A WISE MAN
FROM THE
BELOVED LAND

Ce travail a bénéficié du soutien du LabEx ARCHIMEDE au titre du programme « Investir l'Avenir » ANR-11-LABX-0032-01.

ISSN 2102-6637

CEN*i*M 34 A WISE MAN FROM THE BELOVED LAND Mounir Habachy et Frédéric Servajean (éd.)

CEN*i*M 34
Cahiers « Égypte Nilotique et Méditerranéenne »
Montpellier 2023

A WISE MAN FROM THE BELOVED LAND

RECUEIL D'ÉTUDES DÉDIÉES AU PROFESSEUR **ALY OMAR ABDALLA** PAR SES AMIS, COLLÈGUES ET ÉTUDIANTS

Textes réunis et édités par Mounir Habachy et Frédéric Servajean

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

CENiM 34

Cahiers de l'ENiM

A Wise Man from the Beloved Land

Recueil de textes offerts à Aly Omar Abdalla par ses collègues, amis et étudiants

Textes réunis et édités par Mounir Habachy et Frédéric Servajean

Montpellier, 2023

© Équipe « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » de l'UMR 5140, « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes » (Cnrs – Université Paul-Valéry Montpellier 3), Montpellier, 2023.

Le professeur Aly Omar Abdalla en 1983-1984
(© N. Strudwick ; les éditeurs remercient chaleureusement le Dr. Nigel Strudwick pour leur avoir transmis cette photographie).

Le professeur Aly Omar Abdalla en 2023.

Sommaire

- Sommaire ..... i-ii
- Avant-propos ..... iii-iv
- Préface ..... v-vi

- Sydney H. Aufrère

Retour sur le cobra cracheur Naja nubiae *Wüster & Broadley, 2003. Une observation d'aujourd'hui au regard de plusieurs descriptions de la littérature égyptienne et copte d'hier* 1-32

- Charlène Cassier

Données économiques et toponymiques du nome Aphroditopolite d'après la documentation grecque du début de l'époque lagide 33-44

- Marion Claude et Christophe Thiers

La stèle funéraire d'Harsiésis, fils de Téos, originaire d'Akhmîm (Karnak Gadaya R-102 + Caire CG 22128) 45-53

- Dina El Gabry

The Anthropoid Outer Coffin of Amenhotep in the Egyptian Museum Cairo (JE 38166; TR 21/6/24/7) 55-71

- Mona M.R. El-Sayed

An Unfinished Donation Stela of Nectanebo I at the Cairo Egyptien Museum (TR 30/8/64/2) 73-79

- Hanane Gaber

Tradition and Innovation: Solar Bark in the Papyrus and the Tomb of Neferrenpet (ii, TT 336) 81-88

- Annie Gasse

Textiles et textes funéraires. Le linceul Louvre E 33171 89-110

- Mounir Habachy

Le « dieu » Philométor et une hypothèse sur le couronnement de quelques rois lagides 111-133

- Anthony Leahy

Two painted wooden stelae attributable to Nag el-Hassaia 135-156

- Bernard Mathieu

À propos du dieu Onouris de This et de sa parèdre Méhyt : clergé, troupeaux… et procédures judiciaires 157-218

- Jérôme Rizzo

*« Son ami bien-aimé (*ḫnms=f mry=f*) a perpétué son nom ». Au sujet d'une formule de « perpétuation du nom » (*sʿnḫ rn*) inscrite sur le pseudo-naos de Hori (Vienne ÄS 186)* 219-230

- Frédéric Servajean

Au bord de l'eau ou près des arbres à myrrhe ? À propos des séquences ḥr / r gs.wy *dans les inscriptions pountites d'Hatchepsout : prépositions composées ou syntagmes préposition + nom ?* 231-243

- Noha Shalaby

Archaistic Block Statuette JE 36941 245-257

- Steven Snape

"With Love, From Me, To You": A Gifted Memorial Monument at Abydos 259-266

- Martin Andreas Stadler

The Hieroglyphic Inscriptions on the Coffin of Soter (BM EA 6705) 267-278

- Helen Strudwick

A painted shroud fragment in the Fitzwilliam Museum, Cambridge 279-290

- Nigel Strudwick

The Shabti box of Hornefer and Taqait in the Fitzwilliam Museum, Cambridge . 291-326

Avant-propos

QUEL PLAISIR de rédiger l'avant-propos des mélanges offerts à mon doyen et très cher ami Aly Omar Abdalla ! J'ai rencontré le Professeur Abdalla à la fin des années 80, au début de mes études à la faculté de tourisme et d'hôtellerie de l'université d'Hélouan, où il était déjà fort apprécié de mes collègues de la section anglaise. Tous étaient emportés par son charme et sa gentillesse qui rendaient ses cours d'histoire et d'archéologie gréco-romaine passionnants et accessibles.

Lors de ma nomination comme assistant à la faculté en 1993, j'ai été conduit à mieux le connaître, alors qu'il était vice-doyen. Très vite, j'ai trouvé en lui un patron exemplaire, qui alliait sérieux, rigueur, honnêteté, générosité, modestie et aussi un grand humour, même lorsqu'il se mettait en colère, ce qui pouvait lui arriver souvent !

De son côté, il a rapidement cru en moi, me soutenant constamment lors des nombreux défis professionnels aussi bien que personnels auxquels j'étais confronté. Il m'a toujours inspiré et aidé à prendre les bonnes décisions. J'admirais sa façon de traiter les gens, ses élèves et collègues : toujours accueillant, abordable, souriant, même avec les rares personnes qui ne l'étaient pas avec lui…

Véritable *Saʿidi* d'Assiout, sa générosité est sans égale. Je n'oublierai jamais les nombreuses fois où il m'accueillit dans son bureau pour m'encourager, ou encore les repas chez lui, dans sa maison du Caire ou au bord la mer en été avec sa famille.

Quand j'ai obtenu une bourse d'études en France pour faire mon doctorat, j'hésitais à partir. C'est en grande partie grâce à ses conseils que j'ai décidé de me lancer dans cette expérience enrichissante. Il m'a toujours conseillé en m'incitant à profiter de mon séjour à Montpellier et de cette occasion exceptionnelle de formation en égyptologie : « ce bagage te servira toute ta vie, profites-en au maximum », me disait-il souvent.

Au cours de ce séjour je découvris l'égyptologue Aly Omar Abdalla à travers ses publications dans les grands périodiques d'égyptologie. Mais c'est aussi lui que j'appelais, avec mon Professeur Doha Mostafa, lorsque je traversais des périodes difficiles en France.

C'est à mon retour de Montpellier, alors que je venais d'être nommé maître de conférences à la faculté dont il était le Doyen, que notre vraie amitié s'était nouée. Très vite il me confia de nombreuses charges universitaires administratives, que je n'appréciais pas vraiment mais qui devaient me « préparer pour ma carrière » ultérieure... Je ne comprenais pas très bien comment cet égyptologue éminent pouvait passer autant de temps à gérer ces tâches administratives, avec tant de motivation et d'enthousiasme. Il avait la profonde conviction qu'il était de sa responsabilité d'améliorer le niveau d'enseignement dispensé aux étudiants et aux chercheurs de l'université. Son objectif affirmé était de permettre au plus grand nombre de jeunes chercheurs de la faculté de partir à l'étranger pour compléter leur formation. Il a ainsi permis à la grande majorité de ma génération de se former dans de grandes universités européennes et américaines. Parallèlement, il nous a toujours incités à faire de la recherche, autant que possible, et à publier dans les grands périodiques. En ce qui me concerne, il m'a toujours encouragé à

poursuivre mes recherches en égyptologie et à les publier, en me laissant suffisamment de temps pour me rendre régulièrement à l'Ifao, et pour partir en France afin de m'y consacrer pendant les vacances universitaires.

En 2011, l'année de la retraite du professeur Abdalla, je fus nommé professeur de notre chaire commune des guides touristiques à la faculté. Il m'a soutenu et aidé à assurer au mieux ma nouvelle fonction, grâce à sa grande expérience scientifique et administrative.

Une nouvelle étape de notre amitié commença avec ma nomination comme ministre en 2016. Il continua à me montrer un grand soutien, en participant à plusieurs comités et conseils d'administration du Conseil Suprême des Antiquités et des musées. Je citerai en particulier le comité scientifique des musées qu'il a brillamment présidé, en surveillant l'inauguration d'une dizaine de musées.

Lors de ma carrière, j'ai régulièrement voyagé avec le professeur Abdalla en Égypte et en Europe, notamment à Montpellier, la ville qu'il a découverte avec moi, et qu'il a fini par adorer. Il s'y sent chez lui et en famille, malgré le handicap de la langue qu'il ne maîtrise pas. Cette barrière n'a pas empêché cette amitié de se renforcer avec le temps, c'est pourquoi l'équipe d'égyptologie de l'Université Paul Valéry, Montpellier 3 a décidé de réaliser ces mélanges bien mérités, en gratitude à notre Ami commun, le Professeur Aly Omar Abdalla.

C'est donc un plaisir de lui présenter ce travail qui réunit ses élèves égyptiens, ses amis et collègues de France, d'Angleterre et d'Allemagne, qui tous ont voulu exprimer leur gratitude à ce grand homme qui nous a appris à respecter le travail, à aimer, pardonner et donner sans attendre.

Merci pour tout ce que vous nous avez appris, cher Professeur, lors de votre longue carrière, si riche, scientifiquement, administrativement et, surtout, humainement !

Khaled El-Enany

Ancien Ministre du Tourisme et des Antiquités, Égypte

Préface

NOUS – les éditeurs – n'appartenons ni à la même génération ni au même pays, pourtant nous avons tous deux la même perception du professeur Aly Omar Abdalla : celle d'un homme de très haute stature intellectuelle et morale, d'une grande générosité, qui aurait pu consacrer l'essentiel de son temps à sa propre carrière, à ses propres recherches, ce qu'il ne fit jamais.

Aly Omar Abdalla est né à Gîza un 17 juin 1951. S'il commença ses études en Égypte, c'est surtout à l'Université de Liverpool qu'il devint un égyptologue de renom, sous la direction du professeur A.F. Shore, en rédigeant une thèse qu'il soutint en 1983. Nous connaissons tous ce travail remarquable, publié en 1992, dans la collection *Monographs in Archaeology and Oriental Studies* de Liverpool, sous le titre *Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt*. Aly Omar Abdalla rappelle souvent qu'il eut la chance de suivre à Liverpool les leçons de K.A. Kitchen montrant fièrement le dossier vert où sont conservés les cours d'épigraphie donnés par le maître tous les jeudis.

Après sa soutenance, il devint, en 1984, maître de conférences en égyptologie à la Faculté de Tourisme et d'Hôtellerie de l'Université de Hélouan, et, en 1989, professeur adjoint. Pendant cette période, il publia plusieurs articles dans différentes revues internationales : « An Unusual Private Stela of the Twenty-First Dynasty from Coptos », *JEA* 70, 1984, p. 65-72 ; « Two Wooden Stelae of the Early Saite Epoch in the Cairo Museum », *GöttMisc* 99, 1987, p. 7-12 ; « A Group of Osiris Cloths of the Twenty-First Dynasty in the Cairo Museum », *JEA* 74, 1988, p. 157-164 ; et « Wooden Stelae from the Late Period in the Cairo Museum », *VarAeg* 4, 1988, p. 5-16. Deux autres articles furent publiés avant sa nomination, en 1993, comme professeur d'égyptologie dans la même université : « Shabti Box from the Tomb of Sennedjem, in the Cairo Museum », *Journal of the Faculty of Archaeology*, *Annual bulletin of Egyptian and Oriental Civilizations and Archaeology* 5, 1991, p. 61-77 ; et « A Graeco-Roman Statue of Unusual Character from Dendera », *JEA* 77, 1991, p. 189-193.

D'autres suivirent : « Two Monuments of the Eleventh Dynasty Date from Dendara in the Cairo Museum », *JEA* 79, 1993, p. 248-254 ; « Graeco-Roman Statues found in the Sebbakh at Dendera », dans Chr. Eyre, A. Leahy, L. Montagno Leahy (éd.), *The Unbroken Reed Studies in the Culture and Heritage of Ancient Egypt in Honour of A.F. Shore*, *EES Occasional Publications* 11, Londres, 1994, p. 1-24 ; et « Finds from the Sebakh at Dendera », *GöttMisc* 145, 1995, p. 19-28.

Rapidement, Aly Omar Abdalla acquit une réputation de pédagogue. Il arrivait souvent que les étudiants anglophones se vantent de l'avoir eu en cours d'histoire ou d'archéologie de l'Égypte ptolémaïque et romaine. Il assurait ses cours avec passion, les étudiants découvrant un monde qu'ils ne connaissaient pas. Lors des voyages d'étudiants à Assouan ou à Alexandrie, il marquait les esprits grâce à ses explications et ses connaissances encyclopédiques du terrain, son humour sans égal, sa modestie et sa simplicité. Il encadra, au cours de sa carrière, 55 thèses et participa à 70 jurys de soutenance. Aly Omar Abadalla intervint dans différents colloques en

Italie, au Yémen, en France, etc., et fut également quatre fois professeur invité à l'Université de Montpellier.

Très rapidement, le professeur Aly Omar Abdalla fut désigné pour assurer de nombreuses charges administratives. Après être devenu professeur en 1993, vice-doyen pour les *Affaires de l'enseignement et des étudiants* de 1993 à 1996, tout en dirigeant par intérim pendant la même période le *Département d'hôtellerie* et celui de *Guide touristique*, doyen de la *Faculté de tourisme de l'Université de Hélouan* de 1995 à 2002, il contribua à transformer cette faculté en l'une des plus renommées d'Égypte, sinon la plus renommée. Aly Omar Abdalla poursuivit sa carrière en assurant différentes fonctions de direction dans cette université jusqu'à en devenir le vice-président chargé des *Études supérieures et la recherche*. Il est inutile de les mentionner toutes tant elles sont nombreuses. On rappellera simplement que depuis 2018, il est intervenu dans la fondation de quatre nouvelles universités qui ont récemment ouvert leurs portes (les universités d'El-Alamein, El-Galala, New Mansoura et l'université King Salman).

Le travail d'Aly Omar Abdalla ne s'est pas limité au monde universitaire de la formation et de la recherche. Car il a toujours considéré que la diffusion de cette dernière faisait partie de ses missions. C'est pourquoi il fut – ou est encore – membre du conseil d'administration du musée gréco-romain d'Alexandrie de 1994 à 1996, membre du conseil d'administration du Musée égyptien du Caire de 1998 à 2005, membre du comité permanent des antiquités égyptiennes de 2018 à 2019, membre du conseil d'administration du Grand Egyptian Museum de 2017 à 2020, membre du conseil d'administration du Conseil suprême des antiquités depuis 2017, membre du conseil d'administration du Musée national de la civilisation égyptienne depuis 2020, directeur du comité scientifique des musées égyptiens depuis 2018, etc. Il a supervisé l'ouverture de 10 nouveaux musées, permettant ainsi à de très nombreux visiteurs – égyptiens ou étrangers – de se familiariser avec les plus beaux monuments d'Égypte : au Caire, à Charm El-Cheikh, à Hurghada, à Kafr El-Cheikh, etc.

C'est donc avec enthousiasme que nous avons décidé de remettre au professeur Aly Omar Abdalla, en guise de remerciements pour toutes ces années où il a œuvré pour le bien commun plus que quiconque, cet ouvrage collectif où il trouvera des contributions de ses amis, de ses collègues et de ses étudiants.

Mounir Habachy et Frédéric Servajean

Retour sur le cobra cracheur *Naja nubiae* Wüster & Broadley, 2003

Une observation d'aujourd'hui au regard de plusieurs descriptions de la littérature égyptienne et copte d'hier

Sydney H. Aufrère

Aix-Marseille Université – CNRS, TEDMAM-CPAF, UMR 7297, 13100, Aix-en-Provence, France

Académie des Sciences et Lettres de Montpellier.

On s'étonnera peut-être que l'étude dédiée au professeur Aly Abdalla, porte sur un ophidien [1]. Mais le nom du récipiendaire de ces mélanges, que j'ai eu l'occasion de rencontrer en France et en Égypte, évoque immédiatement dans mon esprit, au-delà de sa thèse, publiée sous le titre *Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt*, parue en 1992, l'article qu'il a consacré au groupe Caire JE 46278 découvert à Dendara en 1918 [2]. Ce groupe extraordinaire représente un dieu enfant sous les traits d'un Harpocrate et son *alter ego* féminin, présentés, ainsi que l'indiquent les signes du soleil et de la lune sur l'épaule de ces forces gémellaires mi-enfants, mi-ophidiens, comme analogues au soleil et à la lune [3]. Les deux têtes sont couronnées chacune d'un disque renfermant un Œil *Oudjat* respectivement droite et gauche et de tailles différentes, qui évoquent les deux luminaires. Ces bambins, parfois considérés comme les jumeaux de Cléopâtre et d'Antoine – Hélios et Séléné [4], – pouvaient également renvoyer, pour les Égyptiens, à Chou et Tefnout. Par conséquent, il m'a semblé que ce travail d'Aly Abdalla traitant de ce groupe statuaire pouvait justifier un intérêt de sa part, non seulement pour la relation d'une rencontre avec un spécialiste de serpents égyptiens originaire de Qéna, mais aussi pour l'analyse de divers textes choisis dans la littérature égyptienne en général permettant d'expliciter la façon dont les Égyptiens de l'Antiquité percevaient le cobra cracheur alors que les habitants actuels de la basse

---

[1] On utilisera les abréviations suivantes des dictionnaires et lexiques : C = W.E. Crum, *Coptic Dictionary*, Oxford, 1939 ; C*RME* = G. Charpentier, *Recueil de matériaux épigraphiques relatifs à la botanique de l'Égypte antique*, Paris, 1981 ; Č = J. Černý, *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge, 1976 ; E = W. Erichsen, *Demotisches Glossar*, Copenhague, 1954 ; W = P. Wilson, *A Ptolemaic Lexicon*, *OLA* 78, Louvain, 1997.

[2] Aly Abdalla, « A Graeco-Roman Group Statue of Unusual Character from Dendera », *JEA* 77, 1991, p. 189-193. Sur l'objet, voir aussi G. Daressy, « Inscriptions tentyrites », *ASAE* 18, 1919, p. 183-189 : p. 189 (IX).

[3] Ne croyant pas que les têtes des serpents soient cassées (cf. A. Abdalla, *op. cit.*, p. 190), il me semble plutôt que les bustes des enfants soient anguidèdes en se terminant par des corps de serpents symétriques. Dans les cas de dieux hydrides, le raccord entre les deux parties – humaine et ophidienne – se fait souvent à l'aide d'un vêtement flottant, à la façon dont on reproduit, sur les intailles magiques, l'anguipède alectorocéphale (voir M. Philonenko, « L'anguipède alectorocéphale et le dieu Iaō », *CRAIBL* 123e année, n° 2, 1979, p. 297-304).

[4] Ph. Derchain, « Mythes et dieux lunaires en Égypte », dans Ph. Derchain, *et al.* (éd.), *La lune, mythes et rites*, *SourcOr* 5, Paris, 1962, p. 52-53 : Hélios et Séléné, enfants de Cléopâtre et d'Antoine. Hélios est le frère de Séléné, et ils sont tous les deux enfants du titan Hypérion et de sa sœur Théia, mais avec le temps, Hélios devient l'équivalent d'Apollon et Séléné celui d'Artémis. Voir A. Abdalla, *op. cit.*, p. 191, n. 24. La présence des serpents a peut-être un caractère trop primordial pour être associé, sinon de façon allusive, aux jumeaux de Cléopâtre et de Marc Antoine.

vallée du Nil peuvent encore en faire l'expérience cuisante. En outre, avec un tel animal, on aborde le ressenti, au cours du temps, d'un phénomène qui, quoiqu'il puisse s'avérer banal, demeure spectaculaire. C'est donc pour moi un vif plaisir de lui adresser sous la forme de cette étude transculturelle, ce message d'amitié.

À l'occasion de deux missions effectuées à Dendara en 2017 et 2018 [5], j'avais exprimé le désir de rencontrer, dans la perspective d'une série d'études d'ophiologie égyptienne en cours, un chasseur de serpents, notamment après la publication, par Jean-Claude Goyon, du P. Brooklyn 47.218.138, document qui évoque diverses méthodes d'empêcher les ophidiens et autres insectes venimeux de nuire [6]. J'avais appris de la bouche des Égyptiens de la Mission de Dendara qu'il existait dans la région plusieurs chasseurs de serpents dont on pouvait louer les services dès lors que la présence d'individus indésirables dans des maisons était signalée, ce qui ramenait à une lointaine tradition de chasse aux ophidiens dont Élien se veut le témoin [7]. J'eus enfin la chance d'en rencontrer un, le 31 mars 2018, qui avait accepté de se déplacer à la Mission française de Dendara. L'homme vint avec un cobra d'environ 1,75 m de long confiné dans un panier. Sitôt l'animal se fût-il coulé hors de son habitacle [fig. 1], qu'un détail anatomique m'indiqua qu'il ne s'agissait pas d'une espèce employée habituellement par les charmeurs de serpents [8].

Fig. 1. Spécimen de *Naja nubiae* Wüster & Broadley, 2003, jeune.

[5] Mes vifs remerciements s'adressent à Sylvie Cauville pour m'avoir invité à travailler sur le site et facilité ma démarche.

[6] J.-Cl. GOYON, *Le recueil de prophylaxie contre les agressions des animaux venimeux du Musée de Brooklyn Papyrus Wilbour 47.218.138*, *Studien zur spätägyptischen Religion* 5, Wiesbaden, 2012 ; S.H. AUFRÈRE, « Chasser, conjurer les "animaux venimeux" (*ḏdf.t*) et s'en protéger d'après le Papyrus Brooklyn 47.218.138. Notes de lecture », *JSSEA* 40, 2014, p. 1-54.

[7] ÉLIEN, *De natura animalium* VI, 33 ; cf. S.H. AUFRÈRE, *JSSEA* 40, 2014, p. 49.

[8] L. KEIMER, *Histoires de serpents dans l'Égypte ancienne et moderne*, *MIE* 50, Le Caire, 1947. Ces chasseurs ou charmeurs de serpents sont attestés dans la documentation copte, en lien avec les supplices infligés aux Chrétiens ; cf. C 741a. Il n'est pas sûr que cette fonction soit aux mains des Conjurateurs de Serket, qui ont pour charge de soigner les blessures qu'ils causent par un enchantement ou des médications spécifiques. Voir Fr. VAN KÄNEL, *Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*, *BEPHE* 87, Paris, 1984, p. 163-231 ; S. SAUNERON, *Un traité égyptien d'ophiologie. Papyrus du Brooklyn Museum N°s 47.218.48 et 85*, *BiGen* 11, Le Caire, 1989, p. 198-206. On n'en retient ici que trois pour l'Égypte ancienne, moderne et contemporaine.

Espèces d'Elapidae (Élapidés) égyptiens

Mais avant d'évoquer cette rencontre insolite, quels sont les différents serpents de la famille des Elapidae, c'est-à-dire des Cobras, attestés en Égypte [9] ? Le premier, *nashir musri* ou *Naja haje* L., 1758, sous la forme de sa sous-espèce *Naja haje haje* L., 1758, est commun à toute l'Égypte, depuis la côte méditerranéenne, jusqu'à Mersa Matrouh [10]. Le deuxième est le *bukhakh* ou *Naja nubiae* Wüster & Broadley, 2003, plus communément nommé Cobra cracheur nubien et dont l'aire de dispersion couvre le sud de l'Égypte à partir d'Assiout. Ce serpent était naguère confondu avec une autre espèce : *Naja nigricollis* Reinhardt, 1843, un autre cobra cracheur, dont l'aire se situe plus au sud de l'Afrique sub-saharienne, et qui ne serait pas attestée en Égypte [11]. Quant à la troisième espèce, c'est le *barjil*, à savoir *Walterinnesia aegyptia* Lataste, 1887, ou Cobra noir du désert ; son aire de dispersion est la péninsule du Sinaï et la région au sud du Caire [12]. Un autre Cobra cracheur, *Naja pallida* Boulenger, 1896, est dit élire domicile en Égypte (de même qu'au Soudan, au Tchad, en Érythrée, en Éthiopie, en Somalie, au Kenya et en Tanzanie), mais cette hypothèse est réfutée par Sherif Baha El Din, un des meilleurs erpétologues égyptiens, et l'excellente Reptile-database [13]. George Albert Boulenger considérait cette espèce comme une variante de *Naja nigricollis* Reinhardt, 1843 [14]. C'est la raison pour laquelle on n'en traitera pas ici. Ajoutons qu'il y a peu de chances qu'un autre cobra cracheur, récemment reconnu, *Naja ashei*, Wüster & Broadley, 2007, eût été attesté en Égypte [15].

I. Rencontre avec un spécimen de *Naja nubiae* Wüster & Broadley, 2013, et un scorpion *Leiurus quinquestriatus* Ehrenberg, 1828

1.1. *Les dangers du cobra cracheur*

Évoluant hors de son panier, le serpent, de teinte grise se caractérisait par deux bandes plus sombres au niveau du cou, des joues plus claires que le dessus de la tête, et une goutte noire perlant au niveau de l'œil. Ces caractéristiques permettent d'identifier un spécimen de *Naja nubiae*, c'est-à-dire un cobra cracheur nubien, – le *bukhakh* des Égyptiens. Ce spécimen, sans doute jeune, était capable de dilater son cou, manifestation d'irritation décrite par les Égyptiens par l'expression :

[9] Les Élapidés attestés en Égypte font l'objet d'approches diverses, comme dans Chr. LEITZ, *Die Schlangennamen in den ägyptischen und griechischen Giftbüchern*, Mayence, Stuttgart, 1997, p. 45-47 (*s. v.* « Gilfnattern ») ; N.P. BRIX, *Étude de la faune ophidienne de l'Égypte ancienne* II, Paris, 2006, p. 398-459. On y reviendra dans une étude spécifique dont on ne retiendra ici que le résultat, exposé dans ce paragraphe et *infra*, 8.1, n. (d).

[10] Sh. BAHA EL DIN, *A Guide to the Reptiles and Amphibians of Egypt*, Le Caire, 2006, p. 178-280 ; https://reptile-database.reptarium.cz/species?genus=naja&species=haje. Voir aussi Chr. LEITZ, *Die Schlangennamen*, p. 52-58.

[11] Sh. BAHA EL DIN, *A Guide to the Reptiles*, p. 280-282 ; W. WÜSTER, D.G. BROADLEY, « A new species of spitting cobra (Naja) from north-eastern Africa (Serpentes: Elapidae) », *Journal of Zoology* 259, 2003, p. 345-359 ; https://reptile-database.reptarium.cz/species?genus=Naja&species=nubiae&exact%5B0%5D=species.
– Pour Chr. Leitz (*Die Schlangennamen*, p. 59-62), le cobra cracheur égyptien serait *Naja mossambica pallida* = *Naja pallida* Boulenger, 1896. Voir https://reptile-database.reptarium.cz/species?genus=Naja&species=pallida.

[12] Sh. BAHA EL DIN, *A Guide to the Reptiles*, p. 282-283 ; voir Chr. LEITZ, *Die Schlangennamen*, p. 62-64. https://reptile-database.reptarium.cz/species?genus=walterinnesia&species=aegyptia.

[13] https://reptile-database.reptarium.cz/species?genus=naja&species=pallida. Le document précise : « not in Egypt ».

[14] G.A. BOULENGER, *Catalogue of the Snakes in the British Museum (Natural History)* III, Londres, 1896, p. 379.

[15] W. WÜSTER, D.G. BROADLEY, « Get an eyeful of this: a new species of giant spitting cobra from eastern and north-eastern Africa (Squamata: Serpentes: Elapidae: Naja) », *Zootaxa*, 1532, 2007, p. 51-68 ; https://reptile-database.reptarium.cz/species?genus=Naja&species=ashei&exact%5B0%5D=species.

wsḫt-ḥtj.t, « (serpent) à la gorge élargie » [16]. Pour revenir sur ce que j'ai dit à propos d'un détail anatomique remarquable, il était clair que ce « psylle » contemporain montrait une espèce, probablement capturée dans les environs de Qéna, apparemment peu usuelle dans le milieu des charmeurs de serpents, car il s'agit d'un animal dangereux à manipuler. Il est en effet capable d'expulser un mélange de salive et de venin en direction de celui qui le dérange. Le serpent, ayant une mauvaise vue, et se dirigeant essentiellement à l'aide de fossettes thermosensibles qui lui permettent de détecter le spectre infrarouge de sa proie, vise la tête dont il perçoit les mouvements, mais il serait inexact de dire qu'il viserait précisement les yeux. Ce jet est projeté jusqu'à plus de deux mètres de distance, grâce à un dispositif particulier de ses crocs venimeux – qu'on appelle aussi glyphes –, qui n'est attesté que pour les genres *Naja* et *Hemachatus*. Ce mélange, s'il peut être irritant sur une peau ayant subi des lésions, est délétère sur la cornée (inflammation très douloureuse des conjonctives) et peut conduire, à moins que le blessé ne reçoive des soins immédiats consistant en un rinçage abondant à l'eau claire suivi de soins appropriés, à une cécité temporaire ou à des lésions cornéennes, voire, quoique dans de rares cas, à une cécité définitive [17]. L'aveuglement temporaire de l'intrus – animal ou être humain – donne au *bukhakh* le temps de s'échapper. D'où *a posteriori* un assez grand étonnement de ma part, en constatant que l'ophidien était montré en public, au su des accidents qu'il peut occasionner et qu'un charmeur de serpent, homme d'expérience, ne pouvait ignorer.

1.2. *Cracheur ou pas*

Il faut insister sur le fait que les cobras ne sont « cracheurs » que de nom, car le mécanisme de l'expulsion du venin ne fait nullement intervenir les lèvres comme organe propulseur. Et cela tient à la raison suivante. Les serpents de la famille des Elapidae sont protéroglyphes, en précisant que d'autres animaux sont solénoglyphes comme les Vipéridae (glyphes dépliants) ou les Atractaspidae (glyphes coulissant latéralement), ou opistoglyphes (glyphes postérieurs de la mâchoire) comme les Colubridae. Les serpents protéroglyphes ont des glyphes courts placés à l'avant de leur mâchoire supérieure. Certaines espèces appartenant aux genres *Naja* et *Hemachatus*, découvrant les tissus au moment opportun, possèdent un canalicule dans la partie haute des glyphes qui leur permet d'expulser le mélange sous pression sous la forme de deux séries parallèles d'aérosols dont les gouttelettes, en vertu de la force d'expulsion, sont ovales. Les observations faites, à l'aide d'un film au ralenti sur ce procédé, montrent que son efficacité est accrue par un mouvement de la tête du serpent favorisant l'impact au visage dans sa totalité ou au moins à un œil, obligeant l'assaillant à détourner l'attention sous l'effet de la douleur cuisante qui en résulte. D'où l'on peut conclure que l'animal présenté par le chasseur de serpents de Qéna était privé de cette capacité de projeter son venin, soit que les canalicules à salive envenimée eussent été obturés, soit que le serpent eût été conditionné d'une autre manière pour prévenir ce type d'accident [18].

D'un point de vue iconographique, l'idée d'un jaillissement de gouttelettes de la gueule d'Élapidés n'est pas inconnue des Égyptiens, à en croire les papyrus mythologiques où l'on voit des cobras propulser un jet de gouttelettes ( ) rouges, jet qui suggère un crachement igné, comme dans le cas

[16] *Wb* III, 181, 6 ; L. KEIMER, *MIE* 50, 1947, p. 4.

[17] Voir C.C. CHEN, C.M. YANG, F.R. HU, Y.C. LEE, « Penetrating ocular injury caused by venomous snakebite », *American Journal of Ophtalmology* 140, 2005, p. 544-546. Dans certains cas, le venin peut se propager à la chambre antérieure de l'œil. Ceux qui manipulent ces serpents doivent de préférence porter des visières ou des lunettes de protection.

[18] On renverra par exemple à L. KEIMER, *MIE* 50, 1947, p. 108-110.

des quatre cobras du P. de Khonsourenep [fig. 2], qui constituent une arme létale destinée à protéger Hou et Sia [19].

Fig. 2. Les quatre cobras du P. de Khonsourenep (d'après A. Piankoff, N. Rambova, *Mythological Papyri* II, *BollSer* 40, 1957, pl. 11).

Par ailleurs, à partir de l'époque grecque, plusieurs hiéroglyphes évoquent des cobras émettant un liquide, indifféremment employés, comme classificateurs sémantiques du mot qui désigne les deux cavernes d'où jaillit le Nil à Assouan, graphié à l'aide du groupe de phonèmes se présentant ainsi *qr.tj* [20] et doté des classificateurs sémantiques suivants : , , , , , ou , où tous les animaux, à l'exception du premier exemple (), ne traduisent pas l'irritation repérable au déploiement des vertèbres du cou. Dans ce terme, l'idée ne consiste pas apparemment à assimiler l'eau du Nil au venin de serpent, mais la soudaineté du mécanisme de l'eau jaillissant des deux cavernes comparée à celle de l'expulsion de salive et de venin du cobra cracheur, idée qui semble exprimée d'une autre manière par les deux serpents à tête de bélier (animal associé à l'eau, puisque Khnoum est le maître de l'eau fraîche de la cataracte) au-dessus du génie Pekher-her sur la travée F d'Esna [fig. 3] [21].

À la fin de cette prestation, le chasseur de serpents que j'avais fait venir également pour les scorpions, sortit d'une de ses poches un spécimen de *Leiurus quinquestriatus* Ehrenberg, 1828 [fig. 4], une espèce égyptienne parfaitement reconnaissable [22], que, après l'avoir fait évoluer sur le sol, il posa au centre de son visage d'une façon spectaculaire [fig. 5].

---

[19] A. PIANKOFF, N. RAMBOVA, *Mythological Papyri* II, *BollSer* 40, 1957, pl. 11 (P. de Padiamon). On retrouve ces quatre cobras au P. de Khonsourenep (*ibid.*, pl. 12). Voir aussi P. de Djehoutymes (*ibid*., pl. 21), où les gueules des serpents montrent un triple jet.

[20] *Wb* V, 58, 2-4.

[21] Voir S. SAUNERON, *Esna* IV/1, pl. apr. p. 74. Une idée semblable est exprimée sur le bas-relief montrant la caverne du Nil de l'île de Biggeh formée d'un serpent à tête de vautour entourant une figure d'Hâpy assis tenant deux aiguières, le tout gravé sur la porte d'Hadrien, paroi nord.

[22] On renverra à J. BERLANDINI, S.H. AUFRÈRE, « Les scorpions, la veuve de Coptos et les deuillantes-"guérisseuses" (Élien, *Hist. an*. 10, 23) », dans S.H. Aufrère, C. Spieser (éd.), *Le Microcosme animal en Égypte ancienne. De l'effroi à la vénération. Études d'archéo- et d'ethnoarthropodologie culturelle*, *OLA* 297, Louvain, 2021, p. 307-372.

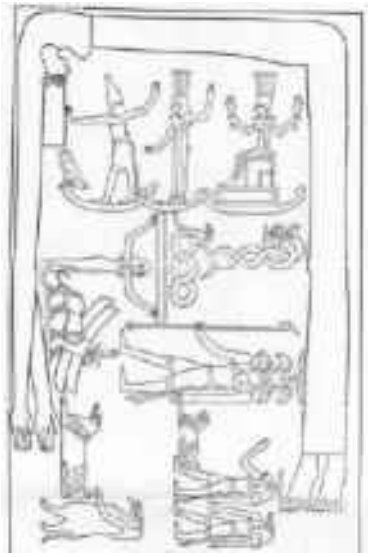


Fig. 3. Les deux serpents à tête de bélier au-dessus du génie Pekher-her, travée F d'Esna (d'après S. Sauneron, *Le temple d'Esna*, *Esna* IV/1, Le Caire, 1969, pl. apr. p. 74).

Fig. 4. *Leiurus quinquestriatus* Ehrenberg, 1828.

Fig. 5.

C'était là le clou de sa prestation et on peut imaginer sans doute qu'il avait d'autres cordes à son arc. Les risques étaient calculés, car sur les clichés que j'avais réussi à prendre, j'ai remarqué que le dard avait été épointé pour éviter une piqûre. Cependant, son métier n'était pas sans danger, puisque je remarquai qu'il lui manquait une phalange de l'annulaire de la main gauche [fig. 6], pouvant résulter d'une pratique que l'on peut mettre en application en cas de morsure de vipère à cornes (*Cerastes cerastes* L., 1758) : il arrive qu'il faille sectionner la phalange atteinte pour éviter la diffusion du venin, au cas où le blessé serait éloigné d'un hôpital disposant de sérum et en mesure d'administrer les soins appropriés. Mais il se peut aussi qu'il s'agisse simplement d'une amputation consécutive à une nécrose. Il m'a semblé intéressant de rassembler plusieurs extraits de la littérature égypto-copte ayant trait audit « crachement » du cobra désormais reconnu comme étant *Naja nubiae*, en n'oubliant pas que ce qu'on cherche ici : des exemples probants témoignant de l'observation d'une réelle capacité offensive et défensive de cette espèce de la part des habitants de la basse vallée du Nil.

Fig. 6.

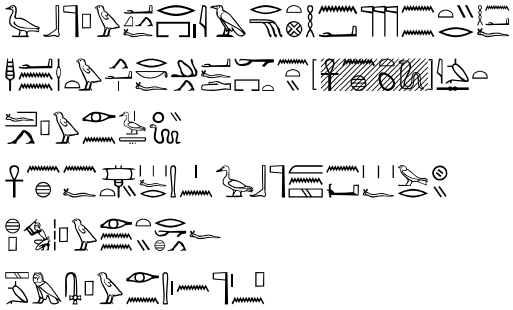
2. Le souffle létal de l'Uræus et la guérison de Geb d'après le texte du naos d'El-Arich (ou d'Ismaïlia), musée du Caire (JE n° 2248)

Le premier exemple est offert par les textes du naos d'El-Arich (ou d'Ismaïlia), publiés par Georges Goyon [23]. Ceux-ci contiennent un passage dans lequel l'éditeur a identifié un accident survenu à Geb causé par un cobra et suivi de sa guérison. Cependant, en raison des connaissances acquises sur le monde des Ophidiens, l'éditeur ne pouvait alors se pencher sur la véritable nature du phénomène décrit. Or ce dernier doit faire l'objet d'un commentaire *ad hoc* pour mesurer l'impact d'un tel accident courant de la vie quotidienne transposé sous forme hyperbolique dans un environnement mythologique. L'épisode est tiré d'un récit évoquant les aventures survenues successivement à Chou, considéré comme l'équivalent du dieu de l'est Sopdou, et à Geb dans le nome dit de l'Orient ou nome Arabique [24], à savoir la région de Saft el-Henneh (Pi-Sopdou) [25], à l'est du Delta, où se

[23] G. GOYON, « Les travaux de Chou et les tribulations de Geb d'après le naos d'Ismaïlia », *Kêmi* 6, 1936, p. 1-42. Voir aussi les deux pages explicatives sur le naos dans A.-S. VON BOMHARD, *The Naos of the Decades, Underwater archaeology in the Canopic region in Egypt*, Oxford, 2008, p. 243-244.
[24] Sur ce nome, voir P. MONTET, *Géographie de l'Égypte ancienne* I, Paris, 1957, p. 205-212.
[25] P. DAVOLI, *Saft el-Henna, Archeologia e storia di una città del Delta orientale*, Imola, 2001.

dressent le Château-du-Jujubier et la Butte-du-Jujubier, élevée par Chou [26]. C'est dans cette aire géographique, à l'embouchure du ouâdi Toumilat, qu'Atoum et Chou s'illustrent par des gestes de vaillance contre leurs ennemis, étant assistés de l'Uræus, propriété de la Majesté de Sopdou-Chou-Rê [27]. Ce mythe de la défense des frontières découle d'une situation géographique du nome. Cette région se révèle en effet depuis l'aube des temps comme un couloir d'accès aux invasions asiatiques. Le moment où Nectanébo Ier (380-362 av. J.-C.) institue cette région, sous la protection de Sopdou [28], comme citadelle mythologique de la frontière orientale de l'Égypte [29], correspondra à celui où les Perses s'emparent du pays. Cela dit, dans un contexte de transmission des pouvoirs, l'Uræus (*Jʿr.t*), qui est une entité divine à part entière dotée *ad libitum* d'un don de métamorphose, et non pas un simple ornement [30], revient, comme l'ensemble des *regalia*, à son héritier, Geb [31]. Celui-ci succède à son père après un deuil rituel de 75 jours à la suite desquels ce dernier endosse le rôle du soleil dans le ciel, de la même façon que lorsque, dans le *Livre de la Vache céleste* (col. 30-41), Rê grimpe sur le dos de la vache pour atteindre la voûte céleste [32]. Quant à l'accident concernant Geb, il se produit au moment où le dieu, qui ignore encore les caractéristiques de l'arme biologique utilisée par Sopdou-Chou-Rê pour éradiquer ses ennemis, souhaite se coiffer à son tour de l'Uræus pour le mettre à son service.

2.1. *L'accident*



Geb pénétra dans la Demeure-de-la-Perruque (**a**) en compagnie des dieux qui étaient avec lui (*Gb pw ʿq=f r Pr-Jꜣrj.t ḥnʿ nṯr.w ntjw ḥnʿ=f*).

Et alors qu'il étendit le bras pour ouvrir (**b**) le tabernacle (**c**) où se trouvait la Flamme ophidienne (**d**) (*ʿḥʿ~n wḏj(=f) ʿ r fkꜣ ʿfḏ.t ntj ʿnḫ.t jm=s*),

le serpent (**e**) jaillit (*pr pw jr~n sꜣtꜣ*),

et son souffle (**f**) fut vivant (**g**) contre la Majesté de Geb, avec une telle ardeur (**h**) (*ʿnḫ nf=f r ḥm n Gb m nšn=f wr sp-2*)

que ceux qui étaient avec Elle (*i.e.* la Majesté de Geb) périrent (**i**) (*ḫp pw jr~n ntjw r-ḫt=f*)

---

[26] G. GOYON, *Kêmi* 6, 1936, p. 26 : H. VIRENQUE, « Saft el-Henneh aux époques tardives : remarques sur la métropole et les sanctuaires de la XXe province de Basse Égypte », *CRIPEL* 27, 2008, p. 141-150 : 149, fig. 4-5 (localisation d'après les fouilles de Naville et schéma de position).

[27] Depuis les Textes des Pyramides, l'uræus est la compagne de Sopdou en tant que Khensout (la Coiffure), comme diadème et comme coiffure ; cf. P. BARGUET, « La déesse Khensout », *BIFAO* 49, 1950, p. 1-7.

[28] Voir I. W. SCHUMACHER, *Der Gott Sopdu: Der Herr Der Fremdlander*, *OBO* 79, Fribourg, Götingen, 1988.

[29] Voir H. VIRENQUE, *Le naos de Sopdou de Saft el-Henneh (CG 70021) : Recherches épigraphiques et iconographiques*, thèse Université de Montpellier, 2009 ; *ead.*, *CRIPEL* 27, 2008, p. 141-150.

[30] *LGG* I, 140a-141c.

[31] Cf. A.-S. VON BOMHARD, *Décans égyptiens*, *CENiM* 23, Montpellier, 2020, p. 80, n. 106.

[32] Voir N. GUILHOU, *La vieillesse des dieux*, *OrMonsp* 5, Montpellier, 1990, p. 9-10, 17-18.

tandis que la Majesté de ce dieu fut brûlée (**j**) (*šmm pw jrw ḥm n nṯr pn*) [33].

2.2. *Commentaire*

Localisation de l'uræus

(**a**) L'édifice nommé Demeure-de-la-Perruque (*Pr-Jꜣrj.t*) est intégré à l'est de la Butte-du-Jujubier, la nécropole divine, selon le schéma de situation proposé par G. Goyon, *Kêmi* 6, 1936, p. 26, et M*GEA* I, 210. On verra en particulier A.-S. von Bomhard, *The naos of the Decades*, p. 58, n. s ; *ead.*, *CENiM* 23, 2020, p. 80-81. Le terme « perruque » (cf. *ꜣr.t Wb* I, 11, 17) est ambigu. Il s'en dégage une affinité avec le nom désignant l'Uræus *jʿr.t* (*Wb* I, 12, 1-4), sans compter qu'il renvoie à *jꜣr.t*, le serpent frontal de Rê en tant que perruque (*Wb* I, 32, 3 ; L*GG* I, 107a). On pourrait tout aussi bien traduire *Jꜣrj.t* par « coiffe » car les bas-reliefs des parois internes du naos (G. Goyon, *op. cit.*, pl. V ; A.-S. von Bomhard, *The naos of the Decades*, p. 30, fig. 31), montrent, d'une part, une coiffe plutôt que des cheveux, et, d'autre part, une coiffe en tissu au front de laquelle pointe un uræus, aux côtés d'un cobra furieux, le col déployé. Quant à la Butte-du-Jujubier, c'est le lieu où se dresse le jujubier sacré (*nbs šps*), à en croire la monographie du nome Arabique dans le grand texte géographique d'Edfou (*Edfou* I/3², 11) : « le jujubier auguste dans la Butte-du-Jujubier » (*nbs šps m Jꜣ.t-nbs*). Sur ce jujubier auguste, voir S.H. Aufrère, « Les végétaux sacrés de l'Égypte ancienne », dans *id.* (éd.), *ERUV* 1, *OrMonsp* 10, Montpellier, 1999, p. 183-186.

(**b**) Bien que le verbe soit graphié , on pense au verbe *kfꜣ* « ouvrir » (*Wb* V, 121, 1 ; W 1085), avec le classificateur sémantique de la porte.

(**c**) Ici, le terme ne désigne peut-être pas une simple boîte ou un coffre (*Wb* I, 183, 16-17. Voir aussi S. Cauville, « Une double sacoche *ʿfd.t ḫnswy* », *GM* 217, 2008, p. 13-16), mais une sorte de tabernacle, de chapelle, si l'on en croit les gravures ornant les parois intérieures du naos (G. GOYON, *op. cit.*, pl. V ; A.-S. VON BOMHARD, *The naos of the Decades*, p. 30, fig. 31). En effet, la coiffe est représentée deux fois, la première dans une chapelle surmontée d'une frise de *khekerou* (signe qu'il s'agit d'un tabernacle fait d'éléments végétaux), la seconde dans un autre tabernacle à toit bombé.

La frappe mortelle et/ou vulnérante du cobra par diffusion de venin

(**d**) Le mot est une épiclèse de l'Uræus, « la Vivante » (*LGG* II, 166b-167a), en tant que cobra de l'Est (*Edfou* III, 202, 8). Le contexte, qui rend compte d'une brûlure, incite à y voir comme une force ignée : la « Flamme serpentine », dans la mesure où le terme *ʿnḫ.t* est une désignation de la « flamme » (*Wb* I, 205, 15). Voir aussi *LGG* II, 171c, selon qui il s'agirait aussi d'une éventuelle désignation de Chesemtet, liée à Sopdou. C'est dans un tabernacle (cf. *supra*, n. [c]) qu'est logée cette flamme vivante, ainsi nommée en raison du feu du mélange venimeux qu'elle propulse. Se peut-il que le serpent sacré du nome Arabique, nommé « Celui-qui-vit-dans-le-jujubier » (*ʿnḫ-m-nbs*) (*Edfou* I/3², 335, 12), entretienne des affinités avec l'Uræus ? On se souviendra que l'Uræus peut aussi, apporté sur le « Lac de flammes » (*Jꜣ.t-dsds*), se métamorphoser en crocodile et revêtir la forme de Sobek et détruire les ennemis (*LGG* I, 107a). Au passage, il faut remarquer que l'Uræus présenterait des affinités avec Sothis, maîtresse des décans, si l'on en croit une autre représentation (coiffée de la plume d'autruche), à l'intérieur de ce même naos, paroi de droite (G. Goyon, *op. cit.*, pl. 5, bas), selon une suggestion découlant de la lecture proposée par A.-S. Von Bomhard, *CENiM* 23, 2020, p. 71-72.

(**e**) . Littéralement le « fils de la terre », désignation des vrais serpents comme des serpents mythologiques (*Wb* III, 410, 16-17). On retrouve cette même désignation à côté de la silhouette du cobra, au premier registre en haut de la paroi sud du naos (G. Goyon, *Kêmi* 6, 1936, pl. V = A.-S. Von Bomhard,

[33] G. GOYON, *Kêmi* 6, 1936, p. 16, 34.

The naos of the Decades, p. 30, fig. 31) : [ ]. L'uræus représenté se veut le détail agrandi de l'uræus frontal de la coiffe en tissu, à sa gauche. Cela dit, le mot *sꜣtꜣ* dans ce contexte pourrait être choisi à dessein, à en croire le statut même des serpents, exposé dans le *Livre de la Vache céleste*, 56-62. Voir S.H. Aufrère, « À propos du "Statut" des serpents d'après le Mythe de la Vache céleste, 56-62 », dans N. Castellano *et al.* (éd.), *Ex Aegypto lux et sapientia. Homenatge al professor Josep Padró Parcerisa*, *Nova Studia aegyptiaca* 9, Barcelone, 2015, p. 91-105 : p. 96. Voir aussi *infra*, 2.3, n. (g).

(**f**) Dans ce contexte, le terme *nf* (*Wb* II, 250, 17) impose une vision précise confirmée par l'appellation en démotique d'un serpent qui semble désigner le cobra cracheur comme : *ḥf ỉw=f-nỉf* « serpent souffleur » (cf. *infra*, 3.4) et le verbe copte ⲛⲓϥⲉ ⲉ- « souffler (les poisons) dans », en précisant le lieu d'impact : les yeux (cf. *infra*, 6.3, 4 ; 6.5). Selon les auteurs du *Wb*, qui fournissent trois exemples, il s'agit de la désignation du « souffle brûlant du serpent, qu'il envoie (*wdj*) contre (*r*) les ennemis », à une époque où les Égyptiens préféraient évoquer la relation entre le souffle du serpent et un jet de salive envenimée qui n'est pas immédiatement perceptible par l'observateur. Privilégiant le souffle du serpent (*sꜣtꜣ*) (cf. *supra*, 2.2, n. e), le mot s'oppose donc à l'idée que Geb ait été mordu, même s'il est vrai que l'expression *wḏj ꜥ r* « tendre le bras vers », pourrait laisser supposer que c'est la main du dieu qui est mordue, mais cela n'expliquerait pas alors que les dieux qui accompagnent Geb eussent succombé des suites du souffle. Ils ne périssent qu'en raison de l'intensité du souffle du serpent (cf. *infra*, n. [h]) dont il est raisonnable de penser que l'effet est dû à l'expulsion d'une quantité supposée massive de venin. Cependant une telle confusion entre les deux modes d'attaque est légitime *a priori* en l'absence d'analyse *ad hoc* [34]. Soulignons que ledit souffle (brûlant) expulsé est une caractéristique des déesses-cobras (Maât, Ouadjet) contre ceux qui se montrent déloyaux (voir W 513). Le « souffle » évoque ainsi métaphoriquement la dissémination de cette vapeur envenimée contre les ennemis du dieu. Voir par exemple comment la déesse-serpent Ouadjit « dissémine son souffle dans les pays asiatiques » (*wdj nf=s m Sṯ.t*) (*Edfou* I², 310, 5), et comment Hathor-Maât, « sa fille aîné apaisée auprès de lui » (*sꜣ.t=f tp.t ḥtp=tj r-gs=f*) », est « celle qui a accru son prestige (= celui d'Horus) en projetant son souffle (celui d'Hathor-Maât) contre qui se montre déloyal envers lui (*swr~n=s šf.t=f wdj=s nf=s r wn-mw=f*) » (*Edfou* VII, 91, 17) [35]. La diffusion du souffle envenimé de l'Uræus, quels que soient les noms qu'on lui prête, est le salaire de ceux qui se révoltent contre son maître ou qui s'approchent de lui dans l'intention de lui nuire. Il faut cependant observer que dans certains cas, les effets causés par l'inoculation du venin peuvent se confondre avec la propagation du souffle envenimé. Voir *Edfou* I², 310, 4-5, pour les épithètes de Ouadjit. S. Cauville (« L'hymne à Mehyt d'Edfou », *BIFAO* 82, 1982, p. 105-125 : p. 106 [« souffle miasmatique »] et 117-119) rapporte les *nfw* de Mehyt aux *miasmata*, une notion de Galien évoquant des émanations nocives des marécages causant des maladies – notamment la malaria, mais pas uniquement – et des épidémies [36]. Bien que ce rapprochement soit *a priori* séduisant, il semble que ces deux mots, quand on regarde la littérature, ne fusionnent pas en un même concept. Car, dans le cas qui nous occupe, le souffle envenimé du serpent, par la chaleur cuisante qu'il provoque, est bien le paradigme biologique du souffle délétère et castigateur repris dans un champ métaphorique plus large attribué à ces déesses-cobras.

(**g**) La construction métaphorique *ꜥnḫ r*, « être vivant contre », n'est pas attestée par les auteurs du *Wb*. Elle

---

[34] Voir par exemple A.-S. VON BOMHARD, *The naos of the Decades*, p. 243-244 : « Geb enters the Headdress House, reaches for the box holding the uræus, and **gets stung in his arm by the snake.** On the advice of the gods in his following, a stone box is made for the headdress. It is hidden in the terrain of Rê's sacred headdress, and the inflammation heals. »

[35] Mais *nf* désigne aussi paradoxalement une force créatrice (W 513). Ouadjet est capable de « lancer un souffle brûlant contre » (*wdj hh r*). Voir I. GUERMEUR, « Les papyrus hiératiques de Tebtynis. Un aperçu du matériel issu des fouilles 2008-2010 », dans N. Quenouille (éd.), *Von der Pharaonenzeit bis zur Spätantike: Kulturelle Vielfalt im Fayum. Akten der 5. Internationalen Fayum-Konferenz, 29. Mai bis 1. Juni 2013*, Leipzig, 2015, p.17-38 : p. 29. Voir aussi *LGG* II, 619b.

[36] L'idée figure aussi chez Hippocrate et Vitruve (*De Architectura* I.4.1). Il trouvera une importante littérature sur le sujet. Voir par exemple C. NISSEN, *Entre Asclépios et Hippocrate: Étude des cultes guérisseurs et des médecins en Carie*, *Kernos suppléments*, Liège, 2009, p. 45.

est ici un synonyme de *wdj r* « envoyer vers » (*Wb* I, 387, 12). L'idée contenue dans le verbe *ʿnḫ r* est sans doute celle du feu que l'on retrouve dans le terme employé précédemment , cf. (cf. *supra*, n. [d]).

(**h**) Le verbe *nšn* « être en colère » peut être employé pour qualifier la flamme (*Wb* II, 340, 26). J'ai rendu l'expression par « ardeur » (en raison de la notion de chaleur), qui m'a semblé préférable à celle de « violence » ou d'« impétuosité ».

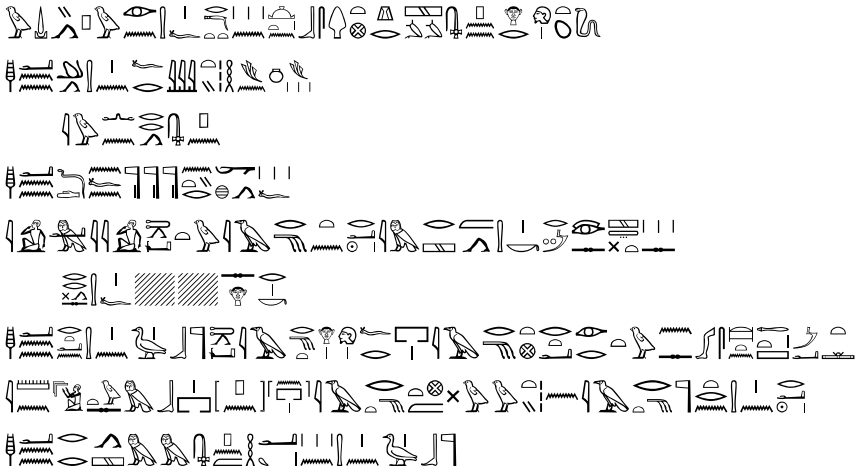
Létalité du venin et symptômes produits sur le blessé

(**i**) Le verbe employé *ḫp* « mourir, trépasser, périr » (*Wb* III, 258, 17) n'offre aucune ambiguïté. La marque du pluriel pourrait indiquer un participe pluriel (*ḫp.w*).

(**j**) Le terme *šmm* est employé trois fois dans le passage avec les deux autres graphies (*infra*, 2.2), (*loc. cit.*). Selon les auteurs du *Wb* (IV, 468), *šmm* désignerait plutôt la chaleur que la brûlure, mais on ne voit pas comment traduire autrement que par la seconde option. On a rendu le passage de façon plus fluide, pour éviter un effet de parataxe qui découlerait des trois formes *sḏm pw ỉrw~n=f* : « Et alors il étendit le bras pour ouvrir le tabernacle où se trouvait la Flamme serpentine ; le serpent jaillit (*pr pw jr~n sꜣtꜣ*) ; son souffle fut vivant contre la Majesté de Geb, avec une très grande violence ; ceux qui étaient avec Elle périrent ; la Majesté de ce dieu fut brûlée. »

Il faut signaler qu'en cas de « crachement », la sensation de brûlure sur les globes oculaires est intense, selon J.-Ph. Chippaux, *Venins de serpents et envenimations*, Marseille, 2002 (édition électronique 2017), chapitre « Clinique et traitement des envenimations », dans p. 216-248, § 54 : « La projection du venin dans les yeux est fréquente. Elle est le fait des cracheurs africains *(Naja nigricollis*, *N. katiensis*, *N. mossambica*, *N. pallida*, *N. crawshayi* et *Hemachatus haemachatus)* et de certaines populations de cobra asiatique *(N. sputatrix)* [37]. Le venin est projeté avec force sous forme de fines gouttelettes. Il peut atteindre une cible située à deux mètres de distance. Lorsque les yeux sont touchés, la brûlure est immédiate et vive, comme dans une conjonctivite. Un traitement symptomatique local, antalgique, anti-inflammatoire et antiseptique est suffisant s'il est appliqué à temps et après un rinçage abondant des yeux avec de l'eau, du sérum physiologique (solution salée à 9 g.l.) ou des larmes artificielles. »

2.3. *La guérison*



[37] *Naja nubiae* Wüster & Broadley, 2013, n'a pas encore été découvert au moment de l'édition du livre de J.-P. Chippault (2002).

Sa Majesté s'en alla au nord de la Butte-du-Jujubier (**a**), blessé (**b**) par cette brûlure (émanant) de la Coiffure (**c**) (*wḏꜣ pw jrw~n ḥm=f r mḥ n Jꜣ.t-nbs ḫr šmm pn n Ḥrj.t-tp*).

Et alors, Sa Majesté (*sic*) rallia la Prairie-des-Roseaux-*ḥenou* (**d**) (*ꜥḥꜥ~n pḥ ḥm=f r Sḫ.t-ḥnw*),

bien que cette brulûre ne fût pas encore guérie (**e**) (*jw nn pḫr šmm pn*).

Et alors, les dieux qui étaient avec lui, lui dirent (**f**) (*ꜥḥꜥ~n ḏd n=f nṯr.w ntjw r-ḫt=f*) :

« Qu'on enlève cette Perruque de Rê pour que Ta Majesté vienne en examiner les secrets (**g**) (*jmj jṯ=tw jꜣr.t tn Rꜥ jm r šm ḥm=k r mꜣꜣ sšt3.w=s*) (et) elle guérira [aussitôt] (**h**) Ta Majesté [dès que les paroles adéquates sortiront] (**i**) sur ta bouche » (*pḫr=s ḥm=f [ḥr-ꜥ...s] ḥr rꜣ=k*).

Et alors la Majesté de Geb fit enlever la perruque qui était (jadis) sur sa tête (= celle de Chou-Rê) (**j**) pour (l'apporter à) la Demeure-de-la-Perruque (*ꜥḥꜥ~n rdj~n ḥm n Gb jṯ jꜣrj.t ḥr tp=f r Pr-jꜣrj.t*) et faire fabriquer pour elle un coffre (**k**) en pierre dure véritable (*rdj jr=tw n=s pds.t n ꜥꜣ.t mꜣꜥ.t*) et elle fut cachée en ce dit lieu de la Demeure-de-la-Perruque, dans le Territoire (dit) de la Perruque-divine-de-la-Majesté-de-Rê (**l**) (*jmn~tw=s m bw [pn] n Pr-Jꜣrj.t m ww n Jꜣrjt nṯr.t n ḥm n Rꜥ*).

Et alors guérit cette brûlure dans le corps de la Majesté de Geb (*ꜥḥꜥ~n pḫr šmm pn m ḥꜥw n ḥm n Gb*) [38].

2.4. *Commentaire*

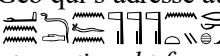
(**a**) Sur la Butte-du-Jujubier (*Jꜣ.t-nbs*), lieu du jujubier sacré du nome Arabique, voir G*DG* I, 27-28). Sur sa localisation, voir H. Virenque, *CRIPEL* 27, 2008, p. 149.

(**b**) *ḫr*, littéralement « sous (l'effet de) », comme dans la locution *ḫrj-dm.t*, « le blessé ».

(**c**) *Ḥrj.t-tp* épiclèse de l'Uræus, qui orne la partie frontale de la coiffe de Rê. Voir *LGG* VI, 443b-444c. Il s'agit d'un synonyme de « Perruque de Rê » (*Jꜣr.t Rꜥ*).

(**d**) *Sḫ.t-ḥnw* « Prairie des-plantes-*henou* », à savoir la région marécageuse de Saft el-Henneh (G*DG* V, 56 ; M*GEA* I, 211 ; C*RME*, n° 763). On a voulu voir dans les plantes *henou* le henné (*Lawsonia inermis* L., 1753) (C*RME*, n° 763), une plante colorante et qui pourrait avoir des effets sur les brûlures (L. Renaut, « Recherches sur le henné antique », *JNES* 68, 2009, 193-212 : p. 193), mais ce serait donner sans preuve une idée médicale du passage. Thierry Bardinet (*Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, Paris 1995, p. 309) s'en tient à l'idée de « roseau *ḥnj* » dont les sommités ( ) (C*RME*, n° 1357) font partie d'une médication à appliquer sur les paupières en vue de « repousser les *oukhedou* qui sont dans les yeux » (P. Ebers 386). S'il est difficile d'impliquer ces plantes dans le processus de guérison de la brûlure de Geb, on notera cependant l'application qui en est faite sur la paupière du malade, partie principalement affectée par la salive envenimée du cobra. Cependant le roseau *ḥnj* n'est jamais mentionné, du moins sous ce nom, parmi les produits constituant la pharmacopée prônée par le P. ophiologique de Brooklyn. On ajoutera qu'il est possible, dans le contexte, que cette « Prairie-des-plantes-*henou* » soit à comprendre comme un refuge et un espace de régénération, de la même façon que le marais de papyrus pour la royauté.

(**e**) Proposition circonstancielle.

(**f**) G. Goyon (*op. cit.*, p. 35) traduit : « Voici qu'il dit aux dieux qui l'accompagnaient ». Apparemment, ce n'est pas Geb qui s'adresse aux dieux, mais les dieux qui s'adressent à lui. Dès lors, il est raisonnable de corriger  *ꜥḥꜥ~n* ***ḏd~n=f n*** *nṯr.w ntjw r-ḫt=f*, en *ꜥḥꜥ~n* ***ḏd~n n=f*** *nṯr.w ntjw r-ḫt=f*.

(**g**) L'expression *r mꜣꜣ sšt3.w=s*, « pour voir ses mystères », renvoie apparemment aux propriétés secrètes

[38] *Ibid.*, p. 16-17, 34-35.

de l'Uræus, que Geb ignore. Ce mot de « mystères », sans autre explication, est étrange. Pour l'expliciter, il faut se souvenir que, dans le *Livre de la Vache céleste*, Geb, en tant que dieu-terre, a été prévenu par Rê de la dangerosité des serpents « qui sont en lui ». Au moment où il doit endosser le statut de roi, Rê l'incite à s'en défier et à tenir compte de leurs pouvoirs magiques (S.H. Aufrère, dans N. Castellano, *et al.* (éd.), *Nova Studia ægyptiaca* 9, 2015, p. 92-93, 95-96), sans doute dans la mesure où Isis a fait pression sur Rê à l'aide d'un serpent lui ayant causé des douleurs intolérables pour lui soutirer ses secrets, et faisant naître un symptôme d'hypersialorrhée. On remarquera qu'il existe une scène où onze cobras jaillissent de la coiffe de Geb – évoqué tel un serpent à deux jambes humaines [39], sur la travée F du temple d'Esna, à côté de la tortue, image de la terre posée sur des couronnes de couleur rouge [fig. 7] : S. Sauneron, *Esna* IV/1, nº 451. Ces serpents sont sans doute ceux qui font corps avec le dieu.

Fig. 7. Serpent à jambes humaines de la travée F du temple d'Esna (d'après S. Sauneron, *Esna* IV/1, nº 451).

(**h**) *ḥr-ʿ* figure fréquemment dans les textes médicaux.

(**i**) Littéralement « Sa Majesté ». Les mots placés entre crochets sont une restitution possible au vu du contexte.

(**j**) Il ne s'agit pas de la coiffe qui est sur la tête de Geb puisque ce dernier n'a pu s'en emparer, mais celle qui était sur la tête de Sopdou-Chou-Rê et dont il est question dans la proposition précédente.

(**k**) Normalement, *pds* désigne plutôt un coffre de rangement destiné à des vêtements ou un matériel d'écriture (*Wb* I, 566, 13-15). Ici, la différence est le caractère noble du matériau employé, à savoir une pierre dure véritable (*ʿȝ.t mȝʿ.t*).

(**l**) L'auteur donne un tour emphatique au texte. En effet, le souffle du serpent ne blesse pas que les yeux, comme à l'ordinaire. Dans le mythe, il affecte le corps (*ḥʿw*) tout entier du dieu, et même anéantit les dieux qui l'accompagnent, préfigurant ainsi l'idée qui sera plus tard attachée à l'Uræus, non plus simplement vulnérant mais tueur, qui sera attaché au fameux basilic des auteurs latins (cf. *infra*, 7.3).

[39] On remarquera que le serpent sous-jacent portant la couronne rouge semble montrer deux paires de pattes dotées de sabots (de taureau ?).

2.5. *Interprétation*

Cette légende étiologique en deux temps, mérite une explication, en observant que le texte mythologique n'a pas pour fonction de décrire un processus biologique avec une précision de naturaliste. Les termes employés qui ne sont pas tirés d'un vocabulaire spécialisé comme dans les traités propres aux conjurateurs de Selkis, permettent cependant d'avancer une hypothèse en reconstituant les faits tels qu'ils nous sont présentés. Il faut aussi souligner que son interprétation est étroitement dépendante d'un intertexte qui se révèle sous des termes employés très précis et qui renvoient à d'autres situations mythologiques sans doute connues de la communauté des lettrés grâce à la circulation des monographies religieuses des nomes dans les bibliothèques sacerdotales.

Au départ de Chou – qui n'est autre que Sopdou, le dieu de l'Est – qui a gagné la voûte céleste, ce dernier a laissé les *regalia*. Parmi ceux-ci figure l'uræus, déposé dans la Demeure-de-la-Coiffe (*Pr-Jꜣrj.t*) qui se dresse dans la Butte-du-Jujubier, qui est la nécropole divine sur laquelle pousse l'arbre sacré, le jujubier qui est le repaire du serpent sacré Ânkh-em-Nébès du nome Arabique, dont on peut postuler qu'il pourrait entretenir des affinités avec l'uræus du dieu. Geb, qui prend la succession de son père, et qui se considère comme propriétaire de l'uræus qui a la capacité de disperser les ennemis de l'est, vient en prendre possession dans la Demeure-de-la-Coiffe où il est conservé dans un tabernacle végétal.

Au moment où il veut s'en emparer, le serpent – un cobra comme l'attestent de nombreux exemples de l'iconographie des textes funéraires dont il s'échappe de la bouche des flots furieux –, se montre rebelle et émet un souffle vivant contre (*ʿnḫ r*), apparemment parce qu'il considère que Geb et ceux qui l'accompagnent n'accomplissent pas une démarche légitime ritualisée. Rédigé dans un style hyperbolique, le texte décrit l'accident fatal aux dieux qui accompagnent Geb, tandis que ce dernier s'en tire, en étant seulement gravement brûlé. La situation est paradoxale puisque seuls les dieux derrière Geb périssent des suites du souffle (*nfj*) igné du serpent. L'expression, même métaphorique, laisse percer l'idée d'une propulsion, sans que soit précisée la nature du médium. Sur ces entrefaîtes, le dieu, encore sous le coup de cette attaque, se détourne de la Butte-du-Jujubier et s'en va au nord, vers la Prairie-des-Roseaux-*ḥeny*, cherchant un soulagement à son mal.

Ce sont alors d'autres dieux que les précédents, qui, prenant le relai et ralliant sa cause, lui conseillent d'observer (*mꜣꜣ*) les mystères (*sšṯꜣ.w*) de l'Uræus. Ces dieux semblent affirmer que seul ce dernier serait en mesure de soigner Geb s'il accepte de prononcer ce que l'on peut reconstituer comme des paroles d'apaisement, si l'on en croit le conseil que Rê donne à Geb dans le *Livre de la Vache céleste*. Il lui faut pactiser rituellement avec le monde des ophidiens ayant déjà causé la perte des pouvoirs de Rê, soumis à un chantage par sa fille Isis. Sans que cela soit dit, c'est ce que fait Geb, lequel fait déposer la Perruque de Rê dans un tabernacle de pierre dure véritable, dissimulé dans la Demeure-de-la-Coiffe. Dès lors, l'Uræus ayant été apaisé par les paroles de Geb et honoré par une chapelle *ad hoc*, les blessures du dieu guérissent, sans que le texte fasse allusion à une démarche thérapeutique quelconque.

Toutefois, si on quitte le champ mythologique pour le champ naturaliste, on constate que le souffle (*nfj*) du cobra correspond, selon toute évidence, à l'arme biologique du serpent : la propulsion de salive envenimée. L'animal en expulserait une telle quantité que non seulement il tuerait les dieux accompagnant Geb, mais blesserait apparemment grièvement ce dernier au corps tout entier, même si les effets du venin de serpent sur la peau, résidant en un fort pouvoir irritant, relèvent de l'emphase littéraire. Le dieu, de plus solide constitution, survit, tandis que les autres périssent.

Contrairement à ce que pense Montet [40], ce ne serait pas parce qu'il aurait touché la perruque de Rê que Geb guérit, mais parce qu'ayant accompli ce qui précède, il procure à la perruque un logement digne d'elle et de l'uræus qu'elle porte. La guérison n'est donc pas associée à des soins médicaux, mais se veut magique et miraculeuse. Cette nouvelle légende réinvestit, sous un aspect différent, le thème de la blessure infligée à Atoum-Rê, lorsque sa fille Isis, voulant s'emparer de ses pouvoirs magiques, lance contre lui un serpent qu'elle a façonné de ses propres mains au moyen de terre et de salive. Et les douleurs qui lui sont infligées ne cessent que lorsqu'il a enfin délivré les secrets de la connaissance à sa fille. Ici, le dieu Geb ne guérit, non seulement qu'après avoir observé les mystères de l'Uræus, mais prononcé des paroles d'apaisement à son égard, et avoir fabriqué une boîte spécifique en pierre dure véritable pour l'abriter des regards [41]. Toutefois, il y aurait lieu de croire que cette propulsion d'un souffle envenimé puissant sur Geb et les dieux qui le suivent soit paradigmatique du souffle mortifère déclenché contre les Asiatiques par l'Uræus en tant qu'expression de Sothis-Sachmis contrôlant le pouvoir des décans [42].

3. La description de *Naja nubiae* Wüster & Broadley, 2003 à travers deux distiques du P. Insinger (2e siècle apr. J.-C.) et un passage de Porphyre de Tyr (234-310)

Les serpents, comme d'autres prédateurs, sont présents dans la littérature sapientiale [43]. L'auteur du Papyrus Insinger (27/14 et 29/13) rédigé en démotique, livre deux distiques dont on peut postuler qu'ils se rapportent au cobra dit « cracheur » :

3.1. *P. Insinger 27/14*

pꜣ-ḥf ntj e.i̓w=w-štšty.tj=f

pꜣ-ntj ḥwj mtw(.t) i̓w=s-nḫt

Le serpent qu'on perturbe (**a**)

est celui qui vaporise(ra) (**b**) un puissant venin (**c**) [44].

3.2. *Commentaire*

(**a**) En démotique, si on se fie à Erichsen (E 530 : *štšt*, *treten*), on pourrait traduire littéralement « le serpent qu'on marche (dessus) ». Mais le verbe *štšt*, que l'on pourrait comprendre « fouler aux pieds, piétiner » est rapproché par Erichsen du copte ϣοτϣϵτ, « couper, inciser, creuser » (C 599a), ce qui ne donne pas plus de sens au verbe, sinon que l'idée générale est celle de « déranger » par mégarde le serpent.

(**b**) Le verbe *ḥwj*, qui ne se veut pas métaphorique, a ici un double sens. Il signifie à la fois « frapper » (E 296) et « pleuvoir » (E 295). On a choisi ici le verbe « vaporiser », car le cobra diffuse en une pluie de

---

[40] M*GEA* I, 210.

[41] Ce n'est d'ailleurs pas la seule fois que, dans la mythologie, un serpent use de ses capacités de tuer. Il en est ainsi lorsque, dans le P. Jumilhac II, 11-13, Hathor maîtresse de Geheset, revêtant l'aspect d'une vipère, mord les alliés de Seth et injecte son venin dans leurs chairs, en sorte que leur sang se répand dans la montagne suite à un syndrome hémorragique : J. VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac*, Paris, 1963, p. 114.

[42] A.-S. VON BOMHARD, *CENiM* 23, 2020, p. 70-73.

[43] S. H. AUFRÈRE, « Appétit, pitié et piété. Crocodiles et serpents dans la littérature sapientiale de l'Égypte ancienne », *EAO* 64, 2012, p. 35-48.

[44] Traduction D. AGUT-LABORDÈRE, M. CHAUVEAU, *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne*, Paris, 2011, p. 260 : « (Car) c'est le serpent que l'on piétine qui crache un puissant poison. »

gouttelettes son mélange toxique de venin et de salive (cf. *supra*, 1.2). Il faut ajouter ce verbe à ceux employés par Chénouté (cf. *infra*, 6.3), sans oublier le principe des gouttelettes dont ce mélange est formé (cf. *infra*, 6.4). On notera que D. Agut-Labordère et M. Chauveau ont adopté la traduction « cracher ».

(**c**) Quant à l'expression circonstancielle *ỉw=s-nḫt*, appliquée au venin (*mtw.t*) (E 189) – en fait de la salive envenimée –, elle traduit son caractère délétère, toxique, rendu par l'idée de « puissance » (E 226). On se souvient de l'expression du texte mythologique du naos d'El-Arich : *m nšn=f wr sp-2* « avec une telle ardeur » (cf. *supra* 2.2, et n. **h**).

3.3. *Interprétation*

Le distique évoque un type d'accident qui se produisait fréquemment sur les rives du Nil, de la même façon qu'en Afrique aujourd'hui. Si on marche dessus par inadvertance, ou si on dérange un cobra, ce dernier use de l'arme que la nature a mise à sa disposition pour repousser l'intrus et lui permettre (à lui-même) de s'enfuir. Le cobra cracheur sert de paradigme dans ce distique. En d'autres termes l'idée est qu'il ne faut pas chercher noise à autrui sinon la réaction peut s'avérer vive et cuisante.

3.4. *P. Insinger 29/13*

ḥf ỉw=f-nỉf ỉw tꜣj=f-mtw.t (m) rꜣ=f

rmt-lḫ tꜣj=f mtw.t ỉw=s (m) ḥꜣtj=f

Un serpent-souffleur (**a**), son venin est (dans) sa bouche ;

Le vulgaire (**b**), son venin est (dans) son cœur [45].

3.5. *Commentaire*

(**a**) J'ai préféré comprendre *(ḥf) ỉw=f-nỉf* comme une forme circonstancielle, attestée par ailleurs, comme dans *s.ḥm.t jw=s-rḫ* « une femme intelligente » (E 252) ou *rmt jw=f ḏd* « un chanteur » (E 247) plutôt que la forme verbale de la traduction de D. Agut-Labordère et M. Chauveau. On a déjà vu le rôle du verbe *nf* employé dans la légende du naos d'El-Arich, à propos du cobra (voir *supra*, 2.2, n. **d**), dont le souffle ardent a envenimé le corps de Geb et tué les dieux avec lui. On aurait ici une confirmation que les Égyptiens de l'époque tardive comprennent *Naja nubiae* comme « souffleur » (*ḥf ỉw=f-nỉf*) et non comme « cracheur ». Cette idée sera corroborée par le texte de Chénouté (cf. *infra*, 6.3, 4). Le P. ophiologique de Brooklyn (2, 9-11) évoque un « serpent-souffleur » (*ḥf-nf*) [46], mais en précisant que ce dernier est un Vipéridé, à savoir un serpent *fj* ( ), dont la qualité de « souffleur » est associée au son qu'il émet, comparable à celui que l'on entend lorsqu'un ouvrier active les soufflets d'une forge, et non au venin qu'il expulse. D'ailleurs, la description faite de ce serpent, qui se déplace latéralement (*side-winding*), correspond à une caractéristique des Vipéridés [47]. Cependant, le rapport d'analogie entre le distique du P. Insinger et la description de Chénouté (cobra cracheur de venin dans les yeux corporels//démon cracheur de venin dans les yeux de l'esprit), va davantage dans le sens d'un cobra cracheur plutôt que vers celui d'un Vipéridé. S'il s'agissait simplement de la localisation du venin (la bouche), le mot *ḥf* eût suffi, alors que *ḥf ỉw=f-nỉf* fait bien allusion à un type de serpent capable de

[45] Traduction *ibid.*, p. 263 : « Un serpent souffle son venin de sa bouche ; un homme du commun porte son venin dans son cœur. »
[46] S. SAUNERON, *BiGen* 11, 1989, p. 29-31, § 33.
[47] *Ibid.*, p. 30, n. 4.

« souffler » son venin et non de l'injecter.

(**b**) *Rmt-lḫ*, « péquin », « le vulgaire » : D. Agut-Labordère et M. Chauveau : « un homme du commun », et non *rmt-rḫ* « un homme instruit ».

3.6. *Interprétation*

Le distique oppose deux choses : en premier lieu une description naturaliste, en localisant la gueule du serpent comme l'origine du mélange de venin et de salive projeté, alors que dans la réalité, ce mélange est propulsé en vertu d'une disposition particulière des glyphes chez certaines espèces de cobras ; en second lieu une métaphore philosophique selon laquelle le siège du venin de l'homme, ou sa perversité, est dans son intellect dont le cœur est conçu par les Égyptiens comme étant le siège. Une telle comparaison, qui laisse apparaître la projection de venin, sera développée par Chénouté dans le ms. copte n° 1 de l'Ifao (*infra*, 6).

3.7. *La description de Porphyre de Tyr*

Dans son *De Abstinentia* 3, 4, le philosophe néo-platonicien Porphyre de Tyr (~ 234-310), énumérant les différents moyens d'attaque et de défense des animaux (panthère, lion, cheval, bœuf, coq, scorpion et serpents d'Égypte), tient ce propos sur les serpents « cracheurs » :

> οἱ δ΄ ἐν Αἰγύπτῳ ὄφεις πτύσματι {ὅθεν καὶ πτυάδες καλοῦνται} ἐκτυφλοῦσι τὰς ὄψεις τῶν ἐπιόντων.
>
> Les serpents en Égypte, par leur crachement – parce qu'on les appelle aussi « cracheurs » (**a**) –, aveuglent complètement les regards de ceux qui (les) attaquent (**b**).

3.8. *Commentaire*

(**a**) Porphyre semble considérer, mais à tort, que tous les serpents égyptiens sont cracheurs, alors qu'une seule espèce de cobra de la basse vallée du Nil en est capable. Le mot πτύσμα « crachat » (ici rendu par « crachement »), associé à leur désignation de πτυάδες « cracheurs » (sing. πτυάς), implique le fait que le serpent passait, d'un point de vue métaphorique, pour recourir à ses lèvres. Sur la catégorie πτυάς des auteurs de *Theriaca* tels que Philoumenos d'Alexandrie, on verra aussi *infra*, 8.2, n. (d).

(**b**) Le verbe ἐκτυφλόω-ῶ a le sens très précis de « aveugler complètement », contrairement au verbe τυφλόω-ῶ, « aveugler ». La cible du serpent, ce sont les « regards » (ὄψεις) – synonyme de ὄπες « les yeux » – de ceux qui les approchent (ἔπειμι). Le sens final serait ainsi comparable à celui du P. Insinger 27/14 (cf. *supra*, 3.1).

3.9. *Interprétation*

Porphyre de Tyr, qui fait du crachat le paradigme de la défense chez le serpent – assertion qu'il faut corriger –, livre une des rares descriptions du cobra cracheur égyptien, en faisant, à tort, de ce dernier une exclusivité égyptienne. Bien que la catégorie πτυάς (cobra) « cracheur » soit déjà attestée chez les auteurs grecs, ce passage est cependant la première explicitation de l'équivalence entre la pulvérisation du venin de *N. nubiae* et un crachement. En outre, dans ce texte qui rappelle le P. Insinger 27/14 (cf. *supra*, 3.1), il indique clairement, avant Chénouté, que les yeux sont visés. En revanche, l'emploi du verbe ἐκτυφλόω-ῶ est une hyperbole qui traduit cependant le risque de cécité consécutif à une projection de salive envenimée. On ignore d'où Porphyre tire cette précieuse

information, mais on avancera l'œuvre de Chérémon d'Alexandrie (Ier siècle de notre ère), qui abonde de détails précis sur la culture égyptienne.

4. Les soins prodigués contre les effets de venin de cobra expulsé dans les yeux (P. Brooklyn nos 47.218.48 et 85, 4, 15-16)

Au dire de l'éditeur du Papyrus ophiologique de Brooklyn, ce dernier contiendrait plusieurs passages consacrés aux soins d'un individu dont les yeux auraient été atteints par du venin. Avec le recul, cette assertion nécessite d'être révisée. En ne redonnant qu'un seul exemple, on s'étonnera de la façon dont l'auteur du papyrus propose de traiter des suites de cet accident [48].

4.1. *Traduction de Serge Sauneron et approche critique* (4, 15-16)

Compte tenu de la spécificité de procédé de défense du serpent, il est indispensable de revenir sur la traduction du paragraphe concernant celui dont l'œil a été atteint par du venin de serpent. En effet, Serge Sauneron, en a proposé la traduction suivante :

> *Autre remède pour l'homme qui a été mordu, et dont l'œil a reçu du venin* : asphalte, concombre, plante-senou. Broyer finement avec de l'eau ; mettre dans un pot-à-filtre ; filtrer. Boire par le blessé au moment même où son œil est atteint. [Il guérira] aussitôt.

Cette traduction, que le traducteur a voulu aussi littérale que possible, montre cependant une discrépance apparente au niveau du titre : « *Autre remède pour l'homme qui a été mordu, et dont l'œil a reçu du venin* ». On y relève l'ambiguïté selon laquelle le remède semblerait être applicable dans deux cas, à savoir dans celui d'un homme qui serait mordu par un serpent et dans celui d'un homme dont l'œil serait atteint par du venin de serpent. Or, cette ambiguïté disparaît à la fin de la recette, puisqu'on constate qu'il s'agit bien du second cas qui est concerné et non du premier.

En outre, cette même fin, qui correspond à la prescription : « Boire par le blessé, au moment (même) où son œil est atteint », contient, cette fois, une dissonance temporelle : « au moment (même) où son œil est atteint », puisqu'au moment de l'accident il faudrait considérer que le médicament aurait été composé en amont. Il résulte donc de cette traduction une incohérence dans la perception de cette recette spécialisée. Considérant que le rédacteur parle d'un soin destiné à une seule chose, à savoir un homme dont l'œil a été atteint par du venin de serpent –, il est indispensable de reconsidérer cette traduction en effectuant quelques réajustements, et la question de l'envenimenent oculaire tel qu'il est considéré par les Égyptiens.

4.2. *La traduction révisée*

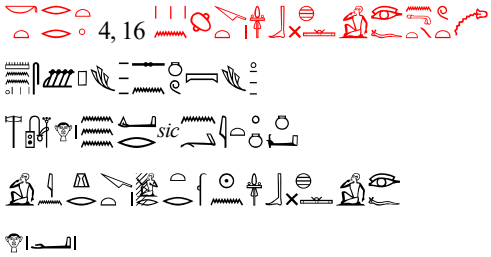
Thierry Bardinet, en s'intéressant à cette recette à propos du gattilier sur lequel on reviendra sous peu, a effectué une démarche du même ordre en effectuant quelques discrètes retouches à la traduction de S. Sauneron [49]. Étant donné qu'il est important de distinguer les différents stades de la

---

[48] *Ibid.*, p. 84, § 59 ; p. 84-85, § 60 ; et p. 93, § 67.

[49] Th. BARDINET, « Osiris et le gattilier », *ENiM* 6, 2013, p. 33-78 : p. 52 : « Autre (remède) pour un blessé dont l'œil a reçu du venin : asphalte ; concombre ; gattilier. Ce sera broyé finement avec de l'eau et placé dans un pot à filtre. Ce sera filtré et bu par le blessé dès que où (*sic*) son œil est atteint. Il (= l'œil) guérira parfaitement. »

préparation de la potion et de son administration, je propose la version suivante, ainsi séquencée, avec quelques explications :



Autre remède destiné à un accidenté (**a**) *dont l'œil est touché* (**b**) *par du venin* (**c**) *(k.t pẖr.t n(.t) ḥsb-dm.t ȝbḫ jr.t=f n mtw.t)* :

Asphalte (**d**), concombre (**e**), gattilier (**f**) (*mnn sšp.t snw*).

Broyer fin dans de l'eau (**g**) (*nḏ sn ʿʿ ḥr mw*), mettre dans un pot *rmn.t* (**h**) (*dj r rmn.t*) et filtrer (**i**) (*ʿtḫ*).

À boire (**j**) par le blessé (**a**) aussitôt que son œil aura été touché (**b**) (*swrj jn ẖrj-dm.t r tr n ȝbḫ jr.t=f*).

[Il guérira] sur le champ (*ḥr-ʿ*) (**k**).

4.3. *Commentaire*

Contenu du titre

(**a**) Dans le titre de la médication, il convient de distinguer le terme de la graphie *ẖrj-dmt*, employé dans le même contexte, « celui qui est l'effet d'une blessure (causée par un serpent) », plus exactement le « blessé ». Ces deux termes sont d'ordinaire considérés comme des synonymes dont les attestations sont mentionnées en proportions équivalentes [50]. Mais on peut aussi donner une réponse nuancée. En effet, le premier, que l'on peut transcrire *ḥsb-dm.t* « celui qui est frappé d'une blessure », est sans doute construit à l'aide du verbe *ḥsb*, qui signifie « casser, fracturer, accidenter ». On peut ainsi se demander s'il n'existe pas une nuance entre ces deux termes apparemment synonymes, et si la signification de *ḥsb-dm.t* n'équivaudrait pas à quelque chose comme « accidenté (du fait d'une morsure de serpent) ». Ainsi ce terme dénoterait le blessé en tant que celui qui a subi l'accident d'où il résulte une blessure, tandis que que *ẖrj-dmt* correspondrait plutôt au blessé en tant que patient, soumis aux soins du conjurateur de Selkis [51].

(**b**) Dans le domaine médical, l'expression *ȝbḫ … n* signifie « s'unir avec qqc ; entrer en contact avec qqc » (*Wb* I, 8, 12) ; elle est ici employée au sujet de l'organe oculaire atteint par le venin. On s'aperçoit que le groupe est employé deux fois dans le papyrus, et uniquement dans le contexte de la recette. Pourtant, l'œil avec sa ligne de fard sur la paupière supérieure (D 6), ne se lit pas *jr.t*, mais sert à déterminer des mots tels que *dgj* « voir », *šp* « aveugle » ou *rs* « être vigilant », de la même façon que le hiéroglyphe (D5). Il est possible que l'œil connote la cécité, *šp.t* (*Wb* IV, 443, 12) et se lise bien *jr.t* (la valeur *šp* « œil aveugle » n'est pas attestée). Car si l'Égyptien avait voulu écrire simplement « son œil », il aurait très probablement utilisé la séquence *jr.t=f*. Dès lors, il est possible que ce groupe attire l'attention sur « l'œil aveuglé » sous l'effet du mélange toxique. L'envenimation de l'œil se traduit par un syndrome se caractérisant par les symptômes suivants : blépharospasme [52], mydriase [53] et

[50] Environ 32 cas. Voir l'index de S. SAUNERON, *BiGen* 11, 1989, p. 238.
[51] On renverra naturellement à Fr. VON KÄNEL, *BEHE* 87, 1984.
[52] Blépharospasme : « Contractions répétées et involontaires des muscles des paupières » entraînant « la fermeture des paupières de façon répétitive et incontrôlée ».
[53] Mydriase : « une augmentation du diamètre de la pupille ».

œdème palpébral [54]. Les effets de cet envenimement oculaire sont donc très visibles, ce qui explique peut-être ce choix hiéroglyphique puisqu'il s'étend de façon spectaculaire à l'œil et à la périphérie de l'œil, notamment à la paupière supérieure.

(**c**) Quant au venin (*mtw.t*), qui désigne celui du serpent ou du scorpion (*Wb* II, 169, 5-8), il faut rappeler qu'il s'agit d'une substance, qui en raison de sa toxicité, peut être assimilée à une force divine en soi [55]. L'Égyptien ne distingue pas le venin que le serpent inocule dans la plaie, du mélange de venin et de salive qu'il propulse vers le visage de son adversaire. Malgré le déterminatif du mot – la bouche qui émet un liquide ( ) – cette graphie, la même que celle qui est employée dans tout le document [56], n'indique pas un mode de propulsion du venin, mais simplement le fait qu'il est inoculé. Parfois, on emploie un phallus mixant/copulant ( ), pour exprimer la même idée (*Wb* II, 169, 5-8).

La nature des ingrédients et le sous-texte magique

Parmi les ingrédients, on trouve de l'asphalte, du concombre et du gattilier. L'efficacité des trois produits administrés n'est apparemment pas liée aux principes qu'ils contiendraient.

(**d**) L'asphalte (*mnn*), dérivé du pétrole, est un produit du désert. Il s'agit de la seule occurrence dans le papyrus [57]. C'est une substance noire et visqueuse, utilisée dans le cadre médical, en général comme onguent, depuis l'Antiquité [58], tandis qu'ici il entre dans la composition d'une potion. Il n'a de vertu que dans le cadre de maladies de peau, comme dans le cas de l'huile d'asphalte. On sait qu'il s'agit d'un produit qui entre, d'après les recettes du Laboratoire d'Edfou, dans la composition de la « pierre divine » et de « l'onguent divin » [59]. Il y a de grandes chances que le *mnn* soit identique, sous un autre nom (*mrḥ*), au crachement de Rê, d'après le P. Salt 825 (III, 1). Ce produit, mélangé par Neith, est destiné à revêtir le corps d'Osiris (col. III, 2) [60] afin de le protéger de la putréfaction. Son expectoration (*qꜥꜣ=f*) ou sa vomissure (*bš=f*) par Rê découlent du dégoût du dieu, à l'annonce du meurtre d'Osiris. Son utilisation se rapporte à une situation particulière de la mythologie et détient de ce fait un important potentiel magique, en règle générale lié à un emploi externe. L'emploi d'asphalte suscite l'étonnement dans le cas d'une telle macération, car s'il se dilue dans l'eau, il peut aussi se révéler toxique, mais apparemment il n'est pas ici employé comme vomitif.

---

[54] Œdème palpébral : un œdème des paupières. Sur l'ensemble de ces symptômes parfaitement connus ; cf. G. MION, F. OLIVE, D. GIRAUD, E. LAMBERT, C. DESCRAQUES, E. GARRABÉ, M. GOYFFON, « Surveillance clinique et biologique des patients envenimés », *Bulletin de la Société de Pathologie Exotique* 95/3, 2002, p. 139-143 : p. 141 ; G. MION, S. LARRÉCHÉ, « Le syndrome cobraïque », *Médecine tropicale* 68/4, 2008, p. 348-358 : p. 352 ; S. LARRÉCHÉ, C. BOUCAU, Th. ERAUSO, G. MION, « Envenimations ophidiennes graves », *Le Praticien en anesthésie réanimation* 14, 2010, p. 254-263 : p. 259. On retiendra D.A. WARRELL, « Les aspects cliniques des morsures de serpents », dans J. Mager Stellman (éd.), *Encyclopédie de sécurité et de santé au travail*, 3e éd. française (trad. de la 4e éd. anglaise), Genève, 2000, vol. 2, 38.8 : « les patients qui ont reçu le « crachat » de ces élapidés souffrent de douleurs intenses dans l'œil, de conjonctivite, de blépharospasmes, d'œdème palpébral et de leucorrhée. Des érosions cornéennes sont détectables chez plus de la moitié des personnes atteintes par le crachat du *N. nigricollis*. Dans de rares cas, le venin est absorbé dans la chambre antérieure. L'infection secondaire des abrasions cornéennes peut produire des opacités permanentes aveuglantes ou une panophtalmie. »

[55] Voir S.H. AUFRÈRE, *JSSEA* 40, 2014, p. 1-51 : p. 7-8, § 4.2.

[56] Voir S. SAUNERON, *BiGen* 11, 1989, p. 235.

[57] *Ibid.*, p. 193.

[58] P. BOURÉE, M.-M. BLANC-VALLERON, M. ENSAF, A. ENSAF, « Usage du bitume en médecine au cours des âges », *Histoire des Sciences médicales* 44/2, 2011, p. 119-125. L'asphalte est un produit précieux dans tout le Proche-Orient, dans l'Antiquité : S. LACKENBACHER, « Le bitume, un enjeu à l'époque d'Hammurabi », *REA* 94/3-4, 1992, p. 325-336.

[59] S.H. AUFRÈRE, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne* I, *BdE* 105, Le Caire, 1981, p. 329-339.

[60] Ph. DERCHAIN, *Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051). Rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Bruxelles, 1965, p. 137 et p. 150-151, n. 21.

(**e**) Quant au melon (*sšp.t*), il associe les melons serpents (*Cucumis melo* L., 1753, sous-espèce *melo*, groupe *flexuosus*) et des melons *chate* (*C. melo* var. *chate* NAUDIN). Cependant, je préfère croire que son emploi repose, en premier lieu, sur la croyance qu'il aurait des vertus magiques [61], mais en second lieu, que l'emploi du melon *sšp.t* reposerait sur un jeu de mots, dans la mesure où celui-ci aurait la capacité, par sympathie, de parer à la cécité : *šp.t* (*Wb* IV, 443, 12-13).

(**f**) Thierry Bardinet a désormais identifié cette plante qui est le gattilier et lui a consacré un article substantiel [62]. La partie employée du gattilier n'est pas précisée. L'auteur [63] postule que la partie utilisée du gattilier serait les graines, c'est-à-dire la partie nommée *ʿnḫ-jmj*. Il est vrai que les graines apparaissent souvent dans les textes funéraires. Mais il faut observer que comme il s'agit d'une macération, n'importe quelle partie de la plante en possède les principes. Ce qui compte, c'est le fait que le gattilier est la plante destinée à repousser le désordre comme l'a clairement montré Th. Bardinet [64], ce qui démontre que le venin (*mtw.t*) s'avère ici une force négative assimilable à Seth.

La préparation de la potion

(**g**) Les ingrédients sont finement broyés dans de l'eau (*nḏ sn ʿʿ ḥr mw*) – une expression employée dans le domaine des drogues (*Wb* II, 370, 5) – avec un mortier et un pilon, ce qui signifie qu'ils sont dilués dans une quantité d'eau suffisante, si l'on en croit l'opération décrite dans la note suivante.

(**h**) Le mot graphié , expliqué par S. Sauneron [65] comme l'équivalent de *rmn.t* (*Wb* II, 420, 15), évoque un récipient permettant de faire macérer les ingrédients broyés. À en croire la posologie, il ne s'agit probablement pas là d'un pot à filtre, mais d'un récipient fermé servant à la macération, un processus à froid au cours duquel les produits broyés diffusent dans l'eau leurs vertus qui, ainsi, ne sont pas altérées par la chaleur. La macération des produits dans l'eau sous-entend une durée.

(**i**) Le macérat obtenu est ensuite filtré, ce qui prouve que les éléments ne sont pas assimilables tels quels, si l'on en croit la graphie qui est l'abréviation du verbe (*ʿtḫ*) « filtrer » [66], sans doute ici à travers un linge.

Administration au patient et effet de la potion

(**j**) Ensuite, le filtrat est administré oralement au patient, une opération qui peut sembler surprenante, en sorte que Sauneron a très justement souligné le caractère étrange de la prescription de la potion [67].

(**k**) On observera le caractère péremptoire du résultat de la médication.

4.4. *Interprétation*

Les différentes opérations proposées dans la préparation de cette potion sont explicites. Sa présentation est banale et s'inscrit dans le genre littéraire médical. On a un titre, des ingrédients, la manière d'en réaliser une potion, la façon d'administrer cette dernière et les effets attendus. On voit

---

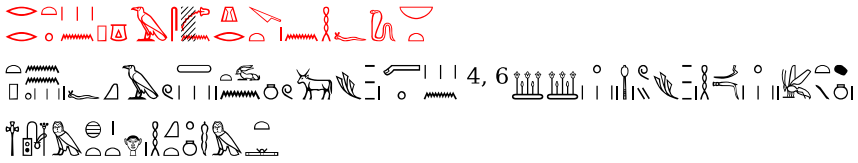
[61] S.H. AUFRÈRE, « "Chénouté et le miracle de la concombreraie". Un magicien et sa baguette en spathe de palmier », dans *id.* (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne*, *ERUV* III, *OrMonsp* 15, Montpellier, 2005, p. 61-76.
[62] Th. BARDINET, *ENiM* 6, 2013, p. 33-78.
[63] *Ibid.*, p. 52 : « Autre (remède) pour un blessé dont l'œil a reçu du venin : asphalte ; concombre ; gattilier. Ce sera broyé finement avec de l'eau et placé dans un pot à filtre. Ce sera filtré et bu par le blessé dès que où (*sic*) son œil est atteint. Il (= l'œil) guérira parfaitement. »
[64] *Ibid.*, p. 52.
[65] S. SAUNERON, *BiGen* 11, 1989, p. 94, n. 2.
[66] *Ibid.*, p. 195.
[67] *Ibid.*, p. 94, n. 3.

immédiatement que les ingrédients employés n'ont aucune autre vertu que magique, puisque l'effet attendu de ces derniers repose exclusivement sur des situations mythologiques lointaines où ces éléments auraient, dit-on, prouvé leur efficacité. Mais cette recette administrée au patient est surprenante dans le cas présent. Tout d'abord parce que ce processus prend du temps. Il faut en effet réunir les ingrédients, les broyer, les faire macérer, les filtrer. Ensuite, car on sait aujourd'hui, et Sauneron l'explique fort bien [68], que la première chose à faire consiste à laver les yeux à grande eau ou à l'aide de tout liquide que l'on a à portée de main, et même d'urine au besoin. J'aimerais, en complément de l'idée de Thierry Bardinet d'un remède « considéré comme préventif » [69], proposer une réflexion. L'attente du remède aurait signifié pour le patient, non seulement des douleurs intolérables, mais aussi des lésions oculaires, alors que le simple bon sens réclamait le rinçage des yeux. Au vu du temps qui s'écoule entre l'accident et l'administration de la potion, la raison conduirait à penser qu'il ne saurait s'agir que d'une mesure d'accompagnement au lavage afin de s'assurer que le venin, qui est une substance divine, soit entièrement éliminé. Ainsi, le lavage des yeux ne serait pas rappelé ici. Mais la raison de ceux d'aujourd'hui ne suppose celle de ceux d'hier, et peut-être faut-il comprendre un *modus operandi ad verbum*, surtout au vu d'une médecine traditionnelle qui, selon Diodore, se méfiait de toute innovation [70]. On remarquera que la médecine africaine ne recourt pas à des traitements internes. Les effets de la projection de salive envenimée sont contrecarrés par du lait de nourrice, des fruits de karité (*Vitellaria paradoxa* C.F. Gaernt., 1807), de l'amidon de manioc (*Manihot esculenta* Crantz, 1766), du jus de citron dilué ou une macération des écorces de *Uapaca togoensis* Pax, 1909, ou de *Lonchocarpus cyanescens* Schumach. & Thonn.) Roberty, 1954, ces dernières employées en cataplasme pour les maladies de peau.

5. Deux médications comprises par erreur comme s'appliquant à la guérison d'un homme atteint par un crachement de venin de serpent

Comme on l'a précédemment vu au début de la partie précédente, il faut se méfier de ressemblances douteuses, notamment dans deux recettes interprétées par Serge Sauneron se rapportant à un crachement de venin par un serpent [71]. Je prends donc d'emblée un parti de traduction alternative pour la première des deux.

5.1. *Traduction*



[68] *Ibid.*, p. 94, n. 4.

[69] Th. BARDINET, *op. cit.*, p. 52 : « Je crois que cet usage peut être considéré comme préventif, la plante étant anti-séthienne et donc capable de repousser toutes les maladies : il s'agissait d'écarter les démons envoyés par Seth qui pourraient profiter des lésions provoquées par le venin du cobra pour pénétrer dans l'œil et apporter des complications redoutées (nos infections opportunistes) ».

[70] Je me permets de renvoyer à mon article intitulé « Maladie et guérison dans les religions de l'Égypte ancienne. Au sujet du passage de DIODORE, Livre I, § LXXXII », dans Jean-Marie Marconot (éd.), *Représentations des maladies et de la guérison dans la Bible et ses traditions*, Montpellier, 2001, p. 87-106.

[71] S. SAUNERON, *BiGen* 11, 1989, p. 84, § 59 ; p. 84-85, § 60.

Remède destiné au crachement (**a**) *de toute sorte de serpent* (**b**) (*pẖr.t n(.t) pgs/psg n ḥf nb*) (à corriger ainsi : *Remède pour faire vomir (= émétique destiné à) un patient dont la blessure est causée par un serpent quelconque*).

Cumin (**c**), 1 (mesure) ; gâteau *fkꜣ*, 1 (mesure) ; plante *twn* (**d**), 1 (mesure) ; poudre de plante *šꜣšꜣ* (**e**), 1 (mesure) ; oignon (**f**), 1 (mesure) ; sel du nord (**g**), 1 (mesure) ; miel (**h**), 1 (mesure) (*tpnn* 1, *fkꜣ* 1, *twn* 1, *dqw n šꜣšꜣ* 1, *ḥḏw* 1, *ḥmꜣ.t mḥ* 1, *bj.t* 1).

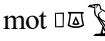
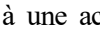
Broyer fin de façon homogène (**i**) dans de la bière douce (*nḏ snʿʿ m ḫ.t wʿ.t m ḥnq.t nḏm.t*).

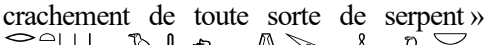
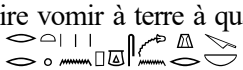
Faire boire (au patient) (*swrj*).

Faire vomir (le patient) pendant 4 jours (**j**) (*pgs r hrw 4*).

5.2. *Commentaire*

Contenu du titre

(**a-b**) Le mot  , renvoie au verbe *pgs* / *psg* (*Wb* I, 555, 4-14 ; 563 > ⲡⲱϭⲥ C 286b ; Č 133) qui se rapporte à une action où les lèvres jouent un rôle dans l'effort d'expulsion de la salive. Il peut être rapproché du mot féminin  *psg* « crachat » (*Wb* I, 555, 15) (> dém. *pks.t* E 141 ; copte ⲡⲁϭⲥⲉ Č 133). Mais ce qu'on peut croire être une observation objective, sur la base d'un texte, parlant de « crachement » – apparemment confortée par le grec πτυάς (cobra) « cracheur » (< πτύω « cracher ») –, pourrait être le fruit d'une interprétation erronée de S. Sauneron [72]. Cette attestation de notion de « crachement » apparemment unique dans le corpus des textes égyptiens en lien avec un serpent, est étrange pour trois raisons. En premier lieu, car elle n'est pas accompagnée de la désignation de l'organe touché ; en deuxième lieu, car elle implique un *modus operandi* de l'expulsion du mélange différant du soufflement, plus commun ; en troisième et dernier lieu, car elle est entendue par le texte à propos de « toute sorte de serpent » (*ḥf nb*), ce qui laisse supposer que plusieurs espèces seraient dotées de la capacité d'émettre des aérosols venimeux, alors qu'aujourd'hui seule l'espèce *Naja nubiae* est réputée provoquer ce type d'accident dans la basse vallée du Nil.

Ces deux discrépances sont vraisemblablement entraînées sous l'effet d'une contraction du texte au moment où il a été copié. Ainsi, il ne faudrait pas lire « remède pour le crachement de toute sorte de serpent » (*pẖr.t n(.t) pgs n ḥf nb*), mais le contenu abrégé de  « remède pour faire vomir un patient dont la blessure est causée par un serpent quelconque » (*pẖr.t n(.t) pgs n ẖrj-dm.t n ḥf nb*). L'erreur est décelable par comparaison au titre de la recette suivante dont le but est parfaitement clair, puisqu'il s'agit de faire boire au blessé l'émétique et le faire vomir à terre à quatre reprises (*swrj jn ḥsb-dm.t pgs r tꜣ sp 4*), où l'on retrouve le chiffre « quatre » :  « remède consistant à faire vomir tout patient (blessé par morsure de serpent) » (*pẖr.t n(.t) pgs n ẖrj-dm.t nb*) (S. Sauneron, *BiGen* 11, 1989, p. 113) [73].

On soulignera de surcroît qu'en voulant identifier le cobra cracheur évoqué par la médication, S. Sauneron (*op. cit.*, p. 84, § 59, n. 1) renvoie à *Naja nigricollis* (espèce non attestée en Égypte ; cf. *supra*, introduction), espèce qu'il l'identifie au serpent *nkj* (*op. cit.*, p. 21-22, § 25, et p. 125). Pourtant, il est possible que ledit serpent *nkj* corresponde plutôt à la Couleuvre de Montpellier, *Malpolon monspessulanus* Hermann, 1804 (S.H. Aufrère, « Le chersydre de Nicandre et l'hydre d'Ésope et d'Élien », dans A. Gasse,

---

[72] S.H. AUFRÈRE, « Symptomatologie des morsures d'ophidiens d'après le papyrus Brooklyn nos 47.218.48 et 85 : aspects épistémologiques d'un texte égyptien ancien recopié au IVe siècle avant notre ère », *Anthropozoologica* 47/1, 2012, p. 223-261 : p. 239.

[73] La traduction de Sauneron est la suivante : « Remède pour faire vomir l'homme qui a été mordu par quelque serpent que ce soit. »

Fr. Servajean, Chr. Thiers (éd.), *Et in Aegypto et ad Ægyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, *CENiM* 5, Montpellier, 2012, p. 53-64).

La nature des ingrédients et le sous-texte magique

(**c**) *Cuminum cyminum* L., 1753. Voir C*RME*, n° 1360 ; S. Sauneron, *op. cit*., p. 230.

(**d**) Plante inconnue utilisée en contexte médical. C*RME*, n° 1342. On s'en sert dans une fumigation, sous forme de graines, comme nécrofuge (P. Bln 67) (Th. Bardinet, *Les papyrus médicaux*, p. 417). On y recourt plusieurs fois dans le P. ophiologique (S. Sauneron, *op. cit*., p. 230), dont deux autres fois finement moulu dans du miel (*ibid*., § 54c, p. 80 ; § 82c, p. 112), mais sans composer pour autant un émétique.

(**e**) C*RME*, n° 1059. On a pensé à la coloquinte officinale, *Citrullus colocynthis* (L.) Schrad., 1838, un purgatif puissant, mais pas un vomitif. Bardinet (*op. cit*., p. 535) a suggéré de la valériane, mais celle-ci est justement un anti-vomitif.

(**f**) Souvent employé dans les remèdes contre les morsures de serpent, en usage interne ou externe. Th. Bardinet veut traduire *ḥḏw* par « ail », proposition à laquelle s'oppose une majorité d'exemples où il est clair que le mot désigne *Allium cepa* L., 1753. L'oignon peut être employé comme émétique.

(**g**) Sans doute du sel marin, qui pourrait être le principe émétique préconisé. On le considère comme l'écume de Seth. Il est employé ailleurs dans des recettes émétiques (S. Sauneron, *op. cit*., p. 113, § 84).

(**h**) Sur le miel considéré comme un possible émétique, voir J. Lafont, « Consommation et proscription du miel en Égypte ancienne. Quand *bj.t* devient *bw.t* », *BIFAO* 116, 2017, p. 97-121. Cependant, j'avoue ne pas croire beaucoup à cette possibilité dans le présent contexte.

Préparation de l'émétique

(**i**) La traduction de *m ḫ.t wʿ.t*, « en une masse homogène » (voir S. Sauneron, *op. cit*., p. 237), doit être précisée pour le présent contexte. Le passage évoque l'homogénéité du mélange dans la mesure où, pour être actifs, les ingrédients doivent rester en suspension dans la bière douce. D'ailleurs, on remarquera qu'il n'est indiqué aucune opération de filtration.

Administration de l'émétique au patient

(**j**) L'émétique est employé pendant quatre jours d'affilée. Le principe de l'émétique (*sbš*, *pgs*, *qʿ*) (S. Sauneron, *op. cit*., p. 238) est préconisé pour les morsures.

5.3. *Commentaire*

Le traitement interne préconisé dans la préparation suscite les mêmes doutes que la précédente (cf. *supra*, 4.4). Les quatre jours requis indiquent un émétique puissant, comme pour le traitement d'une morsure. L'œil n'est pas mentionné dans le titre, contrairement au remède précédent, en sorte que la recette est sujette à caution. En éliminant ce cas et le suivant (cf. *infra*, 5.4), on peut assurer que la notion de « crachement » telle que nous l'entendons ne serait pas associée, dans l'état actuel de la connaissance et sauf dans l'exemple fourni par Porphyre de Tyr, à la diffusion d'aérosols venimeux de serpent.

5.4. Nota bene

L'erreur de S. Sauneron au sujet du § 59 a suscité le doute dans la traduction de la recette suivante (4, 6-7 = S. Sauneron, *op. cit*., p. 84-85, § 60). Celle-ci ne saurait être considérée comme un remède

contre un crachat de serpent en sorte qu'il convient de traduire ainsi :

> *Remède pour chasser (les effets) de la maladie mʿhꜣnꜣtj* (*pẖr.t n dr mʿhꜣnꜣtj*) *de même que pour chasser (les effets) de toute morsure de serpent* (*dr psḥ ḥf nb mjt.t*).
>
> Figues, 1 (mesure) ; raisins secs, 1 (mesure) ; hématite, 1 (mesure) ; résine de térébinthe sèche, 1 (mesure) ; du pains rassis depuis 4 ans, 1 (mesure) ; mucilage d'orge, 1 (mesure) ; miel, 1 (mesure) (*db.w 1, wnš.w 1, djdj 1, snṯr šw 1, ʿqw wr n rnp.t 4 1, ḥs (n) jt 1, bj.t, 1*).
>
> Broyer fin et incorporer (litt. laisser tomber) à la perfection (*nḏ snʿʿ hꜣj m šs*). Triturer les ingrédients en totalité dans de la résine de térébinthe (*wšꜣm nꜣ pẖrw.t ḏrw m snṯr*).
>
> Appliquer en compresse dessus (*ḥsb ḥr=s*).

Si Sauneron (*op. cit.*, p. 85, n. 2) a fait la proposition d'une double lecture pour la graphie abrégée : *psg* ou *psḥ*, la seconde possibilité s'impose, compte tenu de la présence de la dent et de l'autre abréviation de *psḥ* « morsure » (*Wb* I, 550, 11-13), à savoir ou (S. Sauneron, *op. cit.*, p. 85, § 61a). On renverra à l'index de S. Sauneron, *op. cit.*, p. 234. Th. Bardinet (*op. cit.*, p. 535) a, avec raison, adopté un parti similaire. On constate, d'après la fin de la recette, la trituration des ingrédients dans de la résine de térébinthe, qu'elle ne convient pas à un remède qui s'appliquerait à l'œil.

6. La description de la prosphysèse de *Naja nubiae* par Chénouté d'après le ms. copte n° 1 de l'Ifao

Il y a quelques années, je m'étais intéressé à un passage des œuvres de Chénouté, constatant que cet auteur comparait le démon à un cobra cracheur et décrivait la manière dont le serpent expulsait des aérosols venimeux [74]. Cette description précise constituait un avantage certain, vu qu'il n'en existe jusqu'à présent aucune trace aussi explicite dans les documents de l'Égypte ancienne, bien que ce phénomène eût sans doute été commun et banalisé. Cette description reprend comme fonds l'opposition naturaliste/philosophique d'un des deux distiques du papyrus Insinger (cf. *supra*, 3). Je ne traiterai pas du texte entier puisque cela a déjà été fait, mais j'insisterai sur certains passages significatifs permettant de comprendre le mécanisme d'expulsion du venin par le cobra tel que l'exprime Chénouté. Ici, on redécomposera les différents aspects de ce mécanisme, que l'on peut nommer prosphysèse (cf. προσφύσησις [75]), tels qu'ils transparaissent dans la longue description de Chénouté.

6.1. *Le venin et les glyphes du serpent*

Le venin du serpent est rendu en copte par le terme ⲙⲁⲧⲟⲩ (< *mtw.t*) (S.H. Aufrère, « La description naturaliste », p. 1, § 1), mais Chénouté peut employer ⲙⲟⲟⲩ (< *mw*), « eau, liquide, poison » (*ibid.*,

---

[74] S.H. AUFRÈRE, « La description naturaliste de *Naja Nigricollis nigricollis* (Naja à col noir) chez Chenouté, ms. Ifao 1, fol. 10v°-fol. 11v° », *Actes des Xe journée francophone de Coptologie*, Lyon, 2007, p. 215-228 ; *id.*, « Au sujet de ms. copte Ifao 1, 7r34-37. Chénouté : rêves, démon et psychanalyse », dans A. Boud'hors, C. Louis (éd.), *Études coptes XI, Treizième Journée francophone de coptologie (Marseille 7-9 juin 2008)*, *CBC* 17, Paris, 2009, p. 1-17.

[75] Cf. *infra*, 7.1, n. (e).

p. 3, § 2). Pas plus qu'en égyptien il n'y a de volonté de distinguer le venin injecté dans une plaie du mélange de venin et de salive expulsé sous pression par les glyphes (cf. *supra*, 3.1, n. c). Le copte ne disposant pas de terme spécifique pour désigner les glyphes du serpent, Chenouté se contente de l'expression ⲛⲉϥ|ⲛⲁⲁϫⲉ « ses dents » (ses glyphes).

6.2. *La sécrétion du venin par le cobra*

Chénouté recourt au verbe ϫⲡⲟ « créer, engendrer » (S.H Aufrère, « La description naturaliste », p. 2, § 1) dans la séquence ⲧⲱⲕ ⲇⲉ ⲛⲧⲁϫⲡⲟⲥ ⲛⲁⲕ ⲙⲁϩⲁⲁⲕ « le tien (= le venin ⲙⲁⲧⲟⲩ), c'est pour toi-même que tu l'as engendré », à savoir « sécrété ». Le terme ne se rapporte pas au cobra, mais au démon. Cependant le paradigme de la description est animal. La quantité de venin est signalée dans ce passage : « quant au serpent, son venin a ses limites, et c'est en cela qu'il n'a pas échappé à sa nature, car c'est Dieu qui l'a placé en lui » (ⲡϩⲟϥ ⲟⲩⲛⲧⲉⲧⲉϥⲙⲁⲧⲟⲩ ⲛⲉⲥϣⲓ ⲁⲩⲱ ⲛⲧϥⲣ'ⲡⲃⲟⲗ ⲛⲉⲧⲉϥⲫⲩⲥⲓⲥ ⲁⲛ' ϩⲙⲡⲁⲓ) (S.H. Aufrère, *loc. cit.*). Le mot employé est ϣⲓ qui a le sens de « mesure » et de « poids » (C 547b). Si cette quantité de venin sécrété est limitée par Dieu et par la nature (ⲫⲩⲥⲓⲥ), le venin du démon, lui, est sans aucune limite. On notera aussi que le venin vient de la gueule/bouche du serpent (cf. *infra*, 5.3, 1).

6.3. *La projection et la distance de projection de la salive envenimée*

Auteur choisissant soigneusement ses termes, Chénouté utilise plusieurs expressions exprimant cette prosphysèse (synonymes : ⲙⲟⲟⲩ, ⲙⲁⲧⲟⲩ). Les verbes utilisés, bien que synonymes, apportent des nuances et démontrent la richesse des ressources sémantiques auxquelles Chénouté a recours. On en compte six.

1. ⲉⲓ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ-, ⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ- « venir de », « sortir de », d'où « jaillir de », « s'épancher de » (C 71b, 220b ; Č 114). – Le démon étant comparé à un cobra, de grandes quantités de venin s'épanchent de sa gueule, mais avec la forme qualitative ⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛ- : « C'est en outre un sujet d'étonnement que de telles quantités de poison épanchées de ta bouche » (ⲁⲩⲱ ⲟⲩⲙⲟⲓϩⲉ ⲧⲉ ϫⲉ ⲛⲓⲛⲟϭ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟϣ ⲉⲧⲛⲏⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲛⲣⲱⲕ (S.H. Aufrère, « Description naturaliste », p. 4, § 3).

2. ⲡⲱϩ ϣⲁ- « atteindre » (C 282a ; Č 131 ; cf. *Wb* I, 533, 12 ; dém. *pḥ* « atteindre » E 137), au sens d'atteindre d'éventuelles victimes. Voir *infra*, 5.3, 5), mais peut-être sans lien par rapport à l'idée de propulsion du venin par le serpent.

3. ⲛⲟⲩϫⲉ, ⲛⲉϫ-, ⲛⲟϫ ⲛ- « lancer vers, lancer dans » (C 247b). La séquence en question s'applique au démon, comparé au cobra : « mais toi, c'est vers les yeux de l'esprit que tu (le) lances » (ⲛⲧⲟⲕ ⲇⲉ ⲉⲕⲛⲟⲩϫⲉ ⲉⲛⲃⲁⲗ ⲙⲡϩⲏⲧ) (S.H. Aufrère, « Description naturaliste », p. 5, § 4). On voit que le verbe s'applique toujours au poison.

4. ⲛⲓϥⲉ ⲉ- « souffler (les poisons) dans » ; ⲛⲁϥⲧ⸮ⲟⲩ « les (= les poisons) souffler » (C 239a ; Č 116). On connaît deux exemples de cet emploi : « Alors que tu n'hésites pas à les (= les poisons) souffler de toute ta force » (ⲉⲛⲅ†ⲥⲟ ⲁⲛ' ⲉⲛⲁϥⲧⲟⲩ ϩⲛⲧⲉⲕⲃⲟⲙ ⲧⲏⲣⲥ) ; « Si, par ailleurs, il (le serpent) lui a soufflé (son venin) dans les yeux » (ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲛ ⲛⲧⲁϥⲛⲓϥⲉ ⲉⲛⲉϥⲃⲁⲗ) (voir *infra*, **6**). On verra aussi le mot égyptien *nf* « souffle », employé pour le serpent (*supra* 2.2, n. **f**), et le nom du cobra cracheur en démotique : *ḥf ỉw=f-nỉf* (*infra*, 3.4).

5. ϩⲱⲗ, ϩⲉⲗ-, ϩⲟⲗ⸮ « lancer, apporter » (C 666a ; Č 278). D'un point de vue étymologique, le verbe ϩⲱⲗ est tiré de l'égyptien tardif *ḥr(j)* « voler au ciel » (*Wb* III, 146, 13), ou simplement

« voler », en dém. *ḥl* (E 327). D'où l'expression ϩελ|ⲙⲟⲟⲩ, que l'on peut traduire par « propulser du venin », soulignerait cette idée que le serpent fait voler le venin vers le haut, puisque, en général, il vise la tête de l'adversaire. Dans le contexte, la description de Chénouté comporte la notion de distance de projection, à en croire cette séquence : « À quelle distance le serpent sera-t-il en mesure de projeter des poisons ? » (ⲉⲣⲉⲡϩⲟⲥ ⲛⲁϣϩⲉⲗⲙⲟⲟⲩ ϣⲁⲧⲱⲛ) (S.H. Aufrère, « Description naturaliste », p. 3, § 2). Mais le reste du passage est plus ambigu : « Qui sait en effet s'ils (= ⲙⲟⲟⲩ) atteindront ceux qui s'approchent de lui ? » (ⲙⲉϣⲁⲕ ⲅⲁⲣ ⲛⲥⲉⲡⲱϩ ϣⲁⲛⲉⲧϩⲏⲛ ⲉⲣⲟⲥ). L'idée filée par Chénouté est que si les capacités du cobra – projection de venin ou morsure – sont relatives en fonction de ses moyens, le démon, lui, atteint l'ensemble des habitants de l'Oikoumène, quels qu'ils soient.

6. ϩⲱⲥⲧ, ϩⲉⲥⲧ-, ϩⲟⲥⲧ ⲉ- « envoyer, projeter vers » (C 741b). Par exemple : ⲡϩⲟⲥ ⲉϣⲁⲥϩⲉⲥⲧⲙⲟⲟⲩ ⲉⲛⲃⲁⲗ ⲙⲡⲥⲱⲙⲁ « le serpent, c'est vers les yeux du corps qu'il projette du poison » (S.H. Aufrère, « Description naturaliste », p. 5, § 4). Chénouté distingue les yeux du corps, vers lesquels le serpent projette son venin, et les yeux de l'esprit (ϩⲛⲧ). Voir *infra*, 6.5.

Nota bene – Il faut préciser que le copte comporte deux autres expressions ambiguës qui ne doivent pas être confondues avec celles qui précèdent et se rapporter au cobra cracheur. Elles sont employées avec le terme ϫⲁⲧⲃⲉ (< *ḏdf.t*), à savoir ϫⲁⲧⲃⲉ ⲛ|ⲃⲁⲕ|ⲙⲁⲧⲟⲩ et ϫⲁⲧⲃⲉ ⲉⲧ|ⲛⲉϫ|ⲙⲁⲧⲟⲩ, « reptile lanceur de venin » (cf. C 29a, 792b) c'est-à-dire « reptile venimeux » (cf. grec ἰοβόλος, « venimeux ») [76].

6.4. *La dispersion de gouttelettes de venin*

Chénouté perçoit un fait qui n'a jamais fait l'objet d'une telle description avant lui. En effet, la salive envenimée du cobra est expulsée par ce dernier sous la forme d'une pluie de gouttelettes. Cette description concerne le démon, mais considéré comme s'il s'agissait d'un cobra : « Et quoique des gouttelettes en aient atteint beaucoup parmi eux » (ⲁⲩⲱ ⲉϣϫⲉ ⲁϩⲉⲛⲧⲗϯⲗⲉ' ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲧⲁϩⲉ' ϩⲁϩ') (S.H. Aufrère, « Description naturaliste », p. 4, § 3). Le mot ⲧⲗϯⲗⲉ « goutte » (C 411b) est annoncé par le démotique *tltl.t* (E 649). Dans ce contexte, le terme vise les gouttes qui s'échappent d'un chaudron bouillant : la vapeur. On comparera avec le verbe *ḥwj* « pulvériser », employé pour décrier l'action d'un cobra cracheur dans le P. Insinger 27/14 (cf. *supra*, § 3.1, 3.2, n. b).

6.5. *Les yeux visés par le serpent*

En outre, si le P. ophiologique de Brooklyn atteste d'une médication destinée aux yeux atteints par des venins (cf. *supra*, 4), Chénouté est le seul à préciser que le serpent (un cobra) vise les yeux. Il dit en effet : ⲡϩⲟⲥ ⲉϣⲁⲥϩⲉⲥⲧⲙⲟⲟⲩ ⲉⲛⲃⲁⲗ ⲙⲡⲥⲱⲙⲁ « le serpent, c'est vers les yeux du corps qu'il projette du poison, mais toi, c'est vers les yeux de l'esprit que tu (le) lances » (S.H. Aufrère, « Description naturaliste », p. 5, § 4). Le mot pour les yeux est ⲃⲁⲗ (<𓂋𓂝𓂝 *br* « globes oculaires » *Wb* II, 465, 6 ; dém. *bl* « yeux » E 120). Cet exemple montre que le serpent aurait, de par la volonté de Dieu, la capacité à viser spécifiquement les globes oculaires de sa victime. Ce dispositif fait bel et

[76] S.H. AUFRÈRE, « Les ϫⲁⲧϥⲉ (< ég. *ḏdf.t*) dans tous leurs états d'après les scalistes coptes. *Livre des Degrés* (chap. VI) et *Scala magna* (chap. XV). *Chordata* (*Mammalia*, *Sauropsida* et *Amphibia*), *Arthropoda* et *Nematoda* », dans N. Bosson, A. Boud'Hors, S.H. Aufrère (éd.), *Labor omnia uicit improbus. Miscellanea in honorem Ariel Shisha-Halevy*, *OLA* 256, Louvain, 2017, p. 4-92 : p. 17.

bien partie de sa nature (ϕγϲιϲ). Il existe un second exemple dans une autre œuvre de Chénouté, le *De Iudicio* (Turin, Musée égyptien, Cat. 63000, Cod. IV) [77], se rapportant à l'accident et au soin que l'on peut apporter : ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲛ ⲛⲧⲁϥⲛⲓϥⲉ ⲉⲛⲉϥⲃⲁⲗ « Si, par ailleurs, il (le serpent) lui a soufflé (son venin) vers les yeux. » Il me semble qu'il s'agit là du seul lieu de toute la littérature égyptienne où se combine l'idée du souffle venimeux du serpent et l'aveuglement de la victime.

6.6. *L'aveuglement*

Cette projection de venin mène à l'aveuglement ou à la cécité. Ceux qui sont touchés deviennent des aveugles : ⲃⲗⲗⲉ (<𓅓𓂝𓂋𓄡 *br* « aveugle » Č 23 ; dém. *bl* « aveugle » E 120) si l'on en croit la comparaison faite entre le venin du serpent et celui du démon : « C'est ainsi que ceux que tu as rendus à jamais aveugles sont des malheureux et des misérables » (ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ϩⲉⲛⲉⲃⲓⲏⲛ' ϩⲉⲛⲧⲁⲗⲁⲓⲡⲱⲣⲟⲥ ⲛⲉ ⲛⲉⲛⲧⲁⲕⲕⲁⲁⲩ ⲛⲃⲗⲗⲉ' ϣⲁⲃⲟⲗ) (S.H. Aufrère, « Description naturaliste », p. 5, § 4).

7. Le traitement des yeux selon Chénouté

En outre, Chénouté, dans un de ses discours, le *De Iudicio* (Turin, Musée égyptien, Cat. 63000, Cod. IV), évoque une façon originale de soigner des yeux infectés par un mélange de salive et de venin :

> ⲉϣⲱⲡⲉ ⲟⲛ ⲛⲧⲁϥⲛⲓϥⲉ ⲉⲛⲉϥⲃⲁⲗ
>
> ⲉϣⲁⲩϯϩⲙⲟⲩ ⲛⲥⲱⲟⲩ ⲁⲛ ⲧⲉ ⲧⲙⲁⲧⲟⲩ ⲉⲓⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ
>
> Si, par ailleurs, il (le serpent) lui a soufflé (son venin) vers les yeux,
>
> on y met du sel jusqu'à ce que le venin s'en soit retiré [78].

La lecture de ce passage pose bien des questions. Chenouté ignorait-il les vertus du lavage des yeux envenimés à l'eau claire ? Ce qu'il préconise est-il un traitement barbare consistant à mettre du sel dans les yeux de l'homme aux yeux envenimés, ou, en acceptant l'idée que Chénouté ne serait pas naïf en voulant traiter le mal par le mal, qu'il s'agisse d'un complément de soin au blessé ? Dans ce cas, faut-il comprendre que le sel dans les yeux provoquerait un larmoiement, ou que Chénouté ferait allusion à de l'eau salée, comme une sorte de liquide physiologique se rapprochant des larmes qui contiennent moins 1% de sel, sinon les yeux sont en état de choc ? Les conseils actuels préconisent une solution à 9 gr/l [79]. Il ne faut pas s'y tromper car il serait sans doute dangereux d'en dire plus que le texte nous dit. Il est vraisemblable que Chénouté n'invente pas ce traitement, mais l'emprunte à la pharmacopée traditionnelle en usage dans la région. Ainsi, en dépit de son caractère anodin si ces symptômes sont traités de façon convenable, cet accident pouvait bientôt déboucher sur des troubles oculaires graves et aboutir, au pire, à la cécité du patient.

---

[77] H. BEHLMER, *Schenute von Atripe* De Iudicio *(Torino, Museo Egizio, Cat. 63000, Cod. IV)*, *Catalogo del Museo Egizio di Torino, Ser.* 1, *Monumenti e Testi dl.* 8, Turin, 1996, p. 161-163.
[78] *Ibid.*, p. 161-163.
[79] Voir *supra*, 2.2, n. (i).

8. La mention de l'uræus/basilic souffleur chez Horapollon

Il faut se souvenir que dans l'œuvre attribuée à un contemporain de Chénouté, Horapollon, qui appartenait à une famille traditionnaliste originaire de Panopolis, évoque, dans ce qui correspond à son premier Hiéroglyphe [80], intitulé « Comment ils signifient l'éternité », le souffle délétère de l'Uræus des Égyptiens.

8.1. *Traduction*

Pour représenter l'éternité, ils écrivent le soleil et la lune, car ce sont là les principes éternels (**a**). S'ils veulent figurer l'éternité d'une autre manière, ils dessinent un serpent, dont la queue est cachée par le reste du corps et que les Égyptiens appellent *Uræus*, qui est, en grec, le « basilic » (ὃν καλοῦσιν Αἰγύπτοι Οὐραιον, ὅ ἐστιν Ἑλληνιστὶ βασιλίκον) (**b**). Ils le façonnent en or et en couronnent les dieux (**c**) (ὅνπερ χρυσοῦν ποιθῦντες, θεοῖς περιτιθέασιν). Les Égyptiens disent qu'ils représentent l'éternité au moyen de cet animal parce que, des trois espèces de serpents qui existent (ἐπειδὴ τριῶν γενῶν ὀφέων καθεστώτων) (**d**), les (deux) autres sont mortelles, mais celle-ci seule est immortelle (τοῦτο δὲ μόνον ἀθάνατον) (**e**) ; et aussi parce que, quand il lance son souffle contre n'importe quel animal (ὁ καὶ προσφυσῆσαν ἑτέρῳ παντὶ ζώῳ) (**f**), il tue sans même avoir mordu (**g**). Comme il paraît ainsi avoir puissance sur la vie et la mort, ils le placent sur la tête des dieux [81].

8.2. *Commentaire*

(**a**) La valeur de ces deux signes, ainsi composés , est *ḏ.t*.

(**b**) La description évoque parfaitement l'aspect de l'Uræus irrité, le capuchon déployé, au-dessus du front royal. Une correspondance entre ϫⲁⲥⲓⲗⲓⲥⲕⲟⲥ, ϫⲁⲥⲓⲗⲓⲕⲟⲥ et βασιλίσκος et d'autres équivalences comme ⲥⲓⲧ (< égyptien *sꜣtꜣ* ; litt. le « fils de la terre », celui-là même qui est aux prises avec Geb dans le naos d'El-Arich) (cf. *supra*, 2.1. *L'accident*, et 2.2, n. [e]), ϩⲟϥ ⲛⲥⲓⲧ ou encore ⲥⲓⲧ ⲛϩⲟϥ (S.H. Aufrère, « Les ϫⲁⲧϥⲉ (< ég. *ḏdf.t*) dans tous leurs états d'après les scalistes coptes », p. 22-23, § 1.2.1.12).

(**c**) Le verbe employé par Horapollon est περιτίθημι « ceindre quelqu'un d'une couronne ».

(**d**) Cette idée des trois espèces de serpents égyptiens se rapporte, non pas à de simples ophidiens, mais essentiellement à la famille des aspics (< ἀσπίς « bouclier ») – capables de gonfler les vertèbres du cou à l'instar d'un bouclier grec –, c'est-à-dire des Élapidés, telle qu'elle était considérée par Philoumenos (*Ven.* 16, 1) et les auteurs des *Theriaca* [82]. Ceux-ci font état de trois espèces de cobras : χερσαία, πτύας, χελιδονία (cf. Chr. Leitz, *Die Schlangennamen*, p. 46-52 ; K.F. Kitchell Jr., *Animals in the Ancient World from A to Z*, Londres, 2014, *s. v.* « Asp »). Cependant, je propose les identifications suivantes, où le premier (« Terricole ») [83] est *Naja haje*, L. 1758 (ar. *nashir musri*), le deuxième (« Cracheur ») *Naja nubiae* Wüster & Broadley, 2013 (ar. *bukhakh*), et le dernier (« Hirondelle ») *Walterinnesia aegyptia* Lataste, 1887 (ar. *barjil*). Voir S. Barbara, « Zoologie et paradoxographie en marge du *bellum Actiacum* »,

---

[80] HORAPOLLON, *Hieroglyphica* I, 1.

[81] D'après B. VAN DE WALLE, J. VERGOTE, « Traduction des *Hieroglyphica* d'Horapollon », *CdE* 35, 1943, p. 39-89 : p. 40.

[82] GALIEN, *De Ther*. 10 ; PLINE, *Hist.* 28, 18. Ces classes de serpents se retrouvent chez les voyageurs en Égypte : P. ALPIN, *Histoire naturelle de l'Égypte 1581-1584* II (traduit du latin et présenté par R. de Fenoyl. Annotation de R. de Fenoyl et S. Sauneron), *Collection des Voyageurs occidentaux en Égypte* 20, Le Caire, 1980, p. [399-400] ; E. BROWN, *Le voyage en Égypte 1673-1674*, *Collection des Voyageurs occidentaux en Égypte* 10, Le Caire, 1974, p. [115]. Les cobras cracheurs figurent également sous le nom de Ptyades dans RABELAIS, *Le Quart Livre*, chap. 64.

[83] Voir A. ZUCKER, *Les classes zoologiques en Grèce ancienne, D'Homère (VIIIe av. J.-C.) à Élien (IIIe ap. J.-C.)*, Aix-en-Provence, 2005, « Classèmes relatifs à l'espace et à la locomotion », p. 125-126, § 3-4.

Schedae 10, 2009, p. 1-20.

(**e**) Le binôme serpent/l'immortalité découle du rapport entre un des noms donnés au serpent (𓆑) ou aux serpents en tant que famille (de la même façon que les oiseaux) comme 𓆑𓇋𓇋𓇋 etc., *ḏ.t* (*Wb* V, 503, 1-8 ; W 1249), l'uræus/basilic d'Horapollon et le terme 𓆑 *ḏ.t* en lien avec l'éternité (cf. Fr. Servajean, *Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien*, *OrMonsp* 18, Montpellier, 2007) conduit à l'idée que l'animal est le cobra évoqué par le signe 𓆑 (M.A. Murray, « The serpent hieroglyph 𓆑 », *JEA* 34, 1948, p. 17-18). En outre, cette notion renvoie « à l'espace terrestre » (Fr. Servajean, *op. cit.*, p. 47), en ajoutant que les serpents sont associés, en termes mythologiques, à l'existence même du dieu-terre, Geb (cf. *supra*, 2.3, n. [g]). Les graphies 𓆑 et 𓆑 (*Wb* V, 507) plaident l'évidence de ce rapport. On voit bien que le cobra immortel est le second des trois cobras cités plus haut (cf. *supra*, n. [c]), du fait de la description de son souffle délétère (cf. *infra*, n. [g]). On comparera avec le *Hier*. I, 27 d'Horapollon, qui, souhaitant évoquer la signification du groupe 𓆑 *ḏd*, confond le signe de la langue (𓂝) et le cobra (𓆑).

(**f**) Le verbe utilisé par Horapollon est προσφυσάω « souffler vers ou sur ». On y retrouve la même notion que celle rendue par le verbe copte ⲛⲓϥⲉ ⲉ- (cf. *supra*, 5.3, § 4). L'action correspondante est la προσφύσησις.

(**g**) L'idée de tuer par le souffle se rapporte donc, à travers cette nomenclature, à la diffusion du venin en aérosols. Ce souffle mortel relevant de l'hyperbole et cette idée du souffle tueur de l'Uræus remontent déjà aussi loin que le texte du naos d'El-Arich (cf. *supra*, 2.1) comme s'il n'y avait aucune solution de continuité.

8.3. *Interprétation*

L'œuvre d'Horapollon, dont l'examen montre des discrépances suite à la juxtaposition de sources diversifiées, réclame de faire preuve d'une grande prudence [84]. Ces réserves étant faites, le premier *Hiéroglyphe* d'Horapollon rend compte dans son ensemble de la notion d'Uræus (< *jʿr.t*) dans la pensée égyptienne et du danger qui y est lié. L'idée du souffle mortel n'est pas une invention remontant au Ve siècle, mais elle est au moins aussi ancienne, en vertu de l'expression littéraire hyperbolique du phénomène du souffle létal, que le règne de Nectanébo Ier. Mais il y a lieu de croire qu'il s'agit d'une croyance constante de la pensée égyptienne qui cristallise dans l'œuvre d'Horapollon, lequel puise dans la pensée féconde des meilleurs auteurs comme Chérémon d'Alexandrie [85]. L'écho d'Horapollon de la tradition égyptienne s'inscrit parfaitement dans le sens d'une réalité très objective. L'animal fabuleux évoluera vers le sens de Nicandre (*Theriaques*, v. 396-410) [86], dans le sens du basilic des auteurs romains, tels que Lucain dans la *Pharsale*, IX [87].

---

[84] On se contentera de renvoyer à B. VAN DE WALLE, J. VERGOTE, *op. cit.*, p. 39-89 ; H.-J. THISSEN, *Vom Bild zum Buchstaben – vom Buchstaben zum Bild. Von der Arbeit an Horapollons*, *Abhandlungen der geistes- und sozialwissenschaftlichen Klasse* 3, Mayence, Stuttgart, 1998 ; F. SBORDONE, *Hori Apollinis Hieroglyphica*, Hildesheim (fac-sim. éd. 1940), 2002 ; F. CREVATIN, G. TEDESCI, *Horapollo l'Egiziano, Il Trattato sui Geroglifici*, *Quaderni di AIΩN Nuova serie* 8, Naples, 2002.

[85] S.H. AUFRÈRE, « Les *Hieroglyphica* d'Horapollon niliaque, un héritage de la "philosophie égyptienne" au Ve siècle de notre ère ? », dans J.-L. Fournet (éd.), *Les* Hieroglyphica *d'Horapollon de l'Égypte antique à l'Europe moderne*, *StudPAP* 2, Paris 2021, p. 65-87 : p. 73-82.

[86] Édition J.-M. JACQUES, *Nicandre. Œuvres* II. *Les Thériaques, fragments iologiques antérieurs à Nicandre*, Paris, 2002, p. 32-33.

[87] Il n'est pas dans mon intention ici de fournir une notice exhaustive sur le basilic des Romains et les dangers – sifflements terrifiants et souffles mortels – qu'on lui attribuait. On verra cependant les informations contenues dans S. BARBARA, *Schedae* 10, 2009, p. 4-6, qui aboutit également à la notion du cobra cracheur *N. nigricollis*, laquelle devrait être maintenant abandonnée, au profit de *N. nubiae* ; J. TRINQUIER, « Serpents buveurs d'eau, serpents œnophiles et serpents sanguinaires : les serpents et leurs boissons dans les sources antiques »,

Mais cette notion de basilic évolue elle-même, à partir du Moyen Âge, en une chimère affectant la forme d'un coq à queue de dragon ou un serpent à ailes de coq [88], et allant jusqu'à orner un des tourteaux du blason du Grand Duc de Toscane, lié à la prescience attribuée à la famille des Médicis et à leur faculté de figer leurs ennemis du regard et de les tuer d'un souffle à l'instar de l'uræus des pharaons, en sachant que l'entourage du Grand Duc savait qu'il avait acheté, vers 1640, la collection du Sieur Bertier qui prétendait posséder un basilic authentique [89].

9. Épilogue

En définitive, il existe suffisamment d'exemples dans la littérature pour démontrer le caractère spectaculaire, bien qu'apparemment commun dans la vie quotidienne, de ces attaques de *Naja nubiae* (ar. *bukhakh*) quoique les Égyptiens de l'Antiquité n'aient jamais éprouvé le besoin de décrire une telle évidence. Chacun des riverains de la vallée du Nil savait à quoi s'en tenir comme les habitants du Mozambique, et dès lors les termes employés pour décrire cette prosphysèse venimeuse, impliquent certains modes d'action. En effet, l'ensemble de ce dossier, dont il faut reconnaître qu'il est formé de documents tardifs, montre une unité et une convergence dans le vocabulaire, plus spécifique qu'il n'y paraîtrait de prime abord. Le cobra est perçu, dès les textes du naos d'El-Arich, contemporain de Nectanébo Ier, comme pouvant provoquer de graves lésions par son souffle envenimé, car cette vaporisation de venin de l'uræus de la couronne de Rê, exprimée selon un tour hyperbolique, apparaît comme une arme biologique destinée, dans la mythologie, à faire fuir l'ennemi, même si elle peut s'avérer létale (cf. *supra*, 2.1). C'est probablement en cela que résident la magie et les mystères du serpent, sachant que certaines espèces disposent de cette faculté de détruire à distance à défaut de mordre leur adversaire. L'Uræus, comme celui qui est juché au front de Rê, passe pour protéger Pharaon – transposition de Rê sur terre – contre ses adversaires. Et même on peut dire que l'Uræus, capable de se métamorphoser en crocodile (cf. *supra,* 2.2, n. [d]), serait l'arme secrète de Rê avant d'annoncer le basilic (βασιλίσκος) des sources classiques et modernes (cf. *supra*, 8.1, 8.2, n. (b) et 8.3), où ce dernier s'est totalement substitué au simple élapidé posé au front du roi. L'Égyptien avait-il déduit de ces attaques apparemment fréquentes dans la vie quotidienne, que seul *Naja nubiae* était doté de cette faculté, ou avait-il extrapolé cette capacité à toute la famille des Élapidés attestés en Égypte ? Faute de description plus précise, il est impossible de l'affirmer, sauf à tenir compte de la citation de Porphyre de Tyr (cf. *supra*, 3.7). En tout cas, la médication du P. ophiologique de Brooklyn destinée au soin d'un œil atteint par un jet de salive envenimée témoigne qu'au moins une partie de la guérison présumée était, au vu des ingrédients employés, correlée à des croyances mythologiques (*supra*, 4). Mais dans ce papyrus, où l'idée de souffle envenimé n'est pas consignée, la notion de crachat (*pgs*) liée à un serpent repose vraisemblablement sur une erreur de copie, en sorte que l'idée de cobra cracheur comme faisant partie des croyances égyptiennes doit être abandonnée (cf. *supra*, 5.1 et n. [a-b]). En tout état de cause, Chénouté serait le seul, à l'aide d'un vocabulaire d'une grande précision ayant manqué à ses devanciers, à faire émerger, grâce à une comparaison entre le cobra et le démon, un processus des

---

Anthropozoologica 47/1, 2012, p. 177-222 : p. 187 (avec la bibliographie) ; *id.*, « Cinnabaris et "sang-dragon" : le "cinabre" des Anciens entre minéral, végétal et animal », *RA* 56/2, 2013, p. 305-346 : p. 320-332. Voir en particulier l'article très documenté sur les reptiles de la *Pharsale* dans J. AUMONT, « Sur l'épisode des "reptiles" dans la *Pharsale* de Lucain », *BAGB* 1, 1968, p. 103-119 : p. 113, n. 9.

[88] O. DUBOUCLEZ, *Histoire du basilic*, Arles, 2015.

[89] Jean COPPIN, *Voyages en Égypte de Jean Coppin 1638-1639, 1643-1646* (présentation et notes de S. Sauneron), *Collection des voyageurs occidentaux en Égypte* 4, Le Caire, 1971, p. [54-55], n. 106 ; O. DUBOUCLEZ, *op. cit.*, chapitre III, qui évoque l'histoire de Bertier.

plus intriguants et d'expliciter cette fine pluie de venin dans les yeux, et il n'est nul besoin de préciser que lorsque le serpent souffle (ⲛⲓϥⲉ), cela induit que son venin est à l'œuvre. Chénouté, bien qu'il l'ait exprimé avec un talent indéniable, n'est pas le seul à l'avoir compris. Il s'inscrit dans la même veine métaphorique que celle dont on a deux traces dans la sagesse du P. Insinger qui n'est pas si lointaine, quoique antérieure, dans le temps (cf. *supra*, 3.1-3.6). Apparemment, l'idée de ce souffle mortifère ou vulnérant est probablement plus ancienne si l'on en croit le texte du naos d'El-Arich et le naos des Décades, puisque l'Uræus, qui serait une représentation de Sothis-Sirius, est celui qui conduit les décans vecteurs de mort ou les Sept démons-flèches. Son jet de venin sur la personne de Geb est paradigmatique de l'action biologique qu'elle est susceptible d'exercer, à travers les décans, sur les vivants. On reste cependant stupéfait, à moins de sous-interpréter le texte du P. ophiologique de Brooklyn (*supra*, 5), ou le traitement des yeux selon Chénouté (*supra*, 6), en constatant qu'aucun des praticiens n'ait songé à évoquer le rinçage des yeux à l'eau claire, au lieu d'une potion ou de sel en application oculaire qui, en l'occurrence, pouvaient s'avérer pire que le mal. Mais il ne faudrait pas s'étonner d'un tel constat, vu qu'en Égypte, la tradition médicale l'emporterait sur toute forme d'expérimentation qui ne fait pas partie des usages (cf. *supra*, 4.4).

Données économiques et toponymiques du nome Aphroditopolite d'après la documentation grecque du début de l'époque lagide

Charlène Cassier

LA PREMIERE FOIS que j'ai rencontré le professeur Aly Omar Abdalla, c'était en Égypte, lors d'une campagne à Atfih. J'eus ensuite de nombreuses fois l'occasion de le côtoyer lors de ses séjours de recherche à Montpellier et, à chaque fois, je fus touchée par sa gentillesse et sa générosité. Puisse le professeur Aly Omar trouver dans cette petite étude dédiée au nome Aphroditopolite, le témoignage de ma profonde sympathie.

Aphroditopolis, la métropole la plus septentrionale de Haute Égypte, peut être localisée à proximité de l'actuelle ville d'Atfih, sur la rive est du Nil, face au Fayoum. Le site abrite notamment une nécropole de vaches sacrées, semblant dater de la période lagide [1]. L'administration de cette installation, et du culte funéraire qui lui était attaché, a probablement produit une abondante documentation. Pourtant, les papyri grecs répertoriés, classés et retranscrits dans plusieurs bases de données en ligne [2], apportent peu d'informations sur les vaches sacrées locales [3]. Cependant, malgré des fouilles menées par des papyrologues dès le début du XXe siècle [4], peu de documents en grec datant de la période lagide furent découverts à Atfih ou dans sa région [5].

En revanche, les papyri grecs provenant du Fayoum fournissent pour l'Aphroditopolite des données économiques et géographiques, qui contribuent à cartographier ce nome mal connu. Cet article se concentre sur la documentation du début de la période lagide (IIIe siècle av. notre ère), car l'étymologie égyptienne des toponymes est particulièrement remarquable dans leurs

---

[1] Ch. CASSIER, « La vache Hésat : une femelle parmi les animaux sacrés uniques ? », dans M. Massiera, B. Mathieu, Fr. Rouffet (éd.), *Apprivoiser le sauvage/Taming the Wild*, *CENiM* 11, Montpellier, 2015, p. 51-52.

[2] La plateforme Trismegistos de l'université de Louvain (https://www.trismegistos.org) centralise ces bases de données. Pour la bibliographie relative à chaque papyrus et à chaque toponyme de l'Aphroditopolite cités dans cet article, consulter les adresses URL associées aux numéros d'identifiant Trismegistos (TM et TM Geo), notamment pour les références à A. CALDERINI, S. DARIS, *Dizionario dei nomi geografici e topografici dell'Egitto greco-romano* I-V, Milan, Pise, Rome, 1935-2010. Pour les termes grecs, voir la base de données Logeion de l'université de Chicago, qui référence les différents dictionnaires de grec et de latin. Toutes les URL sont réunies à la fin de cet article.

[3] P. L. Bat. 20, 50 (TM 1881), BGU VI, 1216 (TM 4528) et peut-être Lund III, 10 (TM 63054/LDAB 4256) sont les seuls papyri à les évoquer (cf. Ch. CASSIER, *op. cit*. p. 53-54, et *ead*., « Migrations et pratiques cultuelles. Sur la présence des divinités d'Atfih dans la région du Fayoum à l'époque ptolémaïque », dans M. Claude, A.I. Fernández Pichel (éd.), *RAPH* [à paraître], pour la question d'une vache Hésat morte hors de son nome). Il est probable que les toponymes relatifs aux lieux de vie, de sépulture et de culte funéraire de ces vaches ne soient pas identifiés dans la documentation papyrologique grecque.

[4] J. de M. JOHNSON, « Excavations at Atfieh », *ArchRep* 1910-1911, 1911, p. 5-13, pl. VI-VIII ; et *id*., « Excavations at Atfieh, etc. », *ArchRep* 1911-1912, 1912, p. 12-16.

[5] Les documents suivants, datés des IIe et Ier siècles av. notre ère, pourraient provenir d'Atfih : p. NYU 2, 14 (TM 47437), p. Baden 2, 14 (TM 43995), BGU VI, 1216 (TM 4528) et un décret de Bérénice IV : I. Prose, 41 (TM 6245).

retranscriptions en grec [6]. De plus, plusieurs de ces papyri peuvent être analysés à la lumière de documents fiscaux datés de l'an 27 de Ptolémée II Philadelphe (259-258), connus sous le nom de papyrus Revenue Laws [7]. Cet ensemble traite de revenus royaux perçus grâce à l'affermage et aux taxes spécifiques de certaines productions agricoles, notamment les oléagineux – à l'exception de l'olive – et le vin. Pour ce qui concerne l'Aphroditopolite, le papyrus Revenue Laws peut être confronté aux papyri issus de deux lots d'archives, celui de Zénon, provenant de Philadelphie [8], et celui des cartonnages de momies excavés sur le site de Tebtunis [9].

Production de sésame et import de ricin dans le nome Aphroditopolite

Le papyrus Revenue Laws nous apprend qu'il existe un monopole royal sur certaines huiles [10], notamment celles issues du sésame (σήσαμον) [11] et du ricin (κρότων, κίκι) [12]. La production de ces plantes oléagineuses, leur transformation et la vente des huiles, sont soumises à une réglementation et sont contrôlées par les fonctionnaires. L'économe, en particulier, assure cette surveillance à l'échelle du nome et veille également au bon approvisionnement en marchandises [13].

L'huile de sésame est réservée à un usage alimentaire et des rations sont souvent versées en guise de salaire. L'huile de ricin est utilisée pour l'éclairage, les produits cosmétiques et d'entretien [14].

---

[6] Sur ce sujet, voir J. YOYOTTE, « La toponymie », dans S. Sauneron (éd.), *Textes et langages de l'Égypte pharaonique : Cent cinquante années de recherches. 1822-1972. Hommages à Jean-François Champollion*, *BiEtud* 64/1, Le Caire, 1973, p. 231-239 ; K. VANDORPE, *Egyptische geografische elementen in Griekse transcriptie*, Thèse de doctorat inédite, Louvain, 1988 ; les travaux de J. Quaegebeur réunis dans W. Clarysse, A.I. Blasco Torres (éd.), *Egyptian Language in Greek Sources. Scripta Onomastica of Jan Quaegebeur*, *OLA* 280, Louvain, Paris, Bristol, CT, 2019.

[7] P. Revenue Laws (TM 8859) : B.P. GRENFELL, J.P. MAHAFFY, *Revenue Laws of Ptolemy Philadelphus*, Oxford, 1896, (édition princeps) ; J. BINGEN, *Papyrus Revenue Laws*, Göttingen, 1952 ; *id*., *Le Papyrus Revenue Laws. Tradition grecque et adaptation hellénistique*, Opladen, 1978.

[8] Voir la présentation et la bibliographie relatives au fonds d'archives de ce personnage à l'adresse suivante : https://www.trismegistos.org/arch/archives/pdf/256.pdf.

[9] Une présentation des papyri de Tebtunis est accessible sur le site de la bibliothèque de Berkeley (Californie) : https://www.lib.berkeley.edu/libraries/bancroft-library/tebtunis-papyri/history-of-tebtunis-papyri-collection.

[10] P. Revenue Laws, col. 38-72 : J. BINGEN, *Papyrus Revenue Laws*, 1952, p. 14-27.

[11] Logeion, *s.v.* σήσαμον, « sesame seed ». D. Brent Sandy (*The Production and Use of Vegetable Oils in Ptolemaic Egypt*, *BASP* 6, Atlanta, Georgie, 1989, p. 30-31) précise que le sésame donne *ʒqj* en démotique. Voir *CDD ʒ*, p. 88, *s.v. ʒqy*, « sesame », qui renvoie à *jk* « a fruit », d'après *Wb* I, 139, 9, pour l'égyptien classique. Cf. J.M. ALBA GOMEZ, « Oil Press Installations and Oil Production in Ancient Egypt », dans J.M. Chyla *et al*. (éd.), *Current Research in Egyptology 2016. Proceedings of the Seventeenth Annual Symposium. Jagiellonian University, Krakow, Poland, 4-7 May 2016*, Oxford, Philadelphie, 2017, p. 186-208, notamment p. 191.

[12] Logeion, *s.v.* κρότων, qui ne retient pas de traduction alors que Bailly indique « ricin » ; Logeion, *s.v.* κίκι, « the castor berry ». Cependant, D. Brent Sandy (*op.cit*., p. 43) précise que κρότων désigne la graine ou le plant de ricin tandis que κίκι désigne plutôt l'huile de ricin, notamment dans le p. Revenue Laws. Il indique aussi (*ibid*., p. 32-33) qu'en démotique, l'équivalent de κρότων est *tgm* (*CDD* T, p. 323, *s.v. tgm*, « castor plant, castor seed, castor oil », qui renvoie à *dgm* pour l'égyptien classique : *Wb* V, 500, 9-14 et J.M. ALBA GOMEZ, *op. cit*., p. 189), que κίκι donne *gʿgʿ* en démotique (*CDD* G, p. 14, *s.v.*, *gʿgʿ*, « baked loaf, cake », « oil ») et *kʒkʒ* en égyptien classique (*Wb* V, 109, 2).

[13] Cl. PREAUX, *L'économie royale des Lagides*, Bruxelles, 1939, p. 65-93 ; J. BINGEN, « Les colonnes 60-72 du P. Revenue Laws et l'aspect fiscal du monopole des huiles », *ChronEg* 21/41, 1946, p. 127-148 ; *id*., *Le Papyrus Revenue Laws. Tradition grecque*, 1978, p. 19-30.

[14] Cl. PREAUX, *op. cit*., p. 92 ; J. BINGEN, *ChronEg* 21/41, 1946, p. 133 ; D. Brent SANDY, *op. cit*., p. 3, 39-40, 53.

Le papyrus Revenue Laws indique qu'au sein du nome Aphroditopolite 630 aroures sont destinées à la culture du sésame, uniquement pour la consommation intérieure. L'Aphroditopolite ne produit pas de ricin et a le droit d'importer 2200 artabes de graines de ricin des autres nomes [15]. Seuls 8 nomes cultivent du ricin [16].

Cependant, l'Aphroditopolite pouvait se trouver déficitaire. C'est ce que révèlent deux papyri datés de 254 et adressés à Zénon par Théoclès [17], l'économe de l'Aphroditopolite [18]. Théoclès signale un déficit en huile de ricin, nécessaire aux blanchisseurs de lin. L'économe demande à Zénon d'intervenir auprès d'un autre Zénon – qui serait un fermier de l'Arsinoïte –, afin que soient livrées les métrètes d'huile de ricin qui avaient fait l'objet d'un bon de versement.

Pour ce qui concerne les productions de sésame et les transformations en huiles dans l'Aphroditopolite, on peut se référer au p. Tebt. 3, 844, daté de 256 (an 29-30 de Philadelphe). Il signale des quantités de graines (en artabes) et d'huile de sésame (en métrètes) associées à plusieurs mois, ainsi que des graines de ricin (en artabes) [19].

Le nom Archibiadès apparaît à la fin de ce papyrus incomplet. Pour ses éditeurs, il s'agirait de l'officiel de l'Aphroditopolite mentionné dans le p. Mich. Zen 28, l. 11, également daté de 256 [20]. Le p. Tebt. 3, 844 serait donc un document administratif envoyé depuis le nome, indiquant, mois par mois, les quantités de sésame et de ricin reçues, puis transformées en huiles.

Il est vraisemblable que le sésame, en provenance de tout le nome, et le ricin importé, soient réceptionnés, stockés et transformés en huiles dans la métropole [21]. Cependant, seule Touphis

---

[15] P. Revenue Laws, col. 71, 13-22 : J. BINGEN, *Papyrus Revenue Laws*, 1952, p. 27 ; *id*., *ChronEg* 21/41, 1946, p. 132 ; D. Brent SANDY, *op. cit*., p. 90-91. Sur l'usage des termes ἄρουρα (unité de superficie) pour la production intérieure et ἀρτάβη (unité de mesure pour les matières sèches) pour la production importée, voir J. BINGEN, *ChronEg* 21/41, 1946, p. 130, n. 1 ; D. Brent SANDY, *op. cit*., p. 10.

[16] P. Revenue Laws, col. 60-72 : J. BINGEN, *Papyrus Revenue Laws*, 1952, p. 24-27 ; D. Brent SANDY, *op. cit*., p. 44-45.

[17] PSI 4, 349 (TM 2037) et PSI 6, 566 (TM 2180). H. HENNE, « Sur l'interprétation de P.S.I. 349 et 566 », *JJP* 4, 1950, p. 89-99 ; Cl. ORRIEUX, *Les papyrus de Zénon. L'horizon d'un Grec en Égypte au IIIe siècle avant J.-C.*, Paris, 1983, p. 105-106.

[18] Théoclès est désigné comme l'économe de ce nome dans une pétition datée de l'an 33 de Philadelphe (253-252) : p. Cairo Zen. 2, 59236 (TM 881). Néoptolémos, un clérouque macédonien installé à Philadelphie, se plaint des taxes calculées par Théoclès et Petosiris le scribe royal, sur les vignobles de son père Stratippios. C'est probablement le même Stratippios, également clérouque macédonien, qui adresse une pétition au roi (PSI 8, 976, [TM 2444]) pour se plaindre des taux des taxes sur son vignoble dans l'Aphroditopolite (M. ROSTOVTZEFF, *A Large Estate in Egypt in the Third Century B.C. A Study in Economic History*, Madison, 1922, p. 100-101 ; W. CLARYSSE, « Some Greeks in Egypt », dans J. Johnson (éd.), *Life in a Multi-Cultural Society : Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond*, *SAOC* 51, Chicago, 1992, p. 52-53 ; R. BOGAERT, « Liste géographique des banques et des banquiers de l'Égypte ptolémaïque », *ZPE* 120, 1998, p. 175.)

[19] P. Tebt. 3, 844 (TM 5415) : A.S. Hunt, J.G. Smyly, C.C. Edgar (éd.), *The Tebtunis Papyri* III/2, *University of California Publications - Graeco-Roman Archaeology* 4, Londres, 1938, p. 33-36. Voir J. BINGEN, *ChronEg* 21/41, 1946, p. 135 ; D. Brent SANDY, *op. cit*., p. 67-68, qui présente ces données dans un tableau. La quantité de ricin est minime (22 ⅙ artabes), voir p. Tebt. 3, 844, col. I, l. 10.

[20] A.S. Hunt *et al.* (éd.), *op. cit*., p. 36, n. 48. Le p. Mich. Zen 28 (TM 1928) signale la vente d'une « cargaison de blé au port d'Aphroditopolis, par l'entremise de Ptolemaios, le représentant de l'épistate Archibiadès » (τὸν ὑπάρχοντα πυρὸν ἐν τῶι κατ' Ἀφροδίτης πόλιν ὅρμωι διὰ Πτολεμαίου τοῦ παρὰ Ἀρχιβιάδου ἐπιστάτου). Pour une traduction de ce papyrus, voir Cl. ORRIEUX, *op. cit*., p. 108.

[21] La fin du papyrus est lacunaire mais le mot κώμας, « villages » (Logeion, *s.v.* κώμη, « country town »), apparaît col. II, l. 32. Le mot ταμιεῖον, « trésor », dans le sens de « magasin, grenier » (voir Logeion, *s. v.* ταμιεῖον, « a treasury »), est identifiable col. II, aux lignes 24-25. Voir les remarques d'A.S. Hunt *et al.* (éd.), *op. cit*., p. 33 et D. Brent SANDY, *op. cit*., p. 17, 47, sur la présence d'une huilerie dans la métropole.

(Τούφεως) est signalée comme localité fournissant de la matière première [22].

Touphis

Touphis (forme standard Τουφις), que K. Vandorpe propose de retranscrire **Tꜣ-Ḥp* « La terre d'Apis » (?), est une localité du nome Aphroditopolite. Elle est connue par une dizaine de papyri grecs, datés du IIIe siècle av. notre ère au IIe siècle de notre ère [23].

Un papyrus daté de 252 signale la banque de Touphis dans l'Aphroditopolite (λο̣γ̣ευτηρίου τοῦ ἐν Τούφει τοῦ Ἀφρ[οδιτοπολίτου]) [24]. Pour S. Wackenier, la banque est un organe administratif qui peut indiquer qu'une localité est le chef-lieu d'un territoire. L'auteure rappelle aussi que la préposition περὶ associée à un toponyme à l'accusatif peut désigner soit les environs d'un village, soit une toparchie, c'est-à-dire une subdivision du nome administrant plusieurs villages périphériques [25]. Aucune toparchie n'est connue pour l'Aphroditopolite, mais il faut signaler la mention περὶ Τουφιν πεδίον « autour de la plaine de Touphis » en BGU VI, 1216 [26]. Par ailleurs, des militaires sont stationnés dans cette localité, qui semble avoir abrité un fort de garnison [27].

L'hypothèse que Touphis soit un chef-lieu territorial est confortée par les 500 artabes qu'elle fournit pour le nome au mois de Thoth [28]. Étant donné la quantité de matière première, il est plausible que des productions de sésame de diverses provenances y soient livrées et centralisées, avant d'être envoyées à la métropole pour transformation en huile. La documentation papyrologique tend à démontrer que Touphis est une localité par laquelle transitent des marchandises [29]. Pour ce qui est de sa localisation, le p. L. Bat 20, supp. A permet d'émettre une hypothèse.

Ce document daté de 258 est un devis relatif aux travaux du domaine d'Apollonios à

---

[22] P. Tebt. 3, 844, col. I, l. 3.

[23] TM Geo 2459 ; K. VANDORPE, *op. cit.*, p. 187, *s. v.* Τουφις.

[24] P. Duke G 74.17 (= p. XV Congr. 5, 6-7, TM 78815). Voir J.F. OATES, « A letter to Zenon », dans J. Bingen, G. Nachtergael (éd.), *Actes du XVe congrès international de papyrologie, 2e partie*, *Papyrus inédits*, *PapBrux* 17, Bruxelles, 1979, p. 49-51 ; R. BOGAERT, *ZPE* 120, 1998, p. 175.

[25] S. WACKENIER, « Le maillage du territoire septentrional de l'Héracléopolite », dans G. Gorre, P. Kossmann (éd.), *Espaces et territoires de l'Égypte gréco-romaine. Actes des journées d'étude, 23 juin 2007 et 21 juin 2008*, *Cahiers de l'atelier Aigyptos* I, Genève, Droz, 2013, p. 123-140, notamment p. 125, 131 et 135. Sur la toparchie, voir aussi E. VAN'T DACK, « La toparchie dans l'Égypte ptolémaïque », *ChronEg* 23/45-46, 1948, p. 147-161.

[26] BGU VI, 1216, l. 41 ; W. WILCKEN, « Nachtrag », dans W. Schubart, E. Kühn, (éd.), *Papyri und Ostraka der Ptolemäerzeit*, *BGU* VI, Berlin, 1922, p. 192 ; W. SPIEGELBERG, « Ägyptologische Beiträge », *APF* 7, 1924, p. 184. Consulter aussi Logeion, *s.v.* πεδίον, « plain ».

[27] Un soldat, vraisemblablement d'origine thrace, est mentionné dans un acte de vente du IIe ou Ier siècle av. notre ère : p. NYU 2, 14, l. 7-8 (TM 47437) : […] τῶν ἐν Τούφει τεταγμένῳ[ν], voir B. NIELSEN, K.A. WORP, « New Papyri from the New-York University Collection: II », *ZPE* 136, 2001, p. 130-132, (14) = p. NYU Inv. #71 (XVIII.34b.). Dans le p. Baden 2, 14, datant du IIe ou Ier av. notre ère, il est question d'un cavalier colon Φιλίππου τοῦ Πύθωνος [τῶν] ἐντεταγμένων ἐν Τούφει τοῦ Ἀφροδ[ιτ]οπολίτου (l. 10-12) et d'un φρούριον (l.16), consulter Logeion, *s.v.* φρούριον, « a watch-post, garrisoned fort, citadel ».

[28] P. Tebt. 3, 844, col. I, l. 3.

[29] Un papyrus daté de 254 (J.-L. FOURNET, « Deux papyrus inédits des archives de Zénon », *AncSoc* 45, 2015, p. 92-93 et pl. 3-4) évoque du bois (de construction) en attente à Touphis, vraisemblablement prêt à être livré. Sur l'origine du bois, rappelons que dans le p. Cairo Zen. 1, 59106, daté de 257 (TM 756), Apollonios, le ministre des finances de Philadelphe, demande à ce que l'on achète du bois dans plusieurs nomes, dont l'Aphroditopolite. Pour la traduction de ce papyrus, voir Cl. ORRIEUX, *op. cit.*, p. 107. Voir également, Cl. PREAUX, *op. cit.*, p. 159-165.

Philadelphie [30]. Il signale notamment un trajet par voie navigable et sur lequel se trouve Touphis. T. Derda s'est interrogé sur cet itinéraire [31]. Il suggère qu'Apollonios et son directeur de construction, de retour d'inspection du domaine, empruntèrent une voie navigable. Passant par un canal *via* Ptolémaïs Hormou (actuelle el-Lahoun), ils auraient ensuite bifurqué vers l'est, au sud de Meïdoum, pour rejoindre le Nil et le descendre jusqu'à un poste de garde (Φυλακῆς) situé dans l'Aphroditopolite [32], que l'auteur propose de localiser face à l'actuelle Girza. C'est là que le directeur de construction aurait laissé Apollonios, puis fait le chemin inverse [33], en s'arrêtant à Touphis [34], sur la rive est du Nil, avant de prendre la direction du Fayoum. Or, sur la rive est, légèrement au sud de Meïdoum et au centre d'une plaine, comme indiqué en BGU VI, 1216, on trouve aujourd'hui la ville de Sol. Cependant, je n'ai trouvé aucune donnée antérieure à l'époque byzantine pour cette ville [35], et il faudrait mener des recherches approfondies sur les localités situées aux alentours.

Vente d'huiles dans les localités de l'Aphroditopolite

Le papyrus Revenue Laws indique également la manière dont il convient de faire le commerce de l'huile. Celle-ci, manufacturée dans le nome, est remise à des marchands et des détaillants selon des quantités préalablement établies. Elle est ensuite vendue dans les villages du nome selon un prix fixé au préalable, puis l'argent perçu est déposé dans une banque locale [36].

Le p. Tebt. 3, 865, daté du IIIe siècle av. notre ère, est un reçu détaillant les revenus, en drachmes et en oboles, obtenus grâce à la vente d'huiles au cours des mois de Méchir, Phamenoth, Pharmouti et Pachon [37]. Les huiles sont désignées par le terme générique ἔλαιον et par le terme κίκι. Selon D. Brent Sandy, quand la variété n'est pas précisée, ἔλαιον désigne toutes ou une partie des huiles végétales, seule l'huile de ricin est toujours distinguée des autres huiles [38].

En tout, huit localités présentent des revenus (tous les toponymes sont au génitif). L'une d'entre elles est toujours désignée par le terme πόλις ; elle est la seule qui génère des revenus pour la vente de κίκι [39]. Grâce à la mention de Touphis (Τούφεως) [40] notamment, on comprend que ces localités se trouvaient dans l'Aphroditopolite. Par conséquent, le terme

---

[30] P. L. Bat 20, supp. A (TM 2490).
[31] T. DERDA, « Waterway Fayum-Alexandria. A Note on P. Lille I 1 (= P. Zen. Pest., Appendix A) », *JJP* 36, 2006, p. 9-20.
[32] TM Geo 1802.
[33] T. DERDA, *op. cit.*, p. 17-20 et map 1, p. 18.
[34] P. L. Bat 20, supp. A, l. 46 : τῆι δὲ η ἦλθον εἰς Τοῦφιν : « le 8 je suis arrivé à Touphis » (voir la traduction de Cl. ORRIEUX, *op. cit.*, p. 80-81).
[35] Cette localité abrite notamment une communauté copte, depuis probablement l'époque byzantine, voir St. TIMM, *Das christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit: eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, unter Ausschluß von Alexandria, Kairo, des Apa-Mena-Klosters (Der Abu Mina), der Sketis (Wadi n-Natrun) und der Sinai-Region, Sinai-Region*, *TAVO* 41/5, Wiesbaden, 1991, p. 2411.
[36] P. Revenue Laws, col. 47, 10-48 : J. BINGEN, *Papyrus Revenue Laws*, 1952, p. 18 ; *id.*, *Le Papyrus Revenue Laws. Tradition grecque*, 1978, p. 24. Voir aussi Cl. PREAUX, *op. cit.*, p. 81-90 ; R. BOGAERT, « Les opérations des banques de l'Égypte ptolémaïque », *AncSoc* 29, 1998-1999, p. 49-145, notamment p. 80-81.
[37] P. Tebt. 3, 865 (TM 7952) : A.S. Hunt, *et al.* (éd.), *op. cit.*, p. 101-103.
[38] D. Brent SANDY, *op. cit.*, p. 18-24.
[39] P. Tebt. 3, 865, l. 2, 5, 9, 16, 23, 27, 32, 39, 41, 44.
[40] P. Tebt. 3, 865, l. 4, 10, 17, 25, 28, 33, 40, 42, 45, 49, 51, 53.

πόλις désigne Aphroditopolis [41].

En plus de Touphis, apparaissent des localités dont le statut n'est pas indiqué. Pornaithis (Πορνᾴῑθεως) [42] et Thmoinephyris (Θμοινεφύρεως) [43] ne sont pas autrement attestées dans la documentation papyrologique.

Schryos (Σχρύος) [44] serait Σκρύ pour les éditeurs du p. Tebt. 3, 865 ; un toponyme signalé notamment en BGU VI, 1216, l. 78 [45]. Toutefois, Trismegistos propose de localiser Σκρύ dans le nome Memphite [46]. Selon J. Yoyotte [47], Σκρύ serait l'équivalent de Τασκρυ [48] et également une des deux *Skry* signalées dans le papyrus Wilbour, plus exactement celle qui était sous la responsabilité du prophète d'Atfih à l'époque ramesside [49]. J. Yoyotte considère que cette *Skry* se trouvait sur la rive ouest, en face d'Atfih, donc en territoire memphite. Cependant, comme il l'indique également « On se gardera (...) de reconnaître Taskry du Memphite dans tout nom de lieu écrit *Skryt*, *Skry* ou *Skr* » [50]. Ainsi, Schryos du nome aphroditopolitain pourrait tout autant être la *Skry* du papyrus Wilbour et se trouver sur la rive est. Seule une étude approfondie des toponymes Σκρύ et Τασκρυ permettra d'éclaircir ces différentes identifications.

Il faut peut-être reconnaître dans οσ̣[..]ισ̣ιο̣υ̣, à la lecture incertaine, un nom de lieu fondé sur le théonyme Osiris (Ὄσιρις) [51]. Les éditeurs indiquent qu'« Ὀσειριείου is just possible, but there may have been a letter before the first o, and the ending seems to be σιου rather than είου » [52]. La lettre à ajouter devant οσ̣[..]ισ̣ιο̣υ̣ pourrait être un Π. Elle est l'équivalent phonétique du mot *pr* égyptien, avec le sens de domaine du temple, rendu par πόλις ou κώμη dans les textes grecs [53]. Plutôt que le nom d'un temple, il pourrait donc s'agir du nom d'une agglomération, un village développé autour ou près d'un centre cultuel dédié à Osiris, *Ποσειρισιου. Il s'agirait alors d'une localité nouvelle installée près d'un temple ancien [54].

Il convient de s'interroger plus longuement sur le toponyme Thmoinepsis (Θμοινέψεως) [55], qui peut apporter des informations sur Alys (Αλυος) [56].

---

[41] A.S. Hunt *et al.* (éd.), *op. cit*., p. 101.
[42] TM Geo 6841, p. Tebt. 3, 865, l. 12, 19. Un toponyme égyptien **Pr-Ny.t* « Per-Neith » est phonétiquement plausible. Cf. note (53) *infra* pour Π = *pr*.
[43] TM Geo 4507, p. Tebt. 3, 865, l. 13, 20, 30, 35. Pour l'équivalence Θμοινε = **Tꜣ mꜣy.t n*, cf. K. VANDORPE, *op. cit*., p. 86, *s.v. mꜣj*, *Tꜣ-mꜣj*, § 4.
[44] TM Geo 7320, p. Tebt. 3, 865, l. 6, 11, 18, 29, 34, 43, 46, 52, 54.
[45] A.S. Hunt *et al.* (éd.), *loc. cit*.
[46] TM Geo 2272. Bien que le toponyme Σκρύ ne soit pas clairement attaché au nome Memphite dans les sources.
[47] J. YOYOTTE, « Études géographiques II. Les localités méridionales de la région memphite et le "Pehou d'Héracléopolis" », *RdE* 14, 1962, p. 89-90.
[48] TM Geo 9670. La localisation de Τασκρυ dans le nome Memphite est confirmée par le papyrus PSI 4, 380, l. 2 (TM 2064). Cependant, le p. Oxy. 60, 4060 (TM 22544) signale une Τασκρυ (l. 26) et une Σκρύ (l. 27).
[49] P. Wilbour, B22, 31-32 (§34) : A.H. GARDINER, *The Wilbour Papyrus* I, Oxford, 1941, pl. 69a-69 ; *id*., *The Wilbour Papyrus* II, Oxford, 1948, p. 194 ; *id*., *The Wilbour Papyrus* III, Oxford, 1948, p. 130.
[50] J. YOYOTTE, *op. cit*., p. 91.
[51] P. Tebt. 3, 865, l. 38, 48. Cf. Logeion, *s. v*. Ὄσιρις.
[52] A.S. Hunt *et al.* (éd.), *op. cit*., p. 103, commentaire de la l. 38.
[53] Voir K. VANDORPE, *op. cit*., p. 61-63, *s.v. pr*.
[54] En BGU VI, 1216, 47, 133, 158-159, l'espace cultuel dédié à Osiris est associé à une localité de la manière suivante : Ὀσείριος τοῦ ἐν Ψεννώθρει.
[55] TM Geo 4509, p. Tebt. 3, 865, l. 14, 21.
[56] TM Geo 8432, p. Tebt. 3, 865, l. 26, 36, 37, 47, 50. Ce toponyme n'est pas attesté par ailleurs dans la documentation grecque.

Sur la localisation de Thmoinepsis

Thmoinepsis (Θμοινέψεως) présente une étymologie égyptienne et ordinaire : **Tꜣ mꜣy.t n pꜣ šy*, « La nouvelle terre du lac » [57]. C'est ce même toponyme qui semble apparaître sous les formes Τμονεψις [58] et Τμουνεψη [59], en tant que localité du nome Aphroditopolite dans la documentation d'époque romaine (II-IIIe siècles de notre ère).

Cependant, à partir du Ve siècle de notre ère, un toponyme similaire, Θμοινεψι [60], apparaît parmi des localités du nome Hérakléopolite. Il s'agirait de la Thimonepsi que l'*itinerarium provinciarum Antonini Augusti* place entre Alyi et Afrodito [61] – nom d'Aphroditopolis dans les textes latins. Cette Thimonepsi a été identifiée à l'actuelle Béni Suleiman el-Sharqiya [62], sur la rive est, face à Béni Suef et à une quarantaine de kilomètres au sud d'Atfih [63]. Par ailleurs, Alyi, qui évoque la Αλυος du p. Tebt. 3, 865, a également été localisée sur la rive est, face à Geziret el-Wakhliya, aux environs d'el-Mudill el-Qibli ou bien un peu plus au nord, à Gebel el-Nour [64]. Un temple portant les cartouches de Philadelphe et dédié à Isis maîtresse de *Mr-wꜣ* a été découvert à environ 500 m au sud de Gebel el-Nour en 2014 [65].

Malgré l'étymologie classique du toponyme et en raison d'une localisation en Moyenne Égypte sur la rive est, il est plausible que Θμοινέψεως, Τμονεψις, Τμουνεψη et Θμοινεψι désignent la même localité. Elle aurait été annexée, avec Alys, au nome Hérakléopolite après une expansion de son territoire sur la rive est [66]. On déduit de la datation des papyri que cette annexion aurait eu lieu entre le IIIe et le Ve siècle de notre ère.

Des centres d'échanges commerciaux

Les revenus totaux d'Aphroditopolis, de Touphis, Alys et οσ̣[..]ι̣σ̣ι̣ο̣υ̣ [67] sont particulièrement importants comparés aux autres localités énumérées dans le p. Tebt. 3, 865 (tableau 1).

---

[57] K. VANDORPE, *op. cit.*, p. 98, *s.v.* ψη, ψι, ψις et *op. cit.*, p. 167, *s.v.* Τμονέψις, Τμουνεψή, Θμοινεψι.

[58] TM Geo 7642, uniquement d'après BGU VII, 1620, col. 9, 3 (TM 27591), daté de la 2e moitié du IIe siècle de notre ère. Ce document donne une liste de noms, associés à des toponymes ainsi qu'à des quantités. Τούφεως, Σκρύ, Ἀ̣φροδ̣ε̣ιτοπ̣ολε[ίτ]ου apparaissent respectivement col. 8, 36, col. 9, 1 et 5.

[59] TM Geo 3066, uniquement d'après le p. Oxy. 45, 3252, 8-9 (TM 15915), daté de 257-258 : ἀπὸ κώμης Τμουνεψὴ τοῦ Ἀφροδειτοπολείτου νομοῦ « du village Tmounepse dans le nome Aphroditopolite ».

[60] TM Geo 3397, attesté dans une dizaine de papyri entre les Ve et VIIIe siècles de notre ère.

[61] Alyi (168, 3), Thimonepsi (168, 4), Aphrodito (168, 5) : G. Wirth (éd.), *Otto Cuntz, Itineraria romana. Itineraria Antonini Augusti et Burdigalense* I, Stuttgart, 1990, p. 22.

[62] Voir notamment F. GOMAA, *et al.*, *Mittelägypten zwischen Samalūṭ und dem Gabal Abū Ṣīr. Beiträge zur historischen Topographie der pharaonischen Zeit*, *TAVO Reihe* B/69, Wiesbaden, 1991, p. 80, 185 ; M.R. FALIVENE, *The Herakleopolite Nome. A Catalogue of the Toponyms*, *ASP* 37, Atlanta, 1998, p. 79-80, 294.

[63] 29°01'57.3"N 31°04'58.2"E.

[64] TM Geo 8352. Pour cette localisation entre el-Mudill el-Qibli (28°51'20.67"N, 30°56'6.35"E) et Gebel el-Nour (28°56'46.3"N, 31°1'46.9"E), voir F. GOMAÀ, *et al.*, *op. cit.*, p. 80. Cf. K.A. WORP, « Observations on Some Military Camps and Place Names in Lower Egypt », *ZPE* 87, 1991, p. 295 ; M.R. FALIVENE, *op. cit.*, p. 47.

[65] M. BORAIK, R. EISSA, « A Recent Discovery near Beni-Suef: The Temple of Ptolemy II at Gebel el-Nour », *Memnonia* 25, 2014, p. 187-197 ; M. BORAIK, « A New Ptolemaic Temple at Gebel el-Nour », *EgArch* 46, 2015, p. 45-46.

[66] Sur l'expansion du nome Hérakléopolite sur la rive est, voir M.R. FALIVENE, *op. cit.*, p. 12.

[67] Voir p. Tebt. 3, 865, l. 16-21, 32-36, 44-48, ces lignes correspondent aux revenus totaux de ces quatre localités pour chaque mois.

	Méchir	Phamenoth	Pharmouti	Pachon
Ville (Aphroditopolis)	40	[387]	2	/
Touphis	213	[340]	27	lacunaire
Schyros	26	17	49	lacunaire
Pornaithis	19	/	/	/
Thmoinephyris	13	/	/	/
Thmoinepsis	19	26	/	/
Alys	/	201	114	lacunaire
οσ̣[..]ισ̣ιο̣υ̣	/	/	[178]	/

Tableau 1. Mise en exergue des revenus mensuels, arrondis aux drachmes, obtenus pour la vente d'huiles dans les localités citées dans le p. Tebt. 3, 865.

Si ces chiffres ne peuvent pas être considérés comme des indicateurs démographiques, ils montrent toutefois que ces quatre localités étaient des centres privilégiés pour les échanges commerciaux.

Les revenus générés à Touphis sont plus importants que ceux de la métropole, au moins 580 drachmes *contra* 429. L'emplacement de cette localité, près des axes de circulation et donc de commerce, en est peut-être la principale raison. Autrement dit, on accède plus facilement à Touphis qu'à Aphroditopolis, plus en retrait dans les terres, donc on y vend plus.

Aphroditopolis génère son plus gros revenu le 5 Phamenoth, soit 385 drachmes ¼ d'obole en une journée, qui se décomposent en 334 drachmes pour l'huile de ricin et 51 drachmes ¼ d'obole pour les autres huiles [68]. On suppose que la métropole fût livrée en graines de ricin quelque temps auparavant, ce qui permit de générer plus de revenus qu'à Touphis.

Les ruches d'Isis à Sarythis

En dehors de BGU VI, 1216, très peu de sources évoquent les possessions des dieux sur le territoire aphroditopolitain. Le p. Cairo Zen. 3, 59520, une pétition adressée à Zénon, mentionne les ruches d'Isis dans Sarythis dans l'Aphroditopolite (τὰ [σ]ζμήνη τὰ τῆς Ἴσιος ἐν Σαρύθει ἐν τῶι Ἀφροδιτοπολίτηι) [69]. Il y est question d'une querelle entre deux apiculteurs,

[68] P. Tebt. 3, 865, l. 23-25.

[69] P. Cairo Zen. 3, 59520, l. 7 (TM 1157) : C.C. EDGAR, *Zénon papyri* III, CGC, 1928, p. 232-234, daté de 263-229 ; Cl. PREAUX, *op. cit*., p. 236, (p. Petrie III, 43 = p. Cairo Zen. 3, 59520) ; H. CHOULIARA-RAÏOS, *L'abeille et le miel en Égypte d'après les papyrus grecs*, Ioannina, 1989, p. 68. Pour le terme [σ]ζμήνην voir M. LAUNEY,

Maieus et Pharates, qui a conduit ce dernier en prison. Or, Pharates supplie Zénon de le laisser sortir car il est temps de transporter les abeilles dans les pâturages. H. Chouliara-Raïos rappelle que le déplacement des ruches est une pratique classique, qui permet aux abeilles de trouver plus facilement des fleurs à butiner et d'être préservées de la destruction lors de la crue du Nil [70].

Ce papyrus, le seul à attester l'existence de Sarythis et de ces ruches [71], n'apporte aucune information pour localiser ce toponyme. Cependant, pour obtenir une production de miel satisfaisante, les propriétaires de ruches, temples compris, avaient tout à gagner à installer leurs abeilles loin des frontières, afin d'éviter notamment qu'elles n'aillent rejoindre les essaims des nomes voisins [72]. Par conséquent, on peut imaginer que Sarythis se trouvait éloignée des frontières du nome, et à proximité du Nil, puisque Pharates craint la destruction des ruches.

Comme le suppose H. Chouliara-Raïos, Pharates et Maieus sont probablement des serviteurs affectés au temple d'Isis de cette localité de l'Aphroditopolite et non des particuliers ou des fermiers royaux [73]. Le p. Oxy. 14, 1746, d'époque romaine, signale un Isiéion parmi des villages de l'Aphroditopolite [74]. Toutefois, étant donné la place d'Isis au sein des croyances locales, notamment dans la métropole, il est probable que le nome ait abrité plusieurs centres cultuels dédiés à la déesse.

*

* *

La documentation papyrologique grecque du IIIe siècle av. notre ère révèle, en plus d'Aphroditopolis, une dizaine de toponymes appartenant au nome Aphroditopolite. Beaucoup n'apparaissent que dans un seul document, mais dans des contextes qui témoignent d'activités économiques. Des agglomérations liées à des espaces cultuels – un plausiblement dédié à Osiris et un domaine dédié à Isis à Sarythis – sont signalées ; mais il n'est pas possible de les localiser.

Le toponyme Thmoinepsis apparaît parmi des centres d'échanges commerciaux générant des

---

« Le ΦΟΡΟΣ des ruches dans l'Égypte ptolémaïque », *REA* 44/1-2, 1942, p. 26, n. 5, qui relève que le scribe du papyrus transcrit toujours σ par σζ. Comparer avec σμῆνος, ζμῆνος, « essaim, ruche d'abeilles », dans H. CHOULIARA-RAÏOS, *op. cit*., p. 49-50, n. 43.

[70] *Ibid*., p. 101-104.

[71] TM Geo 2091. Un ensemble de 5000 ruches situées dans l'[Aphrodito]polite, l'Hérakléopolite et l'Oxyrynchite, est mentionné dans le p. Cairo Zen. 2, 59151, l. 5-6, (TM 799), pétition d'un apiculteur de Bousiris dans l'Hérakléopolite datée de 256. Toutefois, elles ne sont pas en rapport avec une divinité. Sur ce document voir Cl. PREAUX, *op. cit*, p. 234-235 et H. CHOULIARA-RAÏOS, *op. cit*., p. 69, n. 121 et p. 71.

[72] H. CHOULIARA-RAÏOS, *op. cit*., p. 103.

[73] *Ibid*., p. 69-70.

[74] P. Oxy. 14, 1746, l. 6 (Ἰσιήου : TM Geo 923), daté du IVe siècle de notre ère (TM 33673), attesté uniquement dans ce papyrus. Un village nommé « Isiéion des apiculteurs » (Ἰσιεῖον Μελισσουργῶν) est connu par un papyrus d'époque romaine (PSI 10, 1127, l. 2-3 : TM 30688), mais Trismegistos le localise dans l'Arsinoïte (TM Geo 925). Pour H. Chouliara-Raïos (*op. cit*., p. 94-95) les toponymes comportant le terme μελισσουργοί désigneraient « des lieux réservés à l'apiculture ou, du moins, des lieux dans lesquels l'apiculture prospérait par tradition, on pourrait peut-être se demander encore si sous le génitif Μελισσουργῶν nous ne devons pas entrevoir l'existence, sinon de corporations officielles, du moins, de groupements locaux des apiculteurs égyptiens (...) ».

revenus au sein du nome. Son étymologie commune et le peu d'occurrences obligent à garder une réserve sur son identification. Il reste toutefois plausible qu'il s'agisse de l'actuelle Béni Suleiman el-Sharqiya.

Si l'Alyi de l'itinéraire d'Antonin est l'Αλυος du p. Tebt. 3, 865, alors, au début de l'époque lagide, la frontière sud du territoire aphroditopolitain aurait pu se situer aux environs d'el-Mudill el-Qibli ou de Gebel el-Nour, où fut récemment découvert un temple dédié à Isis par Philadelphe.

Plus que la métropole Aphroditopolis, c'est Touphis que les données économiques mettent en exergue. Au IIIe siècle av. notre ère, cette localité est une étape vers le Fayoum, un lieu de transaction et de transit de marchandises, privilégié par rapport à la métropole. Ces éléments invitent à localiser Touphis au sud d'Atfih, peut-être dans les environs de l'actuelle ville de Sol. Les papyri du début de la période lagide ne nous informent pas sur ses espaces cultuels. Une étude approfondie sur les anthroponymes apparaissant dans tous les papyri mentionnant cette localité pourrait toutefois apporter quelques données de nature religieuse.

Adresses URL citées dans cet article

Logeion : https://logeion.uchicago.edu

s.v. κίκι, « the castor berry » :

https://logeion.uchicago.edu/%CE%BA%CE%AF%CE%BA%CE%B9

s.v. κώμη, « country town » :

https://logeion.uchicago.edu/%CE%BA%CF%8E%CE%BC%CE%B7

s.v. κρότων, sans traduction :

https://logeion.uchicago.edu/%CE%BA%CF%81%CF%8C%CF%84%CF%89%CE%BD

s. v. Ὄσιρις, « Osiris » :

https://logeion.uchicago.edu/%E1%BD%8C%CF%83%CE%B9%CF%81%CE%B9%CF%82

s.v. πεδίον, « plain » :

https://logeion.uchicago.edu/%CF%80%CE%B5%CE%B4%CE%AF%CE%BF%CE%BD

s.v. φρούριον, « a watch-post, garrisoned fort, citadel » :

https://logeion.uchicago.edu/%CF%86%CF%81%CE%BF%CF%8D%CF%81%CE%B9%CE%BF%CE%BD

s.v. σήσαμον, « sesame seed » :

https://logeion.uchicago.edu/%CF%83%CE%AE%CF%83%CE%B1%CE%BC%CE%BF%CE%BD

s.v. ταμιεῖον, « a treasury »

https://logeion.uchicago.edu/%CF%84%CE%B1%CE%BC%CE%B9%CE%B5%E1%BF%96%CE%BF%CE%BD

Trismegistos : https://www.trismegistos.org

Présentation du fonds d'archives de Zénon

https://www.trismegistos.org/arch/archives/pdf/256.pdf

TM

BGU VI, 1216 (TM 4528) : www.trismegistos.org/text/4528

BGU VII, 1620 (TM 27591) : www.trismegistos.org/text/27591

I. Prose, 41 (TM 6245) : www.trismegistos.org/text/6245

P. Baden 2, 14 (TM 43995) : www.trismegistos.org/text/43995

P. Cairo Zen. 1, 59106 (TM 756) : www.trismegistos.org/text/756

P. Cairo Zen. 2, 59151 (TM 799) : www.trismegistos.org/text/799

P. Cairo Zen. 2, 59236 (TM 881) : www.trismegistos.org/text/881

P. Cairo Zen. 3, 59520 (TM 1157) : www.trismegistos.org/text/1157

P. L. Bat 20, supp. A (TM 2490) : www.trismegistos.org/text/2490

P. L. Bat. 20, 50 (TM 1881) : www.trismegistos.org/text/1881

P. Lund III, 10 (TM 63054 / LDAB 4256) : www.trismegistos.org/text/63054

P. Mich. Zen 28 (TM 1928) : www.trismegistos.org/text/1928

P. NYU 2, 14 (TM 47437) : www.trismegistos.org/text/47437

P. Oxy. 14, 1746 (TM 33673) : www.trismegistos.org/text/33673

P. Oxy. 45, 3252 (TM 15915) : www.trismegistos.org/text/15915

P. Oxy. 60, 4060 (TM 22544) : www.trismegistos.org/text/15915

P. Revenue Laws (TM 8859) : www.trismegistos.org/text/8859

P. Tebt. 3, 844 (TM 5415) : www.trismegistos.org/text/5415

P. Tebt. 3, 865 (TM 7952) : www.trismegistos.org/text/7952

P. XV Congr. 5 (TM 78815) : www.trismegistos.org/text/78815

PSI 4, 349 (TM 2037) : www.trismegistos.org/text/2037

PSI 4, 380 (TM 2064) : www.trismegistos.org/text/2064

PSI 6, 566 (TM 2180) : www.trismegistos.org/text/2180

PSI 8, 976 (TM 2444) : www.trismegistos.org/text/2444

PSI 10, 1127 (TM 30688) : www.trismegistos.org/text/30688

TM Geo

TM Geo 923 : www.trismegistos.org/place/923

TM Geo 925 : www.trismegistos.org/place/925

TM Geo 1802 : www.trismegistos.org/place/1802

TM Geo 2091 : www.trismegistos.org/place/2091

TM Geo 2272 : www.trismegistos.org/place/2272

TM Geo 2459 : www.trismegistos.org/place/2459

TM Geo 3397 : www.trismegistos.org/place/3397

TM Geo 4507 : www.trismegistos.org/place/4507

TM Geo 4509 : www.trismegistos.org/place/4509

TM Geo 6841 : www.trismegistos.org/place/6841

TM Geo 7320 : www.trismegistos.org/place/7320

TM Geo 7642 : www.trismegistos.org/place/7642

TM Geo 8352 : www.trismegistos.org/place/8352

TM Geo 8432 : www.trismegistos.org/place/8432

TM Geo 9670 : www.trismegistos.org/place/9670

Université de Berkeley, Californie : https://www.lib.berkeley.edu

Présentation des papyri de Tebtunis

https://www.lib.berkeley.edu/libraries/bancroft-library/tebtunis-papyri/history-of-tebtunis-papyri-collection.

La stèle funéraire d'Harsiésis, fils de Téos, originaire d'Akhmîm (Karnak Gadaya R-102 + Caire CG 22128)

Marion Claude*, Christophe Thiers**

La stele qui fait l'objet de cette présentation est originaire d'Akhmîm. Les aléas des recherches archéologiques ont séparé les deux principaux fragments connus, l'un conservé au Caire, l'autre à Louqsor [1]. Il nous est agréable de présenter ce document, en amical hommage au Professeur Aly Abdalla.

Le fragment Karnak Gadaya R-102

Ce fragment a été inventorié à Karnak en 2011 dans le cadre du transfert du magasin de Gadaya vers celui d'Abou Goud [2]. Il est en calcaire et mesure 38,5 × 43 × 9,5 cm [fig. 1].

Seules huit lignes de texte gravées en creux sont conservées, les quatre premières étant endommagées par un large éclat qui a emporté le côté gauche du monument. La couleur rouge du tracé préparatoire de l'inscription est encore bien visible sur la pierre. Aucune prêtrise ou mention toponymique ne vient éclairer directement son origine ; toutefois, le traitement épigraphique rappelle sans doute possible une série de monuments (stèles et tables d'offrandes notamment) provenant des ateliers d'Akhmîm. On sait que dès le XIXe siècle, les antiquités – parfois plus encombrantes comme des sarcophages de pierre – prélevées dans les nécropoles d'Akhmîm étaient vendues sur le marché de l'art de Louqsor [3].

La gravure des hiéroglyphes affecte un rendu très particulier, un nombre important de signes étant dotés de hachures obliques (oiseaux, panicule de roseau-*j*, *nb*, *k*, ⊘ pour ⊗) ou horizontales (trône-*st*, *q*, *t*). Cette caractéristique paléographique ainsi que le traitement de certains signes est la marque d'une série de stèles de calcaire originaires d'Akhmîm ; sans

---

* IFAO, le Caire.
** CNRS, UMR 5140-ASM, Montpellier.

[1] Nous tenons à remercier Sabah Abd-el-Razek, alors Directrice du Musée égyptien du Caire, pour l'autorisation de publication de la stèle CGC 22128, ainsi que Marwa Badr el-Din, responsable du RCMDD, et Mohamed Ali, conservateur, pour les facilités d'accès au fragment conservé dans les réserves du musée. Nous remercions Jérémy Hourdin (CNRS, UAR 3172-CFEETK) pour l'autorisation de reproduction du fragment de Gadaya (Archives CFEETK 134182). Les photographies ont été réalisées au Caire par Ahmed Ali et à Louqsor par Karima Dowi Abd al-Radi, Jean-François Gout, Jessie Maucor qu'il nous est agréable de remercier.

[2] M. Boraik, Chr. Thiers (éd.), *French-Egyptian Centre for the Study of the Temples of Karnak, MSA-CNRS USR 3172. Activity Report 2011*, Louqsor, 2012, p. 61 (https://www.nakala.fr/nakala/data/11280/4fd71cf6).

[3] D. Devauchelle, « À propos d'un sarcophage ptolémaïque (Marseille inv. 267) », dans L. Gabolde (éd.), *Hommages à Jean-Claude Goyon*, *BiEtud* 143, Le Caire, 2008, p. 112. Sur les nécropoles d'Akhmîm et la dispersion des objets mis au jour depuis le XIXe siècle, Fr. Hagen, K. Ryholt, *The Antiquities Trade in Egypt 1880-1930. The H.O. Lange Papers*, *Sci.Dan.H.4* 8, Copenhague, 2016, p. 34, 101, 125, 167, 197, 216... ; M. Claude, « La redécouverte des nécropoles d'Akhmîm », *Egypte* 96, 2019, p. 43-52.

souci d'exhaustivité et à titre d'exemple, on renverra à celles présentes dans les collections des musées du Caire [4], de Florence [5], de Londres [6], de Copenhague [7], de Chicago [8] et de Padoue [9]. Des tables d'offrandes présentent également le même rendu (par ex., Moscou, musée Pouchkine [10], musée de Roanne [11]). Enfin, des découvertes récentes dans la nécropole de Naga al-Diabat à Akhmîm sont venues étoffer ces données [12]. Cette particularité graphique de la documentation en provenance d'Akhmîm a déjà été soulignée à plusieurs reprises [13]. La similitude est frappante avec la stèle Florence 7640 [14] et celle de la Glyptothèque Ny Carlsberg ÆIN 740 [15]. L'encadrement du texte et de la scène du cintre par une ligne en creux est également notable sur cette production d'Akhmîm. Toutes ces observations assurent une provenance akhmîmique du fragment Gadaya R-102, ce que le raccord présenté en seconde partie de cet article vient confirmer.

Les caractéristiques stylistiques et épigraphiques autorisent à dater cette stèle de l'époque ptolémaïque, plus particulièrement entre la fin du IIIe s. et la première moitié du IIe av. J.-C. (env. 200- 150 av. J.-C.).

Des huit lignes conservées, la première est presque entièrement perdue mais les signes peuvent en grande partie être reconnus. Le texte débutait par un proscynème énumérant les divinités du cercle osirien à Akhmîm. La restitution d'une seule ligne est principalement fondée sur la comparaison avec une stèle conservée à Florence 7640. Les noms du dédicant (Harsiésis) et de ses parents (Djed-her/Téos et Tadi(t)imotep/Teteimouthis) sont d'usage

---

[4] A. bey KAMAL, *Stèles ptolémaïques et romaines*, CGC 22001-22208, Le Caire, 1904-1905, nos 22015, 22035, 22051, 22122, 22136, 22151 (= A. ABDELHALIM ALI, « A Lunette Stela of Pasenedjemibnash in Cairo Museum CG 22151 », *BIFAO* 114, 2014, p. 1-18), 22152 ; hachures moins marquées : CGC 22005, 22023, 22045, 22067, 22094, 22114, 22120.

[5] S. BOSTICCO, *Museo Archeologico di Firenze. Le Stele Egiziane di Epoca Tarda*, *Cataloghi dei Musei e Gallerie d'Italia*, Rome, 1972, nos 42-44 et 46.

[6] BM EA 1139 : P. MUNRO, *Die spätägyptischen Totenstelen*, *ÄgForsch* 25, Glückstadt, 1973, p. 326, fig. 193 ; U. RÖSSLER-KÖHLER, *Individuelle Haltungen zum ägyptischen Königtum der Spätzeit: Private Quellen und ihre Königswertung im Spannungsfeld zwischen Erwartung und Erfahrung*, *GOF* 21, Wiesbaden, 1991, p. 322-323 (110).

[7] ÆIN 635, 636 et 740 : O. KOEFOED-PETERSEN, *Les stèles égyptiennes*, Copenhague, 1948, pl. 61, 79a et 79b ; A. FARID, « Zwei demotischen Stelen I. - Eine demotische Stele des Strategen [*Trwphn*] aus Dendera. II. - Die hieroglyphisch-demotische Grabstele Kopenhagen AEIN 635 », *BIFAO* 87, 1987, p. 194-198 et pl. 36-37.

[8] Inv. 31683 et 31277 : T.G. ALLEN, *Egyptian Stelae in Field Museum of Natural History*, *Anthropological Series* 24/1, Chicago, 1936, p. 55-56, pl. 28 et p. 67-68, pl. 36.

[9] Inv. 1357 : Fr. CREVATIN, « Briciole epigrafiche », *RSO* 85, fasc. 1/4, 2012, p. 161-163 (= « Una nuova stele da Akhmim », *Quaderni Digitali* 3, 2005, en ligne).

[10] Sv. HODJASH, O. BERLEV, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts*, *Moscow*, Leningrad, 1982, nos 136-137, p. 202-203.

[11] Roanne, Musée Déchelette 169 : M. GABOLDE, *Catalogue des antiquités égyptiennes du Musée Joseph Déchelette*, Saint-Romain la Motte, 1990, p. 50-51 (018).

[12] Y. EL-MASRY, « The Ptolemaic Cemetery of Akhmim », dans H. Knuf, Chr. Leitz, D. von Recklinghausen (éd.), *Honi soit qui mal y pense: Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Joseph Thissen*, *OLA* 194, Louvain, Paris, Walpole (Mass.), 2010, p. 178 et pl. 51 ; voir également, p. 181-184 et pl. 54-55.

[13] S. BOSTICCO, *op. cit.*, p. 54, 55 et 56 : « Grafia peculiare delle stele tolemaiche da Akhmîm » ; P. MUNRO, *op. cit.*, p. 140 (caractéristique du groupe Achmim II, E-F) ; M.-Th. DERCHAIN-URTEL, *Epigraphische Untersuchungen zur griechisch-römischen Zeit in Ägypten*, *ÄAT* 43, Wiesbaden, 1999, p. 12-13 ; *ead.*, « Epigraphische Anmerkungen zu den Stelen aus Achmim », dans A. Egberts, B.P. Muhs, J. van der Vliet (éd.), *Perspectives on Panopolis: An Egyptian Town from Alexander the Great to the Arab Conquest*, *P.L.Bat* 31, Leyde, Boston, Cologne, 2002, p. 84-85 (CGC 22114 et 22152).

[14] S. BOSTICCO, *op. cit.*, no 43.

[15] O. KOEFOED-PETERSEN, *op. cit.*, pl. 79a, 79b.

courant à l'époque ptolémaïque [16]. Harsiésis fils de Téos ne semble pas répertorié dans les généalogies akhmîmiques [17] et aucun des protagonistes n'est associé à une prêtrise ou une charge administrative, ce qui semble dénoter la modestie de leur origine. La troisième séquence du texte est un appel aux vivants, prêtres du culte divin et ceux qui officient dans la nécropole pour qu'ils perpétuent le souvenir du défunt auprès d'Osiris et assurent son alimentation (pain de Pé et bière de Dep) dans l'Au-delà. La relative sobriété du texte de cette stèle funéraire contraste avec d'autres exemplaires beaucoup plus développés produits par les ateliers de l'antique Panopolis.

Fig. 1. La stèle de Harsiésis, fils de Téos
(© CNRS-CFEETK/K. Dowi Abd al-Radi, J.-Fr. Gout, J. Maucor).

[16] TM_namID_298 (Harsiésis), TM_namID_14349 (Téos) et TM_namID_1364 (Teteimouthis) ; M. CLAUDE, *La IXe province de Haute Égypte (Akhmîm) : organisation cultuelle et topographie religieuse de l'Ancien Empire à l'époque romaine*, vol. 3, (thèse inédite), Montpellier, 2017, p. 197, 199 et 203.
[17] P. MUNRO, *op. cit.*, p. 118-126; *id.*, *Die spätägyptischen Totenstelen. Index et Addenda* (par H. De Meulenaere, L. Limme, J. Quaegebeur), Bruxelles, 1985, p. 38-69 ; M. CLAUDE, *op. cit.*, p. 187-203.

Le fragment Caire CG 22128

Les données internes du fragment de Gadaya permettent de proposer un rapprochement avec la partie supérieure d'une stèle conservée au Musée égyptien du Caire [fig. 2]. Il s'agit de la stèle CGC 22128, provenant d'Akhmîm (calcaire ; 37 × 44 × 9,5 cm ; gravure en creux) [18]. Elle appartenait à un certain Harsiésis, figuré dans le cintre, sous un disque solaire ailé. Tête surmontée d'un cône d'encens traversé par une fleur de lotus, le défunt debout devant un guéridon chargé d'offrandes se présente bras levés en adoration face à Osiris, Min-Rê, Harendotès, Isis, Nephthys et Anubis. Au-dessous, dans le champ de la stèle, sont préservés les restes des deux premières lignes de texte. Plusieurs signes (panicule de roseau-*j* et oiseaux notamment) sont traités avec les hachures caractéristiques déjà évoquées et des restes d'ocre rouge témoignent du travail préparatoire de gravure. La scène du cintre et le texte sont encadrés par une ligne en creux. Les données épigraphiques, les caractéristiques techniques, les dimensions et l'orientation de la cassure, tout converge pour faire de ce fragment la partie supérieure manquante de la stèle de Gadaya [fig. 3-4].

Fig. 2. La stèle CGC 22128 (© Musée égyptien du Caire/A. Amin).

[18] A. bey KAMAL, *Stèles ptolémaïques et romaines*, CGC 22001-22208, Le Caire, 1904-1905, p. 111-112 et pl. 38 (attribution erronée à Hor) ; signalée par P. MUNRO, *Die spätägyptischen Totenstelen*, p. 141 (Akhmim II, E II).

Établissement du texte

Cintre

Disque solaire

Bḥdty nṯr ꜥ3 nb p.t d(w) ꜥnḫ

L'Horus de Béhédet le grand dieu maître du ciel qu'il vive

Harsiésis

Wsjr Ḥr-s3-Ꜣs.t mꜣꜥ-ḫrw

L'Osiris d'Harsiésis justifié

Osiris

Wsjr nṯr ꜥ3 nb Ꜣbḏw

Osiris, le grand dieu, maître d'Abydos

Min-Rê

Mnw-Rꜥ nb Jpw

Min-Rê, le seigneur d'Ipou

Harendotès

Ḥr-nḏ-jt=f

Harendotès

Isis

Ꜣs.t wr.t mw.t-nṯr

Isis la grande, la mère du dieu

Nehpthys

Nb.t-Ḥw.t mnḫ.t sn.t-nṯr

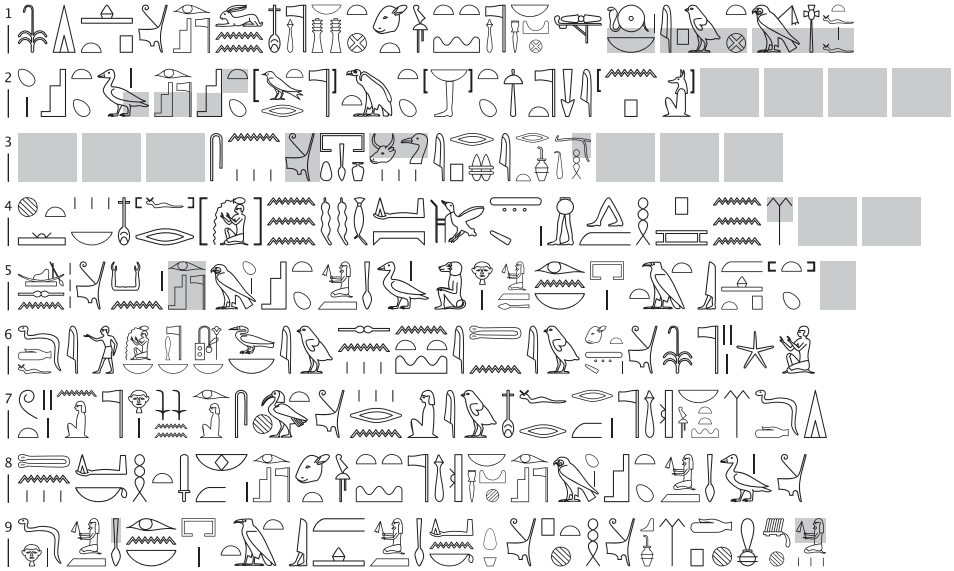
Nephthys la bienveillante, la sœur du dieu

Anubis

Jnpw ḫnty sḥ-nṯr

Anubis qui préside au pavillon divin

Texte principal



Translittération et traduction

[1] *d nsw ḥtp n Wsjr Wnn-nfr nṯr ꜥ3 nb Ḏdw ḫnty Jmnt.t nṯr ꜥ3 nb Ꜣbḏw Mnw-Rꜥ n[b] J[p]w Ḥr nḏ-[jt=f]* [2] *s3 sꜢs.t s3 Ws[jr] Ꜣs.t w]r[.t] mw.t-[nṯr] [Nb.t-ḥw.t] mnḫ.t sn.t-nṯr J[n]pw [ḫnty sḥ-nṯr…]* [3] *[…d]=sn {n} pr.t-ḫrw t ḥnq.t k3.w 3pd.w jrp jrtṯ mrḥ.t […]* [4] *jḫ.t nb(.t) nfr(.t) [wꜥb.t] nḏm(.t) bnr(.t) d(d) p.t qm3 t3 jn m ḥꜥpy [m ṯpḥ.t=f ꜥnḫ nṯr]* [5] *jm=sn n k3 n(y) Wsjr Ḥr-s3-Ꜣs.t m3ꜥ-ḫrw s3 Ḏd-ḥr m3ꜥ-ḫrw jr~n nb(.t) pr T3-d(t)-Jj-m-ḥtp [m3ꜥ-ḫrw]* [6] *ḏd=f j wꜥb nb ḥm-nṯr nb sš nb ꜥq nb jj=sn n/r sṯ3.t (?) jtn r sn-t3 n nsw nṯr.w dw3* [7] *=ṯn n=j nṯr ḥr nn jr=j s3ḫ=ṯn rn=j r-nfr r-gs nṯr ꜥ3 nb Jmnt.t m-ḏd d* [8] *=ṯn* (sic) *d=k ḥts-ḥb (r)-gs Wsjr ḫnty Jmnt.t nṯr ꜥ3 nb Ꜣbḏw Wsjr Ḥr-s3-Ꜣs.t m3ꜥ-ḫrw s3 n(y)* [9] *Ḏd-ḥr m3ꜥ-ḫrw jr~n nb(.t) pr T3-d(t)-Jj-m-ḥtp m3ꜥ-ḫrw d n=k t n/m P ḥnq.t m Dp mj jm3ḫ.w*

[1] *Offrande que donne le roi à Osiris Ounen-nefer, le grand dieu, maître de Djedou, qui préside à l'Occident, le grand dieu, maître d'Abydos, à Min-Rê, seigneur d'Ipou, à Harendotès* [2] *fils*

d'Isis, fils d'Osiris, à Isis] la grande, la mère du dieu, à [Nephthys], la bienveillante [19]*, la sœur du dieu et à A[nu]bis [qui préside au pavillon divin]* [3] *[…pour] qu'ils [accordent] une offrande invocatoire consistant en pain, bière, bétail, volaille, vin, lait, huile […],* [4] *toutes choses parfaites et [pures], douces et agréables que donne le ciel, que crée la terre, qu'apporte l'inondation [de sa caverne et dont vit le dieu]* [20] [5] *pour le ka de [l'Osiris d'] Harsiésis, justifié, fils de Téos, justifié, né de la maîtresse de maison Teteimouthis, [justifiée].* [6] *Il déclare : Ô tous les prêtres purs, tous les prophètes, tous les scribes, tous ceux qui entrent (dans le temple) et ceux qui viennent vers cette nécropole (?)* [21] *pour se prosterner devant le roi des dieux* [22]*, adorez* [23] [7] *le dieu en ma faveur pour ce que j'ai accompli, glorifiez mon nom parfaitement* [24] *auprès du grand dieu maître de l'Occident, en déclarant : puissent* [8] *-ils* [25] *(= les dieux ?) faire que tu mènes à bien les célébrations* [26] *auprès d'Osiris qui préside à l'Occident, le grand dieu maître d'Abydos, l'Osiris d'Harsiésis, justifié, fils de* [9] *Téos, justifié, né de la maîtresse de maison Teteimouthis, justifiée, et que te soient accordés du pain dans Pé (et) de la bière dans Dep* [27]*, à l'instar des bienheureux !*

---

[19] Ce qu'il reste du signe de la déesse ressemble à une jambe mais doit être compris comme une particularité graphique d'Akhmîm, relevée par M.-Th. DERCHAIN-URTEL, *Epigraphische Untersuchungen*, p. 14-28 ; *ead.*, dans A. Egberts, B.P. Muhs, J. van der Vliet (éd.), *Perspectives on Panopolis*, p. 85-86 ; voir, par ex., O. KOEFOED-PETERSEN, *Les stèles égyptiennes*, 1948, pl. 79b (ÆIN 740, l. 1) ; CGC 23122, l. 2 et 22152, l. 3 : A. bey KAMAL, *Tables d'offrandes*, CGC 23001-23256, Le Caire, 1906, pl. 29 et pl. 47 ; Florence 7640, l. 2 (S. BOSTICCO, *op. cit.*, nº 43). Cette particularité graphique (signe de la corbeille surmontant un trône en forme de L) pourrait dériver de la forme du trône-*set* employé dans la graphie du nom d'Isis.

[20] Par ex., CGC 22015, l. 5 ; Florence 7640, l. 5-6 ; K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* II: *Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007, p. 88, l. 14 ; III, p. 403 (17 = stèle Turin 1538) ; sur cette séquence dans le formulaire des stèles d'Akhmîm, M.-Th. DERCHAIN-URTEL, *Priester im Tempel: Die Rezeption der Theologie der Tempel von Edfu und Dendera in den Privatdokumenten aus ptolemäischer Zeit*, *GOF* IV/19, Wiesbaden, 1989, p. 113-118.

[21] Confusion pour *jw<jj=sn n/<r> sṯꜣ.t jtn* ? 𓈖𓈖𓈖𓈖 pour 𓎛 dans la graphie de *sṯꜣ.t* ? Cf. CGC 22152, l. 9-10 et 22174, 12 : *jj=sn r sṯꜣ.t nty Jpw* ; CGC 22069, l. 14 : *jj=sn r sṯꜣ.t nfr.t nty Sn.w*. Ou comprendre *ꜥq r sṯꜣ.t (?) jtn*, avec une confusion du lapicide (*ꜥq nb/ꜥq=sn*) ? Cf. CGC 22151, l. 3 (amendé par A. ABDELHALIM ALI, *op. cit.*, p. 4) : *ꜥq=sn r sṯꜣ.t nt Jpw*.

[22] CGC 22120, 5 : *r sn-tꜣ n nsw nṯr.w*.

[23] Malgré la graphie peu classique, on reconnaît ici le pronom *=ṯn* (influencé par la graphie *w* du pronom suffixe *=sn* ?) ; par ex., sur CGC 22069, l. 15 : *dwꜣ=ṯn n=j nṯr* ; également *dwꜣ=ṯn nṯr n(=j) ḥr jr~n(=j),* I. GUERMEUR, « Glanures § 1 - La statue d'Esnou(n) Caire CG 70031 + RT 31/3/64/1, § 2 - Le gnomon au nom d'Esnou(n) Petrie Museum U.C. 16376 », *BIFAO* 103, 2003, p. 288 (B, 2).

[24] *sꜣḫ* < *sḫꜣ* ; K. JANSEN-WINKELN, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit aus dem Ägyptischen Museum Kairo* 1, *ÄAT* 45, Wiesbaden, 2001, p. 402 (27a, col. 6) et 403 (27b, l. 6) ; cf. *sḫꜣ=tn rn=j r-nfr* « puissiez-vous commémorer mon nom parfaitement » ; cf. *ibid.*, p. 74-75, n. 29 ; repris par L. COULON, A. MASSON, « Osiris Naref à Karnak », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au Ier millénaire av. J.-C.*, *BiEtud* 153, Le Caire, 2010, p. 129, n. h.

[25] Confusion (au changement de ligne) entre les pronoms suffixes *=sn* et *=ṯn* ? Cf. la stèle CGC 22151, l. 4 (= A. ABDELHALIM ALI, *op. cit.*, p. 5) : *mj ḏd(t)=ṯn* ; mais en pareil cas, la présence du signe du pain *dj* ferait difficulté.

[26] Plus communément *jrj ḥts-ḥb*, *Wb* III, 202, 17-18 ; *AnLex* 79.2108 ; R.A. PARKER, J. LECLANT, J.-Cl. GOYON, *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak*, Providence, Londres, 1979, p. 56, n. 9 ; stèle Bucheum, nº 13, l. 13 (Auguste).

[27] *LdM*, chap. 72 et 99 : « Mon pain est dans Pé et ma bière est dans Dep » ; également M. SMITH, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Period*, Oxford, New York, Auckland, 2009, p. 363, 384 ; A. ROWE, « Newly-Identified Monuments in the Egyptian Museum Showing the Deification of the Dead together with Brief Details on Similar Objects Elsewhere », *ASAE* 40, 1941, p. 14 et 16. Le pain et la bière sont associés à Pé dès *Pyr.*, § 260b-c (pain) et *CT* V, 196f, 198d (*TS* 404 : « Mon pain est à Pé, ma bière est à Dep ») (référence *Pyr.* et *CT* dues à Isabelle Régen que nous remercions) ; Chr. Leitz, Z. Mahrous, T. Tawfik (éd.), *A Selection of Ptolemaic Anthropoid Sarcophagi in Cairo*, Le Caire, 2021, p. 273, 288 ; pour la bière brassée à Pé et Dep, J.F. BORGHOUTS, *Ancient Egyptian Magical Texts*, *RTTS Nisaba* 9, Leyde, 1978, p. 47 (76).

Fig. 3. Proposition de raccord entre les fragments Caire CG 22128 et Gadaya R-102 (© M. Claude).

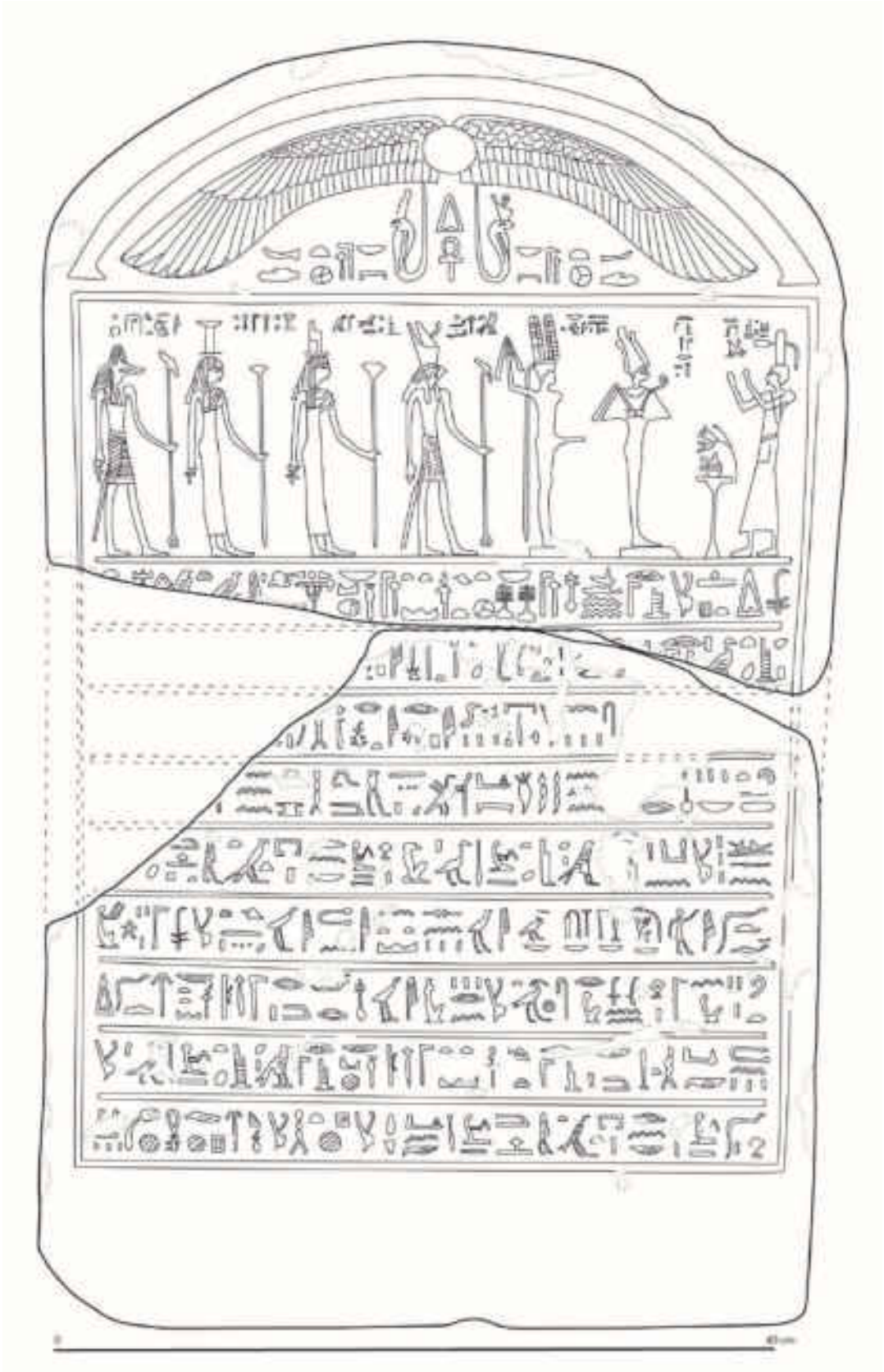


Fig. 4. Facsimilé (© M. Claude, Chr. Thiers).

The Anthropoid Outer Coffin of Amenhotep in the Egyptian Museum Cairo (JE 38166; TR 21/6/24/7)

Dina El Gabry

Faculty of Tourism and Hotel Management, Helwan University

It is with honor and appreciation that I dedicate this article to my dear professor Aly Omar Abdalla who has been very kind to me throughout the years and whose valuable advice and emotional support have been immeasurable.

THIS ARTICLE deals with the publication of the anthropoid coffin (JE 38166; TR 21/6/24/7) of Amenhotep, called Huye (*Ḥy*), which is currently preserved in the Egyptian Museum in Cairo. Even though the lid of the coffin is missing, its case is in excellent state of preservation. Amenhotep was a *ꜥꜣ n mw pr Ḫnsw*, "the head (great) of water in the temple of Khonsu" as well as *ỉmy-rꜣ ꜣḥwt n Ḫnsw*, "the overseer of fields of (the temple of) Khonsu." Based on the museum records, our piece originates from Esna. It was discovered *in situ* by Garstang in 1905 and dates back to the New Kingdom–likely to the end of the 18th or the beginning of the 19th based on its iconographical, stylistical and epigraphical features. The coffin and its texts have not been studied before although its decoration and inscriptions deserve a detailed analysis and description.

Description [figs. 1-6]

The outer trough measures 60 cm in height and 245 cm in length, and it is made of sandstone.[1] The outside of the coffin is decorated with incised and painted figures of the four children of Horus, Anubis, as well as *Wedjat*-eyes and a shrine. All of the gods are shown in the striding position, wearing the same short kilt and tripartite wigs, and their arms are decorated with bracelets and armlets. Their hands are empty and extended along their bodies, and they are barefoot. All the figures of the gods shown on the two sides of the coffin are surmounted with the *pt*-sign to designate the sky; such a *pt*-sign is interpreted as a portrayal of the goddess Nut.[2]

---

[1] SR 4/11962. I would like to express my gratitude and appreciation to my friend Dr. Elizabeth Waraksa for her valuable comments and continued support. JE 38166 is briefly mentioned by Hamada (see A. HAMADA, "A Sarcophagus from Mit-Rahîna", *ASAE* 35, 1935, p. 123). Downes provides us with a photo of one side of the coffin as well as its original place at the time of discovery (for the publication, see D. DOWNES, *The Excavations at Esna 1905-1906*, Warminster, 1974, p. 12, figs. 10-11). According to Downes, the material of the coffin is limestone, but Hamada states it is actually sandstone. See also Garstang in which he mentions that our coffin is made out of limestone (M.J. GARSTANG, "Excavation at Hierakonpolis, at Esna and in Nubia", *ASAE* 8, 1907, p. 148).

[2] M.J. RAVEN, "The Sarcophagus of Raia", *in*: M.J. Raven *et al.* (eds.), *The Tomb of Pay and Raia at Saqqara*,

The background of the coffin is painted yellow whereas the inscriptions, the figures of the gods, the outlines of the *Wedjat*-eyes and some parts of the shrine are all carved and painted in black. The black color alternates with the yellow one, which imitates a gold tone. The dominant color seems to be the black, but traces of greenish-blue can be detected on some spots around the inscriptions and figures. The black paint is missing in some hieroglyphic signs. On the proper left side of the coffin, the *Wedjat*-eyes are used to indicate the position of the deceased's head, which in earlier times would have been turned towards the left when the body was laid in the coffin. In addition, the representation of the eyes magically helped the deceased to look at the sunrise and enabled him to see and engage with the offerings of the funerary rites.[3] For this reason, all the figures of the gods along with the texts on each side of the coffin are oriented towards the *Wedjat*-eyes. Even though during the New Kingdom, mummies were lain on their backs, the *Wedjat*-eyes were still shown on the coffins sides, as they had been since the end of the Old Kingdom.[4] To complement the eyes, *nfr*-sign is portrayed between the two *Wedjat*-eyes, and below the eyes, there is a depiction of a shrine identical to the one seen on the right side of the coffin.

On the right side of the coffin, we have a depiction of three gods: the first one is the god Imesty shown in the human form. In the middle, Anubis is shown in the traditional form with the head of a jackal and a human body. The names of both Imesty and Anubis are inscribed in front of them to identify them. The last god in the row has a falcon head and a human body. Even though the god's name is not specified, it is likely Duamutef, based on the context of the text and its symmetry with other coffins' inscriptions. In addition, Duamutef is supposed to be the one portrayed on the right side of the coffin, opposite Qebehsenuef on the left side, while Hapy (left side) and Imesty (right side) are closer to the head.[5]

On the left side of the coffin, there is also a representation of three gods: the first one is Hapy shown with an ape head and a human body; his name is inscribed before him. Then, we have a figure of Anubis without an indication of his name in the inscriptions. The last god on the left side is identified as Qebehsenuef, but instead of having a falcon head as usual, he has a jackal one. Even though Duamutef was regularly portrayed with the head of a jackal, a falcon head was not unusual in some New Kingdom sarcophagi.[6]

The foot of the coffin is carved with two *tyet*-signs flanked in the middle by a *djed*-sign, now

---

EES-ExcMem 74, Leiden, London, 2005, p. 62; A. PIANKOFF, *The Shrines of Tut-ankh-amon*, *BollSer* XL/2, Princeton, 1977, p. 21-22.

[3] W.Ch. HAYES, *Royal Sarcophagi of the XVIII Dynasty*, *PMAA Quarto Series* 19, Princeton, The Hague, London, 1935, p. 64-66 ; H. WILLEMS, *Chests of Life. A Study of the Typology and Conceptual Development of Middle Kingdom Standard Class Coffins*, *MVEOL* 25, Leiden, 1988, p. 120; K.M. COONEY, "Coffins, Cartonnage, and Sarcophagi", *in*: M.K. Hartwig (ed.), *A Companion to Ancient Egyptian Art*, *Blackwell Companions to the Ancient World*. *Ancient History* (hereinafter *BCAWAH*), Chichester, 2015, p. 279. For a discussion of the *Wedjat*-eyes, see B. LÜSCHER, *Untersuchungen zu Totenbuch Spruch 151*, *SAT* 2, Wiesbaden, 1998, p. 114; R. NYORD, "Permeable Containers: Body and Cosmos in Middle Kingdom Coffins", *in*: S. Rogério (ed.), *Body, Cosmos and Eternity: New Research Trends in the Iconography and Symbolism of Ancient Egyptian Coffins*, *ArchaeoEg* 3, Oxford, 2014, p. 32-33; A. DODSON, *Ancient Egyptian Coffins: The Medelhavsmuseet Collection*, Göteborg, 2015, p. 4.

[4] K.M. COONEY, *loc. cit.*

[5] M.J. RAVEN, "Egyptian Concepts on the Orientation of the Human Body", *JEA* 91, 2005, p. 43; *id.*, *in*: M.J. Raven, *et al.* (eds.), *EES-ExcMem* 74, 2005, p. 61-62; H. WILLEMS, *op. cit.*, p. 140.

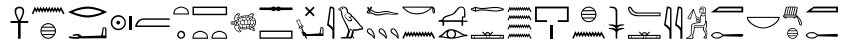
[6] M.J. RAVEN, *in*: M.J. Raven, *et al.* (eds.), *EES-ExcMem* 74, 2005, p. 62, n. 20. For similar examples of this switch of heads, see the coffin of Kenamun and the coffin of Hanura in L. SARTINI, "Black Coffins with Yellow Decoration of the New Kingdom: An Original Iconographic Study", *in*: H. Strudwick, J. Dawson (eds.), *Ancient Egyptian Coffins: Past - Present - Future*, Oxford, Philadelphia, 2019, p. 32-33.

much faded [fig. 7].[7] This same decoration of one *djed* surrounded by two *tyet*-signs can be detected in several examples of the same period. Due to the absence of the coffin's lid, it is impossible to see the rest of the scene, but it is likely Isis who was depicted on the corresponding part of the lid above the *djed* and *tyet*.[8]

The Inscriptions on the Right Side [figs. 2-3]

The decoration on each side of the outer coffin consists of four vertical bands of inscriptions, interspersed with three figural panels, each panel contains a striding figure of a deity. In front of each god is his speech written in two or three vertical columns of hieroglyphs. The right side of the coffin is carved with thirteen columns of hieroglyphs in total, and each column is separated by carved and painted black vertical lines.

– Band A consists of seven unequal columns of text organized around the carved and painted depiction of a shrine. The inscriptions on this first band are divided into two parts. The first part consists of four columns that are dedicated to the ambiguous formula of Ra and the turtle which can be read as (BD 161d):



ʿnḫ Rʿ mt štyw[9] *sš/snỉ* (**a**) *(i) ỉwf.k n Wsỉr ʿꜣ-n-mw*[10] *pr Ḫnsw Ḥy mꜣʿ-ḫrw nb ỉmꜣḫ mꜣʿ-ḫrw* (**b**).

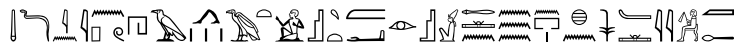
May Ra live, may the turtle die. (I) spread out your flesh to Osiris, (O) the head of water in the temple of Khonsu, Huye, the justified, the lord of veneration, the justified.

– The other three lines are devoted to the words of god Imesty. The text facing Imesty can be read as (BD 151n):

ḏd mdw ỉn Ỉmstỉ ỉnk sꜣ.k Wsỉr (**c**) *ỉỉ.n.(i) wn.n.(i) m sꜣw.k srwḏ.(i) n.k* (**d**) *Wsỉr ỉmy-rꜣ ꜣḥwt n pr Ḫnsw Ḥy mꜣʿ-ḫrw.*

Words spoken by Imesty: I am your son, O Osiris! (I) have come that (I) maybe as your protector. (I) endure for you..... O Osiris! The overseer of fields in the temple of Khonsu, Huye, the justified.

– Band B contains the speech of Anubis (BD 151a):



ḏd mdw ỉn Ỉnpw hꜣ[11] *mwt.ỉ ꜣst mʿ Wsỉr ʿꜣ-n-mw n pr Ḫnsw Ḥy mꜣʿ-ḫrw.*

---

[7] Compare with the sarcophagus of Raia (M.J. RAVEN, *in*: M.J. Raven *et al.* (eds.), *EES-ExcMem* 74, 2015, p. 61, pls. 84 (2)-85) for the head and foot ends. Based on the absence of the coffin's lid, it is difficult to judge the rest of the decoration. However, it is likely that the opposite side of the *djed* and *tyet* signs are occupied by a depiction of Isis.

[8] See L.M. BERMAN, "Cercueil de la chanteuse d'Amon, Henout-Oudjebou", *in*: A.P. Kozloff, B.M. Bryan (eds.), *Aménophis III, le Pharaon-Soleil*, Paris, 1993, p. 271; H.D. SCHNEIDER *et al.*, *The Tomb of Iniuia in the New Kingdom Necropolis of Memphis at Saqqara*, *PALMA* 8, Turnhout, 2012, p. 110, 115, fig. IV. 6 (black diorite sarcophagus of Iniuia).

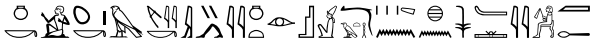
[9] For *štyw*/*štw*, see *ÄgWört* II, 2492; *Wb* IV, 557, 1-5.

[10] See *Wb* I, 163, 1-2, for *ʿꜣ n*: "der vorsteher von."

[11] For comparison, see P. DER MANUELIAN, Ch.E. LOEBEN, "New Light on the Recarved Sarcophagus of Hatshepsut and Thutmose I in the Museum of Fine Arts", *JEA* 79, 1993, p. 144; N. KAMAL EL-DIN, "Ein Sarg

Words spoken by Anubis: Oh! my mother Isis, (who) is together with Osiris, the head of water in the temple of Khonsu, Huye, the justified.

– Band C contains the speech said by Duamutef (BD 151m):



ỉnk sꜣ.k Ḥr mry.k ỉỉ.(ỉ) ỉnw/ỉnt (sic?) (**e**) *Wsỉr ỉmy-rꜣ ꜣḫwt n Ḫnsw Ḥy mꜣʿ-ḫrw.*

I am your son Horus, your beloved. (I) have come so that … (?), Osiris, the overseer of fields of Khonsu, Huye, the justified.

– The last band D has the same formula of Ra and the turtle (BD 161b):

ʿnḫ Rʿ mt štyw wḏꜣ nty m ḏbꜣt[12] *n Wsỉr (ʿꜣ)* (**f**) *n-mw n pr Ḫnsw Ḥy mꜣʿ*-[…] (**g**).

May Ra live, may the turtle die. Safe is the one who is in the sarcophagus of Osiris, (the head) of water in the temple of Khonsu, Huye, true of […].

Commentary

a. The formula of Ra and the turtle and its accompanying versions pose some problems in their translations. Bettum discussed the four versions –excerpts from Book of the Dead Chapter 161 (A-D) – that we usually encounter for this enigmatic formula.[13] The four refrains that name the turtle vary only in the details of their inscriptions.[14] According to Bettum, it is unusual to find the four variants on the same coffin;[15] in most of the cases, one or two refrains are selected and repeated throughout the four corners of the coffin, as is our case here. Verse B is definitely the most prevalent one. According to Bettum, two of them are well-known and easy in their translations compared to the two others.[16] The verb *sš* and its alternatives *snỉ* or *snš* exist in the last ambiguous variant and are very difficult to translate. One proposed translation for *snỉ* is "to surpass, pass, exceed,"[17] while another is "to reveal, open, pass through." After observing the orthography of the

des Schatzhausmeisters Suti", *MDAIK* 66, 2010, p. 133. For *hꜣ*, see *Wb* II, 471, 1-9; *ÄgWört* II, 1545-1546 (he, oh).

[12] For *ḏbꜣt* and *ḏbꜣ-nṯr*, see *ÄgWört* II, 2834; *Wb* V, 561, 9-12; 560, 15.

[13] A. BETTUM, *Faces within Faces. The Symbolic Function of Nested Yellow Coffins in Ancient Egypt* (PhD Thesis, Faculty of Humanities, University of Oslo), 2012, p. 143-148; see also R.O. FAULKNER, *The Egyptian Book of the Dead: The Book of Going Forth by Day*, San Francisco, 1998 [2], p. 125 (Chapter 161).

[14] A. GUTBUB, "La tortue animal cosmique bénéfique à l'époque ptolémaïque et romaine", *in*: J. Vercoutter (ed.), *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron 1927-1976* I. *Égypte pharaonique*, *BiEtud* 81, Cairo, 1979, p. 409-410; A. BETTUM, *op. cit.*, p. 143-144.

[15] See A. BETTUM, *op. cit.*, p. 144-145 for the shrine of Tutankhamun with the four variants. According to Bettum, the coffin of Henutwedjebu is exceptional in displaying the four versions. For the coffin of Henutwedjebu, see L.M. BERMAN, "Coffin of the Singer of Amen, Henutwedjebu", *in*: A.P. Kozloff, B.M. Bryan (eds.), *Amenhotep III and his World: Egypt's Dazzling Sun*, Cleveland, Bloomington, 1992, p. 312-317; *id.*, *in*: A.P. Kozloff, B.M. Bryan (eds.), *Aménophis III, le Pharaon-Soleil*, Paris, 1993, p. 270-275. See also the coffin of Suti for other private example with the four variants displayed (for Suti's coffin, see N. KAMAL EL-DIN, *MDAIK* 66, 2010, p. 138-139, 141).

[16] A. BETTUM, *op. cit.*, p. 144.

[17] For these different suggestions, see A. BETTUM, *op. cit.*, p. 146; *Wb* III, 482, 16-17, for *sš* "to spread, extend," p. 454, 1, *sn* "to open," 454-455 for *snỉ* "pass, surpass" and 461 for *snš*. See also *ÄgWört* II, 2264-2265: *snš* "open," p. 2232-2233: *snỉ* "to pass;" R. VAN DER MOLEN, *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts*, *PdÄ* 15, Leiden, Boston, 2000, p. 500 for *snỉ*. For the use of "surpass," see T.G. ALLEN, *The Book of the Dead or*

verb here, I conclude that the verb *sš* is most likely the verb in question. Erman and Grapow read this verb as [illegible] or [illegible] and translate it as "ausbreiten" meaning "to spread, extend or stretch," of which I prefer the meaning "spread out" because it makes more sense with the line's context.

b. The scribe mistakenly repeats the epithet *mꜣʿ-ḫrw* twice, once before *nb ỉmꜣḫ* and once after it. As mentioned by Doxey, the sentence *nb ỉmꜣḫ* is commonly seen at the end of the offering formula, directly after the owner's name and the epithet *mꜣʿ-ḫrw*.[18]

c. Only the eye sign is shown here without any determinative of Osiris, a change from other orthographies of Osiris seen throughout the coffin. However, by comparing the words of Imesty in this coffin to those in other private and royal coffins, it is likely that the scribe's intention was to write the name of the god Osiris.[19]

d. The three strokes used after the suffix pronoun *k* are strange. Maybe the scribe's aim was to write the word house (*pr*) instead of the three strokes, as is common. Usually, after the verb *srwḏ.(ỉ)*, it is expected to see *pr.k*,[20] but occasionally, one can find "your body"[21] instead. Nevertheless, one would expect an object after *srwḏ*.

e. This part is confusing and hard to determine since it is written as *ỉnw/ỉnt* (?), which does not make sense with the rest of the glyphs. To the best of my knowledge, there is no word that can be read this way. First, there is a flowering reed sign [illegible] (M17) followed by a [illegible] *nw*-jar (W24) and finally a [illegible] bread sign (X1). Usually, in analogous speeches of Duamutef, whether in royal or private coffins, the expression *nḏ.ỉt.f* or *nḏty* "protect (my/his) father" is the phrase expected here.[22] I believe that instead of the reed sign, the scribe meant to draw the sign [illegible] (Aa27) to mean *nḏ*. This sign is usually accompanied by the *nw*-jar.[23]

f. The scribe mistakenly wrote the word *ꜥꜣ* "great/head" with the sign of an alternative form of a flat land [illegible] (N17) instead of the wooden column [illegible] (O29). This mistake is very obvious when we compare this sign with the other ways of writing *ꜥꜣ* on the coffin.

g. The *ḫrw*-sign is expected after the deceased's titles and name, but it is missing at the end of the column.

Going Forth by Day: Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in their Own Terms, *SAOC* 37, Chicago, 1974, p. 157. Compare it with N. KAMAL EL-DIN, *MDAIK* 66, 2010, p. 138 for *snš* "ausgebreitet;" Cl. CARRIER, *Le Livre des morts de l'Égypte ancienne*, *Melchat* 2, Paris, 2009, p. 684, *ʿnḫ Rʿ mt štyw sn(w) qs*, "Que vive Rê ! Que meure la tortue ! (puisque) les os sont répandus."

[18] D.M. DOXEY, *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom: A Social and Historical Analysis*, *ProblÄg* 12, Leiden, Boston, 1998, p. 100-101, 91-93.

[19] Compare with N. KAMAL EL-DIN, *MDAIK* 66, 2010, p. 140.

[20] For a royal counterpart of this same line (the sarcophagus of Hatshepsut), see A. PIANKOFF, *BollSer* XL/2, 1977, p. 61; P. DER MANUELIAN, Ch.E. LOEBEN, *JEA* 79, 1993, p. 143 (*srwḏ.ỉ pr.k*). See also L.M. BERMAN, *in*: A.P. Kozloff, B.M. Bryan (eds.), *Amenhotep III and his World*, 1992, p. 316; B. LÜSCHER, *SAT* 2, 1998, p. 232-233 (151n in which all the attested versions are followed by *pr.k*); N. KAMAL EL-DIN, *MDAIK* 66, 2010, p. 140 for (your house); A. BETTUM, *Faces within Faces*, 2012, p. 142 (151n); C. KOCH, "The Sarcophagus of Nitocris (Inv. Cairo TN 6/2/21/1): Further Considerations about the God's Wives' Burial Places", *in*: A. Amenta, H. Guichard (eds.), *Proceedings First Vatican Coffin* I, Vatican, 2017, p. 240.

[21] See M.J. RAVEN, *in*: M.J. Raven, *et al.* (eds.), *EES-ExcMem* 74, 2005, p. 64 (15, 19) (flourish your body).

[22] For *nḏ*, *nḏty* and *nḏ.ỉt.f*, see *Wb* II, 374-375; *ÄgWört* II, 423, 1417-1419. For comparison, see the coffin of Suti, A. PIANKOFF, *op. cit.*, p. 63, 76; L.M. BERMAN, *op. cit.*, p. 316 ; B. LÜSCHER, *op. cit.*, p. 230 (151m) in which all the versions mentioned are written with [illegible]; N. KAMAL EL-DIN, *op. cit.*, p. 140; H.D. SCHNEIDER *et al.*, *PALMA* 8, 2012, p. 111 (T. 9); H. GABER, "Planche de momie et cercueil en bois peint de Sennedjem", *in*: H. Gaber, L. Bazin Rizzo, F. Servajean (eds.), *À l'oeuvre on connaît l'artisan ... de Pharaon! Un siècle de recherches françaises à Deir el-Medina, 1917-2017*, *CENiM* 18, Milan, 2017, p. 284.

[23] For parallels, see P. DER MANUELIAN, Ch.E. LOEBEN, *JEA* 79, 1993, p. 144, fig. 10 (d); A. BETTUM, *op. cit.*, p. 142 (151m).

The Inscriptions on the Left Side [figs. 5-6]

The left side of the coffin contains fourteen columns of hieroglyphs. The left side is also divided into four bands (A-D) filled with hieroglyphic inscriptions: the first band consists of eight unequal columns. The first four columns are devoted to the formula of Ra and the turtle, whereas the remaining four lines are dedicated to the speech of Hapy.

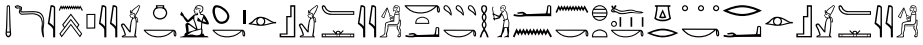
– The texts on band A can be read as (BD 161d and 151L):

ʿnḫ Rʿ mt štyw sš/snỉ.(ỉ) qsw.(k) n Wsỉr Ḥy mꜣʿ ḫrw sš/snỉ.(ỉ) (**h**) *ỉwf.k.*

May Ra live, may the turtle die. (I) spread out (your) bones to Osiris, Huye, the justified .... (I) spread out your flesh.

Rꜣ Ḥpy Wsỉr Ḥy mꜣʿ-ḫrw.

Spell of Hapy: O Osiris, Huye, the justified.



ḏd mdw ỉn Ḥpy ỉnk sꜣ.k Wsỉr Ḥy k/kt (?) (**i**) *ʿwt.k*[24] *ḥwỉ.n.(ỉ) n.k ḫftyw.k ḫr.k rdỉ.(ỉ)* (**j**) *Wsỉr Ḥy.*

Words spoken by Hapy: I am your son, O Osiris Huye, …..your limbs. (I) smote down for you your enemies beneath you. (I) give……O Osiris Huye.

– Band B consists of two columns devoted to the speech of Anubis (BD 151a):

Mdw (?) (**k**) *Wsỉr Ḥy mꜣʿ-ḫrw nnỉ*[25] *wr nn gꜣḥ*[26] *ʿwt.k ỉny* (**l**) *Wsỉr Ḥy mꜣʿ-ḫrw.*

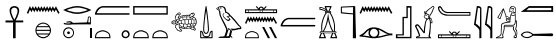
Words (?) O Osiris, Huye, the justified. Great of weariness, your limbs will not be weary, O Osiris Huye, the justified.

– Band C is dedicated to the words of Qebehsenuef, which can be read as (BD 151k):

ḏd mdw ỉn Qbḥ-snw.f wn.n.(ỉ) m sꜣw.k qsw.k (**m**) *sꜣq.n.(ỉ) n.k ʿwt*[27].

Words spoken by Qebehsenuef: (I) exist as your protector and your bones and (I) collected for you (your) limbs.

– The last band D contains the formula of Ra and the turtle (BD 161b):



[24] For the use of *tp-ʿ* as a preposition, see *Wb* V, 282; *ÄgWört* II, 2680-2681 (vor her, vor). See also P. DER MANUELIAN, Ch.E. LOEBEN, *JEA* 79, 1993, p. 142 (*ṯs.(ỉ) n.k tpw-ʿwt.k*: that I might bind (it) for you on your limbs).

[25] For *nnỉ*, see *ÄgWört* II, 1301.

[26] See *Wb* V, 155, 8-10; *ÄgWört* II, 2588 (matt sein).

[27] Compare the whole sentence with B. LÜSCHER, *SAT* 2, 1998, p. 220-221 (151 K) in which the two verbs *dmḏ* and *sꜣq* are used. See also I.E.S. EDWARDS, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc. in the British Museum* VIII, *HTBM* 8, London, 1939, p. 18, 21 for the same line with the two same verbs.

ʿnḫ Rʿ mt štyw wḏ3 nty m ḏb3-nṯr (**n**) *n Wsỉr Ḥy m3ʿ-ḫrw.*

May Ra live, may the turtle die. Safe is the one who is in the *ḏb3-nṯr* of Osiris, Huye, the justified.

Commentary

h. It is not clear whether this is an additional *s* written by mistake before the verb *sš* or *snỉ*, or whether the scribe wanted to write the word *ḫrw* as expected.

i. *ʿwt.k*: by comparing this line with other private or royal coffins, it is clear that the scribe omitted some words from this line.[28] Usually, the verbs *ṯs* or *dmḏ* are written before *ʿwt.k*. It is difficult to confirm whether it is a problem of space or just a mistake by the scribe. In other instances, *tpw* is written before *ʿwt* to mean "I have attached your heads and limbs."[29] The suffix pronoun *k* (or *kt*) after the name of the deceased Huye is strange. It is tough to decipher the true meaning of the words because we have the suffix pronoun *k*, then the word *ʿwt* without any verb or noun.

j. This column ends with *rdỉ.ỉ*,"I give …"; this ending does not match those of other coffins of the same period, making it clear that something is missing.[30] It is expected to have a noun such as the following word: "your limbs" or "your head."

k. The beginning of this column contains two unidentified signs. I think the sign to the right is the walking-stick 𓋴 (S43) which can be read *mdw*, whereas the sign to the left is difficult to recognize.

l. *Nn g3ḥ ʿwt.k ỉny*: "(these) limbs of yours will not be weary." The word *ỉny* is confusing, but it might have been the scribe's intention to write the archaic demonstrative adjective.[31] In most cases, it is the demonstrative pronoun *iptn* that is used, such as in the sarcophagus of Hatshepsut.[32] Alternatively, we can find *tn*, but not *ỉny* as is our case here.

m. There is a missing verb before *qsw.k*; maybe the scribe was planning to write "your bones" before "your members." In this case, the verb "collect" works for the two objects. The other possibility found in other coffins was to use two separate verbs such as *dmḏ (ỉ) n.k qsw.k s3q (ỉ) n.k ʿwt.k*.[33]

n. It is strange that the scribe used the word *ḏb3-nṯr* on this side instead of *ḏb3t* which is written on its counterpart.[34] *Ḏb3t* is the common word used in other contemporary coffins. The intention is

---

[28] For comparison, see B. LÜSCHER, *SAT* 2, 1998, p. 226 (151L): *ṯs. ʿwt. k tpw.k*; A. PIANKOFF, *BollSer* XL/2, 1977, p. 66, 73.

[29] A. BETTUM, *Faces within Faces*, 2012, p. 142L (I may knit together your head and your limbs).

[30] For comparison, see P. DER MANUELIAN, Ch.E. LOEBEN, *JEA* 79, 1993, p. 142; A. BETTUM, *op. cit.*, p. 142; L.M. BERMAN, *in*: A.P. Kozloff, B.M. Bryan (eds.), *Amenhotep III and his World*, 1992, p. 315 (given you your head), (that I might bind fast to you your head and your members).

[31] P. DER MANUELIAN, Ch.E. LOEBEN, *op. cit.*, p. 139 (fig. 11), 142, 146, 148 (*ỉpṯn*, *ỉptn* and *tn*). See also A.H. GARDINER, *Egyptian Grammar : Being an Introduction to the Study of Hieroglyphs*, Oxford, London, 1957[3], Par. 110.

[32] P. DER MANUELIAN, Ch.E. LOEBEN, *op. cit.*, p. 138, fig. 14: *n g3ḥ ʿwt.k ỉptn* (these limbs of yours will not be weary).

[33] For royal parallel, see A. PIANKOFF, *BollSer* XL/2, 1977, p. 67, 74; P. DER MANUELIAN, Ch.E. LOEBEN, *op. cit.*, p. 142; H. GABER, "L'orientation des défunts dans les "caveaux-sarcophages" à Deir al- Médîna", *BIFAO* 104, 2004, p. 217 (sarcophagus of Hatshepsut). For similar private examples, see L.M. BERMAN, *in*: A.P. Kozloff, B.M. Bryan (eds.), *Amenhotep III and his World*, 1992, p. 315; C. KOCH, *in*: A. Amenta, H. Guichard (eds.), *Proceedings First Vatican Coffin Conference* I, 2017, p. 241 (I might unite for you your limbs and your bones); N. KAMAL EL-DIN, *MDAIK* 66, 2010, p. 139; H. GABER, *in*: H. Gaber, *et al.* (eds.), *CENiM* 18, 2017, p. 284.

[34] See T. SÄVE-SÖDERBERGH, *On Egyptian Representations of Hippopotamus Hunting as a Religious Motive*, *HorSoed* 3, Uppsala, 1953, p. 40, n. 2; I.E.S. EDWARDS, *HTBM* 8, 1939, p. 16.

certainly to mean a coffin.

Commentary on the Owner Titles

JE 38166 alludes to two titles of Amenhotep; the first is *ỉmy-rꜣ ꜣḥwt n Ḫnsw* "the overseer of fields of (the temple of) Khonsu," whereas the second is the lesser known title *ꜥꜣ n mw pr Ḫnsw* "the head of water in the temple of Khonsu." These two titles are interchangeably mentioned on the coffin's sides.

The title *ỉmy-rꜣ ꜣḥwt* "overseer of fields" started to appear during the Old Kingdom and continued to be used afterwards. By the 13th Dynasty, it was considered one of the most attested "court positions."[35] The bearers of this title were usually lower in status than the vizier, but several overseers of fields were promoted to viziers later in their careers.[36] The responsibility of the overseer of fields was to keep account of the lands for taxation reasons and to follow the annual floods of the Nile. In JE 38166, the title "overseer of fields" is associated with a temple of Khonsu, which I believe is the Karnak Temple since there is no known temple of Khonsu in Esna (where this tomb was found). The association between the title *ỉmy-rꜣ ꜣḥwt* and specific gods is documented in other examples, such as the overseer of the fields of Amun and the overseer of the fields of Montu.[37]

The second title in question is *ꜥꜣ n mw*, and many scholars have different translations for it. Al-Ayedi translates it as "chief of water," whereas Hannig translates it as "Vorsteher des Gewässers."[38] Andrews refers to this coffin and translates the title *ꜥꜣ n mw pr Ḫnsw* as "the director of the water of the temple of Khonsu."[39] She points out to the absence of a temple dedicated to Khonsu at Esna and alludes to another identical title *ꜥꜣ n mw nt ḥwt Wsr-Mꜣꜥt-Rꜥ m pr Ỉmn* on a fragmentary limestone statuette of another Amenhotep also called Huye from Deir Rifeh (19th Dynasty), which she translates as "director of the water of the funerary temple of Ramesses II in the estate of Amun."[40] Andrews highlights a second variation of the same title *ꜥꜣ n mw n pr Wsỉr* "director of the water of the temple of Osiris," which was held by Mahuhy in his *ushabti* No. 47271 in Cairo.[41] A third example, *sš ꜥꜣ n mw nt ḥwt Mn-Mꜣꜥt-Rꜥ m pr Ỉmn* can be detected on the palette No. 12778 of Amenmes at the British Museum. Kitchen translates the latter title as "scribe of the water in the funerary temple of Seti I in the

---

[35] A.R. AL-AYEDI, *Index of Egyptian Administrative, Religious and Military Titles of the New Kingdom*, Ismailia, 2006, p. 3 (9); W. GRAJETZKI, "Setting a State Anew: The Central Administration from the End of the Old Kingdom to the End of the Middle Kingdom", *in*: J.C. Moreno García (ed.), *Ancient Egyptian Administration*, *HbOr* 104, Leiden, 2013, p. 234.

[36] *Ibid.*, p. 234. According to Grajetzki, evidence of the title holder is present at "provincial courts."

[37] A.R. AL-AYEDI, *op. cit.*, p. 4 (12), 5 (5).

[38] A.R. AL-AYEDI, *op. cit.*, p. 202 (698); R. HANNIG, *Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch : 2800-950 v. Chr.*, *KAW* 64, Mainz am Rhein, 2006, p. 138. See also Vleeming, who translates the title as "sea-captain" (S.P. VLEEMING, "Two Unrecognized Greek Concepts in Demotic P. B.M. 10597", *ChronEg* 58 (115-116), 1983, p. 97).

[39] C.A.R. ANDREWS, "A Family for Anhai?", *JEA* 64, 1978, p. 92.

[40] C.A.R. ANDREWS, *loc. cit*. For this statue, see A. KAMAL, "Rapport sur les fouilles exécutées dans la zone comprise entre Déîrout au nord et Déîr-el-Ganadlah, au sud", *ASAE* 14, 1914, p. 69. According to Kamal, the title was mentioned on a limestone kneeling statue dating to the 19th Dynasty. He translates the title as "director of the water of the funerary temple of Ramesses II in the estate of Amun." Al-Ayedi cites another identical title to this one, which is *ꜥꜣ n mw n tꜣ ḥwt Wsr-Mꜣꜥt-Rꜥ Stp-n-Rꜥ m pr Ỉmn* (A.R. AL-AYEDI, *op. cit.*, p. 202 [699]).

[41] P.E. NEWBERRY, *Funerary Statuettes and Model Sarcophagi* I. *Nr. 46530*-48273, CGC, Cairo, 1930, p. 113 (47241). For the name *Mḥy*, see *PN* I, p. 163 (25).

estate of Amun,"[42] while Andrews prefers to translate it as "the scribe and the director of water in Seti's temple." I favor Andrews's translation, because it takes into account the difference between a scribe and a director of water.

Endesfelder points to the Middle Kingdom title *ỉry mw* and to its New Kingdom versions *ꜥꜣ n mw* and *ḥry n mw*.[43] She also refers to three more examples of the use of *ꜥꜣ n mw* in the New Kingdom: the first example is on a statuette dating to the 18th Dynasty, while the second and third are on two *ushabtis* preserved in the Louvre Museum. In addition to the examples cited by Endesfelder and Andrews, a later occurence can be detected in the coffin of Nespawersheft from the 21st Dynasty.[44]

According to Gasse, the title *ꜥꜣ n mw* definitely designates "an irrigation manager."[45] She explains that water managers are officials responsible for organizing the irrigation of their areas. These individuals are considered as heads of fields belonging to the same category as farmers. They enjoy an assured status superior to that of the plot holders.

Papyrus Reinhardt lists the names of the people who were responsible for the fields.[46] The *ꜥꜣ n mw* "water chief" and the cultivator are mentioned alternately in the text, which leads to a complicated situation because it is difficult to ascertain if the cultivators were representatives of the water chief or not. It is also hard to guess whether the water chief was in charge of his own land or if he was taking care of it on behalf of another land-holder.

According to Endesfelder, it is not easy to ascertain any concrete information on the exact duties of an *ꜥꜣ n mw* or *ꜥꜣ n bꜥḥ* from the available sources.[47] Nevertheless, she assumes that we are concerned with people who performed the managerial tasks related to the implementation and maintenance of the irrigation systems. She concludes that the holders of these titles did not possess high social rankings because in most of the cases *ꜥꜣ n mw* or *ꜥꜣ n bꜥḥ* was usually the sole title of its owner. She describes them as humble low ranking officials from her point of view.[48] She also saw that the functions within the local management of irrigation do not represent a source of economic or political power since they arrange the workers on specific yearly schedules. Based on Endesfelder's study, in the time before and during the annual flood, the local irrigation directors had to have sufficient workers to deal with the tasks of cleaning the canals and protecting the dams. She added that, in the New Kingdom, no central administration for irrigation existed; instead, the responsibility of the

---

[42] K*RI* I, p. 332; C.A.R. ANDREWS, *JEA* 64, 1978, p. 92.

[43] E. ENDESFELDER, "Zur Frage der Bewässerung im Pharaonischen Ägypten", *ZÄS* 106, 1979, p. 47-48; G.P.F. VAN DEN BOORN, *The Duties of the Vizier: Civil Administration in the Early New Kingdom*, *StudEgypt*, London, New York, 1988, p. 240: The last shows another variation of our title which is *ḥry mw*.

[44] According to Strudwick, maybe the "water of the house of Amun" hints at the sacred lake at Karnak, although such a hypothesis is hard to confirm (see H. STRUDWICK, "The Enigmatic Owner of the Coffins of Nespawershefyt at the Fitzwilliam Museum, Cambridge", *in*: A. Amenta, H. Guichard (eds.), *Proceedings First Vatican Coffin Conference* II, 2017, p. 523, 525, 528).

[45] A. GASSE, *Données nouvelles administratives et sacerdotales sur l'organisation du domaine d'Amon : XXe-XXIe dynasties* I, *BiEtud* 104, Cairo, 1988, p. 149, 165, 217.

[46] S.P. VLEEMING, *Papyrus Reinhardt: An Egyptian Land List from the Tenth Century B.C.*, *Hieratische Papyri aus den Staatlichen Museen zu Berlin Preußischer Kulturbesitz* (hereinafter *HPSMBPK*) 2, Berlin, 1993, p. 56-57; Chr.J. EYRE, "The Water Regime for Orchards and Plantations in Pharaonic Egypt", *JEA* 80, 1994, p. 77.

[47] E. ENDESFELDER, *ZÄS* 106, 1979, p. 48. For a discussion of *ꜥꜣ n bꜥḥ* and *ḥry bꜥḥ*, see A.-P. ZIVIE, "La tombe d'un officier de la XVIIIe dynastie à Saqqara", *RdE* 31, 1979, p. 140 (c). See also *Wb* I, 448, 4-5, for *ꜥꜣ n bꜥḥ* and *mr bꜥḥ*; *Wb* I, 111, 21, for *ỉry ḥr mw*.

[48] E. ENDESFELDER, *loc. cit.*; G.P.F. VAN DEN BOORN, *The Duties of the Vizier*, 1988, p. 240. For *ꜥꜣ n bꜥḥ*, see A.R. AL-AYEDI, *op. cit.*, p. 202 (697) "chief of inundated lands."

irrigation and maintenance of the facilities required for it was mainly held locally.

Vleeming agrees with Endesfelder that it is still difficult to list the exact tasks of the *ꜥꜣ n mw* within the fields, but he adds that the scope of his work indicates a professional engagement in agriculture.[49] For Vleeming, the title-holder is probably the person who decided when exactly the canals should be opened and how much water should be allocated to the basins.

As highlighted by Endesfelder, the titles of *ꜥꜣ* and *ḥry-n-mw* can be connected with the name of a temple. Perhaps the economic power of the temples that had grown strongly in the New Kingdom is expressed here too.[50] This association with temples is known in the above-mentioned examples, such as the temples of Sety I and Ramses II. Based on the above-mentioned discussion, it is clear that the two jobs of Amenhotep are complementary to each other: one is associated with measuring the fields after the flood, and the other is connected with water supplies and irrigation.

Chapter 161 of the Book of the Dead and Turtles' Iconography

The ancient Egyptians gave the turtle (*trionyx triunguis*) the term *štw*.[51] Van de Walle discusses the earlier examples of Egyptian depictions in which turtles are present. The tombs of the Predynastic Period have provided us with a number of schist palettes resembling the shapes of *trionyx*. Later on, the paintings of the Old and Middle Kingdoms show how the turtle was involved among the Nilotic fauna. The first allusion to the turtle in ancient Egyptian literature was in the Middle Kingdom Spell 368 from the Coffin Texts. The spell implies that the turtle's flesh is a detestation for the god Ra. This spell will save the deceased from eating excrement in the afterlife; it reads "if you tell (me) to eat this, then Re will (eat) turtle."[52] Starting from the 18th Dynasty, the religious and magical texts became more explicit about the turtle and consistently link it with the powers of obscurity that are perpetually in conflict with Ra. This rivalry between Ra and turtles was clarified in the New Kingdom formulae on coffins where the concise refrain "may Ra live, may the turtle die" is frequently present at the head of four sections of Chapter 161 from the Book of the Dead. The turtle's assassination was treated as an indication of the conflict between light and darkness to guarantee the secure journey of the sun god.[53]

Fischer alludes to an important scene from the tomb of Nebwenenef, the high priest of Amun (TT 157) in the Ramesside Period.[54] In the scene, the deceased is harpooning a turtle and next to him, there is an identical scene showing the harpooning of a hippopotamus.[55] This scene clearly demonstrates that the turtle should be destroyed. Such theme will be seen later on in

---

[49] S.P. VLEEMING, *HPSMBPK* 2, 1993, p. 56-57.
[50] E. ENDESFELDER, *ZÄS* 106, 1979, p. 47.
[51] B. VAN DE WALLE, "La tortue dans la religion et magie égyptiennes", *NouvClio* 5, 1953, p. 173; K.M. CAHAIL, *In the Shadow of Osiris: Non-Royal Mortuary Landscapes at South Abydos during the Late Middle and New Kingdoms*, UMI, Pennsylvania, 2014, p. 447.
[52] H.G. FISCHER, *Ancient Egyptian Representations of Turtles*, *MMAP* 13, New York, 1968, p. 6-7, fig. 2; A. GUTBUB, *in*: J. Vercoutter (ed.), *BiEtud* 81, 1979, p. 405, 407. For CT Spell 368, see A.de BUCK, *The Egyptian Coffin Texts* V. *Texts of Spells 355 - 471*, *OIP* 73, Chicago, 1954, p. 30; H.G. FISCHER, "Egyptian Turtles", *BMMA* 24 (6), 1966, p. 195, fig. 3; K.M. CAHAIL, *In the Shadow of Osiris*, UMI, 2014, p. 447-448.
[53] T. SÄVE-SÖDERBERGH, *HorSoed* 3, 1953, p. 40; B. VAN DE WALLE, *NouvClio* 5, 1953, p. 179, 187.
[54] H.G. FISCHER, *BMMA* 24 (6), 1966, p. 199-200, fig. 12; *id.*, *MMAP* 13, 1968, p. 7, fig. 3; see also T. SÄVE-SÖDERBERGH, *op. cit.*, p. 39-40; A. GUTBUB, *op. cit.*, p. 396-397, 409-410; B. LÜSCHER, *SAT* 2, 1998, p. 83-84.
[55] A. GUTBUB, *op. cit.*, p. 422; H.G. FISCHER, "Schildkröte", *in*: *LÄ* V, 1984, col. 627.

the Greco-Roman temples at Esna, Dendara, Philae and Edfu.[56] In these temples, it is common to express the extinction of turtles and other malignant creatures. Such scenes indicate how the turtle is "ritually harpooned" by the king.[57] This same notion can be detected in papyrus or wax models that were crushed by the king's agents on behalf of the king. Fischer added that the purpose of the mutilation of the turtle can easily be associated with its bad reputation as the opponent of the sun god Ra.[58]

Apophis is usually cited in the Coffin Texts, as the main adversary of the sun god or the deceased (Spell 414).[59] Van de Walle alludes to the association between the turtle and Apophis–the main enemy of the sun god.[60] Such relationship can be detected on the inscriptions of some Ptolemaic temples in which the name of Apophis is written with the determinative of a turtle.[61] Scenes of turtle offerings occurred at Dendara, Edfu and Philae. Such scenes portray the king standing and pushing his spear into the head or into the body of a turtle in the presence of the god Ra-Horakhty who is sitting on a throne. The king asks the god to accept the pierced and mutilated turtle as an offering. The inscriptions that accompany the scene indicate that the king is assimilating the turtle with the enemy of Ra-Horakhty.[62]

The twenty-seven hieroglyphic columns carved throughout this coffin are all selected passages from Book of the Dead Chapters 151 and 161. BD 151 guaranteed the safeguarding of Osiris' body by overthrowing his enemies and protecting his body so that the transformation of the deceased could happen. Several of these ideas appear in BD 161 in which we are ensured that Osiris' body is safe and healthy in the sarcophagus.[63] Usually the four corners of coffins are decorated with the mysterious scene showing Thoth lifting a standard at the top of which there is a *pt*-sign.[64] This depiction is built on the texts of Spell 161 of Book of the Dead, which guarantee the opening of the doors of the sky to the deceased. The spell is named "spell for cutting an opening in the sky made by Thoth."[65] Thoth's figures are not present in our coffin here, and only two versions of the spell are used.

---

[56] H.G. FISCHER, *MMAP* 13, 1968, p. 9.
[57] *Id.*, *BMMA* 24 (6), 1966, p. 200.
[58] *Ibid.*, p. 199; M.A. STADLER, *Weiser und Wesir: Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch*, *ORA* 1, Tübingen, 2009, p. 237-239, 309, fig. 8.
[59] H.G. FISCHER, *in*: *LÄ* V, 1984, col. 627; L.D. MORENZ, "Apophis: On the Origin, Name, and Nature of an Ancient Egyptian Anti-god", *JNES* 63 (3), 2004, p. 203.
[60] B. VAN DE WALLE, *NouvClio* 5, 1953, p. 180: "J'ai renversé Apophis et les adversaires, la tortue, le méchant, les enfants des révoltés, dans toutes leurs places et à tout endroit où ils étaient"; A. GUTBUB, *in*: J. Vercoutter (ed.), *BiEtud* 81, 1979, p. 412-413.
[61] B. VAN DE WALLE, *NouvClio* 5, 1953, p. 180 (n. 3); A. GUTBUB, *op. cit.*, p. 396.
[62] B. VAN DE WALLE, *op. cit.*, p. 183-185; H.G. FISCHER, *MMAP* 13, 1968, p. 12, fig. 6; H. JUNKER, *Der große Pylon des Tempels der Isis in Philä*, *DÖAWW*, Vienna, 1958, p. 66, fig. 34.
[63] K.M. COONEY, "Gender Transformation in Death: A Case Study of Coffins from Ramesside Period Egypt", *NEA* 73 (4), 2010, p. 235; A. BETTUM, *Faces within Faces*, 2012, p. 147-148; K.M. COONEY, *in*: M.K. Hartwig (ed.), *BCAWAH*, 2015, p. 283-284. For the translation of BD 151 and 161, see T.G. ALLEN, *SAOC* 37, 1974, p. 147-150, 156-157.
[64] H. GABER, *BIFAO* 104, 2004, p. 219; M.J. RAVEN, *JEA* 91, 2005, p. 43; https://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/literature/religious/bd161.html.
[65] A. GUTBUB, *op. cit.*, p. 409; A. BETTUM, *op. cit.*, p. 147.

General Comments on the Writing Order [figs. 2-3, 5-6]

The inversion of legends in JE 38166 could be for many reasons. It might be due to the completion of the work in two stages as the artist first outlined the spaces and produced the vignettes, and then the scribe wrote the legends.[66] This breakdown of the work could have led to potential alterations to the original plan due to a lack of space. Sadek discussed in detail the mistakes that we can find on some New Kingdom manuscripts.[67] He distinguished three types of mistakes that could occur: the disorder that concerns phrases which are distant from each other, the disturbance in certain passages only, or the disorder that extends to all the texts in each register. I think our case here is a mix of the first and second types. In all these above-mentioned cases, one must compare the text to a canonical text to understand the logical order.[68]

This disarrangement is clear on the right side of the coffin in the speech of Imesty. We are supposed to find *ḏd mdw* in the first column immediately in front of the god. Instead, *n wn* is located in its place and *ḏd mdw* is in the second column. Additionally, in the speech of Duamutef, we can notice the absence of *ḏd mdw* to create a parallel with other speeches. On the left side of the coffin, *ḏd mdw* as well as the name of Anubis are not mentioned. The scribe also completed the speech of Anubis in the area dedicated for the god Qebehsenuef. In the speech of Hapy, the scribe unnecessarily used both *rꜣ* and *ḏd mdw* on two consecutive columns, and he repeated the deceased's name.

Based on the administrative rank of Amenhotep along with his titles, I believe it is clear that the coffin was made in a local workshop. The mistakes, disorders and confusions in the arrangements of the texts, as well as the missing words in some phrases, lead us to think of a local workshop rather than a perhaps more careful royal workshop.

Dating Criteria

One of the problems encountered in studying this coffin is the absence of its lid. Usually, the lid's iconography is fundamental in dating a coffin to a specific period of time. Moreover, the majority of published coffins are made of wood, not stone like this one.[69] We do not possess a

---

[66] A.-A.F. SADEK, *Contribution à l'étude de l'Amdouat. Les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire*, *OBO* 65, Freiburg, Göttingen, 1985, p. 150.

[67] *Ibid.*, p. 304-305.

[68] *Ibid.*, p. 311-313, and p. 315 for the common mistakes: confusion of signs, spelling mistakes, and mistakes of inattention or other reasons. Sadek mentions an example in which the scribe jumped one line by copying the other before realizing his mistake and repairing it by copying the column without worrying about the meaning. Some other examples show that copyists have written texts without prior calculation of the number of columns needed in each register. Such problems obliged the scribe to shorten or lengthen the columns, thus disturbing the beginning of some passages. See also A. NIWIŃSKI, *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.*, *OBO* 86, Freiburg, Göttingen, 1989, p. 83-85.

[69] Wooden anthropoid coffins have been divided chronologically into three types based on their colors: the white coffins between the early 18th Dynasty until the reign of Thutmose III; the black coffins with yellow paint or gold leaf between the reign of Hatshepsut/Thutmose III to the early 19th Dynasty (reign of Ramses II); and the yellow ground coffins with polychrome decoration from the end of 18th Dynasty/the beginning of the 19th Dynasty up to the Third Intermediate Period (likely the 22nd Dynasty). For a detailed discussion of this division, see J.H. TAYLOR, *Egyptian Coffins*, *ShirEgypt* 11, Princes Risborough, 1989, p. 32, 34; *id.*, "Patterns of Colouring on Ancient Egyptian Coffins from the New Kingdom to the Twenty-Six Dynasty: An Overview", *in*: W.V. Davies (ed.), *Colour and Painting in Ancient Egypt*, London, 2001, p. 167-171; A. DODSON, *Ancient Egyptian Coffins*, 2015, p. 4-5; L. SARTINI, "The Black Coffins with Yellow Decoration: A Typological and

complete work on stone coffins for the private sector, therefore, I relied mainly on the available published stone and wooden pieces in terms of decorations and inscriptions. According to Ikram and Dodson, despite the abundance of wooden coffins, the period of Amenhotep III witnessed an increase in using harder stones such as granite and basalt in manufacturing coffins.[70]

Despite these challenges, JE 38166 possesses some significant dating criteria such as the depiction of the four children of Horus' heads. According to Niwiński, after the Amarna Period, the figures of the four children of Horus, which were previously shown with human heads, were portrayed differently with the head of a human being for Imesty, an ape for Hapy, a jackal for Duamutef, and a falcon for Qebehesnuef.[71] Sartini, on the other hand, points out that in the private sector, the first appearance of Horus' children with different heads can be attributed to the reign of Amenhotep II based on the existence of the sarcophagus of Maiherpi (end of the reign of Amenhotep II).[72]

The use of the composition BD 151/BD161 prevailed in the 18th Dynasty sarcophagi.[73] During the reign of Amenhotep III, Chapter 161 appeared together with Chapter 151 on the coffins. According to Lüscher, in the private sphere, the earliest evidence of Chapter 161 can be detected on the wooden cedar coffin of Nebseny (CG 61016) in which the formula and the images of Thoth are present.[74] Starting with the reign of Amenhotep III, the use of BD 161 became predominant on private coffins and sarcophagi such as the granite fragmentary coffin of Amenhotep Son of Hapu.[75] Another example is the anthropoid grey granite inner coffin of Mery-mes, which dates to the reign of Amenhotep III and contains the figures of Thoth as

---

Chronological Study", *EVO* 38, 2015, p. 49-55; *ead.*, *in*: H. Strudwick, J. Dawson (eds.), *Ancient Egyptian*, 2019, p. 30.

[70] S. IKRAM, A. DODSON, *The Mummy in Ancient Egypt: Equipping the Dead for Eternity*, Cairo, 1998, p. 212.

[71] A. NIWIŃSKI, "Sarg NR-SpZt", *in*: *LÄ* V, 1984, col. 438; L. SARTINI, *in*: H. Strudwick, J. Dawson (eds.), *Ancient Egyptian Coffins*, 2019, p. 32-34, table 2.

[72] L. SARTINI, *EVO* 38, 2015, p. 62; *ead.*, *in*: H. Strudwick, J. Dawson (eds.), *Ancient Egyptian Coffins*, 2019, p. 31-32. Cahail (K.M. CAHAIL, *In the Shadow of Osiris*, UMI, 2014, p. 426-427) saw that the date proposed by Niwiński is based on royal pieces of the 18th Dynasty and not the private sphere. Sartini divided the anthropoid wooden coffins into three phases based on their decorations. The first phase (Hatshepsut/Thutmose III–Amenhotep III) is decorated with two *Wedjat*-eyes on a shrine and Anubis portrayed between two children of Horus (BD 151). In phase two (Amenhotep III–end of the Amarna Period), the prevailing theme is the vignette of Chapter 161 of Book of the Dead along with Thoth's depiction in the corners. In phase three (Tutankhamun–Ramses II) the two *Wedjat*-eyes return again. Sometimes, only one Thoth is shown on each side. It is hard to confirm the same categories for stone coffins. However, if we could, JE 38166 would likely be placed between phase 2 and 3 because the trough displays most of the features except the figures of Thoth (L. SARTINI, *EVO* 38, 2015, p. 56-62).

[73] A. BETTUM, *Faces within Faces*, 2012, p. 130, 143; K.M. COONEY, *in*: M.K. Hartwig (ed.), *BCAWAH*, 2015, p. 283; A. BETTUM, "Nesting: The Development and Significance of the 'Yellow Coffin' Ensemble", *in*: A. Amenta, H. Guichard (eds.), *Proceedings First Vatican Coffin Conference* I, 2017, p. 76-77.

[74] B. LÜSCHER, *SAT* 2, 1998, p. 82; S. IKRAM, A. DODSON, *The Mummy in Ancient Egypt*, 1998, p. 209, fig. 268. For parallels, see the wooden coffin of Hentempet (CG 61017), which dates back to the middle of the 18th Dynasty. CG 61017 is another early example containing the formula of Ra and the Turtle (for CG 61016 and CG 61017, see G. DARESSY, *Cercueils des cachettes royales Nos 61001-61044*, CGC, Cairo, 1909, p. 20-26). Compare also with the coffin of Henutwedjebu for the formula and Thoth images but the four children of Horus with human heads (L.M. BERMAN, *in*: A.P. Kozloff, B.M. Bryan (eds.), *Aménophis III, le Pharaon-Soleil*, 1993, p. 270-274). The wooden painted and gilded coffin of Amenemope, which is considered one of the earliest examples of black-color coffins also displays the formula of Ra and the turtle. Most probably it dates back to the period before Amenhotep III. http://www.globalegyptianmuseum.org/detail.aspx?id=11567.

[75] https://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/thebes/tombs/amenhotep.html. https://www.ucl.ac.uk/museums-static/digitalegypt/thebes/archive/uc14213translation.jpg.

well as the formula.[76] The coffin of Mery-mes is considered the stone equivalent of the wooden anthropoid sarcophagi such as those of Kha (mid 18th Dynasty/reign of Amenhotep II) and Henutwedjebu (reign of Amenhotep III).

Establishing a date based on the absence of Thoth figures is not easy because of the inconsistency of such features on private stone coffins and due to the absence of a systematic study to compare with. Lüscher mentions that the first presence of Thoth in royal pieces is on the sarcophagus of Thutmose IV, whereas in the private sphere it started to appear with the wooden black coffin type during the reign of Amenhotep III.[77] This indicates that Thoth's figure emerged in the royal sphere before the non-royal ones, such as the coffin of Mery-mes.

Another iconographical dating point is the use of *djed* and *tyet*, which started to appear during Amenhotep III's reign.[78] Furthermore, the name of Huye, which was considered as a nickname for Amenhotep, was widespread in the New Kingdom.[79]

As previously mentioned, JE 38166 was discovered by Garstang at Esna. According to Garstang's report, it was found in a New Kingdom tomb (19th-20th Dynasties) together with another fragmentary coffin. The second coffin discovered by Garstang in the same tomb also does not depict Thoth on the edges like JE 38166.[80]

Considering all the above-mentioned factors and the appearance of some features dated to the reign of Amenhotep III, it is safe to date JE 38166 to the end of the 18th Dynasty or the beginning of the 19th Dynasty. From a stylistic perspective, the trough decoration, the figures' depiction along with the insertion of Anubis between them, and the inscriptions, including the use of the formula of Ra and the turtle, all seem to fit well in the period of the late 18th – early 19th Dynasties.

---

[76] I.E.S. EDWARDS, *HTBM* 8, 1939, p. 15-21, pls. XVI-XIX; L.M. BERMAN, *op. cit.*, p. 270-273.

[77] According to Lüscher (B. LÜSCHER, *SAT* 2,1998, p. 82), the figure of Thoth with an ibis head is very rare on the white coffin, but then belongs to the fixed decoration for the black coffin type. For the quartzite sarcophagus of Thutmose IV, see S. IKRAM, A. DODSON, *op. cit.*, p. 225, pl. XXXVII. Isa Böhme is still working on her master's on stone coffins, which will be very useful for studying similar private pieces.

[78] A. NIWIŃSKI, *in*: *LÄ* V, 1984, col. 438; M.J. RAVEN, *in*: M.J. Raven, *et al.* (eds.), *EES-ExcMem* 74, 2005, p. 61.

[79] T.R. MOORE, "Any as an Element in Theophoric Names", *JARCE* 33, 1996, p. 140-141; M. BETRÒ, "Excavation of Theban Tomb 14 (Huy) at Dra Abu El-Naga (Gurna - Luxor) Preliminary Report (Season 2003)", *EVO* 27, 2004, p. 46 (n. 6). For the name of Huye, see *PN* I, p. 233 (18).

[80] See M.J. GARSTANG, *ASAE* 8, 1907, p. 148. Hamada compared JE 38166 to the pink granite sarcophagus of another Amenhotep called Huye found at Mit-Rahina (JE 59128) and to that of Pa-Ramessu (red granite) from Gurob, and that of the sandstone coffin of Takha from Tuna el Gebel (TR 22/11/24/11). He concluded that all of them can be compared to the coffins of Thuya and Yuya despite the fact that the latter are made out of wood. However, Thoth is depicted on the corners of the one of Mit Rahina as well as the one from Tuna el Gebel. As far as I know, there are not many stone pieces without a Thoth depiction (A. HAMADA, *ASAE* 35, 1935, p. 123, n. 3-5).

Fig. 1. General view of the right-side of the coffin (© Photograph courtesy of the Cairo Museum).

Fig. 2. Detailed view of the right-side of the coffin (© Photograph courtesy of the Cairo Museum).

Fig. 3. Facsimile of the right-side of the coffin (© Illustration by Mohamed Osman).

Fig. 4. General view of the left-side of the coffin (© Photograph courtesy of the Cairo Museum).

Fig. 5. Detailed view of the left-side of the coffin (© Photograph courtesy of the Cairo Museum).

Fig. 6. Facsimile of the left-side of the coffin (©Illustration by Mohamed Osman).

Fig. 7. Foot end of the coffin (© Photograph courtesy of the Cairo Museum).

An Unfinished Donation Stela of Nectanebo I at the Cairo Egyptian Museum

(TR 30/8/64/2)*

Mona M. R. El-Sayed

Helwan University

A COLLECTION of thirteen objects, of various material and dates, were confiscated in 1963 at a house in Garden City, Cairo. They were listed in the Temporary Register of the Egyptian Museum in 1964 as TR.30.8.64.1-13. Based on the "findspot" and that the objects do not have a lot in common, it could be assumed that they formed a part of a private collection or a dealer's stock, which was captured by the *Service des Antiquités.*[1] Among them, the stela of Nectanebo I which will be presented hereafter.

The register of the Egyptian Museum, Cairo lists the object, as follows:

> Limestone Round-topped Stela with Depiction of Man Making Offerings to the King Kheperkare and his Wife, ID Number: TR 30.8.64.2, Materials: Limestone, Dating: Unknown, Provenance: Unknown, H: 66.00 cm, W: 49.20 cm, Source: Confiscated, Permanent Location: [From Section Head] EMC-SS19. Notes: TR found in 6 El-Haras St., Garden City, Cairo. See Antiquities Service Letter no. 1089 of 18-9-1963 and Museum File 2-1-5B.

Nowadays, it is kept in the stores of the Egyptian Museum in Cairo, carrying the temporary number TR.30.8.64.2.

General description

It is an unfinished,[2] crudely done, unpolished, round-topped stela[3] with figures and texts incised

---

* I am grateful to the staff of the Egyptian Museum who were extremely helpful, especially Mrs Sabah Abdel Razek, Former Director of the Cairo Egyptian Museum and Marwa Badr El-Din, Head of the RCMDD unit.

[1] T. HARDWICK, "The Golden Horus Name of Amenmesse?," *JEA* 92, 2006, p. 255-256.

[2] My own assumption due to the crude state of the stone, the presence of chisel marks and the noted imbalance in parts of the iconography (especially the uppermost part showing the winged solar disk) that it was some kind of training for an artisan.

[3] For detailed information about "Donation Stelae" and a "non-exhaustive" list, see: D. MEEKS, "Les donations de temples dans l'Egypte du 1er millenaire avant J.-C.", *in*: E. Lipiński (ed.), *State and Temple Economy in the Ancient Near East* II. *Proceedings of the International Conference organized by the Katholieke Universiteit Leuven from the 10th to the 14th of April 1978*, *OLA* 6, Leuven, 1979, p. 605-687 (however, it was not listed in his more recent publication: D. MEEKS, "Une stèle de donation de la Deuxième Période intermédiaire", *ENiM* 2, 2009, p. 129-154); T.K. SCHMIDT-GOTTSCHALK, "Donation Stelae: Ein Corpus der ägyptischen Schenkungsstelen unter besonderer Betrachtung philologischer, wirtschaftlicher, rechtlicher und sakraler Aspekte – ein Vorbericht," *in*: Fr. Naether (ed.), *New Approaches in Demotic Studies: Acts of the 13th International Conference of Demotic Studies*, *ZÄS*-Beiheft 10, Berlin, Boston, 2019, p. 281-294, and for more information about "Stelae" in general, see K. MARTIN, *in*: *LÄ* I, 1986, col. 1-6, *s. v.* "Stele".

in sunken relief. It is 65 cm high x 49 cm large x 6.5 cm thick. It is in a good state of preservation, however, the left side and the upper left edge have suffered from some pronounced damage, as well as discoloration in some points of the stela's surface. Chisel marks can be noticed in vertical lines underneath the figures, as well as inside the figures.

Scenes and inscriptions

The stela's lower part bears no inscriptions. Only the upper part is occupied. The lunette is dominated by the winged solar disk, curved along the top, with the two cobras. Underneath, the representations of the king, on the right and his two cartouches and, on the left, the deities followed by their titles. We will not adopt the identification of persons as it was presented in the description of the register of the Egyptian Museum.

The king

The king is standing at the right side of the stela raising the sign of the field-*sḫt* .[4] By doing this exclusively royal gesture, which also confirms his status as owner of the land that he has inherited from the gods, he intends to restore to them the fertile area which initially belonged to them and whose products serve as much for the offerings as for the well-being of men.[5] He is wearing the royal starched kilt, and the blue crown (*ḫprš*).[6] He has his two cartouches in front of him:

nb Tꜣ.wy Ḫpr-kꜣ-Rʿ nb ḥʿ.w Nḫt-nb.f,[7]

"Lord of the Two Lands Kheperkare, Lord of the Crowns Nectanebo I."

Deities

Before the king, Harmerty[8] is represented in human form, with falcon head, wearing the double crown of Upper and Lower Egypt.[9] The following text is accompanying his representation:

Ḥr-mr.ty nṯr ʿꜣ nb Šdnw,

Harmerty (Horus of the Two Eyes), "The Great God, Lord of Pharbaetos."

---

[4] "Field" or *sḫ.t* represented reeds growing side by side (Sign M20), see: A. GARDINER, *Egyptian Grammar*, Oxford, 1976, p. 481. Field offerings were linked with the ritual of (*ḥnk sḫt*, *rdjt sḫt*, *jnjt sḫt*). For more information about "offering field" and the associated ritual, see: H. ALTENMÜLLER, *in*: *LÄ* II, 1977, col. 148-150, *s. v.* "Feld, Geben des Feld".

[5] D. MEEKS, *in*: E. Lipiński (ed.), *OLA* 6, 1979, p. 628.

[6] Quoting Lloyd: "It comes as no surprise, therefore, that one of the most favoured elements in royal iconography at this time was the blue crown, the wearing of which constituted from the Second Intermediate Period onwards an emphatic claim to legitimacy" (A. LLOYD, "Egypt, 404-332 B.C.", *in*: D.M. Lewis, *et al.* (eds.), *The Cambridge Ancient History* 6. *The Fourth Century B.C.*, Cambridge, New York, Melbourne, 2008, p. 350.

[7] Hieroglyphs for *Nḫt-nb.f*, , as listed by A.I. BLÖBAUM, *„Denn ich bin ein König, der die Maat liebt": Herrscherlegitimation im spätzeitlichen Ägypten. Eine vergleichende Untersuchung der Phraseologie in den offiziellen Königsinschriften vom Beginn der 25. Dynastie bis zum Ende der makedonischen Herrschaft*, *AegMon* 4, Aachen, 2006, p. 408, see variant n°E17.

[8] For more information about the god, see: *LGG* V, 260b-261b; J. STAMBAUGH, "Harmotes", *Aegyptus* 49, 1969, p. 69-71; M. WEBER, "Harmerti", *in*: *LÄ* II, 1977, col. 996-997.

[9] This is a typical iconography of *Ḥr-mrty*. Normally he would have been holding the two *wḏꜣ.t*-eyes but they are missing because of the unfinished state of the stela. For the god's iconography, see: J. STAMBAUGH, *Aegyptus* 49, 1969, p. 70.

He is closely followed by Hathor. She is also represented in human form, wearing a tight-fitting dress, and the typical Hathoric tripartite wig. Due to the unfinished state of the stela, details of the facial features, hands, feet and clothing are mostly absent. The text accompanying her is the following:

Ḥwt-Ḥr wr.t nb(.t) Šdnw,

"Hathor, The Great, Lady of Pharbaetos".

Some general points regarding our stela

The object's provenance is unknown. However, based on the title of Harmerty and Hathor as lords of *Šdnw*,[10] it could be suggested that this is the site where it has originated from. *Šdnw*, the Greek Pharbaetos,[11] known nowadays as "Horbeit"[12] هربيط, was the capital of the 19th nome of Lower Egypt.[13] This conclusion has also been considered by Herman De Meulenaere in his handwriting on the back of the photograph of the stela in 1964.

The presence of *sḫt*-field offering permits to consider the Cairo Stela as a "Donation Stela". It was also listed among this category in the seminal study of D. Meeks.[14] The classical structure of this type of stela should include underneath the figures, a short text describing the "act of donation",[15] the deities, the donor, and the offering.[16] We could suggest that the blank place after the scene would have served for this "act of Donation" never inscribed.

Donation stelae are attested since the 25th Dynasty from Pharbaetos. Some similar stelae, which provenance from Pharbaetos are assumed, can be listed, for example: Louvre E. 10571 (25th Dynasty),[17] Berlin ÄM 8438 (26th Dynasty)[18] also Metropolitan Museum, no. 65.4 (25th Dynasty).[19] A table comparing some aspects of these Pharbaetos'stelae and our stela could prove useful to demonstrate the similarities and differences noted [see table1].

Donation stelae, as well as some rare demotic papyri, constituted the main source of information regarding the temple economy for the period encompassing the last millennium BC.[20]

---

[10] J. BAINES, J. MALEK, *Atlas of Ancient Egypt*, Cairo, 2005, p. 15.

[11] It was the site of the cemetery of the sacred bulls. All that remains and can be barely spotted within the modern setting at present are fragments of the ancient city, including granite blocks from the roof of a temple of Nectanebo II at Horbeit and five monumental granite sarcophagi from the bull cemetery at Abu Yassin, see St. SNAPE, *The Complete Cities of Ancient Egypt*, Cairo, 2014, p. 202. For more information about Horbeit, see: A. EGGEBRECHT, *in*: *LÄ* II, 1977, col. 1276, *s. v.* "Horbeit".

[12] The site is occupied by two villages, "Horbeit" and "Abu Yassin".

[13] Location: 30°44´N 31°37´E. J. BAINES, J. MALEK, *op. cit.*, p. 235. Although, it was described by Gauthier as the 11th nome. H. GAUTHIER, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques* II, Cairo, 1925, p. 114.

[14] D. MEEKS, *in*: E. Lipiński (ed.), *OLA* 6, 1979, p. 685 (23).

[15] The uninscribed space could be as equal as the inscribed part or on the contrary, it could be completely absent. This statement is argued by Meeks; D. MEEKS, in *OLA* 6, 1979, p. 609-610 (footnote n° 13)

[16] D. MEEKS, *in*: E. Lipiński (ed.), *OLA* 6, 1979, p. 608.

[17] https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010024560; (Accessed on 4/3/2023); D. MEEKS, *in*: E. Lipiński (ed.), *OLA* 6, 1979, p. 618, note 44.

[18] M. RÖMER, "Drei Verlorene Schenkungsstelen in der Ägyptischen Sammlung Berlin", *JEA* 100, 2014, p. 357-364

[19] https://www.metmuseum.org/toah/works-of-art/65.45/ (Accessed on 25/10/2019).

[20] D. MEEKS, *in*: E. Lipiński (ed.), *OLA* 6, 1979, p. 605-606. For detailed information regarding this important topic see the full article: *ibid.*, 605 - 687.

For our stela's state of Preservation, we can refer to Meeks who suggests that most of the donation stelae, specifically made for "field" donations, were crudely made. Moreover, their general state of preservation is not always good, which might imply that they were placed in the fields, specifically to mark the borders. However, some of the donation stelae depicting field offerings, were also found inside temples.[21]

Donation Stelae were used extensively during the New Kingdom, especially the Ramesside Era. They remained in use till the end of the 26th Dynasty, when they disappeared,[22] only to re-appear again in the 29th Dynasty but with minor textual changes. Meeks also clarifies that the 30th Dynasty, especially the reign of Nectanebo I, marked a turning point regarding temple economy, which was given a lot of care. The king is recorded offering "field", reiterating donations among other activities, thus considerably reorganizing, and restoring the temples' economy.[23]

[21] *Ibid.*, p. 608-609.
[22] A.R. SCHULMAN, "A Problem of Pedubasts", *JARCE* 5, 1966, p. 34.
[23] D. MEEKS, *in*: E. Lipiński (ed.), *OLA* 6, 1979, p. 654; also for more information about sources of temple economy, see: A. GASSE, "Economy: Temple Economy", *in*: D.B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* I, Oxford, 2001, p. 433-436.

Fig. 1. Modern Photograph of the Cairo Stela TR 30/8/64/2
(© Sameh Abdel Mohsen).

Fig. 2. Facsimile of the Cairo Stela TR 30/8/64/2
(© Yousreya Hamed).

Stela	TR 30/8/64/2	Louvre E. 10571	Met. 65.45	Berlin 8438
State	Unfinished	Finished	Finished? (Broken)	Finished
Material	Limestone	Limestone	Limestone	Limestone
Dimensions	65 cm (W) 49 cm (L)	44.5 cm (W) 18.8 cm (L)	30.5 cm (W) 31.1 cm (L)	48 cm (W) 32 cm (L)
Dating	30th Dynasty (Nectanebo I)	25th Dynasty (Shabaka)	25th Dynasty (Shebitqo)	26th Dynasty (Psammatich I)
Shape	Round-topped	Round-topped	Round-topped	Round-topped
Relief	Sunken	Sunken	Sunken	Sunken
Iconography	1. Winged solar disk at the top. 2. King presenting "Field" offering to Harmerty and Hathor, lord and lady of Pharbaetos.	1. Sky sign at the top. 2. King presenting "Field" offering to Harmerty and Isis.	1. Sky sign at the top. 2. King presenting "*mw*-jars" offering to Harmerty and Hathor, lord and lady of Pharbaetos. 3. King is followed by "Patjenef" (High Priest of Harmerty, Local Ruler of the Eastern Delta, and Commander).	1. Winged solar disk completed with two cobras, at the top. 2. King presenting "Field" offering to Harmerty and Hathor, lord and lady of Pharbaetos. 3. Two "*wꜣs*-sceptres" flanking the whole stela, except for the last line of inscriptions.
Inscriptions	1. Names and titles of king and deities. 2. No text (blank space underneath the figures).	1. Names and titles of king and deities. 2. Six lines of inscriptions comprising a "Donation Text", stating that the king is acting on behalf of "Patjenef" (High Priest of Harmerty and Commander).	1. Names and titles of king and deities. 2. Only two lines of inscriptions are intact as the rest of the stela is broken, probably once comprised a "Donation Text", stating that the king is acting on behalf of "Patjenef" (High Priest of Harmerty and Commander).	1. Names and titles of king and deities. 2. Ten lines of inscriptions comprising a "Donation Text".

Table 1. Comparison between Cairo Stela TR 30/8/64/2 and Stelae from Pharbaetos.

Tradition and Innovation:

Solar Bark in the Papyrus and the Tomb of Neferrenpet (ii, TT 336) [1]

Hanane Gaber

Équipe Égypte Nilotique et Méditerranéenne – Laboratoire ASM Archéologie des Sociétés Méditerranéennes, UMR 5140, Université Paul-Valéry Montpellier, CNRS, MCC

SOME CRAFTSMEN who lived in Deir el-Medina during the New Kingdom brought innovations to the texts of the *Book of the Dead*.[2] During the reign of Ramses II, Neferrenpet (ii) represented the solar bark in both his papyrus[3] and his tomb (TT 336) [fig. 1, 3].[4] However, he dealt differently with this famed topic by representing an imposing chapel in the bark or before it. This feature is different from the small chapel usually represented next to the stern of solar barks from different historical periods.[5] This paper aims to identify the chapel and to understand its signification in the light of religious texts from the New Kingdom. It is with great pleasure that I present this contribution to Professor Aly Omar as a sign of gratitude.

Solar barks in the papyrus of Neferrenpet (ii): chapter 130 of the *BD*

The chapter 130 of the *BD* is usually illustrated with the motifs of solar bark, journey with Re and his adoration by the deceased.[6] It is reproduced in the p. Neferrenpet. Its image shows the deceased before Re in a central bark situated between two others, which carry two big chapels [fig. 1].[7] These two edifices have the same form as those represented in much smaller size

---

[1] I am very grateful to Françoise Labrique for reading this article and to the editors of this paper to their valuable comments.

[2] M. SALEH, *Das Totenbuch in den thebanischen Beamtengräbern des Neuen Reiches*, *AV* 46, Mainz, 1984, p. 90-93.

[3] L. SPELEERS, *Le papyrus de Nefer Renpet. Un Livre des Morts de la XVIIIe dynastie aux Musées royaux du Cinquantenaire à Bruxelles*, Brussels, 1917, pl. XIV-XV, fig. 28, col. 23-37, fig. 29, col. 1-26; H. MILDE, *The Vignettes in the Book of Neferrenpet*, *EgUit* 7, Leiden, 1991, p. 3, 10-14.

[4] B. BRUYERE, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1924-1925)*, *FIFAO* 3, Cairo, 1926, p. 101, fig. 69, p. 102, n°5; PM I/1, p. 404-405. About the dating of the papyrus and the tomb of Neferrenpet, see H. MILDE, *op. cit.*, p. 3, 10-14; B.G. DAVIES, *Who's Who at Deir el-Medina. A Prosopographic Study of the Royal Workmen's Community*, *EgUit* 13, Leiden, 1999, p. 179-183, chart 14.

[5] G.A. REISNER, *Models of Ships and Boats (Nr. 4798-4976 et 5034-5200)*, CGC, Cairo, 1913, p. 102, fig. 362 b; S. HASSAN, *Excavations at Gîza: 1934-1935* VI/1. *The Solar-Boats of Khafra, their Origin and Development, together with the Mythology of the Universe which they are supposed to traverse*, *Excavations of the Faculty of Arts*, *Fouad I University*, Cairo, 1946, p. 148, fig. 66.

[6] E. NAVILLE, *Das ägyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie aus verschiedenen Urkunden* I. *Text und Vignetten*, Berlin, 1886, pl. CXLIV (L. c.); A. NIWINSKI, *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.*, *OBO* 86, Freiburg (GE), Göttingen, 1989, p. 25.

[7] L. SPELEERS, *op. cit.*, pl. XIV-XV, fig. 28, col. 23-37, fig. 29, col. 1-26; H. MILDE, *op. cit.*, p. 3, 10-14.

next to the stern of solar barks dated to the Middle Kingdom [fig. 2].[8] Thanks to the online *Totenbuchprojekt Bonn*, the comparison of the image of the two barks in the p. Neferrenpet with its variants of chapter 130 of the *BD* is possible. It reveals the difference of this motif throughout the evolution of the illustrations of chapter 130.

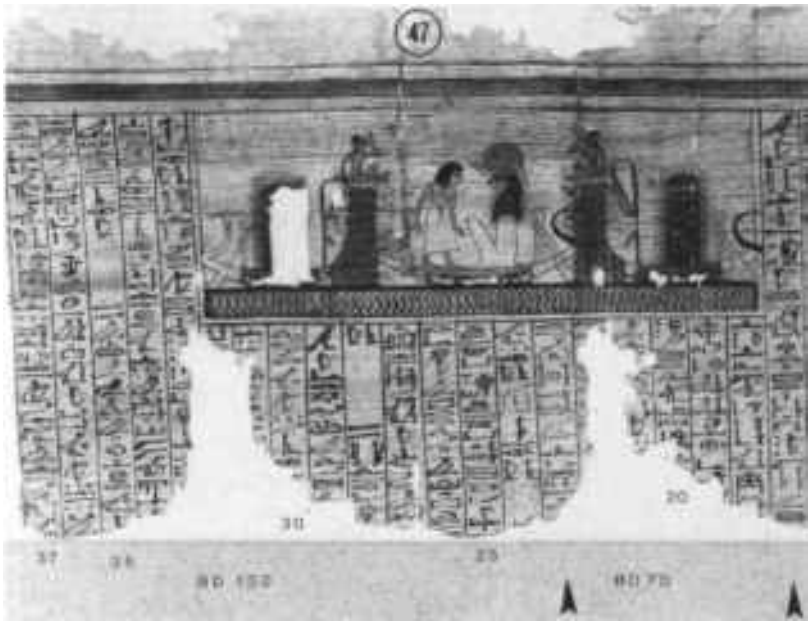


Fig. 1. Chapter 130 of the BD in the p. Neferrenpet (H. Milde, *The Vignettes in the Book of Neferrenpet*, *EgUit* 7, 1991, pl. 28).

Fig. 2. Pyramidion of Khendjer (G. Jéquier, *Deux pyramides du Moyen Empire*, Cairo, 1933, p. 21, fig. 17).

[8] G.A. REISNER, *op. cit.*, p. 102, fig. 362 b; G. JÉQUIER, *Deux pyramides du Moyen Empire*, *FouillesSaqq*, Cairo, 1933, p. 21, fig. 17; S. HASSAN, *op. cit.*, p. 148, fig. 66.

During the 18th dynasty, the chapter 130 is reproduced in the chapel of Tutankhamon. Its image includes three barks. Re, seven gods and the king are in the central one. On the left, Isis is followed by 30 squatting gods in two series and by the night bark (*mskt.t*), which has the sign *šms* and two falcons perched on standards. On the right, the day bark (*mʿnḏ.t*) comprises two falcons similar to the first ones, 30 squatting gods in two series and Nephthys:[9]

←	←	←
Isis, 30 gods, night bark	Solar bark	Day bark, 30 gods, Nephthys

In the tomb of Ay, the image has two barks. The first one, the "bark of millions of years" transports Re and the Ennead of Heliopolis. It is followed by Nephthys and the day bark (*mʿnḏ.t*), in which two falcons are perching on standards.[10] The two falcons, who are figured on *ḫsfw*-bushes or on standards,[11] could both represent Horus related to the south and the north of the country.[12]

In the 19th dynasty, another image of the chapter 130 shows before three squatting gods a bark in which a baboon presents the *wdjat*-eye to the solar god followed by the deceased.[13] Beside the p. Neferrenpet, the image of chapter 130 is partially preserved in p. Berlin P. 3002 a-z showing traces of a bark followed by another bark with two falcons on standards.[14]

During the 21st dynasty, the deceased is represented between two barks. Each one of them contains a solar disk and a falcon perched on the *ḫsfw*-bush.[15] A variant consists of the deceased sailing and two disks beneath, motifs that illustrate the group of chapters 130, 136 A, 134 and 130's rubric dealing with the solar journey.[16] The two disks underneath the deceased as well as the disks on the two barks evoke the solar dichotomy east/west, day/night, sunrise/sunset.[17] In this period, at the beginning of a few papyri, the adoration to Osiris by the deceased is followed by a solar scene, which does not include a sailing boat, and the chapter 130. Due to their proximity, A. Niwinski suggested that the solar scene could illustrate the text 130 of the *BD*.[18]

The papyri from the Ptolemaic and the Late Periods usually represent three barks as illustration to the chapter 130. In the central one, the deceased accompanied by two disks, one

---

[9] Chapel Cairo JE 60666: A. PIANKOFF, *Les chapelles de Tout-Ankh-Amon*, *MIFAO* 72/1, Cairo, 1951, p. 49-50, fig. 15.

[10] PM I, 2, p. 550, n° 1; <https://www.osirisnet.net/tombes/pharaons/ay/ay_pharaon_02.htm>, website viewed on 23rd March 2020.

[11] G. JEQUIER, "Essai sur la nomenclature des parties de bateaux", *BIFAO* 9, 1909, p. 49-51; S. HASSAN, *op. cit.*, p. 72, 148-150, fig. 67; G. ROULIN, *Le Livre de la Nuit. Une composition égyptienne de l'au-delà* I, *OBO* 147, Freiburg (Switzerland), Göttingen, 1996, p. 77, n. 377.

[12] C. BOREUX, *Études de nautique égyptienne : l'art de la navigation en Égypte jusqu'à la fin de l'Ancien Empire*, *MIFAO* 50, Cairo, 1925, p. 109-110.

[13] H. MILDE, *op. cit.*, pl. 11; M.A. STADLER, *Weiser und Wesir: Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch*, *ORA* 1, Tübingen, 2009, p. 204-207.

[14] P. Berlin P. 3002 a-z: <http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134322#>, website viewed on 23rd March 2020.

[15] P. Leiden T 6 (AMS 33): E. NAVILLE, *op. cit.*, pl. CILIV (L. c.).

[16] P. Cairo J.E. 95838 (S.R. IV 936): R. LUCARELLI, *The Book of the Dead of Gatseshen. Ancient Egyptian Funerary Religion in the 10th Century BC*, *EgUit* 21, Leiden, 2006, p. 72-73, 205-208; <http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134448>, website viewed on 23rd March 2020.

[17] R. LUCARELLI, *op. cit.*, p. 206, n. 66.

[18] A. NIWINSKI, *op. cit.*, p. 133-134, fig. 18, pl. 25c, 26a.

of which is smaller than the other. On the right, the day bark transports a falcon. On the left, the night bark has two falcons on standards.[19] The order of the two extreme barks could be reversed.[20] The same image illustrating the chapter 130 and including the three barks became the chapter 143 of the *BD*.[21]

According to the evolution of the chapter 130, during the 19th dynasty, Neferrenpet is the first who represented two big chapels in the two barks. In the Ramesside period, the same motif is represented in the tomb of the queen Tyti, where barks flank the door of one of its chambers,[22] but without the chapter 130 of the *BD*. The latter in the p. Ankhesenmut,[23] dated to the 21h dynasty, has a similar image to the one of the p. Neferrenpet. The analogy between these two papyri has been highlighted.[24] A similar image illustrates the chapter 130 in a mummy band dated to the 26th dynasty.[25]

Some interpretations were given to identify the chapels figured in small size next to the stern. As their form is identical to the big chapels described above as well as the solar bark in which they are represented, they should be the same. G. Jéquier suggests that the designation of "ses quatre (bâtons?) des quatre portes, en bois (*fdw.s rꜣ.w*)" refers to a bark chapel that has four vertical bars.[26] C. Boreux describes the chapel as naos shaped cabin.[27] S. Hassan adopts the same point of view and identifies the edifice as the *kꜣr*-chapel mentioned in the *PT*.[28] J.F. Borghouts recognises in it the *ꜥfd.t*-chest announced in the *CT*.[29] W.C. Hayes assumes that the chapel could be a "canopic chest" of the sun god.[30]

The chapter 130 of the *BD* provides us with precious information concerning the identity of the two chapels as follows:[31]

---

[19] P. MacGregor: M. MOSHER, *The Papyrus of Hor (BM EA 10479) with Papyrus MacGregor: The Late Period Tradition at Akhmim*, *Catalogue of the Books of Dead in the British Museum* II, London, 2001, p. 20, 29, pl. 16.
[20] P. Berlin P. 10477: <http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm50354#>, website viewed on 23rd March 2020.
[21] P. Louvre N3079, p. BM 10558: M. MOSHER, *op. cit.*, p. 20, pl. 22; R. LUCARELLI, *op. cit.*, p. 208.
[22] G. BENEDITE, "Tombeau de la reine Thiti", *MMAF* 5, 3, Cairo, 1893-1894, pl. VI; S. HASSAN, *op. cit.*, p. 120, fig. 42; PM I/2, p. 758, n° 25.
[23] P. Cairo S.R. VII 10255: <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm134455>, website viewed on 24th March 2020.
[24] E. NAVILLE, "Les amulettes du chevet et de la tête", *ZÄS* 48, 1910, p. 108; H. MILDE, *op. cit.*, p. 189, 191, 226, n. 12; A. BIESBROEK, "Reading a Lost Funerary Papyrus", *in:* Chr. Eyre (ed.), *Seventh International Congress of Egyptologists Cambridge, 3-9 September 1995, Abstracts of Papers, Cambridge 1995*, Oxford, 1995, p. 20; M. TARASENKO, "The BD 42 Vignettes during the New Kingdom and Third Intermediate Period", *in:* B. Backes, M. Müller-Roth, S. Stöhr (eds.), *Ausgestattet mit den Schriften des Thot. Festschrift für Irmtraut Munro zu ihrem 65. Geburtstag*, Wiesbaden, *SAT* 14, Wiesbaden, 2009, p. 256, n. 73, p. 258, n. 74.
[25] M. Princeton Pharaonic Roll 8: <http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm114129>, website viewed on 24th March 2020.
[26] G. JEQUIER, "Essai sur la nomenclature des parties de bateaux", *BIFAO* 9, 1909, p. 45-46, fig. 2.
[27] Ch. BOREUX, *op. cit*., p. 108-109, n. 4; G. JEQUIER, "Matériaux pour servir à l'établissement d'un dictionnaire d'archéologie égyptienne", *BIFAO* 19, 1919, p. 132-134, fig. 85; J.F. BORGHOUTS, "The enigmatic chests", *JVEG* 23, 1973-1974, p. 364, n. 43.
[28] S. HASSAN, *op. cit.*, p. 71, 124, n. 1.
[29] J.F. BORGHOUTS, *op. cit.*, p. 358-364, p. 362, n. 35.
[30] W.C. HAYES, *The Scepter of Egypt: A Background for the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art* I. *From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom*, New York, 1953, p. 272, fig. 178.
[31] E.A.W. BUDGE, *The Book of the Dead. The Chapters of Coming Forth by Day*, London, 1898, p. 278, l. 7-12, p. 279, l. 1-2 (p. Nou); T.G. ALLEN, *The Book of the Dead or Going Forth by Day*, *SAOC* 37, Chicago, 1974, p. 105 (transl.). About the analysis of both chapels in the chapter 130, see H. GABER, "Du jour à la nuit et de la nuit au jour : chapelles et coffres dans les barques solaires", *CdE* 95, 2020, p. 193-196.

ky rꜣ n sỉkr ꜣḫ hrw msw.t Wsỉr	Another spell to glorify the blessed *akh* in the day of the birth of Osiris
sʿnḫ bꜣ r nḥḥ	and to make alive his *ba* eternally.
ḏd mdw ỉn N	To be said by N:
wn p.t wn tꜣ	"May heaven be opened, may earth be opened,
wn ỉmnt.t wn ỉꜣbt.t	may the west be opened, may the east be opened,
wn ỉtr.t šmʿ.t wn ỉtr.t mḥ.t	may the chapel of the Upper Egypt be opened,
	may the chapel of the Lower Egypt be opened,
wn ʿꜣ.w wn sbꜣ.w n Rʿ	may the doors be opened, may the portals be opened,
prỉ.f m ꜣḫ.t	when Re comes out in the horizon,
wn n.f ʿꜣ.wy mskt.t	may the doors of the night bark be opened for him,
sn n.f sbꜣ.w mʿnḏ.t	may the portals of the day bark be opened wide[32] for him".

This text points out the proximity of the solar barks with the "chapel of Upper Egypt (*ỉtr.t šmʿ.t*)" and the "chapel of Lower Egypt (*ỉtr.t mḥ.t*)", as well as their opening onto the horizon. These chapels are then those that are represented in the chapter 130 of the p. Neferrenpet. Moreover, the determinative of *ỉtr.t* 🏛 (O20)[33] corresponds perfectly to both edifices that are represented in the solar barks, which confirm their identification as chapels of the Upper Egypt and Lower Egypt.

When Neferrenpet shows both chapels only in the day and night barks, instead of representing them in small size with other solar emblems, it means that they have become characteristic trait of the sun sailing. The focus on both chapels seems to comply with chapters 141-142 of *BD*,[34] which include a litany to Osiris consisting of his names, those of other divinities considered as elements of his personality and his places of worship.[35] Among those ones, it quotes "(litany of offering) to the chapel of Upper Egypt, to the chapel of Lower Egypt, to the

[32] On the translation of *sn* by "to open wide", see J. LEPROHON, ""Opening" in the Pyramid Texts", *in:* Z. Hawass, J. Richards (eds.), *The Archaeology and Art of Ancient Egypt. Essays in Honor of D.B. O'Connor* II, *CASAE* 36, Cairo, 2007, p. 85-87.

[33] See, for example, the tomb of Djehoutynakht in el-Bersha, dated to the Middle Kingdom: F.L. GRIFFITH, P.E. NEWBERRY, *El Bersheh* II, *EEF ASE* 4, London, 1895, pl. VII, right jamb, p. 21, and the Ptolemaic temple of Edfu: *Edfou* II, 11, 7.

[34] E. NAVILLE, *Das ägyptische Totenbuch*, pl. CLIII (C. c.); E. HORNUNG, *Das Totenbuch der Ägypter*, Zurich, Munich, 1979, p. 273-275 (transl.). On the comment of this chapter, see E. NAVILLE, "The Book of the Dead Chapters CXL-CXLIII", *PSBA*, 24, 1902, p. 138-143 (transl., com.). See comments on chapters 141 and 142, J. ASSMANN, *Das Grab des Basa (Nr. 389) in der thebanischen Nekropole* II, *AV* 6, Mainz, 1973, p 86-92; H. GABER, "Le catalogue des dieux de la chapelle de Ptah-Sokar du temple de Séthi I à Abydos : une élaboration memphite des chapitres 141 et 142 du LdM", *in:* Fr. Labrique (ed.), "Chronique des travaux en Égypte. Chronique 2015", *DHA* 41/1, 2015, p. 245-255, especially p. 249, n. 20 (with bibliography).

[35] T. HARE, *Remembering Osiris: number, gender, and the world in Ancient Egyptian Representational Systems*, Standford, 1999, p. 14, n. 10; J. ASSMANN, *op. cit.*, p. 92; H. GABER, *op. cit.*, p. 248-249, n. 15.

night bark, to the day bark (*n ỉtr.t šmʿ.t n ỉtr.t mḥ.t n mskt.t n mʿnḏ.t*)".[36] The order of this enumeration reflects the importance of both chapels in solar barks during the New Kingdom.

Solar bark in the second burial chamber of Neferrenpet (ii, TT 336)

Neferrenpet attached a particular interest to Re in the vault of his second burial chamber. Its two middle square repartitions, called "caissons" by B. Bruyère,[37] represent the ascending night bark of Re on waters facing the goddess Meret stretching her arms above a chapel 𓉐 (O20) [fig. 3].[38]

Fig. 3. West vault of the second burial of Neferrenpet (ii, TT 336) (© IFAO).

Despite the separation of the sailing bark and Meret by a column of text, situated between the two square repartitions, the usual relation between the goddess and Re in the day and night barks[39] invites us to consider them as parts of the same scene. The bark of Re sails on water

[36] M. MURRAY, *The Osireion at Abydos*, *ERA* 9, London, 1903, pl. IX, col. 32-34; E.A.W. BUDGE, *The Greenfield Papyrus in the British Museum. The Funerary Papyrus of Princess Nesitanebtashru, Daughter of Painetchem II and Nesi-Khensu, and Priestess of Amen-Ra at Thebes, about B.C. 970*, London, 1912, pl. XL; T.G. ALLEN, *op. cit.*, p. 117 (transl.).
[37] See, as example, B. BRUYERE, *Tombes thébaines de Deir el Médineh à décoration monochrome*, *MIFAO* 86, Cairo, 1952, p. 25.
[38] B. BRUYERE, *FIFAO* 3, 1926, p. 101, fig. 69, p. 102, n. 5; PM I/1, p. 404-405; W. GUGLIELMI, *Die Göttin Mr.t: Entstehung und Verehrung einer Personifikation*, *ProblÄg* 7, Leiden, New York, 1991, p. 231-232; H. GABER, *CdE* 95, 2020, p. 193, 196-198.
[39] W. GUGLIELMI, *op. cit.*, p. 173-187.

arranged in the shape of a double staircase (O41), a sign that determinates the verb "cause to ascend (*siʿr*)".[40] The goddess Siaret, whose name is derived from this verb, makes the sun rise by raising its bark and conducts it.[41] "The one who causes her lord to ascend (*siʿr nb.s*)" is the name of a goddess that personifies the second door of the *Book of the Night*.[42] The chapter 133 of the *BD*, illustrated by the sun bark, describes a similar action accomplished by Isis who sets up (*sʿr*) the path of the god: "Re appears in his horizon, his ennead is behind him, when he goes out from his secret place. The enemy-*saw* is fallen in the east horizon of heaven at the voice of Isis when she sets up the way of Re before the Old one (*ḫ ʿR ʿ m ꜣḫ.t.f psḏ.t.f m-ḫt.f m prỉ nṯr m s.t ỉmn ḫr sꜣw m ꜣḫ.t ỉꜣbt.t nt p.t ḥr ḫrw Ꜣs.t sʿr.n.s wꜣ.t n Rʿ tp-ʿ wr*)".[43]

An inscription can be seen above the chapel next to which Meret stands. Although it is erased, we read "Osiris [2Q] praised (?) of lord [3Q] (*Wsỉr* [2Q] *ḥsy.t n nb* [3Q])". The name of the tomb owner, the Osiris-Neferrenpet (TT 336), is no longer visible in the remaining text. Thanks to his title of Osiris, the chapel is assigned to him, which acts as his sarcophagus.[44] Furthermore, the figure of Re in his bark allows us also to recognise the edifice as "chapel (*ỉtr.t*)" similar to those of the chapter 130 of the *BD*. The double identity of the edifice is explained by its primitive form that evokes from earliest times sarcophagus, canopic chests[45] and *chawabtis chests*.[46]

The goddess Meret bears the emblem of Lower Egypt, consisting of a bush of papyrus (M15), which places the whole journey of the sun during the night under her protection, while Meret of the Upper Egypt is in charge of Re's daytime journey. In addition to the attribute of Lower Egypt, Meret has the clothing and the headdress of the mourners, which links her with Nephthys who acts during the nocturnal journey of the sun.[47] The gesture of Meret stretching out her arms is the same when she receives Re travelling across his day and night barks.[48] Insofar as the chapel above which Meret stretches the arms is the sarcophagus of Neferrenpet, the gesture of the goddess could evoke her protection. In the *Book of the Creation of the Solar Disk*, Anubis and another god make the same gesture above a chest-*afdet* containing the entrails of Osiris. Anubis is described as the one whose "arms are above the mysterious chest-*afdet* (*ʿ.wy.sn ḥr ʿfd.t štꜣ*)".[49]

This analysis shows the last stage of the nocturnal bark trip received by Meret whose gesture invites Re to ascend to heaven after crossing the night chapel-*iteret* that corresponds also to the sarcophagus of the Osiris Neferrenpet (TT 336).

---

[40] *Wb* IV, 32, 9-14; 33, 1-17.
[41] W. GUGLIELMI, *op. cit.*, p. 184-187; G. ROULIN, *op. cit.* I, p. 65; *LGG* VI, p. 193.
[42] *Wb* IV, 33, 18; G. ROULIN, *op. cit.* II, p. 24, 26-27; *op. cit.* I, p. 103, 105, n° e, 107, n° j (transl., com.); *LGG* VI, 193.
[43] P. Cairo J.E. 95708 (S.R. IV 640): <http://totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm57443#>, website viewed on 9th July 2019; F.M.H. HAIKAL, "Another Version of the Book of the Dead (Chap. 128-134) from Papyrus Cairo Museum S.R. 640", *ASAE* 63, 1979, p. 76, n° XIX, 5-XX, 2, p. 59 (transl.).
[44] B. BRUYÈRE, *FIFAO* 3, 1926, p. 102; PM I/1, p. 405; W. GUGLIELMI, *op. cit.*, p. 231.
[45] D. ARNOLD, *in: LÄ* IV, 1982, col. 932-933, n. 6, *s. v.* Per-nu.
[46] *AnLex* 77.0515.
[47] J. SPIEGEL, *Das Auferstehungsritual der Unas-Pyramide. Beschreibung und erläuterte Übersetzung*, *ÄA* 23, Wiesbaden, 1971, p. 178-179, n. 2; W. BARTA, *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit*, *MÄS* 28, Munich, 1973, p. 135, n. 2; W. GUGLIELMI, *op. cit.*, p. 231-232; Y. AHMED-MOHAMED, *Die Göttin Nephthys (Nebethut), Entstehung und Entwicklung einer ägyptischen Gottesvorstellung bis zum Ende des Neuen Reiches*, *Berichte aus der Kulturwissenschaft*, Aachen, 2016, p. 77-87.
[48] W. GUGLIELMI, *op. cit.*, p. 20-22, 181, 184.
[49] A. PIANKOFF, *La création du disque solaire*, *BiEtud* 19, Cairo, 1953, pl. D, scène II, p. 41, pl. XXII, n. F1.

Conclusion

It seems that not only the first generation of craftsmen in Deir el-Medina, but also the second one, the generation of Neferrenpet (ii) [50], devoted a particular interest to the solar god. It is in this religious context that Neferrenpet brought innovation to the image of the barks of Re.

Neferrenpet represented chapels in the solar barks in his papyrus or next to the bark of Re in his tomb. The analysis of the chapter 130 of the *BD*, illustrated by the chapels figured in the barks in the p. Neferrenpet, shows that they are *iteret* chapels. Neferrenpet innovated by giving the central place to both chapels, instead of other solar emblems, between which the sun ascends to heaven. The importance given to both chapels goes together with their mention next to the solar barks in the chapters 141-142 of the *BD*.

In his tomb, Neferrenpet provided the chapel with two functions: it is the *iteret* chapel related to the night bark of Re and at the same time his own sarcophagus.

[50] The same result is obtained through the study of the religious life of Pay (i) and his sons in Deir el-Medina, C. KELLER, "Some Thoughts on Religious Change at Deir el-Medina", *in:* Sue H. D'Auria (ed.), *Servant of Mut: Studies in Honor of Richard A. Fazzini*, *ProblÄg* 28, Leiden, Boston, 2007, p. 151-153.

Textiles et textes funéraires
Le linceul Louvre E 33171

Annie Gasse

Équipe Égypte Nilotique et Méditerranéenne – Laboratoire ASM Archéologie des Sociétés Méditerranéennes, UMR 5140, Université Paul-Valéry Montpellier, CNRS, MCC

PARMI LES NOMBREUSES PUBLICATIONS du Dr Aly Abdalla, un article de 1988 sur les tissus funéraires portant une représentation d'Osiris, les *Osiris-cloths* [1], fait date dans la littérature consacrée à ce type de document. C'est pourquoi j'ai choisi de présenter ici une pièce exceptionnelle conservée au Louvre et dont j'ai déjà eu l'occasion de traiter très superficiellement [2] [fig. 1], en espérant que le destinataire de ce volume trouvera quelque intérêt à ces pages. Avant d'intégrer la collection des antiquités égyptiennes du Louvre, ce fragment de lin est passé en vente publique à Paris en 2010 [3]. L'objet est d'assez grande taille puisque sa hauteur actuelle est de 124 cm et sa largeur maximum de 57,5 cm. Il appartient à l'extrémité droite d'une pièce de tissu ; les bords d'origine, à droite et en bas, sont conservés, mais l'étoffe est coupée en haut et à gauche. Le décor, texte et vignette, montre qu'il s'agit d'un fragment de linceul.

Les linges funéraires inscrits – le plus souvent appelés linceuls, mais aussi toiles funéraires et plus rarement suaires, quelles que soient les langues dans lesquelles ils sont évoqués – sont assez rares dans le matériel funèbre des Égyptiens actuellement conservé dans les musées. Les mieux connus, en grande partie grâce à leurs qualités esthétiques, appartiennent à l'époque romaine (Ier-IVe siècles). Dans la majorité des cas, « illustrés » et ornés de couleurs vives et variées, ils portent des représentations du défunt en costume de vivant ou en Osiris, entouré d'Anubis et d'autres divinités plus ou moins nombreuses [4].

La coutume d'ensevelir les corps enveloppés dans une ou plusieurs pièces d'étoffe remonte à la plus haute Antiquité en Égypte. Certaines sépultures ont livré des quantités considérables

---

[1] A. ABDALLA, « A group of Osiris-Cloths of the twenty-first dynasty in the Cairo Museum », *JEA* 74, 1988, p. 157-164.

[2] Présentation lors du *Third International Colloquium for Book of the Dead Studies*, Bonn, 28 février-1er mars 2012, « Un curieux Livre des morts sur tissu ou un fragment de lin pour abolir trois frontières » ; « Des étoffes pour l'éternité. Linceuls et bandelettes », dans L. Deguara, J.-P. Sénac, Fr. Servajean (éd.), *Actes du Colloque Égypte ancienne. Rites funéraires, société archéologique de Montpellier, Musée Languedocien, 14 novembre 2014*, Montpellier, 2014, p. 44-46.

[3] Paris, Hôtel Drouot, 17 mai 2010. Je remercie M. Vincent Rondot, directeur du Département des Antiquités égyptiennes du Louvre, pour m'avoir autorisée à publier ce linceul.

[4] Voir E. BRESCIANI, *Il Volto di Osiris, Tele funerarie dipinte nell'Egitto romano*, Pise, 1996 et I. RÉGEN, « Ombres. Une iconographie singulière du mort sur des "linceuls" d'époque romaine provenant de Saqqâra », dans A. Gasse, Fr. Servajean, Chr. Thiers (éd.), *Et in Ægypto et ad Ægyptum, Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier* IV, *CENiM* 5, Montpellier, 2012, p. 603-647, avec la bibliographie récente sur les décors de ces tissus p. 604, n. 5 et particulièrement p. 603-604. Selon l'auteur, nombre de ces toiles peintes ont peut-être servi comme tentures funéraires.

d'étoffes sans illustration ni textes destinés à entourer et protéger la dépouille ; les exemples les mieux connus sont datés de périodes anciennes [5], toutefois cet usage s'est maintenu jusqu'au Nouvel Empire [6] et sans doute jusqu'à la fin de la civilisation égyptienne antique. Par ailleurs, les spécialistes notent nombres de points communs entre les techniques d'enveloppement des momies de l'Ancien Empire et celles de l'époque romaine [7].

C'est à la fin de la fin de la Deuxième Période intermédiaire qu'apparaissent des linceuls inscrits [8]. Je distingue ainsi les linceuls majoritairement couverts de texte de ceux, fabriqués aux époques tardives, que j'ai mentionnés plus haut. Les plus anciennes de ces étoffes inscrites sont datées de la XVIIe dynastie. Elles ont été confectionnées pour des membres de la famille royale [9], la princesse Ahmose et le fils royal du même nom [10]. L'usage s'en poursuit, au Nouvel Empire, jusqu'au règne de Thoutmosis III. Leur décor est très sobre et, le plus souvent, ils ne comportent que des textes avec, éventuellement, une figure d'Osiris, à l'instar des *Osiris-cloths* [11]. Lorsqu'ils ne portent que des textes, ils reproduisent la disposition en colonne des papyrus funéraires de cette époque, avec des textes extraits du *Livre des morts* inscrits en hiéroglyphes cursifs. En 2008, M. Müller-Roth [12] recensait quarante-quatre linceuls inscrits ; la restauration du fragment de Norwich qui se raccorde à celui du Caire JE 96807 [13] réduisit la liste à quarante-trois numéros. Le linceul présenté ici vient donc s'ajouter à cette liste.

Il faut préciser que les linceuls du Nouvel Empire n'étaient pas tous assez grands pour envelopper complètement la momie. Certains d'entre eux étaient d'une hauteur assez modeste, autour de 60-80 cm [14], voire beaucoup plus petits, environ 35 cm [15], et qui, de ce fait, pourraient être considérés comme les premières bandelettes de momie. Il faut toutefois

---

[5] L'exemple le plus connu est celui du Thébain Wah, qui vécut à la XIe dynastie. Sa momie avait été entourée de trois cent soixante-quinze mètres carrés d'étoffe de lin, actuellement conservés à New York, au Metropolitan Museum. Voir notamment : Chr. ZIEGLER, « Deux étoffes funéraires égyptiennes », *La revue du Louvre et des Musées de France*, Paris, 1979, p. 251 ; W.C. HAYES, *The Scepter of Egypt. A background of the Study of the Egyptian Antiquities in the Metropolitan Museum of Art* I, *From the Earliest Times to the End of the Middle Kingdom*, New York, 1990[5], p. 303-305 ; W. GRAJETZKI, *Burial Customs in Ancient Egypt, Life in Death for Rich and Poor*, Eastborn, 2009[2], p. 43.

[6] Pour l'usage de linges de momies anépigraphes au Nouvel Empire, voir L. GABOLDE, « Des Livres des Morts qu'on cherche sans les trouver et d'autres qu'on trouve sans les chercher : à propos du linceul de Thoutmosis III et de fragments de linceul et de papyrus du musée de l'Imprimerie de Lyon (MIL 1204 et 429) », *Kyphi* 6, 2008, p. 26 et n. 7.

[7] S. TÖPFER, « Theory and practice/Text and mummies: The instructions of the 'Embalming Ritual' in the light of archaeological Evidence », dans A. Kothay (éd.), *Burial and mortuary practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt: Proceedings of the international conference held at Museum of Fine Arts, Budapest, 17-19 July 2014*, Budapest, 2017, p. 32.

[8] Je tiens à remercier I. Munro et L. Gabolde qui m'ont aimablement communiqué les listes de linceuls dont ils avaient la connaissance.

[9] M. MÜLLER-ROTH, « Das Leichentuch des Pa-heri-pedjet », *ZÄS* 135, 2008, p. 153.

[10] Il s'agit des linceuls Turin cat. 63001, 63002, 63003, 63003, 63004, 63005 (P. RONSECCO, *Due* Libri dei Morti *del Principio del Nuovo Regno. Il lenzuole funerario della principessa Ahmosi e le tele del Sa-Nesu Ahmosi*, *Catalogo del Museo egizio di Torino, Serie Prima, Monumenti e testi* VII, Turin, 1996, pl. XXVI-LXXXIX) et du linceul sans n° d'Uppsala (M. MÜLLER-ROTH, *op. cit.*, p. 153).

[11] Voir A. ABDALLA, *JEA* 74, 1988, p. 157-164. (cf. *supra* note 1).

[12] M. MÜLLER-ROTH, *op.cit.*, p. 149-153.

[13] F. KALLONIATIS, « The Shroud of Ipu at Norwich Castle museum », *Egyptian Archaeology* 39, 2011, p. 15-17.

[14] Voir les deux fragments de Lyon (MIL 1204) qui appartiennent à un linceul qui devait mesurer 63 cm de hauteur (L. GABOLDE, *Kyphi* 6, 2008, p. 29).

[15] Par exemple le linceul Caire O.A.E. 325 (N° 9+13) : I. FRANCO, « Fragments de 'Livre des morts' – sur toile – découverts dans la Vallée des Reines », *BIFAO* 88, 1988, p. 72-74.

les distinguer, ainsi que le signale notamment A. De Caluwe [16], des amulettes de tissu portant le seul chapitre 110 du *Livre des morts* [17]. La date d'apparition des bandelettes de momie est très discutée, c'est la XVIIIe dynastie pour les uns, les XXIX-XXXe dynasties pour les autres [18]. Il ne s'agit, en fait, que d'une question de terminologie puisque ces linceuls de faible hauteur jouent le même rôle que les bandelettes ptolémaïques dont certaines atteignent 40 cm.

Également pour le Nouvel Empire, il faut rappeler l'emploi particulier des « scapulaires », ces carrés de lin dont une quinzaine fut retrouvée, en particulier à Deir el-Medina : ces tissus funéraires souvent riches en couleurs jouent « le rôle d'amulettes qui assurent au *ka* sa 'survivance' grâce aux offrandes figurées » [19]. Celui de Sennefer [20] a été retrouvé posé sur le grand linceul anépigraphe qui recouvrait le cercueil.

À la fin du Nouvel Empire et à la Troisième Période intermédiaire, des linceuls anépigraphes [21] ou ne portant qu'un nom ou une date ont été retrouvés à Thèbes. Au début de la Troisième Période intermédiaire, les Grands Prêtres d'Amon ont souvent été inhumés dans de vastes étoffes qui représentent Osiris ou l'un des dieux thébains, éventuellement Amenhotep Ier divinisé, ou parfois le défunt – chanteuse d'Amon ou grand prêtre – en adoration. Les dessins sont très simples, des silhouettes tracées à l'encre noire ou rouge. Le nom du mort est généralement écrit en noir, ainsi que, dans certains cas, un court texte d'adoration à la divinité [22].

Ensuite, jusqu'aux époques ptolémaïque et romaine, les linceuls semblent disparaître au profit des bandelettes. Et de nouveau, à ces époques tardives, les linceuls à figure d'Osiris, les *Osiris cloths*, réapparaissent, tout particulièrement dans les ensevelissement thébains [23]. Les techniques d'enveloppement des corps renouent avec les traditions les plus anciennes. Puis

---

[16] *Un* Livre des morts *sur bandelette de momie, Bruxelles, Musées royaux d'Art et d'Histoire E. 6179*, *BiAeg* XVIII, Bruxelles, 1991, p. XVI.

[17] O. ILLES, « Single Spell Book of the Dead Papyri as Amulets », dans B. Backes, I. Munro, S. Stöhr (éd.), *Totenbuch-Forschungen. Gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposiums Bonn, 25. bis 20. September 2005*, *SAT* 11, Wiesbaden, 2006, p. 121-133 ; Fl. ALBERT, « Amulette und Funeräre Handschriften », in M. Müller-Roth, M. Höveler-Müller (Éd.), *Grenzen des Totenbuchs. Ägyptische Papyri zwischen Grab und Ritual*, *Beyond the Book of the Dead. Egyptian Papyri between Tomb and Ritual*, Bonn, 2012, p. 73 et 82.

[18] Sur cette discussion, voir M. VANDENBEUSCH, *Catalogue des bandelettes de momies. Musée d'art et d'histoire de Genève*, *CSEG* 10, Genève, 2010, p. 19 et A. GASSE, « Review: Vandenbeusch, Marie 2010. Catalogue des bandelettes de momies du Musée d'art et d'histoire de Genève. Cahiers de la Société d'Égyptologie 10. Genève : Société d'Égyptologie de Genève », *BiOr* LXX N°1-2, januari-april 2013, col. 81.

[19] Kh. EL-ENANY, « Un carré de lin peint au musée de l'Agriculture du Caire (inv. 893) », *BIFAO* 110, 2010, p. 35-46, et p. 37 pour cette citation.

[20] B. BRUYERE, *Rapport sur les fouilles de Deir el Medineh (1928)*, *FIFAO* 6, 1929, p. 42, 43, fig. 28, pl. II.

[21] Voir notamment L. GABOLDE, *Kyphi* 6, 2008, p. 26-27, n. 7 et R. SOUSA et V. NØRSKOV, « Tabasety, the Temple Singer in Aarhus », *TrabEg* 9, 2018, p. 208 : une momie de la XXIe dynastie a été retrouvée entourée d'un linceul de 1,53 m.

[22] Chr. ZIEGLER, « Deux étoffes funéraires égyptiennes », *Revue du Louvre et des Musées de France* 1-1979, p. 251.

[23] G. SCHREIBER, « The Final Acts of Embalming. An Archeological Note on Some Rare Objects in Theban Elite Burials of the Early Ptolemaic Period », dans K. Endreffy, A. Gulyás (éd.), *Proceedings of the Fourth Central European Conference of Young Egyptologists: 31 August – September 2006, Budapest*, *StudAeg* 18, Budapest, 2007, p. 340. Voir, par exemple, L. GABOLDE, H.I. AMER, P. BALLET, M. CHAUVEAU *et alii*, « Le "Tombeau suspend" de la "Vallée de l'Aigle" », *BIFAO* 94, 1994, p. 190-192 ; on peut également signaler la découverte récente de deux linceuls du début de l'époque romaine à Dra Abou el-Naga (D. GARCÍA GONZÁLEZ, J. ORTIZ-GARCÍA, J. HERRERÍN, P. RODRÍGUEZ FRADE, « Early Roman Osiris Shrouds from Dra Abu El-Naga », *BIFAO* 120, 2020, p. 221-252).

apparaissent les grandes étoffes funéraires peintes de l'époque romaine. Le linceul du Louvre est certainement un des premiers témoins, à la charnière des XVII-XVIIIes dynasties.

Le propriétaire du linceul

Le nom du propriétaire du linceul est mentionné dans le chapitre 149 du *Livre des morts*, au troisième registre, colonne x+5. Le tissu étant troué précisément à cet endroit, le titre n'est plus lisible.

En revanche, le nom se lit clairement. Dans sa dans deuxième partie – *wbn* –, le signe rond est tout à fait semblable aux autres disques solaires inclus dans le nom de Rê sur ce linceul (ex. col. x+19-21). Les rayons qui en descendent sont très pâles, détachés du cercle et forment trois traits parallèles, assez semblables à un pluriel. La lecture est toutefois certaine, ce type de graphie étant attesté à cette époque [24]. L'anthroponyme *Nfr-wbn* est connu au Nouvel Empire [25]. S'il n'apparaît guère dans les publications récentes, en particulier la documentation de Deir el-Medina, il avait été signalé par Blackman [26], notamment pour un vizir de Thoutmosis III qui a probablement exercé sa fonction dans la capitale memphite [27].

Le nom de sa mère est conservé. Il semble qu'il faille le lire *Tꜣ-ỉs(s).t* (?) [28]. On peut le rapprocher de l'anthroponyme *Tꜣ-s.t*, inconnu de Ranke, qui figure sur l'ODM 10333, I, 10 [29], daté des années 1-2 du règne de Ramsès IV [30].

Une sélection de neuf des plus anciens linceuls [31] rassemble les pièces suivantes :

1. *Ỉʿḥ-ms*, fille royale (Turin 63001) ;

2. *Ỉʿḥ-ms*, fils royal (Turin 63003) ;

3. *Ỉʿḥ-ms*, fils de *Nb-sw* (Turin 63004 = Uppsala) ;

4. *Ỉʿḥ-ms*, un homme (?) (New York 22.3.296) ;

5. *Ỉʿḥ-ms-Ḥnwt-ṯmḥw*, fille royale (Caire JE 96810 / S.R. 2165) ;

6. *Ỉpw*, *ḫkrt-nswt* (Caire JE 96807 + Norwich) ;

7. *Ỉmn-m-wsḫt*, fille royale (Caire O.A.E. 325, n°3, 9, 11, 14 + O.A.E. 343, n°16, 17, 18, 20, 21, 22, 24, 26) ;

8. *Ḥrỉ*, fils royal (Caire O.A.E. 325, n° 9 + 13) ;

9. *Ttỉ -šrỉ,* reine (Caire JE 96805 / S.R. 2160).

On constate que ces linceuls étaient destinés à quatre hommes et cinq femmes, toutes de la famille royale ou de l'entourage proche. Deux des hommes appartenaient également à la

[24] G. MÖLLER, *Hieratische Paläographie* II, Osnabrück,1965, p. 28, n°306.
[25] H. RANKE, *PN* I, p.195, 22.
[26] A. BLACKMAN, « The Nugget and Haggard Collections », *JEA* 4, 1917, p. 41-42, n°3, pl. XI, 3-4 : le nom est écrit sur un vase canope de la même façon que sur le linceul du Louvre.
[27] W. HELCK, *Zur Verwaltung des Mittleren und Neuen Reichs*, *ProbÄg* 3, Leyde, Cologne, 1958, p. 294.
[28] Non attesté chez Ranke ; l'anthroponyme le plus proche serait *Ỉskt* (?), RANKE, *PN* I, p. 46, 29.
[29] P. GRANDET, *Catalogue des ostraca hiératiques non littéraires de Deîr el-Médînéh* XII, *n°s 10276-10405*, *DFIFAO* 50, 2017, p. 69.
[30] *Ibid*., p. 64.
[31] Voir M. MÜLLER-ROTH, *op. cit*., p. 146-153.

famille royale. Les deux autres hommes sont les seuls de tout le groupe ayant eu un linceul dont les textes sont écrits en hiératique. La majorité des linceuls sont de provenance thébaine. On peut donc penser que le propriétaire du linceul du Louvre devait appartenir aux cercle des notables les plus proches du roi ; l'écriture hiératique employée sur le document correspond à ce que révèlent les deux autres linceuls de personnages n'étant pas directement liés au trône.

Présentation matérielle

Le lin

Depuis la plus haute Antiquité jusqu'à la fin de l'époque romaine, et même à l'époque copte, les étoffes funéraires ont été fabriquées à partir du lin. Le lin est la matière de prédilection pour la réalisation de ces enveloppes funèbres. En effet, si le coton est devenu au XIXe siècle la fibre emblématique de l'Égypte, durant presque toute l'Antiquité et jusqu'à l'introduction du coton à l'époque romaine, le lin a été à peu près la seule espèce cultivée pour le tissage [32].

Depuis cette antiquité égyptienne jusqu'à nos jours [33], le lin a pu être considéré comme une étoffe « noble » ; or, si de nos jours, plusieurs sortes de lin sont utilisées, dès l'antiquité égyptienne il existait plusieurs traitements du lin [34].

Le lin fournit une étoffe qui peut devenir un support d'écriture, ce qui ne lui confère pas pour autant ses lettres de noblesse. En effet, l'écriture ne rend pas plus noble un épais tesson de poterie ou un morceau de lin grossièrement tissé. En revanche, on peut imaginer que le choix d'une étoffe finement tissée émanait de milieux assez aisés.

Le linceul du Louvre a été fabriqué dans un lin de belle qualité. Notre seul critère, en l'absence d'analyse des fibres, est la densité de l'étoffe, ce qui peut impliquer, outre la finesse des fils proprement dite, l'espace entre eux et, donc, un métier permettant de serrer les fils de trame comme de chaîne.

On ne peut estimer la largeur d'origine de l'étoffe. Le document mesure actuellement 124 cm de hauteur ; à l'origine, il devait atteindre environ 150 cm [35], ce qui le place parmi les plus grands linceuls connus pour les XVII-XVIIIe dynasties. Les linceuls Turin 63001 et 63005, de la XVIIe dynastie, ont une hauteur actuelle de 110 cm. Les LCaire JE 33934 (Hatchepsout / Thoutmosis III), JE 96804 (début XVIIIe dyn.), JE 96807 avec le fragment de Norwich [36]) (début XVIIIe dyn.), font respectivement 115 cm, 120 cm et 138 cm. La hauteur du LParis, Louvre N 3097 (Amenhotep II) est de 124 cm.

---

[32] Voir en particulier G. VOGELSANG-EASTWOOD, « Textiles », in P.T. Nicholson, I. Shaw (éd.), *Ancient Egyptian Materials and Technology*, Cambridge, 2000, p. 269-278 et, plus récemment, H.A. AL-GAOUDI, N.M. ALY, « The Characterization of Some Ancient Egyptian Funerary Linens from the Twenty-First Dynasty Discovered in the Bab El-Gasus Excavation », *JEA* 107 (1-2), 2021, p. 115-128, article consacré aux étoffes funéraires anépigraphes.

[33] De nos jours, l'engouement pour cette plante répond parfois à des exigences écologiques très actuelles. Voir les massifs de lin installés devant un grand magasin du centre de Paris, le BHV (Bazar de l'Hôtel de Ville), en 2021[fig. 2].

[34] Voir *supra*, note 32.

[35] Voir *infra*, p. 95.

[36] Voir *supra*, note 13.

L'écriture

Les textes du linceul sont en écriture rétrograde [37], comme sur la plupart des documents de ce type.

Paléographie : hiératique ou hiéroglyphes cursifs ?

Les signes tracés sur le linceul sont schématiques, stylisés, cursifs. Il est très délicat de définir ce type d'écriture qui assure la transition entre les hiéroglyphes des monuments, entre autres, et l'hiératique. En fait, ce que l'on nomme hiéroglyphes cursifs correspond à plusieurs types d'écritures hiéroglyphiques simplifiées [38]. Le geste graphique reste très proche de celui du scripteur des hiéroglyphes « classiques », contrairement à celui du copiste d'hiératique qui lie les traits au maximum et évite de lever la main afin d'écrire plus rapidement, d'où le terme très justement employé par Champollion de « tachygraphie » [39]. Toutefois, ces différents styles d'écriture s'entremêlent à l'occasion [40]. Des signes hiéroglyphiques que l'on pourrait qualifier de calligraphiés apparaissent au besoin dans des textes hiératiques, tandis que des signes hiératiques émaillent toutes sortes de textes hiéroglyphiques. Jusqu'à ces dernières années, l'importance de la paléographie des hiéroglyphes cursifs n'avait pas toujours été prise en considération. Le projet d'Ursula Verhoeven-van Elsbergen [41] vient heureusement pallier ce manque.

Sur la majorité des linceuls porteurs de textes, les signes sont des hiéroglyphes cursifs, mais, avec le temps, l'hiératique prend une place plus importante [42].

Datation

En attendant la totalité des résultats du projet d'U. Verhoeven-van Elsbergen [43], il semble prématuré de proposer un classement chronologique de l'évolution du cursif vers l'hiératique, si tant est que l'évolution se fasse dans ce sens. En tout cas, en ce qui concerne les linceuls, il faut abolir l'idée d'une frontière entre hiéroglyphes (même cursifs) et hiératique.

L'étude de la paléographie fait l'objet de publications de plus en plus nombreuses [44]. Toutefois, utiliser la paléographie, en particulier pour les écritures cursives, comme outil de

---

[37] Sur l'origine, encore controversée, de l'écriture rétrograde, voir notamment P.F. DORMAN, « Compositional Format and Spell Sequencing in Early Versions of the Book of the Dead », *JARCE* 55, 2019, p. 22, n. 11 ; R. LUCARELLI, « Cursive Hieroglyphs in the Book of the Dead », dans V. Davies, D. Laboury (éd.), *The Oxford Handbook of Egyptian Epigraphy and Palaeography*, *Oxford Handbooks*, Oxford, 2020, p. 578-589 ; H.W. FISCHER-ELFERT, « Hieratic Palaeography in Literary and Documentary Texts from Deir el-Medina », dans *ibid.*, p. 647-662.

[38] Voir T. KONRAD, « Les hiéroglyphes cursifs », dans St. Polis (éd.), *Guide des écritures de l'Égypte ancienne*, *Les guides de l'IFAO* 2, Le Caire, 2022, p. 58-61.

[39] J.-Fr. CHAMPOLLION, *Précis du système hiéroglyphique des anciens Égyptiens*, Paris, 1828², p. 19 et 420.

[40] Voir, notamment P.F. DORMAN, *op. cit.*, p. 37.

[41] *Altägyptische Kursivschriften; Digitale Paläographie und systematische Analyse des Hieratischen und Kursivhieroglyphen*, programme lancé en 2015 à l'Akademie der Wissenschaften und der Literatur de Mayence.

[42] Par ex. les linceuls Louvre N 3097, daté du règne d'Amenhotep II (très beaux hiéroglyphes cursifs) ; Berlin P 10099, début XVIIIe dyn.-Thoutmosis III (hiéroglyphes cursifs de médiocre qualité) ; Édimbourg A.1926.232, début XVIIIe dyn. (mélange d'hiératique et de hiéroglyphes cursifs, comme le linceul du Louvre).

[43] Les premiers résultats sont accessibles en ligne : https://aku.uni-mainz.de/hieratic-studies-online/.

[44] Voir, par exemple la collection *Paléographie Hiéroglyphique* fondée an 2004 par D. Meeks et publiée à l'Institut français d'archéologie orientale.

datation reste souvent une entreprise difficile ainsi que l'ont souligné, notamment, A. Shorter [45] et I. Munro [46].

L'écriture du linceul du Louvre comporte quelques signes hiératiques caractéristiques présentés dans un tableau qui les met en regard d'exemples choisis par G. Möller dans sa *Paläographie* [47] [fig. 3]. Certains signes semblent conserver des graphies hiératiques typiques du Moyen Empire, tels les M 196, M 200 ou M IX. D'autres rappellent des graphies hiératiques que l'on peut attribuer autant qu'à l'Ancien Empire qu'au Nouvel Empire, si l'on se fonde sur les exemples rassemblés par la *Paläographie* de Möller. En l'absence d'éléments plus précis de comparaison, cette constatation ne permet que d'estimer que l'écriture emprunte aux pratiques scripturaires du Moyen Empire comme elle annonce celles du Nouvel Empire. La majorité des graphies, cependant, semblent largement héritées du Moyen Empire. Le signe de l'homme assis (A1) est très intéressant. Sa forme est nettement celle que l'on retrouve sur la majorité des documents du Moyen Empire. On la retrouve, notamment, sur le linceul Caire JE 96804, document thébain du début de la XVIIIe dynastie, ainsi que sur certains ostraca thébains, provenant de Deir el-Medina, qui portent des copies d'extraits de la *Kemyt*, et offrent donc une paléographie thébaine antiquisante. Ainsi, l'écriture de ce linceul semble un témoin de l'évolution entre le Moyen et le Nouvel Empire.

La surface de l'étoffe est entièrement occupée par des textes présentés en quatre registres et copiés en colonnes d'une largeur variable, entre 1,8 et environ 4 cm. Ainsi, au premier registre, la colonne x+10 est-elle nettement plus large que les précédentes. Le scribe, peut-être troublé par ce changement de format, a copié le texte contre la droite de la colonne en s'appuyant, en quelque sorte, sur la ligne de séparation avec la colonne x+10.

La hauteur actuelle, on l'a indiqué *supra*, est de 124 cm. Le registre supérieur est incomplet et il semble, si l'on essaie de reconstituer le texte, qu'il manque un peu plus que ce qui est conservé. Si on se contente de doubler la hauteur actuelle du registre, 23 cm, on arrive à une hauteur de 147 cm. C'est donc un des plus grands (dans la hauteur) linceuls connus.

Contenu textuel : les chapitres 136 B et 149-150 du *Livre des morts*

L'essentiel du texte copié sur le linceul appartient au chapitre 149 du *Livre des morts*, complété par les formules 150 et 136 B.

Premier registre [fig. 4-5]

Le registre supérieur du linceul conserve des parties du chapitre 149 du *Livre des morts* consacrées aux buttes 6, 7 et 8. Il reste la partie inférieure de 14 colonnes, dont seules les dix premières sont inscrites. Dans la première colonne (x+1), quelques restes de signes apparaissent encore. Les colonnes x+1 à x+3 donnent la fin du texte de la 6e butte. Dans les colonnes x+4 à x+7 se trouve le texte de la 7e butte. La 8e butte apparaît dans les colonnes de x+8 à x+10. La fin du texte était écrite au début de la colonne x+11 qui est perdu.

Tout le début, à gauche du fragment du Louvre, qui devait porter le texte des buttes 1 au début de la butte 6, a été perdu.

[45] A. SHORTER, « A leather Manuscript of the Book of the Dead », *JEA* 20, 1934, p. 36-37.
[46] I. MUNRO, *Untersuchungen zu den Totenbuch-Papyri der 18. Dynastie*, *StudEg*, Londres, New York, 1988, p. 190-197.
[47] G. MÖLLER, *Hieratische Paläographie* I, Osnabrück, 1965 (rééd.).

À la colonne x+4, dans le texte de la 7e butte, on remarque deux graphies de serpent (I 14), la deuxième servant de déterminatif du nom de Rerek. À la même hauteur, dans la colonne suivante, le même signe, également pour Rerek, est écrit avec plus d'ampleur, il possède trois boucles et sa queue déborde largement sur la colonne précédente. Le texte de la septième butte étant consacré à la montagne de Rerek [48], le serpent dont le destin est d'être neutralisé par Mafdet, le scribe a manifestement voulu mettre en valeur le dangereux reptile.

La représentation de Mafdet, qui doit trancher la tête du malfaisant, se rapproche de celle d'un chat. Cette déesse apparaît rarement dans les textes manuscrits. Son aspect a pu la faire identifier comme un lynx voire un chat, une genette, une panthère ou une lionne [49]. Ici, elle occupe la fin de la colonne, très modestement, avec deux oreilles dressées et la queue de même, position rare pour un chat [50], dont la queue est souvent enroulée autour d'une patte ou du corps du félin assis. Le copiste ne disposait plus d'une place suffisante et l'animal est beaucoup plus plat que dans d'autres documents [51]. Sur le papyrus de Nebseni, conservé au British Museum (BM EA 9900) [fig. 6] [52], l'animal de Mafdet est remarquablement caractérisé, par ses oreilles pointues, son corps tacheté et, surtout, sa très longue queue rayée. On identifie parfaitement la genette, ce qui corrobore l'assertion de J.-P. Corteggiani qui remarque [53] que, si dans certains temples tardifs, la déesse est représentée comme un serpent léontocéphale, tout indique que Mafdet est, à l'origine, une genette, ce petit mammifère particulièrement doué pour la chasse aux serpents [54]. On peut citer, également, une représentation ptolémaïque de Mafdet, sur un bas-relief originaire de Mendès [55] : seule la partie antérieure de l'animal est conservée. On y reconnaît ce petit mammifère, « félimorphe » qui n'est pas un félin [56] (mais un verridé), et dont le museau ne correspond absolument pas aux représentations de têtes de lionnes ou de panthères telles que les figurent les Égyptiens qui connaissent bien ces animaux.

Quelques graphies remarquables sont à signaler dans ce premier registre :

---

[48] Sur Rerek de la 7e butte, voir J.F. BORGHOUTS, *Book of the Dead [39]. From Shouting to Structure*, *SAT* 10, 2007, p. 24.

[49] M. MALAISE, « La perception du monde animal dans l'Égypte ancienne », *Anthropozoologica* 7, 1987, p. 38 ; P. VERNUS, « Genette », dans P. Vernus, J. Yoyotte (éd.), *Bestiaire des pharaons*, Paris, 2005, p. 610 ; *Id.*, « Panthère », dans *ibid.*, p. 180-182.

[50] La position est rare mais attestée, par exemple sur le papyrus de la Bodleian Library, University of Oxford, MS Egypt a 4 (P) section A/4 : J. MALEK, *The cat in Ancient Egypt*, Londres, 1993, p. 86, fig. 53. Voir, surtout, A. MCDONALD, « The curiosity of the cat in hieroglyphs », dans D. Magee, J. Bourriau, St. Quirke (éd.), *Sitting Beside Lepsius. Studies in Honour of Jaromir Malek at the Griffith Institute*, *OLA* 185, 2009, p. 374.

[51] Tel le L.Louvre AEO 23843/N 3097, 3e registre, colonne 38 (XVIIIe dyn., règne d'Amenhotep II, provenance thébaine).

[52] G. LAPP, *The Papyrus of Nebseni (BM EA 9900)*, *Catalogue of the Books of the Dead in the British Museum* (*CBDBM*) III, Londres, 2004, pl. 81; le papyrus, d'origine memphite, date de la XVIIIe dyn., probablement entre les règnes de Thoutmosis IV et Amenhotep III (G. LAPP, *op. cit.*, p. 20-22).

[53] J.-P. CORTEGGIANI, *L'Égypte ancienne et ses dieux. Dictionnaire illustré*, Paris, 2007, p. 305-306, *s. v.* « Mafdet ».

[54] Voir A. MINAULT-GOUT, « L'antique et dangereuse Mafdet sur un vase en pierre de la reine Ankhnespépy II », dans N. Favry, Chl. Ragazzoli, Cl. Somaglino, P. Tallet (éd.), *Du Sinaï au Soudan. Itinéraires d'une égyptologue (Mélanges offerts au professeur Dominique Valbelle)*, *Orient & Méditerranée, Archéologie* 23, Paris, 2017, p. 160-161.

[55] Relief de calcaire conservé au Brooklyn Museum, Gift of the Egyptian Antiquities Organization, Cairo, 80.7.7 : Y. BARBASH, *Divine Felines : Cats of Ancient Egypt*, New York, 2016, p. 5, fig. 6.

[56] J'ai plaisir à remercier Jonathan Maître qui m'a fourni les précisions nécessaires : la genette (*Genetta Genetta*, Linaeus, 1758) n'est pas un félin, mais un petit mammifère carnivore arboricole souvent présent en Afrique et le terme « félimorphe » semble inapproprié car trop imprécis.

Col. x+3 : le déterminatif de *ḏɜy.w* est l'homme aux bras levés dans le geste de l'adoration (A 30) là où l'on trouve le plus souvent l'homme armé d'un couteau (variante de A 25) ou le dignitaire (A 21).

Col. x+9 : Le dieu assis, à la fin du nom d'Atoum, est remplacé par un faucon. Ainsi que le signale Barguet [57], la fin du texte consacré à la 8e butte est tirée directement des Textes des Sarcophages § 272-273. Or, dans certaines versions du chapitre 273 [58], à cet endroit, le texte semble introduire une rubrique « *Se transformer en faucon* ». Peut-être le signe du faucon inclus ici est-il une réminiscence d'une tradition commune avec ces sarcophages.

Deuxième registre [fig. 7]

À gauche, un reste de texte donne le titre de la 13e butte.

L'essentiel de la partie conservée est occupé par la vignette de la 14e butte avec son titre. Pour ces deux buttes, les titres sont écrits en hiéroglyphes très simplifiés. Les signes *t* (X1), par exemple, sont pleins et peints en noir.

La vignette de la 14e butte se présente en deux moitiés qui se font face. Une importance particulière, à gauche, est accordée aux serpents et au crocodile. Le tracé des silhouettes, tant anthropomorphes que zoomorphes, est précis et parfaitement maîtrisé, doué même d'une certaine élégance. La palette est des plus restreinte. À part le noir, quelques éléments sont colorés en rouge assez sombre : le plumage du faucon et, probablement, le signe *ḫɜs.t* (N 25) qui a disparu en quasi-totalité, comme si le pigment avait brûlé le tissu. De plus, de la couleur blanche a été grossièrement ajoutée sur les traits séparant ce registre du précédent, ainsi qu'entre les deux moitiés de la vignette. Il est difficile de dater cette application de peinture blanche.

Troisième registre [fig. 8-9]

Cette partie, la plus importante en matière de surface, est consacrée en majorité aux textes des 13e et 14e buttes du chapitre 149 du *Livre des morts*. Le texte des buttes 9 à 12 devait donc être écrit sur la partie perdue à gauche du fragment conservé.

Sur les colonnes x+1 à x+5 est copiée la fin du texte de la 13e butte du chapitre 149 du *Livre des morts.* De la fin de la colonne x+5 au début la colonne x+14 se trouve le texte de la 14e butte. On remarque ainsi que le texte de cette butte n'est pas écrit exactement sous la vignette qui lui correspond ; cela est banal sur les papyrus, mais les exemples sur linceuls sont trop rares pour que l'on puisse risquer des comparaisons.

La fin de ce troisième registre, de la fin de la colonne x+14 à la colonne x+21, est occupée par un texte particulier que l'on pourrait presque hésiter à identifier comme étant le chapitre 136 du *Livre des morts*, tant il est voisin des formules 1033-1034 des *Textes des Sarcophages*. Des rubriques apparaissent : ainsi, à la colonne x+15, le nom d'Apopis, puis à la fin de la colonne et à la colonne suivante, tout un passage, que P. Barguet traduisait ainsi [59] :

---

[57] P. BARGUET, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, Paris, 1967, p. 211.

[58] P. BARGUET, *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris, 1986, p. 426.

[59] P. BARGUET, *Le Livre des Morts des Anciens Égyptiens*, Paris, 1967, p. 179. La traduction du passage équivalent dans la formule 1033 des Textes des Sarcophages est presque la même : « Viens, passe ! Que vogue ta barque, Maître de la Connaissance ! Tu es l'héritier du Grand. » : traduction de P. BARGUET, *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, Paris, 1986, p. 624. Pour une traduction plus précise, voir B. BACKES,

« Viens, passe ! Que vogue la barque du Maître de la Connaissance ! Tu es l'héritier du Grand. »

Plusieurs extraits du texte, notamment le bas des colonnes x+16 et x+17, sont très proches de la formule TS 1033. Toutefois, plusieurs termes (ex. *it.w*, col. x+17) n'apparaissent pas dans les *Textes des Sarcophages*. L'ensemble de ce passage suit de près la version du *Livre des morts* du papyrus de Nebseni [60], tant dans les variantes textuelles que dans les graphies.

Quatrième registre [fig. 10-11]

Ce dernier registre est réservé au chapitre 150 du *Livre des morts*.

Les textes – les noms des buttes – sont écrits en hiéroglyphes stylisés, à l'instar du deuxième registre, voire cursifs pour certains (dans la butte 8 en particulier). Outre l'encre noire employée pour tracer les signes, une peinture blanche a été utilisée pour les contours des buttes.

La partie conservée montre, en haut, les buttes 7, 8, 11, 10 et 13, tandis qu'en dessous se trouvent les buttes 14, 9, 12 et 15. Le texte de cette dernière butte, habituellement inscrit à l'intérieur du cadre qui définit les contours de cet endroit est ici réparti en deux blocs, l'un à l'intérieur du cadre et le reste à l'extérieur. On a ainsi la confirmation que les buttes 9 et 10, au moins, étaient mentionnées sur le linceul.

Le schéma suivant montre que la disposition ne suit pas la « logique » de notre numérotation.

7	8	11	10	13
14	9	12	15	15

Par comparaison, le papyrus de Nebseny se conforme de très près à la numérotation « canonique » ; les buttes s'y succèdent en trois colonnes, de gauche à droite :

– Première colonne : 2, 3, 4, 1 ;

– Deuxième colonne : 5, 6, 7, 8, 9, 10 ;

– Troisième colonne : 11, 12, 13, 15, 14.

Le linceul du Louvre, plus ancien, témoigne certainement de la période pendant laquelle l'ordre de ces buttes était encore fluctuant.

L'héritage des Textes des Sarcophages

Alors que les vignettes des formules 149 et 150 du *Livre des morts* ne trouvent pas leur origine dans les *Textes des Sarcophages*, les textes des chapitres 149 et 136 B du *Livre des*

Das altägyptische « Zweiwegebuch ». Studien zu den Sargtext-Sprüchen 1029-1130, *ÄgAb* 69, Wiesbaden, 2005, p. 60.

[60] G. LAPP, *The Papyrus of Nebseni (BM EA 9900)*, *CBDBM* III, Londres, 2004, pl. 178.

morts en sont en grande partie les héritiers, et plus particulièrement des formules consacrées au *Livre des Deux Chemins* [61]. Sur le linceul du Louvre, dans son état actuel, la formule LM 149 est représentée par les buttes 6, 7, 8, 13 et 14. D'après l'étude de Robinson [62], les 6e et 13e buttes, au Moyen Empire ne sont attestées que sur le sarcophage de Sesenebenef, provenant de Licht. La 7e butte est « La Montagne de Rerek », le fameux serpent, en revanche, ne trouve pas son origine dans ce recueil. L'origine de cette butte se trouve dans les TPyr. § 430 + TS 33 et 39 [63], formules particulièrement orientées contre les serpents. Quant à la 14e butte, elle n'apparaît sur aucun sarcophage. Ces constatations permettent d'attribuer l'ensemble des textes du linceul plutôt au *Livre des morts*. Bien que l'on ignore quand exactement le chapitre 149 a trouvé sa forme aboutie au Nouvel Empire, il semble que le linceul du Louvre constitue un des premiers témoins de cette formation.

Dans le cas de ce linceul, le traitement du chapitre 136 B est particulièrement intéressant. Il a été copié à la suite du chapitre 149, alors que, sur la très grande majorité des linceuls connus, il intervient juste avant la séquence LM 149-150. Le texte commence, à la colonne x+14, au milieu d'une phrase et au milieu du chapitre. Les colonnes x+20-21 du linceul donnent la fin de ce même chapitre. Le fait qu'il débute dans le cours de texte complet semble montrer qu'il a été ajouté *in extremis* et sans grand soin, probablement pour réparer un oubli. La copie de ce registre s'achève, d'ailleurs, par presque quatre colonnes vides, ce qui révèle que le remplissage textuel n'avait pas été prévu avec une grande attention, voir avec une certaine négligence.

Importance des chapitres 136 B, 149-150 *sur les linceuls*

Tant I. Munro [64] que John Taylor [65] ont signalé la présence de ces chapitres à la fin des plus anciens *Livres des morts* sur papyrus. La même remarque s'applique à plusieurs des plus anciens linceuls :

– Turin cat. 63001 (fin XVIIe dyn.) : 136B + 149 + 150 ;

– Turin cat. 63003 (fin XVIIe dyn.) : 136B + 149 + 150 ;

– Moscou 1027 (début XVIIIe dyn.) : 136 A-B + 149 ;

– Caire JE 96810 (début XVIIIe dyn., règne Ahmosis) : 136 B V [66] + 149 V ;

– Paris N 3097 (XVIIIe dyn., Amenhotep II) : 136B + 149 V+ 150.

Quelle que soit, en effet, la longueur des linceuls, ces chapitres viennent à la fin, c'est-à-dire à l'extérieur.

La formule 136B évoque le voyage de Rê et donc la lutte contre un ennemi ophiomorphe, ici désigné comme Rerek [67].

---

[61] Voir P. ROBINSON, « Book of the Dead Chapters 149 & 150 and their Coffin Text Origins », dans K. Griffin (éd.), *Current Research in Egyptology 2007. Proceedings of the Eight Annual Symposium which took place at Swansea University, April 2007*, Barnsley, 2008, p. 123-140.
[62] *Ibid.*, p. 126-127.
[63] *Ibid.*, p. 124.
[64] I. MUNRO, *op. cit.*, p. 147.
[65] J.H. Taylor (éd.), *Journey through the Afterlife. Ancient Egyptian Book of the Dead*, Londres, 2010, p. 148.
[66] V = vignette.
[67] Voir *supra*, note 48.

Les chapitres LM 149-150 montrent le paysage de l'au-delà sous un jour assez effrayant. L'importance des serpents (texte de la 14e butte) est fortement soulignée dans l'iconographie, notamment sur le linceul du Louvre ; le but en est évidemment la protection du mort, la lutte contre l'ennemi.

D'un point de vue pratique, il faut préciser que le linceul était enroulé sur le corps momifié en commençant par les chapitres les plus proches du début. Le fait que l'extrémité droite du linceul soit conservée permet de penser qu'il s'agissait de la partie la plus extérieure, car les éléments proches de la dépouille risquaient d'être corrompus.

Partant du contact le plus étroit avec le corps, le « décor » (textes et vignettes) suivait une logique parfaite [fig. 12]. Le début était consacré à la protection directe du corps. Puis étaient évoquées les diverses transformations et, tout à la fin, la dépouille ou plutôt l'Osiris qu'elle était devenue se trouvait pourvue des indications géographiques nécessaires pour évoluer dans l'au-delà et, chose fondamentale, de formules évoquant la défense du mort contre les animaux dangereux, crocodiles et, surtout, serpents. On retrouve, d'une certaine façon, la peur de ces créatures évoquées dans les Pyramides par les textes écrits ou gravés autour des éventuelles ouvertures par lesquelles elles auraient pu pénétrer [68]. C'est aussi par l'ouverture d'un linceul mal serré, mal fermé, que ces bêtes risquaient de se faufiler, ce qui expliquerait la position de ces formules sur la partie la plus proche de l'extrémité du linceul.

Conclusion

La qualité de ce linceul est remarquable. Il devait être grand, ce qui n'était sans doute pas exceptionnel, mais demeure rarement attesté. La structure de son décor, en 4 registres est particulièrement élaborée. C'est peut-être le seul exemple connu à ce jour. L'écriture, tant hiératique que hiéroglyphique cursive est correcte, mais non d'une qualité exceptionnelle ni en matière d'esthétique ni par la maîtrise dont pourrait faire preuve le copiste. Les vignettes sont dessinées avec élégance, mais emploient peu de couleurs. Toutefois, les linceuls portant des vignettes de ce type ne sont pas légion.

Les graphies autant que la teneur des textes incitent à le dater du tout début du Nouvel Empire, voire de la XVIIe dynastie. Il avait été destiné à un personnage appartenant probablement aux plus hautes strates de la société, à l'instar des linceuls non royaux qui sont conservés. De surcroît, une pièce aussi élaborée indiquait un propriétaire à la fois assez fortuné (le mort est enveloppé dans une grande pièce de lin, matériau noble et coûteux) et au fait des pratiques religieuses les plus raffinées de l'époque. On pourrait supposer, comme la plupart des plus anciens linceuls connus, qu'il provient de Thèbes. Toutefois, ses nombreux points communs avec le papyrus de Nebseny, peut-être d'origine memphite, ainsi qu'avec des versions des *Textes des Sarcophages* copiées sur des cercueils d'el-Bercha incitent à la plus grande réserve à ce sujet.

En tout état de cause, le linceul du Louvre vient s'ajouter aux exemplaires de la fin de la Deuxième Période intermédiaire et du tout début du Nouvel Empire et confirme la place essentielle de ces étoffes qui font le lien entre les textes inscrits sur les cercueils et les papyrus funéraires destinés à constituer le corpus des *Livres des morts*.

---

[68] Voir B. MATHIEU, « Les formules conjuratoires dans les pyramides à texte : quelques réflexions », dans Y. Koenig (éd.), *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition*, Paris, 2002, p. 185-197.

Ce lien est à la fois textuel et « physique ». Étant donné que les cercueils semblent avoir momentanément disparu dans le mobilier funéraire, le mort est enveloppé dans un tissu – le lin, matériau noble et coûteux. Peu d'exemples ont été retrouvés, sans doute en partie à cause de difficultés de conservation, mais tous ces éléments avaient été destinés à des personnes des strates supérieures de la société. Le linceul du Louvre constitue donc un témoin important d'une société en pleine évolution, en particulier dans ses pratiques funéraires.

Fig. 1. Le linceul Louvre E 33171 (© Musée du Louvre, Dist. RMN-Grand Palais / Hervé Lewandowski).

Fig. 2. Fleurs de lin, plantation éphémère devant le BHV (© A. Gasse).

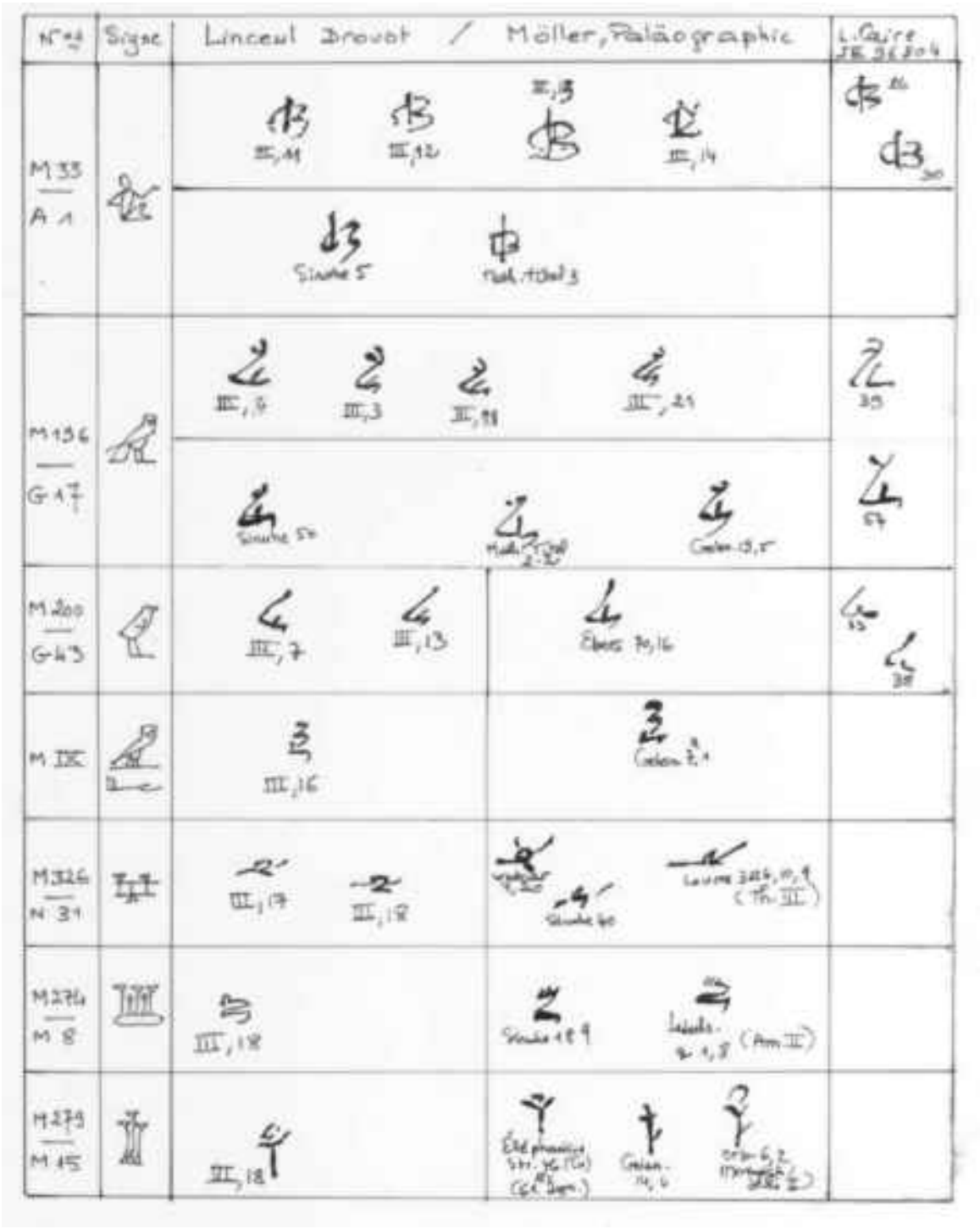


Fig. 3. Tableau comparatif de quelques signes du LLouvre E 33171 avec des signes de périodes proches.

Fig. 4. Le linceul Louvre E 33171 (© Musée du Louvre, Dist. RMN-Grand Palais / Hervé Lewandowski).

Fig. 5. Le linceul Louvre E 33171, premier registre. Transcription.

Fig. 6. Papyrus de Nebseni (P. Louvre BM EA 9900), signe de Mafdet.

Fig. 7. Le linceul Louvre E 33171, deuxième registre (© Musée du Louvre, Dist. RMN-Grand Palais / Hervé Lewandowski).

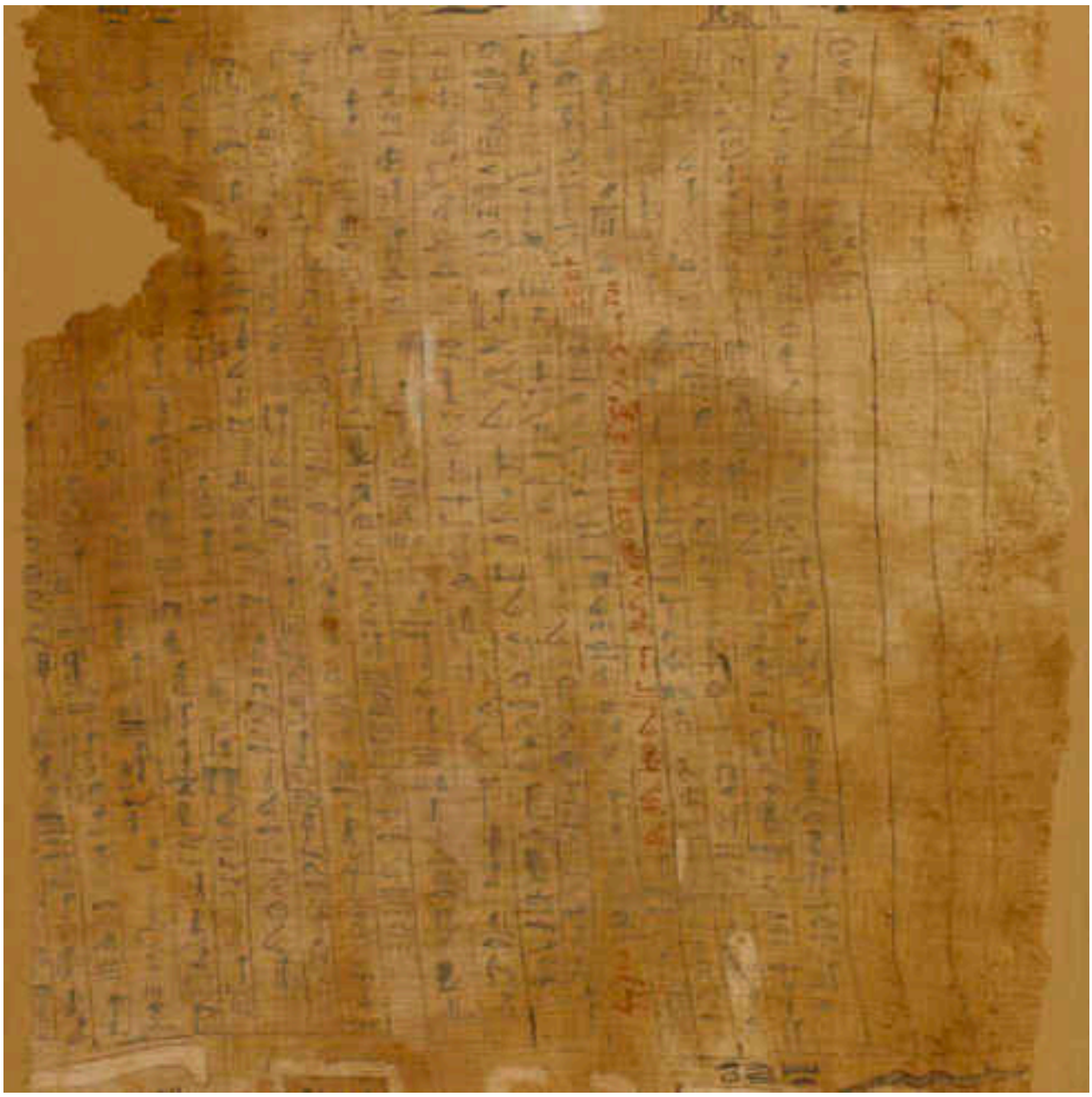


Fig. 8. Le linceul Louvre E 33171, troisième registre (© Musée du Louvre, Dist. RMN-Grand Palais / Hervé Lewandowski).

Fig. 9. Le linceul Louvre E 33171, troisième registre. Transcription.

Fig. 10. Le linceul Louvre E 33171, quatrième registre (© Musée du Louvre, Dist. RMN-Grand Palais / Hervé Lewandowski).

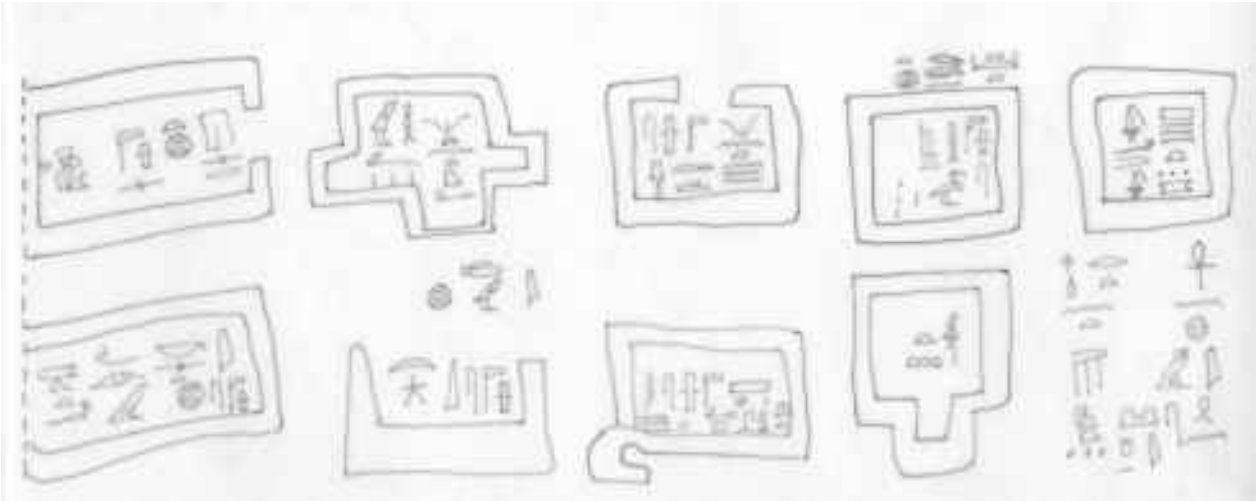


Fig. 11. Le linceul Louvre E 33171, quatrième registre. Transcription.

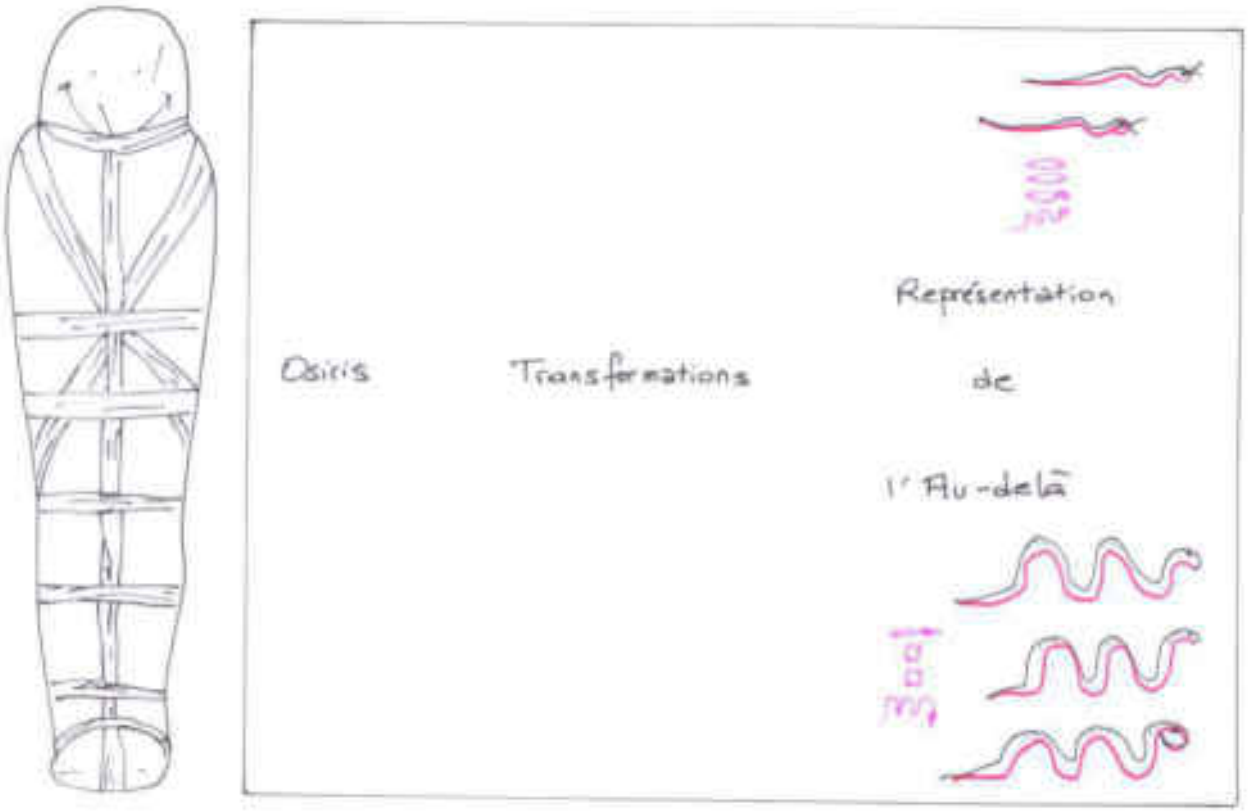


Fig. 12. Les thèmes déployés sur les linceuls. De la gauche, au plus près du corps, jusqu'à la droite, l'accès éventuel qu'il faut défendre des créatures dangereuses (dessin A. Gasse).

Le « dieu » Philométor et une hypothèse sur le couronnement de quelques rois lagides

Mounir Habachy *

Université de Hélouan (Le Caire, Égypte) / Université de Namur (Belgique)

À LA FACULTE de tourisme de l'université de Hélouan, tout le monde se souvient du professeur Aly Abdalla et de ses excellents cours d'histoire et d'archéologie sur l'Égypte lagide et romaine. L'amitié que j'ai tissée avec lui, en tant que directeur de mon mémoire en Égypte puis codirecteur de ma thèse en France, m'a permis de découvrir non seulement son talent d'orateur plein d'humour, du chercheur de haut niveau, mais aussi son côté philanthrope, évergète, et pour finir « philo-Mounir ».

§ 1. Des études précédentes ont proposé de voir dans chacune des variantes de la traduction égyptienne du nom de culte « Philométor » un renvoi à une étape ou une phase du règne de Ptolémée VI dans les temples égyptiens [1]. Par conséquent et de manière générale, la présence du nom de culte (ou du surnom) hiéroglyphique de ce roi sur un monument peut permettre de préciser approximativement l'année (ou les années) de sa décoration [2]. Selon René Preys, le schéma conclusif [3] le plus récent serait le suivant [4] :

Version A : Singulier : *ntr mrj mwt.t=f*		Période 180-175
Version B : Duel : *ntr.wj mrj.wj mwt.t=w*		Période 175-170
Version C : Pluriel : *ntr.w mrj.w mwt.t=w*		Période 170-163
Version D : Duel : *ntr.wj mrj.wj mwt.t=wj*		Période 163-145

© R. PREYS, « Le cas "Philométor" dans les temples égyptiens », *BIFAO* 117, 2017, p. 356.

* Je remercie Madame Giuseppina Lenzo, Messieurs René Preys et Frédéric Servajean pour leur relecture et leurs commentaires judicieux.

[1] M. MINAS, « Die Dekorationstätigkeit von Ptolemaios VI. Philometor und Ptolemaios VIII. Euergetes II. an ägyptischen Tempeln (*Teil 1*) », *OLP* 27, 1996, p. 67-69 ; et en dernier R. PREYS, « Le cas "Philométor" dans les temples égyptiens », *BIFAO* 117, 2017, p. 329-356 ; l'idée n'est pas totalement admise par A. BIELMAN SÁNCHEZ, G. LENZO, *Inventer le pouvoir féminin : Cléopâtre I et Cléopâtre II, reines d'Égypte au IIe s. av. J.-C.*, *ECHO* 12, Berne, 2015, p. 96-106, en part., p. 105-106.

[2] Pour les travaux de construction et de décoration, voir M. MINAS, *OLP* 27, 1996, p. 51-78 ; *ead.*, « Die Dekorationstätigkeit von Ptolemaios VI. Philometor und Ptolemaios VIII. Euergetes II. an ägyptischen Tempeln (*Teil 2*) », *OLP* 28, 1997, p. 87-121.

[3] Le schéma fait exception au seul temple d'Edfou, voir R. PREYS, *BIFAO* 117, 2017, p. 344-351.

[4] Voir en dernier M. BROZE, R. PREYS, *La porte d'Amon. Le deuxième pylône de Karnak* I. *Études et relevé épigraphique* (*Ka2Pyl* n°s 1-33), *BiGen* 63, Le Caire, 2021, p. 14-16.

Martina Minas date la version A, où le roi porte l'épithète de *nṯr-mry-mw.tꜣf*, d'avant avril 175 a.C., année du mariage de Ptolémée VI avec Cléopâtre II [5]. René Preys, quant à lui, la date de 180 à 175 a.C., soit de l'an 2 à l'an 6, période de corégence du roi avec sa mère Cléopâtre Ire [6]. Le décompte de l'égyptologue ne prend pas en compte la première année du règne conjoint (181/180 a.C.), laquelle n'a duré que quelques semaines [7]. Cette datation générale pourrait toutefois être affinée en fonction de la documentation grecque et démotique.

§ 2. Anne Bielman Sánchez et Giuseppina Lenzo ont fait remarquer que « Ptolémée VI est attesté dans le culte dynastique avec l'épithète Philométôr, dès l'an 3 du règne conjoint d'après la documentation grecque et à partir de l'an 5 d'après la documentation démotique, soit après la mort de sa mère » [8]. Si l'on accepte l'existence d'un lien entre les manuscrits datés et les inscriptions dans les temples, leur remarque réduirait l'intervalle proposé par René Preys pour la version A du surnom qui, dans ce cas, doit commencer soit à partir de l'an 3 (179/178 a.C.) [9], soit à partir de l'an 5 (177/176 a.C.) pour prendre fin en 175 a.C., année où l'on passe à la version B du surnom. Mais laquelle de ces deux dates faut-il retenir pour les inscriptions hiéroglyphiques ?

Si l'on considérait que l'emploi de l'épithète débute en l'an 3, la reine-mère, encore en vie, devrait alors être présente sur les inscriptions hiéroglyphiques, ce qui correspondrait aux formules protocolaires grecques et démotiques qui depuis l'an 1 consignent systématiquement son nom avant celui de son fils [10]. Toutefois, aucune scène ou aucun texte hiéroglyphique n'évoque Cléopâtre Ire avec son fils Ptolémée VI [11]. Tous ceux qui en font état datent de son règne avec Ptolémée V Épiphane [12], hormis un seul monument où l'identification du roi et de la reine, en raison de son état fragmentaire, demeure problématique et incertaine [13] (voir annexe).

Les chercheurs s'accordent aujourd'hui sur le fait que la mort de Cléopâtre Ire eut lieu à la fin de l'an 3 [14] ou au cours de l'an 4 (178/177 a.C.) [15]. Cette absence de la reine aux côtés de son fils sur les monuments portant des inscriptions hiéroglyphiques qui, entre autres explications [16], pourrait être assignée à son décès, nous conduit à retenir l'an 5 (177/176 a.C.)

---

[5] M. MINAS, *OLP* 27, 1996, p. 68.
[6] R. PREYS, *BIFAO* 117, 2017, p. 335.
[7] A. BIELMAN SANCHEZ, G. LENZO, « Réflexions à propos de la "régence" féminine hellénistique : l'exemple de Cléopâtre I », *Studi Ellenistici* XXIX, 2015, p. 154.
[8] *Ibid.*, p. 161 (II.5). Pour l'apparition de l'épithète Philométor dans la documentation grecque, voir M. MINAS, *Die Hieroglyphischen Ahnenreihen der Ptolemäischen Könige*, *AegTrev* IX, Mayence, 2000, p. 134, quant à son apparition après le décès de Cléopâtre Ire, voir P.W. PESTMAN, *Chronologie égyptienne d'après les textes démotiques (332 av. J.-C. – 453 ap. J.-C.)*, *P.L.Bat* XV, 1967, p. 48 (d).
[9] Pour M. Minas (*AegTrev* 9, 2000, p. 133), l'intervalle de l'apparition de l'épithète serait entre le 19 janvier et le 18 septembre 178 a.C.
[10] A. BIELMAN SÁNCHEZ, G. LENZO, *Studi Ellenistici* XXIX, 2015, p. 154-157.
[11] S. CAßOR-PFEIFFER, « Zur Reflexion Ptolemäischer Geschichte in den ägyptischen Tempeln aus der Zeit Ptolemaios IX. Philometor II./Soter II. und Ptolemaios X. Alexander I. (1160-80 v. Chr.). Teil I.: Die Bau- und Dekorationstätigkeit », *JEgH* 1.1, Leyde, 2008, p. 41. Voir également la liste des monuments attestant la reine, A. BIELMAN SANCHEZ, G. LENZO, *Studi Ellenistici* XXIX, 2015, p. 150.
[12] A. BIELMAN SANCHEZ, G. LENZO, *ECHO* 12, 2015, p. 462-463.
[13] *Ibid.*, p. 463 et nº 9.
[14] E. LANCIERS, « The Eponymous Priests in Alexandria in the First Years of Philometor's Reign and the Death of Cleopatra I », *ZPE* 213, 2020, p. 183-184.
[15] A. BIELMAN SÁNCHEZ, G. LENZO, *Studi Ellenistici* XXIX, 2015, p. 158-161 (II.4).
[16] Il est possible que l'absence de la reine soit également due à des restrictions appliquées aux représentations des scènes dans les temples. Cependant, comme on le verra par la suite, due à la présence du nom de culte Philométor *mry-mw.tꜣf* précédé du vocable *nṯr*, « dieu Philométor », dans les inscriptions hiéroglyphiques, la

comme date du début de l'emploi de l'épithète « Philométor », réduisant ainsi la période suggérée par René Preys pour la version A de l'épithète (cf. § 1) dans les temples égyptiens.

§ 3. Or, il convient ici de faire une remarque de première importance quant à l'emploi du nom de culte « Philométor ». Eddy Lanciers souligne que le port d'une épithète, comme « Philométor », n'entraîne pas la « divinisation » de son détenteur [17]. Dans ce sens, Martina Minas fait remarquer qu'à la différence de ses ancêtres lagides [18], lorsque Ptolémée VI est inclus dans le culte dynastique, il porte simplement l'épithète *mry-mw.t=f*, « Philométor », et enfin, lorsqu'il est « divinisé », cette épithète est modifiée en *nṯr-mr(y)-mw.t=f*, « dieu Philométor » [19].

Philométor dans les papyrus démotiques (voir tableau 1)

§ 4. Dans les papyrus démotiques datés de l'an 5 (177/176 a.C.) [20], Ptolémée VI est évoqué dans la titulature du prêtre éponyme en tant que « Pharaon Ptolémée, le Philométor », *Pr-ʿꜣʿws Ptlwmys[ʿws] pꜣ-mr-mw.ṯ=f* [21]. Il en va de même pour ceux de l'an 6 (176/175 a.C.) [22].

§ 5. Cependant, dans le papyrus BM EA 10518 de l'an 5, outre la mention *Pr-ʿꜣʿws Ptlwmys[ʿws] pꜣ-mr-mw.ṯ=f* dans la titulature du prêtre éponyme, il se trouve que plus loin dans le même document dans une autre liste énumérant des titres de prêtre, le roi est attesté en tant

---

question de la mort de la reine-mère devient plus concrète.

[17] E. LANCIERS, « Die Vergöttlichung und die Ehe des Ptolemaios IV. und Arsinoe III. », *AfP* 34, 1988, p. 28, nº 4.

[18] D'après M. Minas (*AegTrev* IX, 2000, p. 135), les ancêtres de ce roi étaient directement inclus dans le culte dynastique.

[19] M. MINAS, *AegTrev* IX, 2000, p. 133-134. Voir également A. BIELMAN SANCHEZ, G. LENZO, *ECHO* 12, 2015, p. 93-94 et nº 82.

[20] Pour ces papyrus, voir A. BIELMAN SANCHEZ, G. LENZO, *Studi Ellenistici* XXIX, 2015, p. 161, nº 86.

[21] Pour le papyrus démotique BM EA 10230 datant du 7 octobre 177 a.C., voir H. FELBER, *Demotische Ackerpachtverträge der Ptolemäerzeit. Untersuchungen zu Aufbau, Entwicklung und inhaltlichen Aspekten einer Gruppe von demotischen Urkunden*, *ÄgAbh* 58, Wiesbaden, 1997, p. 7-15, en part. p. 7. (ligne 1-2 de la translittération) ; J.G. Keenan, *et al.* (éd.), *Law and Legal Practice in Egypt from Alexander to the Arab Conquest. A Selection of Papyrological Sources in Translation, with Introduction and Commentary*, Cambridge, 2014, p. 355-358 (7.1.2), en part., p. 356 (lignes 1-2 de la traduction). Je remercie Monsieur Cary J. Martin, qui s'occupe de la publication du papyrus démotique BM EA 10518 datant du 10 avril 176 a.C., de m'avoir fourni les données nécessaires à ma recherche telles que l'épithète de Ptolémée VI dans le protocole du prêtre éponyme (… *jrm pr-ʿꜣ Ptrwmys pꜣ-mr-mw.t=f**). *Les épithètes des couples précédents étant au pluriel, le scribe rédigea à l'origine *mw.t=w* avant de la corriger en *mw.t=f*. Pour le papyrus démotique de Dublin 1660 datant du 14 juillet 176 a.C., voir P. PESTMAN, J. QUAEGEBEUR, R.L. VOS, *Recueil des textes démotiques et bilingues* I, Leyde, 1977, p. 86 (I 9) et *ibid*. II, p. 93 ; pour le papyrus démotique BM EA 10726 datant du 14 septembre 176 a.C., voir C.A.R. ANDREWS, *Ptolemaic Legal Texts from the Theban Area*, *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum* (*CDPBM*) IV, Londres, 1990, p. 96-98 (cat. 42), en part. p. 96 ; le papyrus démotique Caire Eg. Soc., datant également du 14 septembre 176 a.C. (selon P. PESTMAN, J. QUAEGEBEUR, R.L. VOS, *Recueil des textes démotiques et bilingues* II, Leyde, 1977, p. 95, note a et TM 2935), publié par M. EL-AMIR, « A Demotic Papyrus from Pathyris », *Études de papyrologie* 8, 1957, p. 59-67, et en part., p. 60. La même épithète *Pr-ʿꜣʿws Ptlwmys[ʿws] pꜣ-mr-mw.ṯ=f* se trouve dans le titre du prêtre éponyme sur le papyrus démotique Bruxelles E 8052. Je remercie Madame Sandra Lippert de m'avoir fourni cette translittération après avoir consulté, le 12 février 2021, la photographie disponible sur :
http://globalegyptianmuseum.org/large.aspx?img=images/KMKG-MRAH/BrE.8052%283%29.jpg.

[22] Pour les papyrus démotiques de Berlin P. 3111 et P. 3141, voir S. GRUNERT, *Demotische Papyri aus den Staatlichen Museen zu Berlin* II. *Thebanische Kaufverträge des 3. und 2. Jahrhunderts v. u. Z.*, Berlin, 1981, p. 1 pour chacun.

que *pꜣ-ntr-mr-mw.t=w* sic. [23], « le "dieu" Philométor » [24]. On rencontre le même cas de figure sur trois papyrus démotiques thébains, dont deux (P. Louvre E 3400 B, P. Berlin 3112) datent du 22 et un (P. Louvre E 3400 A) du 23 février 175 a.C., soit de l'an 6 [25]. Philométor y est cité, comme il est de coutume, dans le protocole du prêtre éponyme en tant que *Pr-ꜥꜣ ꜥws Ptlwmys[ꜥws] pꜣ-mr-mw.ṯ=f* [26] pourtant, à la fin de ces mêmes documents, le scribe *Pꜣ-bj*, qui semble les avoir rédigés, mentionne dans « sa signature » Philométor parmi les *Synnaoi Théoï*, donc en tant que « dieu », *pꜣ-ntr-mr-mw.ṯ=f* [27]. Dans un des trois documents, le P. Berlin 3112, une copie du P. Louvre E 3440 B, Ptolémée VI est également mentionnée dans une première ligne non attestée dans les deux autres papyrus, avec une formule qui établit la copie et sa date au nom du *Pr-ꜥꜣ Pṯlwmjs pꜣ-mr-mw.ṯ=f* [28], « Pharaon Ptolémée, le Philométor ».

§ 6. Un papyrus démotique hermonthite BM EA 10512, dont la partie portant la date est perdue, est daté par les spécialistes entre 177 et 175 a.C., soit de l'an 5 ou 6 [29]. Sur ce papyrus, dans le protocole du prêtre éponyme, Ptolémée VI est cité en tant que *Pr-ꜥꜣ ꜥws Ptrwmys ꜥws pꜣ-nṯr-mr-mw.t=f* [30].

Un autre papyrus démotique de Deir El-Ballas, le P. Boston MFA 38.2063b, datant du 5 mars 175 a.C., est le premier portant une date – qui nous soit parvenue – à l'évoquer en tant que dieu, *pꜣ-ntr-mr-mw.ṯ=f*, dans le protocole du prêtre éponyme [31]. Il s'agit également du dernier papyrus connu évoquant « le dieu Philométor » au singulier [32].

§ 7. D'après M. Minas, la divinisation de ce lagide a eu lieu progressivement dans le milieu égyptien avant de se transmettre au milieu hellénistique [33]. Elle assigne cela à une sorte d'indépendance du clergé égyptien par rapport à la classe régnante [34]. Cette divinisation n'a eu lieu, chez les sujets hellénophones, que le 10 mai 174 a.C. ; ce qui correspond à la date du premier document qui en fait état (BGU XIV 2382 [35]) – dans le protocole officiel de

---

[23] Le *=w* étant resté à cet endroit du papyrus sans correction de la part du scribe contrairement à l'épithète *pꜣ-mr-mw.t=f* se trouvant dans le titre du prêtre éponyme que le scribe a corrigé plus haut dans le même texte.

[24] Mes remerciements s'adressent à Monsieur Cary J. Martin d'avoir porté cette information (voir nos 21 et 23) à ma connaissance. On a donc opté pour une traduction au singulier.

[25] Les dates données sont le 20 et le 21 Tybi de l'an 6 de Ptolémée VI, voir G. VITTMANN, « Drei thebanische Urkunden aus dem Jahre 175 v. Chr. (Papyri Louvre 3440 A + B und Berlin P 3112) », *Enchoria* 15, 1987, p. 99, 113, 118 (1) ; les correspondances avec les dates de notre calendrier sont données par A.F. SHORE, H.S. SMITH, « Two Unpublished Demotic Documents from the Aṣyūṭ Archive », *JEA* 45, 1959, p. 55 (b) ; M. MINAS, *AegTrev* IX, 2000, p. 135.

[26] Pour l'attestation de Philométor en tant que *pꜣ-mr-mw.ṯ=f* dans le papyrus démotique du Louvre 3440 A, voir E. REVILLOUT, *Chrestomathie démotique*, *Études égyptologiques* XV, Paris, 1880, p. 375. Pour l'ensemble des papyrus démotiques Berlin 3112 et Louvre 3440 A+B, voir G. VITTMANN, *Enchoria* 15, 1987, p. 99 ; pour la traduction (concernant uniquement le papyrus E 3440 B), voir *ibid.*, p. 113.

[27] G. VITTMANN, *op. cit.*, p. 111-112 ; E. LANCIERS, *AfP* 34, 1988, p. 28 ; M. MINAS, *AegTrev* IX, 2000, p. 135.

[28] Cf. G. VITTMANN, *op. cit.*, p. 99.

[29] C.A.R. ANDREWS, *CDPBM* IV, 1990, p. 106, 107, nº 3 ; A. BIELMAN SÁNCHEZ, G. LENZO, *Studi Ellenistici* XXIX, 2015, p. 161, nº 86.

[30] C.A.R. ANDREWS, *op. cit.*, p. 106.

[31] Pour la datation du papyrus et l'épithète « dieu Philométor », voir R.A. PARKER, « A Demotic Property Settlement from Deir el Ballas », *JARCE* 3, 1964, p. 89, 91, 92 (b) ; M. MARTINAS, *AegTrev* IX, 2000, p. 134 ; E. LANCIERS, *AfP* 34, 1988, p. 28.

[32] A.F. SHORE, H.S. SMITH, *JEA* 45, 1959, p. 55 (b).

[33] M. MINAS, *AegTrev* IX, 2000, p. 135.

[34] M. MINAS, *loc. cit.*

[35] Pour ce document, voir : http://papyri.info/ddbdp/bgu;14;2382 (consulté le 24 août 2020) ; M. MINAS, *AegTrev* IX, 2000, p. 134.

datation [36] –, soit après l'union de Ptolémée VI avec Cléopâtre II [37], événement marqué par le passage à la version B du nom de culte, *nṯr.wy-mr.wy-mw.t=w*, sur les monuments inscrits en hiéroglyphes. À cette époque, Ptolémée VI est déjà « divinisé ».

§ 8. Dans les papyrus démotiques datant de l'an 5 et 6 du roi, on peut constater deux types de divinisations pour Philométor : une officieuse et une officielle.

On explique la divinisation « officieuse » par le fait que Ptolémée VI soit évoqué en tant que *pꜣ nṯr mry mw.t=f*, « le "dieu" Philométor » dans des titres de prêtrise locale au moment où, dans la titulature officielle du prêtre éponyme, il est toujours *pꜣ mry mw.t=f*, « le Philométor », sans mention du vocable *nṯr*. Cette divinisation est en lien avec une pratique ou un usage local dont l'objectif nous échappe et qui ne correspond pas forcément au protocole officiel établi à Alexandrie. L'exemple de cette divinisation se trouve dans les P. BM EA 10518, daté du 10 avril 176 a.C. et les P. Louvre E 3400 A, B et P. Berlin 3112, datés du 22-23 février 175 a.C. On peut constater que cette divinisation dépend de la présence de la mention de titres de prêtrise locale dans les papyrus qui en font état. Elle n'est donc pas systématique dans tous les documents datés d'entre le 10 avril 176 a.C. (= P. BM EA 10518) et le 23 février 175 a.C. (= P. Louvre E 3400 A).

La divinisation « officielle », quant à elle, l'évoque en tant que *pꜣ nṯr mry mw.t=f*, « le "dieu" Philométor » dans le titre du prêtre éponyme. Celle-ci est attestée au plus tard le 5 mars 175 a.C. dans le P. Boston MFA 38.2063b, à condition que ce dernier soit simultané ou postérieur au P. BM EA 10512, portant la même mention mais dont on ignore la date exacte. Cette divinisation est en lien avec le protocole conçu à Alexandrie. Rappelons que la titulature du prêtre éponyme en fait partie. Une fois établie, elle est envoyée aux autres localités pour être utilisée dans différents textes. Elle n'est pas à priori sujette à modification selon la volonté du rédacteur [38]. Ainsi, lorsque Ptolémée VI est évoqué en tant que dieu dans ce type de protocole, il s'agit du consentement officiel des autorités depuis la Capitale. Il convient donc de souligner que c'est bien l'épithète « le **dieu** Philométor » (*pꜣ **nṯr** mr(y) mw.t=f*), et non l'épithète « le Philométor » (*pꜣ mry mw.t=f*), qui est utilisée dans la version A du surnom hiéroglyphique dans les temples. Le nombre d'attestations de *(pꜣ) nṯr mry mw.t=f* est plus restreint que celui des surnoms employés ultérieurement (versions B, C et D) dans les inscriptions hiéroglyphiques [39]. Toutefois, cette séquence est plus fréquente dans les

[36] Il est possible que le décret de la *Boulé* d'Alexandrie (SB VI 8993 : http://papyri.info/ddbdp/sb;6;8993 [consulté le 27 mai 2021]), daté par les spécialistes d'entre mai 176 et avril 175 a.C., puisse être considéré comme étant la première attestation de la divinisation de Ptolémée VI chez les sujets hellénophones puisqu'il évoque l'épithète « dieu Philométor » à trois reprises. Toutefois, le protocole officiel de datation, rapportant la première de ces attestations, est intégralement restitué. De même, les deux autres se trouvent dans le corps du texte (lignes 11 et 22). Dans ce cas, il faudrait prendre en considération ce document avec beaucoup de prudence, voir A. BIELMAN SANCHEZ, G. LENZO, *ECHO* 12, 2015, p. 21, 106. La question de la divinisation dans ce texte pourrait-elle être mise en lien avec l'érection d'une statue en or en l'honneur du roi, élément rapporté à la suite du décret ? Pour ce sujet, voir J.G. Keenan *et al.* (éd.), *Law and Legal Practice in Egypt from Alexander to the Arab Conquest*, Cambridge, 2014, p. 450-451.

[37] Pour la date du mariage de Ptolémée VI et de Cléopâtre II, voir, entre autres, G. HÖLBL, *A History of the Ptolemaic Empire*, Londres, New York, 2001, p. 143 (peu avant le 15 avril 175 a.C.).

[38] On connaît cependant des abréviations appliquées tardivement par les rédacteurs à la fin de l'époque lagide. Pour ce sujet, voir L. UGETTI, « Attention aux scribes ! Variantes, différences et raccourcissements délibérés dans les protocoles des papyrus du IIème - début du Ier siècle », dans G. Gorre, St. Wackenier (éd.), *Quand la fortune du royaume ne dépend pas de la vertu du prince : un renforcement de la monarchie lagide de Ptolémée VI à Ptolémée X (169-88 av. J.-C.) ?*, *StudHell* 59, Louvain, Paris, Bristol, CT, 2020, p. 71-94.

[39] Pour les autres attestations de ces surnoms (versions B-D), voir J. HALLOF, *Schreibungen der Pharaonnennamen in den Ritualszenen der Tempel der griechisch-römischen Zeit Ägyptens*, *SRaT* 4.1,

monuments hiéroglyphiques que dans les documents démotiques [40]. Il est donc légitime de se demander à quelle date on a commencé à utiliser cette épithète dans les temples.

§ 9. Afin de lier les apports de la documentation démotique et hiéroglyphique quant à cette « divinisation » de Philométor, deux hypothèses d'ordre chronologique s'imposent (tableau 2) :

1. Le roi a été divinisé progressivement (d'après les documents démotiques) et c'est uniquement l'étape finale, la divinisation « officielle » dans la titulature du prêtre éponyme, qui a été prise en compte sur les parois des temples bien après.

Schéma
(1) Divinisation officieuse (prêtrise locale) → (2) Divinisation officielle (éponyme) → (3) Divinisation sur les parois des temples

2. Le roi a été divinisé préalablement sur les parois des temples avant que l'épithète *pꜣ nṯr mry mw.t=f*, « le dieu Philométor », ne soit mentionnée de manière officielle dans la titulature du prêtre éponyme dans les papyrus démotiques, fait qui s'est réalisé peu de temps (5 mars 175 a.C.) avant le passage à la version B (avril 175 a.C.). La divinisation dans les temples serait donc simultanée à la divinisation officieuse des papyrus. (Cette hypothèse va de pair avec les dires de M. Minas).

Schéma
(1) Divinisation officieuse (prêtrise locale) // divinisation sur les parois des temples → (2) Divinisation officielle (éponyme)

§ 10. Si l'on fait le bilan des attestations de l'épithète *(pꜣ)-nṯr-mr(y)-mw.t=f* dans les temples égyptiens [41], celle-ci est attestée :

1. dans une possible inscription de restauration à Coptos [42] ;

2. dans le temple de Deir al-Médîna, sur tous les tableaux de la porte extérieure du sanctuaire A [43], les deux registres de la moitié est de la paroi sud [44] et de la paroi nord [45] du sanctuaire A ;

Dettelbach, 2010, p. 103-112 (toutes les attestations sauf P.6/B.7-12, 77-83).

[40] Comparer les attestations de la version A (avec renvoi aux publications des temples égyptiens), voir *ibid.*, p. 103 (P.6/B.7-B.12), p. 110-111 (P.6/B.77-B.83) par rapport à leur fréquence sur les papyrus démotiques mentionnés (cf. tableau 1).

[41] Pour un bilan de l'emploi de l'épithète *pꜣ-nṯr-mr(y)-mw.t=f*, voir A. BIELMAN SANCHEZ, G. LENZO, *ECHO* 12, 2015, p. 103.

[42] Cl. TRAUNECKER, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, *OLA* 43, Louvain, 1992, p. 307-309, § 248 (68-69) ; M. MINAS, *OLP* 27, 1996, p. 58. Cette inscription est parfois attribuée à Ptolémée IX Sôter II qui a porté le même nom de culte, voir S. CAßOR-PFEIFFER, *JEgH* 1.1, 2008, p. 41 (Coptos).

[43] P. DU BOURGUET, *Le temple de Deir al-Médîna*, *MIFAO* 121, Le Caire, 2002, p. 3-13 (inscriptions 1-8), p. 264-286 (photographies 1-8).

[44] *Ibid.*, p. 28-31 (inscriptions 23-24), p. 294 (photographies 23-24).

[45] *Ibid.*, p. 36-39 (inscriptions 32-33), p. 296 (photographies 32-33).

3. dans les différents tableaux du linteau et des montants de la face ouest de la porte du deuxième pylône du temple d'Amon-Rê à Karnak [46] à l'exception de ceux du soubassement [47] ;

4. dans le temple d'Edfou [48].

Dans le temple de Tôd, elle apparaît après le nom de naissance de Ptolémée VI comme ancêtre divinisé sous le règne de Ptolémée VIII. Il s'agit donc d'une apparition *post-mortem* de l'épithète [49].

§ 11. Si l'on accepte la première hypothèse, il faut prendre en compte l'existence d'un certain « décalage » entre les papyrus démotiques rédigés à la main et les textes hiéroglyphiques gravés sur les temples. Les réalités du règne se retrouvent plus facilement dans un texte manuscrit que sur une paroi soigneusement gravée. On sait, par exemple, que Ptolémée VI a régné sous la tutelle de sa mère Cléopâtre Ire un peu moins trois ans [50], cependant on ne trouve aucune trace de cette tutelle dans les inscriptions des temples. Cela est peut-être dû aux restrictions imposées à leur contenu, mais l'idée d'un décalage entre l'événement et sa mise en place sur les reliefs n'est pas non plus à négliger. Les inscriptions hiéroglyphiques ne portent pas régulièrement de dates. Leur datation se fait à la suite des comparaisons avec la documentation démotique. De ce fait, il est tout à fait plausible que, en raison du mariage de Ptolémée VI avec Cléopâtre II, les travaux de construction et de décoration mentionnant le surnom *(pꜣ)-nṯr-mry-mw.t=f* devant adopter la version B, *nṯry-mr.wy-mw.t=w*, aient continué à employer la version (A), en dépit du mariage royal, et cela sans interruption en attendant une nouvelle consigne.

En acceptant cette hypothèse, et à condition que le P. BM EA 10512, dont la date nous échappe, soit simultané ou postérieur au P. Boston MFA 38.2063B, le 5 mars 175 a.C. serait le *terminus ante quem* après lequel la version A du nom du culte de Philométor pourrait être gravée sur les parois des temples. Cependant, en admettant cette proposition, le laps de temps s'écoulant entre l'emploi de la version A en mars 175 a.C. et le passage à la version B en avril 175 a.C. devient très court pour réaliser tous ces travaux cités précédemment (§ 10), même dans le cas d'un *décalage temporel*.

§ 12. La seconde hypothèse, quant à elle, reste la plus plausible, même si elle ne peut être prouvée de manière définitive faute de dates sur les parois des temples. Elle a cependant

---

[46] L'épithète *nṯr-mr(y)-mw.t=f* est présente dans les scènes nº 129, 131-141 de l'*Urk.* VIII, p. 102-114. Mais, en dehors de *Urk.* VIII, nº 129, elle n'apparaît pas pour des raisons de commodité par l'auteur moderne. On trouve les graphies de l'épithète correspondantes à chacune des scènes de l'*Urk.* VIII dans J. HALLOF, *SRaT* 4.1, 2010, p. 103 (P.6/B.8 à P.6/B.10). D'après A. BIELMAN SANCHEZ, G. LENZO, *ECHO* 12, 2015, p. 103 sur les restes du montant et des linteaux (et non les embrasures qui porte une scène de Cléopâtre II et une forme duelle). Voir la note suivante.

[47] Pour le montant nord, voir *Ka2Pyl* nos 2 (p. 42 = KIU 4850, l. 5), 3 (p. 46 = KIU 4854, l. 6), 4 (p. 51= KIU 4856, l. 6), 5 (p. 56 = KIU 4858), 6 (p. 61 = KIU 4860), 7 (p. 65 = KIU 4862) ; pour le montant sud, voir *Ka2Pyl* nos 11 (p. 84 = KIU 4851), 12 (p. 89 = KIU 4855), 13 (p. 94 = KIU 4857), 14 (p. 99 = KIU 4859), 15 (p. 104 = KIU 4861), 16 (p. 108 = KIU 4865).

[48] *Edfou* II, 146, 6 ; *Edfou* II, 162, 7 ; *Edfou* II, 185, 16 ; *Edfou* II, 186, 15.

[49] J.-Cl. GRENIER, « Ptolémée Évergète II et Cléopâtre d'après les textes de Tôd », dans N. Bonacasa, *et al.* (éd.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano. Studi in onore di Achille Adirani*, *Studi e materiali* 4, Rome, p. 35 (G) ; Chr. THIERS, *Tôd. Les inscriptions du temple ptolémaïque et romain* II, *FIFAO* 18/2, Le Caire, 2003, p. 272, § 318.

[50] Les spécialistes s'accordent aujourd'hui sur le fait que le règne conjoint de Cléopâtre Ire avec Ptolémée VI n'a pas dépassé trois ans (A. BIELMAN SANCHEZ, G. LENZO, *Studi Ellenistici* XXIX, 2015, p. 157), puisque la mort de la reine-mère a eu lieu soit à la fin de l'an 3, soit pendant l'an 4 (voir *supra* nos 14-15).

l'avantage d'éviter la cumulation d'hypothèse secondaire comme celle du décalage temporel entre papyrus et temple (§ 11).

Les travaux de constructions portant la version A du nom de culte de Ptolémée VI, comme on a pu le remarquer, sont réalisés à Coptos, Thèbes et Edfou (§ 10). Les papyrus portant la mention « dieu » pour Philométor proviennent, quant à eux, de Thèbes, Ermant et Pathyris. Le tableau (2) rassemble ces divers endroits, du nord au sud, où s'est manifestée la divinisation du souverain. Il prend également en compte tous les papyrus qui en font état dans un ordre chronologique.

ORDRE CHRONOLOGIQUE					ZONE DU NORD AU SUD
10 avril 176 a.C.	22-23 février 175 a.C.	24 février – 4 mars 175 a.C. (Date incomme)	5 mars 175 a.C.	6 mars – avant avril 175 a.C. (Date incomme)	
Inscription hiéroglyphique (version A)					Coptos
	P. Louvre E 3400 A, B et P. Berlin 3112				Thèbes
Inscriptions hiéroglyphiques (version A)					
		P. BM EA 10512	P. BM EA 10512	P. BM EA 10512	Ermant (Hermonthis)
P. BM EA 10518			P. Boston MFA 38.2063b		Pathyris
Inscriptions hiéroglyphiques (version A)					Edfou
Divinisation officieuse		Divinisation officielle			
Mention du roi en tant que « dieu Philométor » dans les titres de prêtrise locale		Mention du roi en tant que « dieu Philométor » dans le titre du prêtre éponyme (milieu grec)			

Tableau (2). Ordre chronologique des événements et ordre géographique de lieux de provenance des papyrus et des sites portant la version A du nom de culte de Philométor.

Les dates les plus anciennes évoquant une divinisation du souverain sont le 10 avril 176 a.C. et le 22-23 février 175 a.C. Dans les deux cas, il s'agit de la divinisation dite « officieuse » (en gris dans le tableau 2). Si l'on optait pour la plus récente, soit le 22-23 février 175 a.C., comme *terminus ante quem* de la divinisation du roi sur les parois des temples, il serait difficile de croire que tous les travaux de décoration où il est question de cette épithète, aient été réalisés en seulement un mois et quelques jours/semaines, soit du 22-23 février jusqu'en avril 175 a.C., date du passage à la version B, même dans le cas d'une simultanéité des chantiers [51]. Cependant, si l'on penche pour la date la plus ancienne, soit le 10 avril 176 a.C. (P. BM EA 10518), comme étant celle du début de l'emploi de « dieu Philométor » sur les temples, on aurait presqu'un an entre la parution de l'épithète de manière officieuse dans les titres de prêtrise locale dans les papyrus (avril 176 a.C.) et de celle du passage à la version B (avril 175 a.C.) ce qui laisse le temps de réaliser tous ces travaux portant la version A.

[51] C'est déjà impossible pour un seul chantier comme la porte du deuxième pylône à Karnak, voir *Ka2Pyl*, p. 16.

La datation du P. BM EA 10512

§ 13. De même, si l'on admet la divinisation progressive sous sa forme « locale officieuse » puis sa forme « officielle alexandrine », il serait possible de raffiner la datation du P. BM EA 10512. Ce dernier, situé chronologiquement par les spécialistes entre 177 et 175 a.C., ne peut plus dater d'entre le 10 avril 176 a.C. (P. BM EA 10518) et le 23 février 175 a.C. ni antérieurement, selon une simple interprétation géographique des provenances. Ce papyrus porte la mention de la forme officielle de la divinisation dans le protocole éponyme [52]. La nouvelle arrivant d'Alexandrie au sujet de cette titulature devait parvenir à Hermonthis, lieu de provenance du document, avant Pathyris (P. BM EA 10518). Le document hermonthite (P. BM EA 10512) ne peut donc être antérieur au Pathyrite (P. BM EA 10518). En outre, il ne peut non plus remonter au 22-23 février 175 a.C. À cette date, le roi est toujours « le Philométor » dans la titulature éponyme dans trois papyrus de provenance thébaine [53] (nord d'Hermonthis). Dans ce cas, il faut compter quelques jours après le 23 février 175 a.C. pour que la nouvelle de l'introduction du vocable *nṯr* pour Philométor dans le titre éponyme n'arrive à Hermonthis. La rédaction de ce manuscrit peut ainsi être légèrement antérieure (c'est-à-dire entre le 22-23 février 175 a.C. et le 5 mars 175 a.C.), simultanée ou postérieure au 5 mars 175 a.C. (P. Boston MFA 38.2063B), certes avec un *terminus post quem* d'avril 175 a.C.

La divinisation de Philométor

§ 14. Comment peut-on interpréter cette « divinisation » de Philométor soudainement parvenue dans la documentation hiéroglyphique et progressivement dans la documentation démotique ?

Une part de la réponse à cette question pourrait être trouvée en établissant une comparaison avec Ptolémée VIII Évergète II, cadet de Ptolémée VI et de Cléopâtre II.

En 164/163 a.C., année qui correspond à l'an 7 du règne conjoint de Ptolémée VI Philométor et sa fratrie, Ptolémée VIII parvient à l'expulser avec sa sœur Cléopâtre II [54], et règne tout seul à Alexandrie. Pour se distancer de ces derniers, il se dissocia du culte dynastique qui regroupaient les trois souverains sous le surnom « dieux Philométors » et s'arroge l'épithète « Évergète » [55]. Or ce règne éphémère n'a laissé aucune trace sur les monuments hiéroglyphiques et les documents démotiques qui y remontent montrent que Ptolémée VIII Évergète II ne fut pas divinisé puisqu'il portait l'épithète *pꜣ-mnḫ* [56].

Malgré cette rupture avec ses frère et sœur les dieux Philométors et l'acquisition d'un nouveau surnom, Ptolémée VIII n'intégra le culte dynastique [57] que lorsqu'il reprit définitivement le pouvoir après le décès de son frère, en 145 a.C., et ce avec sa sœur-épouse Cléopâtre II. De même, toute trace d'une possible divinisation, soit par *pꜣ-nṯr-mnḫ* au

---

[52] C.A.R. ANDREWS, *CDPBM* IV, 1990, p. 106.
[53] G. VITTMANN, *Enchoria* 15, 1987, p. 99.
[54] Pour la présence de Cléopâtre II en compagnie de Ptolémée VI à Rome et à Chypre, voir A. BIELMAN SANCHEZ, G. LENZO, *ECHO* 12, 2015, p. 46-47.
[55] E. LANCIERS, « Die Alleinherrschaft des Ptolemaios VIII. im Jahre 164/163 v. Chr. und der Name Euergetes », dans B.G. Mandilaras, *et al.* (éd.), *Proceedings of the XVIII International Congress of Papyrology, Athens, 25-31 May 1986* II, Athènes, 1988, p. 405-433 ; M. MINAS, *OLP* 27, 1996, p. 53 ; G. HÖLBL, *A History of the Ptolemaic Empire*, 2001, p. 183.
[56] A. BIELMAN SÁNCHEZ, G. LENZO, *ECHO* 12, 2015, p. 46, n°s 149-150.
[57] M. MINAS, *AegTrev* IX, 2000, p. 144.

singulier ou *nṯr.wy-mnḫ.wy* au duel dans la documentation hiéroglyphique et/ou démotique, n'est attestée qu'à partir de cette même date [58].

Cette situation laisse-t-elle entendre qu'un pharaon, même en intégrant le culte dynastique à Alexandrie, ne pouvait disposer du statut de *nṯr* dans les temples égyptiens ou dans les manuscrits sans passer par un processus officiel de ritualisation ? Il est possible de trouver un élément de réponse à cette question dans la documentation hiéroglyphique « sacrée ».

Lorsque l'on étudie les protocoles royaux – pour la plupart attestés dans des temples – qui datent du triumvirat de Ptolémée VI-Cléopâtre II-Ptolémée VIII, avant la rupture de 164/163 a.C., on remarque que Ptolémée VIII ne disposait pas du même statut que Philométor. La présence de deux souverains, de sexe masculin, qui partagent le pouvoir à la tête de l'Égypte était une situation inédite qui déstabilisa clergés et rédacteurs (cf. documents 1-3).

Il semble que le cadet, Ptolémée VIII, n'était pas considéré par la documentation hiéroglyphique comme *un roi à part entière* et ne disposait pas du même statut que son aîné. On sait que, dans l'Égypte dynastique, l'acquisition d'un cartouche de couronnement était la preuve d'une « authenticité » du statut royal et de l'exercice du pouvoir d'un monarque [59]. Ceci ne semble pas avoir été le cas chez Ptolémée VIII qui, à l'époque, ne disposait pas de nom de couronnement même si son nom de naissance, structuré de la même manière que ceux de ses prédécesseurs depuis Évergète Ier *Ptwlmys ʿnḫ-ḏ.t mry*-X [60], était entouré par un cartouche et précédé (docs. 2a et 3) ou non (doc. 1a) du titre de *n(y)-sw.t-bjty*. Il convient ici de rappeler ce que M.-A. Bonhême écrivait en 1987 : « quoi qu'il en soit, il n'est pas suffisant de ceindre son nom personnel d'un cartouche pour devenir roi » [61]. On peut donc supposer que, dès le départ, l'intégration de Ptolémée VIII dans le trio pouvait être considéré comme une procédure *pour la forme*, une sorte de propagande destinée à la sixième guerre de Syrie [62].

Les temples ne font nullement mention du jeune roi lorsqu'il régna seul à Alexandrie en 164/163 a.C. On ne dispose d'aucune preuve attestant l'arrêt des travaux qui ont probablement continué à être réalisés aux noms de Ptolémée VI et de Cléopâtre II principalement, auxquels se rajoute le nom de Ptolémée VIII peut-être en raison de l'hypothèse du « décalage temporel » entre la documentation démotique et hiéroglyphique citée plus haut (§ 11).

Outre le temps s'écoulant entre le changement monarchique, l'arrivée de la nouvelle au sud et l'attente d'ordres concernant la modification des surnoms, le passage sous silence de l'année 164/163 a.C. dans les temples d'époque ptolémaïque serait dû à la simple raison que Ptolémée VIII ne disposait ni de protocole ni de nom de couronnement. Ainsi les cultes ne

---

[58] *Ibid.*, p. 145 ; voir aussi, par exemple, *Ka2Pyl*, p. 17.

[59] M.-A. BONHEME, *Les noms royaux dans l'Égypte de la Troisième Période intermédiaire*, *BiEtud* 98, 1987, p. 1 et 2.

[60] M. HABACHY, *Les titulatures royales des Ptolémées. Interprétation historique – morphologie – tradition et innovation – choix des noms* I, Montpellier, 2019 (thèse de doctorat inédite réalisée à l'université Paul Valéry Montpellier 3 sous la direction des Professeurs Frédéric Servajean et Aly Omar Aly Abdalla et soutenue publiquement le 14 décembre 2019), p. 468-469 (§ 832).

[61] M.-A. BONHÊME, *op. cit.*, p. 2.

[62] Cf. A. BIELMAN SÁNCHEZ, G. LENZO, *ECHO* 12, 2015, p. 32 et nº 74. Pour les événements historiques, voir G. HÖLBL, *op. cit.*, p. 143-144 ; M. MINAS, « Ptolemaic Queens in Egyptian Temples Reliefs : Intercultural Reflections of Political Authority, or Religious Imperatives ? », dans P. Kousoulis, N. Lazaridis (éd.), *Proceedings of the Tenth International Congress of Egyptologists, University of the Aegean, Rhodes, 22-29 May 2008*, *OLA* 241, 2015, p. 813.

pouvaient être réalisés à son nom. À cet égard, il semble qu'il ne pouvait pas non plus intégrer le culte dynastique du moins en tant que dieu. Comme on l'a explicité plus haut, Évergète II ne dispose sur les monuments hiéroglyphiques du titre *pꜣ-nṯr-mnḫ* qu'avec l'acquisition d'un véritable protocole royal, à partir de 145 a.C. [63]. On sait également que, le 20 septembre 145 a.C., date du papyrus Caire II 30605 de Tebtynis, Ptolémée VIII règne déjà avec Cléopâtre II [64]. Toutefois, il n'avait pas encore intégré le culte dynastique puisque ce sont les « dieux Philométors » qui clôturaient la liste de la titulature du prêtre éponyme [65]. Les « dieux Évergètes » sont mentionnés au plus tard depuis la 26e année de Ptolémée VIII [66] dans un document grec, le P. Genève II, 87, ligne 4 [67]. Cléopâtre II faisant partie du culte des dieux Philométors était déjà divinisée [68], l'intégration du souverain dans le culte dynastique ou local en tant que « dieu » – et non un roi – ne serait-elle pas soumise à un rituel de « divinisation » du souverain ?

§ 15. Le statut particulier de Ptolémée VIII ne permet que de répondre partiellement à la problématique de la « divinisation » progressive de Ptolémée VI sur les papyrus et soudaine dans les temples. Sans être capable de restituer tous les événements faute de documents, on peut supposer que le surnom Philométor n'est présent dans les temples, tout comme celui de Ptolémée VIII au cours de l'année 164/163 a.C., qu'après avoir été divinisé, ritualisé ou être devenu un *nṯr*. Cette phase n'est autre que son « couronnement » à l'égyptienne [69] pour lequel on ne dispose d'aucune trace directe. Cependant, quelques indices pourraient corroborer son existence.

Dans l'état actuel de la documentation, le temple de Deir al-Médîna est le seul à avoir laissé une version complète du protocole de Ptolémée VI Philométor suivi du nom du culte *pꜣ-nṯr-mry-mw.t=f* [70] (doc. 4). D'une part, la présence de cette titulature laisse entendre que le roi fut vraisemblablement « couronné » à l'égyptienne [71]. Cette idée rejoint en quelque sorte l'hypothèse de J.-Cl. Grenier qui suggéra que tout Lagide pour lequel on connaît un protocole complet fut couronné à l'égyptienne [72]. D'autre part, le déroulement de ce rituel expliquerait cette « divinisation » qui découle de l'emploi du vocable (*pꜣ-nṯr*) dans le nom de culte accompagnant le protocole [73]. Qui plus est, ce couronnement à l'égyptienne pourrait

---

[63] Voir M. HABACHY, *op. cit.*, p. 195-196 (§ 240) ; *Ka2Pyl*, p. 17.

[64] Pour l'attribution de ce document à Ptolémée VIII Évergète II, voir Fr. de CENIVAL, « Quelques rectifications aux noms des prêtres éponymes pour l'an 15 avant J.-C. », *RdE* 17,1965, p. 189-191 en part., p. 189.

[65] W. SPIEGELBERG, *Die demotischen Denkmäler* II. *Die demotischen Papyrus*, CGC, 1908, p. 18 ; M. MINAS, *AegTrev* IX, 2000, p. 144.

[66] M. MINAS, *AegTrev* IX, 2000, p. 144 ; pour un indice de datation, voir Cl. WEHRLI, « Un témoignage des ΘΕΟΙ ΕΥΕΡΓΕΤΑΙ dans le culte dynastique pour l'année 145/4 », *ZPE* 15/1, 1974, p. 9, note (3) sur le texte.

[67] http://papyri.info/ddbdp/p.gen;2;87/ consulté le 28 septembre 2020.

[68] M. MINAS, *AegTrev* IX, 2000, p. 145.

[69] D. MEEKS, « Notion de "dieu" et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne », *RHR* 205/4, 1988, p. 431-433.

[70] La titulature en question est présente sur le bandeau de frise de la paroi sud et la moitié sud du revers de la porte de la chapelle A, voir P. DU BOURGUET, *Le temple de Deir al-Médîna*, *MIFAO* 121, 2002, p. 28 (inscription 22) complétée dans p. 40 (inscription 35), p. 294 (photographie 22) et p. 297 (photographie 35). Pour l'autre titulature d'en face, sur la paroi nord et la moitié nord du revers de la porte de la chapelle A, voir P. DU BOURGUET, *MIFAO* 121, 2002, p. 36 (inscription 31), p. 40 (inscription 35), p. 296 (photographie 31) et p. 297 (photographie 35).

[71] Pour l'acquisition du protocole lors du couronnement, voir M.-A. BONHEME, *BiEtud* 98, 1987, p. 6 et 14 ; *ead.*, A. FORGEAU, *Pharaon. Les secrets du pouvoir*, Paris, 1988, p. 313.

[72] J.-Cl. GRENIER, « Le protocole pharaonique des empereurs romains (analyse formelle et signification historique) », *RdE* 38, 1987, p. 103.

[73] D. MEEKS, *loc. cit.*

interpréter pourquoi la divinisation est apparue dans les titres de prêtrises locales égyptiennes (dans le milieu égyptien selon M. Minas) avant celle de la titulature éponyme d'Alexandrie (milieu grec) [74].

Il est difficile de placer chronologiquement le protocole de Deir al-Médîna par rapport au reste des attestations de la version A du surnom dans les scènes ou les inscriptions des autres temples datant de la même étape du règne. Ces dernières sont tout de même gravées à côté des cartouches qui sont conçus avec l'ensemble du protocole.

Quoi qu'il en soit de l'ordre chronologique de ces inscriptions, le 10 avril 176 a.C. est la date la plus ancienne dont on dispose sur les papyrus démotiques. Elle met en exergue l'éventuel passage de (*pꜣ*)-*mry-mw.t⸗f* à *pꜣ-nṯr-mry-mw.t⸗f* dans le milieu égyptien. Elle ne renvoie vraisemblablement pas à la date du « couronnement » mais à celle de la rédaction du document le plus ancien qui porte les répercussions de l'arrivée à Pathyris des nouvelles de cet événement ou de ce « rite de passage » au cours duquel le souverain reçoit sa titulature [75]. Un peu moins d'un an après, dans l'une des copies établies du papyrus original Louvre E 3440 B, le scribe *Pꜣ-bj* modifie uniquement la date du 22 au 23 février 175 a.C. (20 au 21 tybi) sans faire de même pour l'autre copie du papyrus (P. Berlin 3112), ni pour l'épithète du culte royal *mry-mw.t⸗f* dans la titulature du prêtre éponyme [76]. Dans la copie, c'est également dans la signature que l'on retrouve l'attestation de *nṯr-mry-mw.t⸗f*, ce qui prouve que la divinisation ne s'est pas officialisée dans le milieu grec à Alexandrie.

En tout état de cause, comme on l'a vu, le P. Boston MFA 38.2063B portant une date ultérieure aux autres papyrus qui nous occupent atteste bel et bien Ptolémée VI en tant que dieu dans la titulature éponyme [77]. Ce statut de *nṯr* sera systématique dans les autres phases du règne sur la documentation démotique et sur les inscriptions hiéroglyphiques, qu'il soit au duel ou au pluriel.

§ 16. Il convient de souligner l'événement rapporté par la stèle de l'an 20 de Philométor [78]. Dans ce décret synodal, sont rapportés quelques rites qui se déroulent à Memphis lors de la prise de pouvoir [79]. René Preys fait remarquer que le fait que le clergé décrète l'érection des statues en faveur du couple royal ainsi que la présence de la reine dans le texte sont les preuves qu'il ne s'agit pas d'un couronnement ayant eu lieu au début du règne [80] mais d'un « re-couronnement » à l'occasion du retour de Rome et de Chypre de Ptolémée VI en 163 a.C. [81]

Plusieurs indices confortent l'hypothèse de re-couronnement de Philométor, ne serait-ce qu'un protocole attesté uniquement pour lui dans le temple d'Edfou [82] (doc. 5). On ignore la

---

[74] Cf. M. MINAS, *AegTrev* IX, 2000, p. 135.
[75] *Supra*, nº 71.
[76] Cf. G. VITTMANN, *Enchoria* 15, 1987, p. 99, 111-112.
[77] R.A. PARKER, *JARCE* 3, 1964, p. 91, 92 (b).
[78] E. LANICERS, « Die Stele CG 22184: ein Priesterdekret aus der Regierungzeit des Ptolemaios VI. Philometor », *GöttMisz* 95, 1987, p. 53-58.
[79] R. PREYS, *BIFAO* 117, 2017, p. 353.
[80] R. PREYS, *BIFAO* 117, 2017, p. 353 ; *id.*, « Le culte des Ptolémées dans les temples égyptiens. Les décrets royaux et la décoration des temples », dans G. Lenzo, C. Nihan, M. Pellet (éd.), *Les cultes aux rois et aux héros à l'époque hellénistique : continuités et changements*, *ORA* 44, Tübingen, 2022, p. 188-190. Inversement, pour un avis niant un couronnement à l'égyptienne pour les Ptolémées, voir M.A. STADLER, « Die Krönung der Ptolemäer zu Pharaonen », *WJA* 36, 2012, p. 70.
[81] R. PREYS, *BIFAO* 117, 2017, p. 353 ; *id.*, dans *ORA* 44, 2020, p. 188-190.
[82] *Edfou* I/3, 302, 6-7, 15-16 ; voir aussi M. HABACHY, « Le supposé deuxième protocole de Ptolémée XII

raison pour laquelle ce protocole fut réalisé puisque c'est le protocole traditionnel qui est employé pour ce roi à toutes les phases du règne avec uniquement un changement des surnoms de culte [83], même sur la stèle qui nous occupe [84]. Mais, si l'on considère cette titulature comme « circonstancielle » [85], on peut suggérer qu'elle aurait été uniquement conçue à l'occasion de cet événement [86], le « re-couronnement ». Dans le temple d'Edfou, les graphies du surnom ne suivent pas la même règle que dans les autres temples [87]. Cependant René Preys date de manière logique l'épithète attestée avec le protocole qui nous occupe de l'époque du retour du roi de Rome, soit de la version D [88].

Qui plus est, dans ce protocole « circonstanciel », le nom d'Horus d'Or présente le roi en tant que *snsn-Ḥp-ʿnḫ wntj-tkn-ḫry.w=f*, « celui qui fraternise avec l'Apis vivant, le triomphateur [89] qui attaque ses adversaires » [90]. Ce triomphe sur ses adversaires, entre autres son frère qui usurpa quelque temps le pouvoir, peut être lié au rituel de re-couronnement [91].

Si l'on accepte un éventuel re-couronnement daté du retour de Ptolémée VI, à l'instar de Ptolémée IX Sôter II puis Ptolémée XII Néos Dionysos quelques années plus tard pour lesquels un changement de protocoles royaux est attesté [92], pourquoi refuserait-on un couronnement initial, avant le 10 avril 176 a.C., à Memphis, qui serait mis en exergue par cette divinisation thématisée par les papyrus démotiques [93] ?

D'après Gunther Hölbl et Stefan Pfeiffer, cette « divinisation » serait due à deux personnages de la Cour : Lenaios et Eulaios, les tuteurs du roi après le décès de sa mère Cléopâtre Ire [94]. Même si aucune preuve tangible ne soutient cette hypothèse, celle-ci reste acceptable puisqu'elle expliquerait l'absence du nom de la reine-mère Cléopâtre Ire devant les protocoles hiéroglyphiques de son fils lorsqu'il est question de la version A des épithètes du culte et

---

Aulète à Kôm Ombo et à Dendara », *BIFAO* 118, 2018, p. 211-212, *s.v.* conclusion.

[83] Cf. R. PREYS, *BIFAO* 117, 2017, p. 329-356.

[84] E. LANCIERS, *GöttMisz* 95, 1987, p. 54.

[85] Pour les pseudo-protocoles, entre autres, ceux de circonstances, voir J.-Cl. GRENIER, *RdE* 38, 1987, p. 87-91

[86] On peut comparer cette titulature à d'autres attestées uniquement une seule fois pour des rois ramessides. Pour le roi Mérenptah (XIXe dynastie) voir, par exemple, *LdR* III, p. 117 (XV) = K*RI* IV, 20, 8-10 et un autre protocole peu attesté : *LdR* III, p. 118 (XX) = K*RI* IV, 1, 8-10 = K*RI* IV 33, 5, 9 et 13 ; pour Ramsès III (XXe dynastie), voir K*RI* V, 20, 14-16 ; K*RI* V, 314, 8-10 et K*RI* V, 315, 1-5.

[87] Pour les graphies dans le temple d'Edfou, voir R. PREYS, *BIFAO* 117, 2017, p. 344-351.

[88] *Ibid.*, p. 348 et nº 131.

[89] Pour cette traduction, voir *Wb* I, 315, 6, retenue par J. YOYOTTE, « Quelques divinités retrouvées : Ounti le triomphateur », dans I. Guermeur (éd.), *Histoire, géographie et religion de l'Égypte ancienne. Opera Selecta par Jean Yoyotte*, *OLA* 224, 2013, p. 530.

[90] *Edfou* I, 302, 6.

[91] Cf. M.A. STADLER, *WJA* 36, 2012, p. 68 ; A. PETIGNY, « Le châtiment des rois rebelles à Memphis dans la seconde moitié du Ier millénaire av. J.-C. », dans L. Bareš, F. Coppens, Kv. Smolárikova (éd.), *Egypt in Transition. Social and Religious Development of Egypt in the First Millennium BCE. Proceedings of an International Conference. Prague, September 1-4, 2009*, Prague, 2010, p. 343-353, en part., p. 347.

[92] Pour des études évoquant le second protocole royal de Ptolémée IX Sôter II, voir *Edfou* V, p. VI-X ; S. CAßOR-PFEIFFER, *JEgH* 1.1, 2008, p. 21-77 ; Cl. TRAUNECKER, « Thèbes, été 115 avant J.-C. Les travaux de Ptolémée IX Sôter II et son prétendu "Château de l'Or" à Karnak » dans Chr. Thiers, (éd.), *Documents de Théologie thébaine tardive* 2, *CENiM* 8, Montpellier, 2013, p. 177-226. Pour le changement du protocole royal de Ptolémée XII Néos Dionysos lors de son retour de l'exil, voir M. HABACHY, *BIFAO* 118, 2018, p. 189-223.

[93] Cf. A. BIELMAN SANCHEZ, G. LENZO, *ECHO* 12, 2015, p. 22-23 qui, entre autres hypothèses, suggèrent placer une éventuelle « cérémonie de la proclamation de la titulature royale » après le décès de Cléopâtre Ire, si celle-ci fait référence aux *protoklésia* de Ptolémée VI dans le Livre II des *Maccabées* (4, 21).

[94] G. HÖLBL, *A History of the Ptolemaic Empire*, 2001, p. 143 ; St. PFEIFFER, *Die Ptolemäer. Im Reich der Kleopatra*, Stuttgart, 2017, p. 137.

l'absence de scènes rassemblant la mère et le fils.

Certains pourraient contester cette hypothèse sous prétexte que le supposé « couronnement » de Ptolémée VI Philométor ne puisse être placé chronologiquement avant l'an 6 de son règne. On sait maintenant que les premières traces de la « divinisation » sur les documents égyptiens datent de 176 a.C., ce qui représenterait un intervalle assez considérable entre l'avènement du roi (181/180 a.C.) et son couronnement (176/175 a.C.). On sait toutefois que Ptolémée XII Néos Dionysos, qui a accédé au trône en 80 a.C. n'a été couronné par Psenptaïs III, le grand prêtre de Ptah, que quatre ans après son accession au trône, soit en 76 a.C.[95]

On pourrait se demander si le couronnement de Ptolémée VI a eu de l'influence sur les inscriptions grecques contemporaines ou peu postérieures à cet événement. Le décret grec de la *Boulé* d'Alexandrie, (SB VI, 8993), provenant d'Oxyrhynchos, semble avoir porté l'une des premières répercussions de cet événement sur les sujets hellénophones puisqu'il rapporte à deux reprises, l'épithète du culte « dieu Philométor » dans le corps du texte [96], le protocole de datation étant perdu. Cette mention pourrait être considérée comme étant l'une des premières attestations de la divinisation « officieuse » dans la documentation grecque mais qui n'est pas restée longtemps en vogue. Qui plus est, le document est daté par les spécialistes d'entre mai 176 at avril 175 a.C. période contemporaine à celle que l'on a évoquée pour l'emploi de l'épithète *pꜣ nṯr mry mw.t=f* dans les temples. Ainsi, si le couronnement du roi avait eu lieu à « Memphis » peu avant le 10 avril 176 a.C., la nouvelle a dû circuler jusqu'à parvenir à Oxyrhynchos, au sud de Memphis un mois après et se répercuter dans le texte. Quoi qu'il en soit, même si la date la plus tardive (175 a.C.) est retenue, le document reste contemporain de nos documents démotiques.

§ 17. L'hypothèse qu'on a avancée pour le couronnement de Ptolémée VI pourrait également expliquer la divinisation préalable en l'an 3 de Ptolémée IV et d'Arsinoé III comme *dieux* Philopators dans la documentation égyptienne démotique et hiéroglyphique, avant l'intégration du couple dans le culte dynastique en l'an 7 [97]. Dans ce contexte, la divinisation de ce souverain également serait, probablement, liée à son « couronnement à l'égyptienne » et serait attachée à son acquisition d'une titulature royale. Ce n'est que grâce aux études récentes de René Preys sur l'évolution du « schéma décoratif du culte royal » récurrent dans les temples [98] que l'on sait aujourd'hui que cette titulature peut être datée d'avant la bataille de Raphia.

Dans ce schéma, la scène d'offrande de l'*jmyt-pr*, qui apparaît en parallèle avec une scène du culte des ancêtres, dans le sanctuaire d'Edfou, fut supplantée par l'offrande du glaive dans la salle hypostyle [99]. La première scène, instaurée depuis le décret de Canope sous Évergète Ier, a continué à être employée sous Philopator quand il a repris les travaux dans le sanctuaire

[95] J.-Cl. GRENIER, *RdE* 38, 1987, p. 103, nº 85.
[96] Pour ce texte voir : http://papyri.info/ddbdp/sb;6;8993 (consulté le 27 mai 2021).
[97] Pour ce sujet voir : E. LANCIERS, *AfP* 34, 1988, p. 27-32 ; M. MINAS, *AegTrev* IX, 2000, p. 107-113.
[98] R. PREYS, « Une image de l'hippopotame… 3000 ans plus tard », dans W. Claes, *et al.* (éd.), *Remove that Pyramid ! Studies on the Archaeology and History of Predynastic and Pharaonic Egypt in Honour of Stan Hendrickx*, *OLA* 305, Louvain, Paris, Bristol, 2021, p. 902, 904 ; *id.*, dans *ORA* 44, 2022, p. 171-194.
[99] Pour des études portant sur les scènes de ce schéma, voir R. PREYS, « Les scènes du culte royal à Edfou : Pour une étude diachronique des scènes rituelles des temples de l'époque gréco-romaine », dans S. Baumann, H. Kockelmann (éd.), *Der ägyptische Tempel als ritueller Raum: Akten der internationalen Tagung Haus der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, 9-12 Juni 2015*, *SSR* 17, Wiesbaden, 2017, p. 389-418 ; *id.*, dans *ORA* 44, 2022, p. 182, 187.

d'Edfou après son père [100]. Il semble que, avec la victoire de Raphia et pendant le synode qui lui est lié, il a été jugé utile de modifier cette scène ultérieurement dans les travaux qui eurent lieu dans la salle hypostyle [101]. Le sanctuaire d'Edfou, dans lequel est représenté la scène de l'offrande de l'*jmyt-pr* porte maintes attestations du protocole de Ptolémée IV [102], laissant entendre que la titulature date d'avant la bataille. Si l'acquisition de la titulature est liée à la divinisation du couple en l'an 3, soit en 220 a.C., Philopator peut donc avoir été couronné à l'égyptienne à partir de cette date. Si l'on admet cette hypothèse du couronnement des rois à l'égyptienne, celui-ci semble avoir eu lieu, du moins pour Ptolémée VI et pour son cadet Ptolémée VIII, au détriment des titulatures. Il semble, de même, que ce rituel ait acquis de l'importance, du moins pour l'intégration du roi en tant que « dieu » dans le culte dynastique à Alexandrie.

§ 18. On pourrait enfin résumer le cours des événements du début du règne de Ptolémée VI Philométor après la corégence avec la reine-mère comme suit :

– **178/177 a.C.** : décès de la reine-mère Cléopâtre Ire.

– **177/176 a.C.** : année où l'on commence à employer l'épithète *pꜣ-mry-mw.tꜣ-f* dans les documents égyptiens

– **Peu avant le 10 avril 176 a.C.** : éventuel couronnement à l'égyptienne du roi et sa divinisation dans les titres de prêtrise locale et en parallèle l'emploi de la version A de son nom de culte dans les temples égyptiens.

– **Peu après le 23 février et avant le 5 mars 175 a.C.** : intégration du roi Philométor en tant que « dieu » dans la titulature du prêtre éponyme à Alexandrie.

– **Peu avant le 15 avril 175 a.C.** : union du roi à sa sœur la reine Cléopâtre II ce qui entraîne par la suite le passage à la version B du nom du culte.

[100] *Ibid.*, p. 180-182, 187.
[101] *Ibid.*, 187.
[102] Voir par exemple PM VI, p. 145 (210-211) = *Edfou* I, 21 (a-a') ; PM VI, 146 (218) = *LdR* IV, 268-269 (XXIII A) = *Edfou* I, 23, 3-5, 12, nº 1.

Documentation

Document 1

Le bandeau de frise de la façade du temple d'Esna (*Esna* II, inscription n° 2 [p. 7-8]) [103] comporte, de part et d'autre du signe *ʿnḫ*, la titulature complète de Ptolémée VI Philométor. À la suite des cinq noms du Lagide, on trouve une inscription qui évoque les co-régnants ou l'un d'eux. L'inscription de gauche (a) évoque le cadet Ptolémée VIII et la reine Cléopâtre II, celle de droite (b) n'évoque que cette dernière. Le texte de la frise est disposé selon le schéma suivant :

inscription a + protocole de Ptolémée VI →☥ ← protocole de Ptolémée VI + inscription b (La lecture se fait de droite à gauche)

Après le protocole de Ptolémée VI (les cinq noms), on lit :

Inscription a

(→) (…) ***ḥn*** *ʿ* ***sn=f Ptwlmys*** *ʿ* ***nḫ-ḏ.t mr(y)-Ptḥ*** *sn.t ḥm.t n(y)-sw.t* ***nb(.t)-tꜣ.wy*** *Klꜣwjptrꜣ* ***ntr.w mr(y.w) mw.t=w*** (…).

« (…) avec son frère Ptolémée (VIII) qu'il vive à jamais l'aimé de Ptah et la sœur-épouse du roi Cléopâtre (II), **les dieux Philométors** (version C) ».

Inscription b

(←) (...) *ḥn* *ʿ* *ḥqꜣ.t nb(.t)-Tꜣ.wy Klꜣwjptrꜣ nṯr.* ***w mr(y.w) mw.t=w***.

« (...) avec la souveraine, maîtresse du Double-Pays Cléopâtre (II), **les dieux Philométors** (version C) ».

On remarquera l'absence du nom de Ptolémée VIII Évergète II dans l'inscription (b).

Document 2

Sur le bandeau de soubassement de la même façade, on trouve également le protocole de Ptolémée VI suivi des inscriptions (a) et (b) mentionnant son frère et sa sœur. L'inscription (a) (*Esna* II, n° 17) est bien conservée alors que l'inscription (b) (*Esna* II, n° 31) est lacunaire.

---

[103] Voir aussi PM VI, 116 (32-33), *s.v. upper line* et 34-35) ; L*D Texte* IV, 24-25 ; *LdR* IV, 300-301 (XLIX) ; M. Minas, *AegTrev* IX, 2000, pl. 16.

Inscription a [104]

Après le protocole de Ptolémée VI Philométor, on lit :

Colonne 3 (→) (…) ***ḥn ʿ sn=f n(y)-sw.t-bjty Ptwlm[ys] ʿnḫ-ḏ.t mr(y)-Ptḥ***

Colonne 4 (→) *ḥnʿ sn.t=sn ḥm.t n(y.t) snsn Ḥp-ʿnḫ ḥqꜣ.t nb.t-Tꜣ.wy Klꜣwptrꜣ* ***ntr.w mr(y.w) mw.t=w*** (…).

« (…) **avec son frère le roi de Haute et de Basse Égypte Ptolémée (VIII) qu'il vive à jamais l'aimé de Ptah**, et leur sœur, l'épouse de celui qui fraternise avec l'Apis vivant [105], la souveraine, maîtresse du Double-Pays Cléopâtre (II), **les dieux Philométors** (version C) ».

Inscription b [106]

Dans l'inscription latérale nº 31, on retrouve également les restes de la titulature lacunaire de Ptolémée VI Philométor suivie également de l'inscription qui évoque les codirigeants du roi. On lit à la colonne 3 les restes de l'inscription (←) […] *n(y)-sw.t-bjty Ptwlmys ʿnḫ-ḏ.t [mry-Ptḥ]*, puis à la colonne 4 (←) […] *kl]ꜣwptrꜣ nṯr.w mr(y.w) mw.t(=w)*. Elle devait probablement être restituée d'après l'inscription précédente (a).

« (…) [avec son frère] **le roi de Haute et de Basse Égypte Ptolémée (VIII) qu'il vive à jamais** [l'aimé de Ptah, et leur sœur, l'épouse de celui qui fraternise avec l'Apis vivant, la souveraine, maîtresse du Double-Pays Clé]opâtre (II), **les dieux Philométors** (version C) ».

Document 3

Dans le bandeau de frise de la paroi nord du pronaos D du temple de Deir al-Médîna[107], toujours après la titulature de Ptolémée VI, on lit :

(…) ***ḥn ʿ sn=f n(y)-sw.t-bjty Ptwlmys ʿnḫ-ḏ.t mr(y)-Ptḥ*** *ḥnʿ sn.t=sn ḥm.t n(y.t) snsn-Ḥp-ʿnḫ ḥqꜣ.t nb.t-Tꜣ.wy Klꜣwpdrꜣ* ***ntr.w mr(y.w) mw.t(=w)***.

« (…) avec son frère le roi de la Haute et de Basse-Égypte Ptolémée (VIII) qu'il vive à jamais aimé de Ptah et leur sœur, l'épouse de celui qui fraternise avec l'Apis vivant, souveraine et maîtresse du Double-Pays Cléopâtre II, **les dieux Philométors** (version C) ».

---

[104] PM VI, 116 (33-34 *s.v.* base) ; L*D* IV, 23 (a) ; L*D Texte* IV, 24 et 25 ; *LdR* IV, p. 301 (L) ; A.I. FERNÁNDEZ PICHEL, *Les hymnes au dieu Khnoum de la façade ptolémaïque du temple d'Esna*, *SSR* 20, Wiesbaden, 2018, p. 17-18, pl. I.

[105] Nom d'Horus de Ptolémée VI Philométor, voir M. HABACHY, *Les titulatures royales des Ptolémées* I (thèse inédite), Montpellier, 2019, p. 175-179 (§ 207-215).

[106] PM VI, p. 117 (34-35 *s.v.* base) ; A.I. FERNANDEZ PICHEL, *op. cit.*, p. 101 et pl. IX.

[107] P. DU BOURGUET, *Le temple de Deir al-Médîna*, *MIFAO* 121, 2002, p. 91, inscription 100.

Document 4

Temple de Deir al-Médîna, chapelle A, bandeau de la frise, à gauche et à droite du signe *ʿnḫ* [108] :

Inscription a

Inscription b

Dans les deux inscriptions précédentes, la titulature de Ptolémée VI – mentionné seul – est suivie du nom de culte *pꜣ-nṯr-mry-mw.t=f* au singulier (version A).

Document 5

Inscription a (Montant du côté droit [nord] de la chapelle [Houdit]) [109]

Ḥr *ṯny sꜣ-m-ḫnw-mw.t=f* (**a**) ***nbty*** *bjk wr-pḥty* ***n(y)-sw.t-bjty*** *jwʿ-nṯr.wy-pr.wy stp~n-Ptḥ jr-mꜣʿ.t-Rʿ ḥpr-Jmn* ***sꜣ Rʿ*** *Ptwlmys ʿnḫ-ḏ.t mry-Ptḥ ḥnʿ sn.t ḥm.t=f ḥqꜣ.t nb(.t)-Tꜣ.wy Kljwpdrꜣ* ***ntr.w-mr(w.w)-mw.t(=sny)*** (version D).

(a) Ce nom d'Horus pourrait être lu de trois manières différentes :

1. *ṯny swḥ.t-m-ḫnw* [110]*-mw.t=f*, « le distingué, l'œuf à l'intérieur (du ventre) de sa mère » ;

2. *ṯny sꜣ-m-ḫnw-mw.t=f*, « le distingué, le fils à l'intérieur (du ventre) de sa mère » ;

---

[108] Pour la titulature de droite : P. DU BOURGUET, *Le temple de Deir al-Médîna*, *MIFAO* 121, 2002, p. 28 (inscription 22), 40 (inscription 35, ligne 2) ; pour son emplacement voir : http://www.tempeltexte.uni-tuebingen.de/portal/#/text-detail/10169, et http://www.tempeltexte.uni-tuebingen.de/portal/#/text-detail/10178. Pour celle de gauche : P. DU BOURGUET, *op. cit.*, p. 36 (inscription 31), 40 (inscription 35, ligne 1) ; pour son emplacement, on consultera: http://www.tempeltexte.uni-tuebingen.de/portal/#/text-detail/10171, et http://www.tempeltexte.uni-tuebingen.de/portal/#/text-detail/10178.

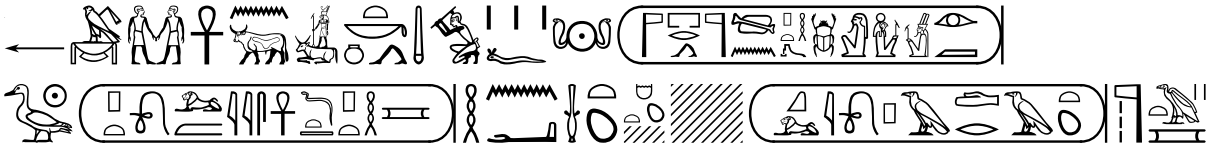
[109] *Edfou* I, 302, 6-7.

[110] Un parallèle *m-ḫnw n jt(=j)* se trouve dans « alors que j'étais (en germe) à l'intérieur de mon père », voir *AnLex* 78.3204.

3. *sꜣ-Tꜣ-ṯnn-m-ḫnw-mw.t=f*, « le fils de Tatjénen à l'intérieur (du ventre) de sa mère ».

S'il est difficile de choisir entre le (1) et le (2), en raison de la double lecture du signe de l'œuf, il va de soi que, dans un cas comme dans l'autre, le sens est le même. Quant au (3), s'agissant d'un jeu sémantique à partir de la lecture du signe (*ṯny*), il semble évidemment qu'il a également été voulu par le scribe. En d'autres termes, l'ambiguïté de la graphie, probablement volontaire, rend possible les trois lectures.

Inscription b. (Montant du côté gauche [sud] de la chapelle [Houdit]) [111]



Ḥr-nbw *snsn-Ḥp ʿnḫ wntj tkn ḫry.w=f* ***n(y)-sw.t-bjty*** *jwʿ-nṯr.wy-pr.wy stp~n-Ptḥ jr-mꜣʿ.t-Rʿ ḫpr-Jmn* ***sꜣ Rʿ*** *Ptwlmysʿnḫ-ḏ.t mry-Ptḥ ḥnʿ sn.t ḥm.t[=f ḥqꜣ.t nb(.t)-Tꜣ.wy] Kljwpdrꜣ* ***ntr.w mr(w.w) mw.t=sny*** (version D).

[111] *Edfou* I, 302, 15-16.

Annexe

Fig. 1. Sceau portant un cartouche d'une Cléopâtre et deux autres d'un Ptolémée et son fac-similé, d'après H.R. Hall, *Catalogue of Egyptian Scarabs, etc. in the British Museum* I, Londres, 1913, p. 285, nº 2747 ; W.J. Loftie, *An Essay of Scarabs: Together with the Catalogue of a Private Collection of Ancient Egyptian Amulets of Various Kinds Bearing the Names of Kings*, Londres, 1884, p. 58 (clxxviii).

Le monument cité plus haut (§ 2) est un sceau en calcaire fragmentaire dont il ne reste aujourd'hui que les traces de quatre colonnes, et dont l'inscription → *mr(y.t) ? ꜣs.t wr.t* […], « aimée (?) d'Isis la grande », fait front à celles des trois autres colonnes. Ces dernières comportent chacune trois cartouches tronqués, qui seraient dans l'ordre celui d'une reine, ← *ḥqꜣ.t nb.t Tꜣ.wy Kljwpꜣ[trꜣ]*, « la souveraine, maîtresse du Double Pays Cléopâ[tre] », puis celui du nom de couronnement d'un Lagide, ← *n(y)-sw.t-bjty Jwʿ-n(y)-nṯr.wy-pr.wy stp~n-Ptḥ* […] « Roi de Haute et de Basse Égypte, l'héritier des dieux Épiphanes, l'élu de Ptah […] », enfin le nom de fils de Rê tronqué de ce Ptolémée. W.J. Loftie et le site internet du British Museum parlent en faveur de Cléopâtre II et Ptolémée VIII [112]. Hall, dans son catalogue considère, qu'il s'agit de la même reine accompagnée de Ptolémée VI Philométor [113]. Quoi qu'il en soit, il n'est pas habituel sur les monuments égyptiens que Cléopâtre II devance Ptolémée VI ou Ptolémée VIII. Toutefois, la présence du nom d'Isis en face de celui de la reine a peut-être conduit à une telle permutation dans l'ordre des noms du roi et de la reine, si l'on considère surtout qu'il s'agit du sceau personnel de la reine, ce que l'état fragmentaire de l'objet ne permet pas de prouver. Dans ce cas, il n'est pas impossible que, après le cartouche de Cléopâtre (II), il y ait la mention « sœur et épouse du roi » (?).

Seul Christophe Thiers date l'objet de la période de corégence de Ptolémée VI avec sa mère,

[112] W.J. LOFTIE, *An Essay of Scarabs: Together with the Catalogue of a Private Collection of Ancient Egyptian Amulets of Various Kinds Bearing the Names of Kings*, Londres, 1884, p. 58, (clxxviii) ; https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA24249 (consulté le 23 août 2020).

[113] H.R. HALL, *Catalogue of Egyptian Scarabs, etc. in the British Museum* I, Londres, 1913, p. 285, no 2747 : A. MASSON, « Seals and Seal impressions » dans A. Villing, *et al.* (éd.), *Naukratis : Greeks in Egypt*, p. 13, nº 102 consultable sur sur le site internet (29 septembre 2020) : https://www.academia.edu/36976197/Seals_and_seal_impressions_from_Naukratis_2018_.

faisant appartenir le cartouche de la reine à Cléopâtre Ire. Il devancerait dans ce cas ceux de son fils Ptolémée VI [114]. Ainsi l'ordre des noms correspondrait à celui des protocoles démotiques et grecques de cette période. Si l'on admet ce choix, il serait le seul objet qui puisse être daté de cette période, inédite sur les monuments en hiéroglyphes. Ne pouvant définitivement savoir de quel roi il s'agit, Ptolémée VI ou Ptolémée VIII, il serait plus prudent de ne pas se positionner.

[114] Chr. THIERS, « Varia Ptolemaica et Romana (§ 1-5) », dans M. Eldamaty, M. Trad (éd.), *Egyptian Museum Collections around the World. Egyptian Museum Collections around the World. Studies for the centennial of the Egyptian Museum, Cairo* II, Le Caire, 2002, p. 1160.

TABLEAU 1

Papyrus démotique	Date	Intitulé du roi dans la prêtrise éponyme	Références
BM EA 10230 (Thèbes)	An 5 7 octobre 177 a.C.	*... jrm pr-ʿ3 ʿws Ptl[wmy]s ʿws p3 mr-mw.t.ṯ=f*	H. FELBER, *Demotische Ackerpachtverträge der Ptolemäerzeit. Untersuchungen zu Aufbau, Entwicklung und inhaltlichen Aspekten einer Gruppe von demotischen Urkunden*, *ÄgAbh* 58, 1997, p. 7-15, en part. p. 7. (ligne 1-2 de la translittération).
BM EA 10518 (Pathyris)	An 5 10 avril 176 a.C.	*... jrm pr-ʿ3 Ptrwmys p3-mr-mw.t=f** * Le scribe a écrit à l'origine *=w* puis l'a corrigé en *=f*. D'après l'éditeur du papyrus, dans une liste de prêtrise mentionnée plus tard dans le même document, le scribe fait allusion au roi en utilisant *p3-ntr-mr-mw.t=w*.	* Selon C.J. Martin qui s'occupe de la publication du papyrus Date du document selon : P.W. PESTMAN, J. QUAEGEBEUR, R.L. VOS, *Recueil des textes démotiques et bilingues* I, Leyde, 1977, p. 95 note a.
P. Recueil 9 Dublin 1660 (Djême ? / Thèbes ouest)	An 5 14 juillet 176 a.C.	*... jrm Pr-ʿ3 ʿws Ptwlms ʿws p3 mr mw.ṯ=f*	P.W. PESTMAN, J. QUAEGEBEUR, R.L. VOS, *Recueil des textes démotiques et bilingues* I, 1977, p. 86 (I 9).
Caire Eg. Soc. (Pathyris)	An 5 14 septembre 176 a.C.**	*... jrm Pr-ʿ3 ʿws Ptwlms ʿws p3 mr mw.ṯ=f*	M. EL-AMIR, « A Demotic Papyrus from Pathyris », *études de papyrologie* 8, 1957, p. 61 ; ** datation du document corrigée par P.W. PESTMAN, J. QUAEGEBEUR, R.L. VOS, *Recueil des textes démotiques et bilingues* I, Leyde, 1977, p. 80 (2).
P. BM EA 10726 (Thèbes)	An 5 14 septembre 176 a.C.,	*... jrm pr-ʿ3 ʿws Ptlwms ʿws p3 mr-mw.t.ṯ=f*	C.A.R. ANDREWS, *Ptolemaic Legal Texts from the Theban Area*, *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum* IV, 1990, p. 96-98 (cat. 42), en part. p. 96.
Bruxelles E 8052 (Djême, Thèbes ouest)	An 5, daté par TM entre le 6 octobre 177 et 5 octobre 176**	*... jrm pr-ʿ3 ʿws Ptlwms ʿws p3 mr mw.ṯ=f*	Lié au papyrus publié par M. El-Amir Je remercie Madame Sandra Lippert de m'avoir fourni la lecture du nom et de l'épithète de Ptolémée VI dans le titre du prêtre éponyme ainsi de m'avoir confirmé l'absence de titres de prêtrise locale.
Berlin P 3111 (Thèbes)	An 6 18 novembre 176 a.C.	*... jrm Pr-ʿ3 ʿws Ptlw[ms] p3 mr mw.ṯ=f*	S. GUNERT, *Thebanische Kaufverträge des 3. und 2. Jahrhunderts v. u. Z.* II, *Demotische Papyri aus den Staatlichen Museen zu Berlin*, Berlin, 1981, DPB II = Papyrus Berlin P. 3111 (p. 1).
Berlin P 3141 (Thèbes)	An 6 18 novembre 176 a.C.	*... jrm Pr-ʿ3 ʿws Ptlw[ms] p3 mr mw.ṯ=f*	S. GUNERT, *Thebanische Kaufverträge des 3. und 2. Jahrhunderts v. u. Z.* II, *Demotische Papyri aus den Staatlichen Museen zu Berlin*, Berlin, 1981, DPB II = Papyrus Berlin P. 3141 (p. 1)
P. Louvre E 3400 B, P. Berlin 3112 (Thèbes)	An 6 22 février 175 a.C.	*... jrm Pr-ʿ3 ʿws Ptlwmjs ʿws p3 mr mw.ṯ=f* Dans la signature le scribe évoque Ptolémée Philométor en tant que dieu *ntr mr mw.ṯ=f* dans un titre de prêtrise locale.	G. VITTMANN, « Drei Thebanische Urkunden aus dem Jahre 175 v. Chr. (Papyri Louvre E 3440 A + B und Berlin 3112 », *Enchoria* 15, 1987, p. 99.

Berlin P 3141 (Thèbes)	An 6 18 novembre 176 a.C.	*... jrm Pr-ʿꜣ ʿws Ptlw[ms] pꜣ mr mw.ṯ=f*	S. GUNERT, *Thebanische Kaufverträge des 3. und 2. Jahrhunderts v. u. Z.* II, *Demotische Papyri aus den Staatlichen Museen zu Berlin*, Berlin, 1981, DPB II = Papyrus Berlin P. 3141 (p. 1)
P. Louvre E 3400 B, P. Berlin 3112 (Thèbes)	An 6 22 février 175 a.C.	*... jrm Pr-ʿꜣ ʿws Ptlwmjs ʿws pꜣ mr mw.ṯ=f* Dans la signature le scribe évoque Ptolémée Philométor en tant que dieu *ntr mr mw.ṯ=f* dans un titre de prêtrise locale.	G. VITTMANN, « Drei Thebanische Urkunden aus dem Jahre 175 v. Chr. (Papyri Louvre E 3440 A + B und Berlin 3112 », *Enchoria* 15, 1987, p. 99.
P. Louvre E 3400 A (Thèbes)	An 6 23 février 175 a.C.	*... jrm Pr-ʿꜣ ʿws Ptlwmjs ʿws pꜣ mr mw.ṯ=f* Dans la signature le scribe évoque Ptolémée Philométor en tant que dieu *ntr mr mw.ṯ=f* dans un titre de prêtrise locale.	G. VITTMANN, « Drei Thebanische Urkunden aus dem Jahre 175 v. Chr. (Papyri Louvre E 3440 A + B und Berlin 3112 », *Enchoria* 15, 1987, p. 99.
BM EA 10512 (Hermonthis)	Date inconnue An 5 ou 7 (entre 177 et 175 a.C.)***	*... jrm Pr-ʿꜣ ʿws Ptrwmys ʿws pꜣ-nṯr-mr-mw.t=f*	*** C.A.R. ANDREWS, *Ptolemaic Legal Texts from the Theban Area*, *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum* IV, 1990, p. 106, p. 107, n° 3
P. Boston 38.2063B (Pathyris)	An 6 5 mars 175 a.C.	*... jrm pꜣ ntr mr mwt.f*	R.A. PARKER, « A Demotic Property Settlement from Deir el Ballas », *JARCE* 3, 1964, p. 89, 91, 92 (b) ; M. MARTINAS, *AegTrev* IX, 2000, p. 134 ; E. LANCIERS, *AfP* 34, 1988, p. 28.

Two painted wooden stelae attributable to Nag el-Hassaia

Anthony Leahy

University of Birmingham

IT WAS a shared interest in the unpublished excavations of Garstang at Abydos that first gave me the pleasure of the acquaintance of Aly Omar Abdalla, whose painstaking collection of the scattered Graeco-Roman funerary stelae from that work remains a landmark study. As a token of esteem, and in appreciation of his distinguished career, I venture into another of the fields to which he has contributed, the painted wooden stelae typical of Thebes in the first millennium BC. The two examples presented here, which commemorate members of priestly families attached to the cult of Horus of Edfu, add to the evidence that such artefacts were occasionally produced elsewhere in Upper Egypt. Given their date and their funerary character, they may be supposed to come from the cemetery of Nag el-Hassaia, and in modern times to have formed part of the widespread dispersal of burial equipment from that site to Europe and to the United States.[1] Although separated by several centuries, each contributes, however modestly, to the history of an ancient Egyptian provincial capital.

Newark Museum of Art, New Jersey, 25.668 [figs. 1-2]

John Cotton Dana, a prominent librarian and passionate believer in access to culture, founded the Newark Museum in 1909 and remained its director until his death in 1929.[2] In a brief presentation of its small but diverse Egyptian collection at the 1991 Congress of Egyptology in Turin, Susan Auth suggested that the stela published here was one of the artefacts brought back by Mr Dana from a visit to Egypt in the last year of his life.[3] According to museum records, however, it had been received as a gift from the "Misses Lindsley", of 10 West End

---

[1] Much of this is included in A. EFFLAND, *Materialien zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Edfu*, PhD Hamburg, 2004 (hereinafter A. EFFLAND, *Materialien*). For earlier studies, see especially H. DE MEULENAERE, "Les stèles de Nag el-Hassaïa", *MDAIK* 25, 1969, p. 90-97; P. MUNRO, *Die spätägyptischen Totenstelen*, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 68-75, 247-253; *id.*, "Zur Chronologie der Totenstelen aus Nag el-Hisâyâ", *MDAIK* 41, 1985, p. 149-187.

[2] C. DUNCAN, *A matter of class: John Cotton Dana, progressive reform, and the Newark Museum*, Pittsburgh, 2009. The museum was renamed the "Newark Museum of Art" in 2019.

[3] S.H. AUTH, "The Egyptian collections at the Newark Museum", *in*: *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia, Atti* II, Turin, 1993, p. 3, 5 [7]. The stela had previously been recognised as an addition to the Edfu corpus in H. DE MEULENAERE *et al.*, *Peter Munro, Die spätägyptischen Totenstelen: index et addenda*, Brussels, 1985, p. 79, and has been noted in A. EFFLAND, *Materialien*, doc. 33 and PM VIII.4, 2012, p. 475, no. 803-077-650.

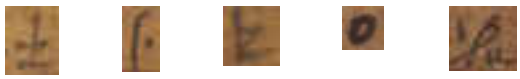
Avenue, Somerville, Somerset County, NJ, in 1925.[4] There seems to be no information extant on the circumstances in which those ladies acquired it, or on its earlier provenance. The stela, which measures 13 by 8 ½ inches (33.0 by 21.6 cm), has been damaged at some point, most seriously on the left-hand side, as viewed, of the offering-scene. In some places, only the surface has gone, whereas elsewhere holes in the wood allow the bluish ground against which the stela has been photographed to show through. The palette is limited to red, blue, black and beige, in addition to the yellow ground colour; the texts are in black on alternating lines of beige and yellow.

Fig. 1. Newark Museum of Art 25.668 (© Newark Museum of Art).

[4] I am very grateful to Andrea Ko and Heidi Warbasse, respectively Associate Registrar and Database Administrator at Newark Museum of Art, for information on the stela, for the digital image reproduced in Fig. 1-2, and for permission to publish it here. The museum archives contain a translation provided by K. Donker Van Heel in a letter to Susan Auth dated 23 March 1992. I have not seen the stela at first hand and my publication is based on the photograph.

The arc contains the standard winged disk with pendant uraei and a double *bḥdt* 𓄣𓄣 caption.[5] A dark "shadow" above the disk allows the possibility that what would otherwise be an unexpected amount of empty space once contained an elongated sky-hieroglyph. The offering scene depicts a man on the right before a seated figure of Osiris, who is shown with chest frontal and a gold collar around his neck, wearing the *atef*-crown and holding flail and crook. His throne has a very sketchy "unification of the two lands" motif in the panel on the side.[6] The god's arms and upper torso are in red, while blue is used for his face, lower torso and legs. Of the four sons of Horus who were painted at a smaller scale behind him, the last has completely disappeared and two others have been damaged. A common sequence can still be recognised in, from right to left, Imset, Hapy, Duamutef and (originally) Qebehsenuf. A slender, upright offering table with lotus both separates and connects the supplicant and the deity. The man's head is shaven, his feet bare, and he wears a long pleated linen kilt. Although he too has a gold collar at the neck, the blue "splash" on his right shoulder is probably due to damage to the surface rendering visible the photographer's backdrop.

There are identificatory hieroglyphs for Osiris 𓊹 and the man facing him, Pasheri(en)ese 𓊹𓊹𓊹. The reversal of the throne-sign in this personal name may have been intended to align it with the throne of the seated Osiris and the one in his caption. A "header" inscription, consisting of a single line placed between two bands of geometric blocks above the offering scene, is slightly more formal in appearance than the seven lines of cursive hieroglyphs below the figures. Some distinctive signs in the main text are noteworthy: the biliteral *sn* of *snṯr* in line 4 (a), the *yodh* in lines 2, 4, 6 (b), the throne in lines 1, 4 (c), the rounded *p* at the beginning of line 5 (d), the falcon with legs separated from the body throughout the text (e).



(a) (b) (c) (d) (e)

"Space-filler" dots without any other apparent significance occur in the header text and in lines 1, 2 and 5. In the hieroglyphic version given below, many signs are necessarily only approximations of the less angular originals.

Text and translation

Line above offering scene

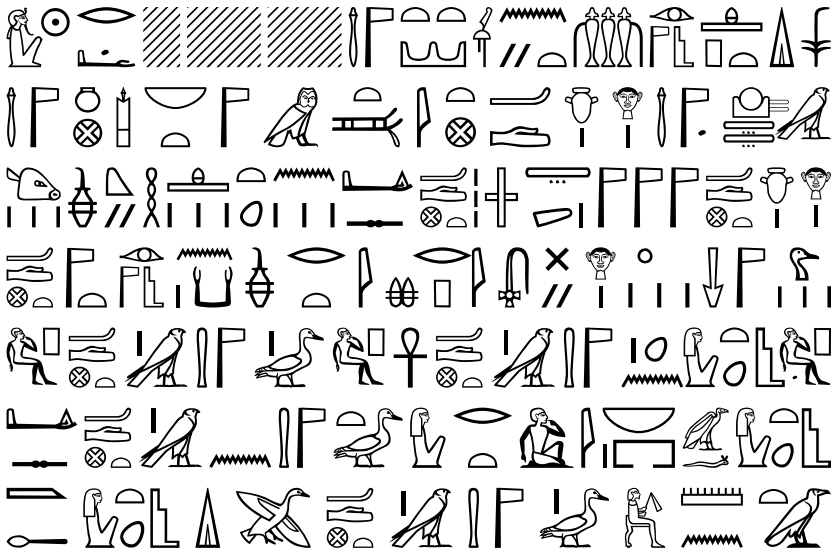
"Words spoken by the Osiris of[a] the god's father of He of Edfu[b] Pasheri(en)ese[c], son of the prophet of Horus of Edfu Ankhpakhered, whose mother is the lady of the house [I]r[et][d]."

[5] On the deity, see now R.L. SHONKWILER, *The Behdetite: a study of Horus the Behdetite from the Old Kingdom to the conquest of Alexander*, PhD Chicago, 2014.

[6] This detail, which must derive ultimately from royal prototypes, is unusual, but there are parallels from Libyan Period Thebes: A.E. ZAYED, "Painted wooden stelae in the Cairo Museum", *RdE* 20, 1968, p. 149-170, nos. IV, VII, pls. 9, 12B, reproduced in colour in H. SALEH, *Investigating ethnic and gender identities as expressed on wooden funerary stelae from the Libyan Period (c. 1069-715 B.C.E.) in Egypt*, *BAR-IS* 1734, 2007, p. 192, 194.

Fig. 2. Newark Museum of Art 25.668, main text (© Newark Museum of Art).

Main text



(1) "An offering which the king gives (to) Osiris foremost of the west, great god [lord of Abydos?][e], Re- (2) Harakhte[f], great god residing in Edfu, Atum, lord of Heliopolis, great god (3) residing in Edfu, (and the other)[g] gods of the land who are in Edfu, in order that they may give bread and beer, meat and (4) poultry, incense upon the fire, wine and milk for the *ka* of the Osiris god's father of He of Edfu (5) Pasheri(en)ese, son of the prophet of Horus of Edfu Ankhpakhered, son of the prophet of Horus of Edfu Pasheri(en)- (6) ese, whose mother is the lady of the house Iret, daughter of the prophet of Horus of Edfu Dis(u)- (7) tamene[h], son of the prophet of Horus of Edfu Pediese, justified[i]."

Notes

(**a**) Captions and other texts on Saite stelae often associate the deity shown with a *ḏd mdw* formula, so an alternative reading would be "words spoken by Osiris *to* the god's father…". However, the explicit attribution of the utterance to "the Osiris NN" on some other stelae of the period[7] allows the interpretation of this as an example of the "Osiris *of* NN".[8]

(**b**) The occurrence of *ỉt nṯr bḥdt* in both the header and the main text makes it unlikely that the name of Horus has been unintentionally omitted. Another *ỉt nṯr bḥdt* has in fact been reported on an unpublished coffin from Nag el-Hassaia, where it is attributed to a Besenmut, father of the female owner Irtyru.[9] As religious titles were typically attached to deities rather than places, a *nisbe*-formation, "He of Edfu", is preferable to the simple toponym in understanding the title.[10] A comparable contemporary usage is *ḥm nṯr wꜣst(j)* as a shorter form of *ḥm nṯr Mnṯw nb wꜣst* at Thebes.[11] The relationship between those two titles is evident at the beginning of the Book of the Dead papyrus of the Montu priest Nespasefi,[12] where the full form is found in the introduction and the abbreviated version in the rest of the first column. *ỉt nṯr bḥdt(j)* is then equivalent to *ỉt nṯr ḥr bḥdt*, "god's father of Horus of Edfu", encountered twice on a wooden statue base of XXVth dynasty date.[13]

Parallels can be observed in the onomastic sphere. Although the personal name *pꜣ-n-bḥt*, attested only in demotic, has come to be seen as incorporating a toponym and so read as "Der von Edfu",[14] the recent attestation of a name *ns-bḥdt(j)*, to be seen alongside *ns-ḥr-bḥdt*, encourages a different

---

[7] At Edfu, *e.g.*, Cairo CG 22004 (A. KAMAL, *Stèles ptolémaïques et romaines*, CGC, Cairo, 1904-1905, p. 4-6, pl. II; K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* IV, *die 26. Dynastie*, Wiesbaden, 2014, p. 1104-1105, no. 661); Hermitage, Saint Petersburg 8727 (H. DE MEULENAERE, *MDAIK* 25, 1969, pl. IIIa = P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, fig. 79; K. JANSEN-WINKELN, *op. cit.*, p. 1104, no. 660); Pushkin Museum, Moscow, 6688 (S. HODJASH, O. BERLEV, *The Egyptian reliefs and stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow*, Leningrad, 1982, p. 174-176, no. 117; P. MUNRO, *MDAIK* 41, 1985, p. 164-167, pl. 23; K. JANSEN-WINKELN, *op. cit.*, p. 1102 no. 656). For contemporary Thebes, see *e.g.*, P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, figs. 16-18.

[8] M. SMITH, *Following Osiris. Perspectives on the Osirian afterlife from four millennia*, Oxford, 2017, § 6.6.

[9] G. DARESSY, "Notes et remarques", *RecTrav* 23, 1901, p. 131 m.

[10] P. WILSON, *A Ptolemaic lexikon. A Lexicographical study of the texts in the temple of Edfu*, *OLA* 78, 1997, p. 326; *LGG* II, p. 814-816. The same issue arises with the title "prophet of *bḥdt(y)*" on a Ptolemaic statue from Dendera, Cairo JE 46059. G. DARESSY, "Inscriptions tentyrites", *ASAE* 17, 1917, p. 91-93 and J.-Cl. GOYON, "*Hededyt*: Isis-Scorpion et Isis au scorpion. En marge du papyrus de Brooklyn 47.218.50 – III", *BIFAO* 78, 1978, p. 448, take *bḥdt(y)* as a place name. More persuasively, F. VON KÄNEL, *Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*, *BEPHE* 87, 1984, p. 143, and A. ABDALLA, "Graeco-Roman statues found in the *sebbakh* at Dendera", *in*: Chr. Eyre *et al.* (eds.), *The unbroken reed: studies in the culture and heritage of ancient Egypt in honour of A.F. Shore*, *EES-OP* 11, 1994, p. 8-11, interpret it as a *nisbe*-form.

[11] K. JANSEN-WINKELN, "Der Titel *zmꜣ(tj) Wꜣst(j)* und die Propheten des Month in Theben", *SAK* 47, 2018, p. 121-135, esp. 122. The author further argues that *zmꜣ(tj) Wꜣst(j)* means "stolist of the Theban", again with reference to Montu, rather than "stolist of Thebes" as traditionally read. The alternative proposed by C.M. SHEIKHOLESLAMI, "Montu priestly families and the cults of Amun and Osiris in the Twenty-fifth Dynasty at Thebes", *BSFE* 204, 2021, p. 103-104, namely that this *smꜣty* priest was in charge of the divine *Waset*-standard, also eschews a toponym interpretation.

[12] U. VERHOEVEN, *Das Totenbuch des Monthpriesters Nespasefy aus der Zeit Psammetichs I.*, *HAT* 5, 1999, p. 7, pl. 1.

[13] J.F. AUBERT, "Deux bois inédits d'El-Hassaïa, nécropole d'Edfou", *in*: J.P. Montesino (ed.), *Varia Cybeliana* 1, Paris, 2014, p. 53, 55.

[14] *Demot. Nb.* I, 5, 1985, p. 364; J.G. MANNING, *The Hauswaldt papyri: a third century BC family dossier from Edfu. Transcription, translation and commentary*, *DemStud* 12, 1997, p. 180; M. SCHENTULEIT, *The Carlsberg Papyri 9: Aus der Buchhaltung des Weinmagazins im Edfu-Tempel. Der demotische P. Carlsberg 409*, *CNI Publications* 32, 2006, p. 394.

view.[15] In these cases too a *nisbe*-reference to Horus seems more likely than a toponym, allowing a degree of elegant variation in referencing the deity.[16] Other examples of names that make only indirect allusion to the local Horus at Edfu include *pꜣ-dỉ-ꜥꜣ-bḥdt*, *ns-pꜣ-ḫj-n-bḥdt* and demotic *pꜣ-šr-pꜣ-ḫj* and *ns-pꜣ-ḫj*.[17]

(**c**) The female determinative terminating the three names in the text that end in "Isis" must refer to the goddess since the individuals are all masculine.

(**d**) The reading of the mother's name in the header is based on in line 6 of the main text, although the spelling was evidently not identical since the terminal *-t* seems to be lacking in the first writing. As so often at this period, the weight to be attached to a final *-t* is moot: cf. its presence beneath the masculine noun "lord" in line 2. The name is discussed below.

(**e**) What follows "Osiris-Khentamentiu, great god" is unclear. The qualification *ḥry-ỉb bḥdt* applied to Re-Harakhte and Atum in lines 2-3 is attested for Osiris on at least one other Saite stela attributable to Edfu,[18] but the vestiges of signs and the length of the lacuna are better suited to the ubiquitous "lord of Abydos".

(**f**) An alteration in the writing of Re-Harakhte is evident. *ꜣḫty* was initially rendered by but was then partly superimposed, and completed by beneath.

(**g**) The expression *nṯrw ỉmyw bḥdt*, which occurs as early as the Middle Kingdom, is attested on a statue acquired by Maspero at Edfu and dated by him between the New Kingdom and the XXVth dynasty.[19]

(**h**) The orientation and profile of the item held by the bearded, seated figure suggest a lotus rather than the usual flail. This is the only instance in the text in which a masculine name has a determinative (cf. n. c above and discussion below).

(**i**) "Justified" occurs on the stela only for this individual. Even if the priest for whom the stela was made died young, his great-grandfather is unlikely to have been the only other one of those named to be deceased at the time the memorial was commissioned, so the position of the epithet at the end of the text may imply wider applicability.

---

[15] For *ns-bḥdt(j)*, see J.F. AUBERT, *in*: J.P. Montesino (ed.), *Varia Cybeliana* 1, 2014, p. 53, 55. The name on stela Vienna ÄS 916 tentatively read as *ns-n-bḥj.t* in *PN* I, p. 176, 19 and *PN* II, p. 365, is rather *ns-nb(t)-ỉḥyt*, as seen by PM VIII.4, 2012, p. 487 no. 803-077-865, and so not relevant. For *ns-ḥr-bḥdt*, second prophet of Amun, see G. DARESSY, *RecTrav* 23, 1901, p. 128; W. SCHENKEL, "Die Gräber des *pꜣ-ṯnf-j* und eines Unbekannten in der thebanischen Nekropole (Nr. 128 und Nr. 129)", *MDAIK* 31, 1975, p. 145-146; G. VITTMANN, *Priester und Beamte im Theben der Spätzeit: Genealogische und prosopographische Untersuchungen zum thebanischen Priester- und Beamtentum der 25. und 26. Dynastie*, *BeitrÄg* 1, 1978, p. 65, 176. The name is also attested in demotic: *Demot. Nb.* I, 9, 1989, p. 686; M. SCHENTULEIT, *CNI Publications* 32, 2006, p. 421, 428.

[16] *pꜣ-n*-toponym names are mainly attested for the New Kingdom (*PN* I, p. 105, 19; 106, 3; 107, 12; 108, 9 and 20; 112, 8), although examples relating to religious entities do occur later: *e.g.*, *PN* I, 105, 20; L. COULON, "Cultes osiriens et onomastique au Ier millénaire av. J.-C.: à propos des anthroponymes formés sur l'épiclèse "Celui à l'œil bienveillant" (*pꜣ nfr n jrt.f*)", *in*: Chr. Zivie-Coche, Y. Gourdon (eds.), *L'individu dans la religion égyptienne. Actes de la journée d'études de l'équipe EPHE (EA 4519) "Égypte ancienne : Archéologie, Langue, Religion", Paris, 27 juin 2014*, *CENiM* 16, Montpellier, 2017, p. 40.

[17] *PN* I, p. 122, 16; H. DE MEULENAERE, "Trois stèles inédites des Musées Royaux d'Art et d'Histoire", *ChronEg* 48, 1973, p. 54 d; *Demot. Nb.* I, 4, 1984, p. 238 and I, 9, 1989, p. 670, respectively. The entry for p. 670 corrects an earlier interpretation of *pꜣ-šr-pꜣ-ḫj*, which the examples listed show to be characteristic of Edfu.

[18] Hermitage, Saint Petersburg 8727, for which see n. 7 above; *LGG* V, p. 326. Cf. also *ḥry-ỉb wṯs-ḥr* as epithet of Osiris, in J.F. AUBERT, *in*: J.P. Montesino (ed.), *Varia Cybeliana* 1, 2014, p. 54-55 with n. 4; *LGG* V, p. 324-325.

[19] G. MASPERO, "Notes de voyage", *ASAE* 10, 1910, p. 10; *LGG* IV, p. 460.

Discussion

In the absence of evidence on provenance, the assumption that this funerary artefact derives from a tomb at Nag el-Hassaia rests on the attachment to Horus of Edfu manifested in the family titles and the insistent invocation of the gods of that city in the offering formula through the use of the epithet *ḥry-ỉb bḥdt* to qualify Re-Harakhte, Atum and other "gods of the land".[20] Those two deities were frequently invoked and depicted on contemporary stelae from Edfu.[21] Osiris, with chest frontal, is also found in such contexts,[22] as occasionally are the four sons of Horus, although the latter are more frequently encountered on Theban stelae.[23]

It has been observed that, at least in the Ptolemaic Period, *bḥdt* may sometimes designate Nag el-Hassaia specifically, as distinct from Edfu (*ḏbꜣ*).[24] In the present case, the traditional distinction in modern scholarship between civil (*ḏbꜣ*) and religious (*bḥdt*) reference remains the more relevant guide.[25] Religious titles relating to *ḏbꜣ* are almost unknown,[26] so allusions to priests of *bḥdt* are surely to the cult servants of the major temple of Edfu, not those of a small chapel in its necropolis, and the same interpretation is likely to hold for the divine epithets in the text.[27]

As for the date of the stela, there are no very close stylistic parallels among the broadly contemporary examples attributable to Nag el-Hassaia,[28] but the latter are few in number and

---

[20] The epithet is frequently attached to these deities in the Edfu temple inscriptions: *LGG* V, p. 326-327.

[21] H. DE MEULENAERE, *MDAIK* 25, 1969, p. 91-93; P. MUNRO, *MDAIK* 41, 1985, pls. 22-25.

[22] Group II A of P. MUNRO, *MDAIK* 41, 1985, p. 161, 174-177, pl. 25. The god is usually standing, but for a seated example see S. CAUVILLE, "Une stèle de Nag el-Hassaïa", *RdE* 34, 1982/1983, p. 24, pl. I. Munro's strenuous arguments for a fourth century BC date notwithstanding, these stelae are demonstrably Saite, as H. DE MEULENAERE, *MDAIK* 25, 1969, p. 91-93, had argued and as I reaffirm in a forthcoming study (cf. n. 77 below). See also the brief comment of M. DEPAUW, "Elkab and Edfu: a survey of local textual sources from the later periods", *in*: K. Vandorpe, W. Clarysse (eds.), *Edfu, an Egyptian provincial capital in the Ptolemaic Period*, *Handelingen van het Contactforum Brussels, 3 September 2001*, Brussels, 2003, p. 35, n. 35. I am much indebted to Marc Depauw for kindly sending me a copy of his article.

[23] *E.g.*, P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, pls. 8-11. The only example known to me from Edfu is a stela excavated by Garstang at Nag el-Hassaia in 1905, on which they stand behind Re-Harakhte (Garstang archive negative J.34, photograph kindly provided by Steven Snape, Director of the Garstang Museum at the University of Liverpool). Another stela on which they appear, Philadelphia 29-86-422, has been attributed to Edfu on prosopographic grounds, despite recognition of its Theban style (P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 68, followed by A. EFFLAND, *Materialien*, doc. 36). Since it is known to have been excavated on the west bank at Thebes, it is best seen as a Theban product for the burial there of a man who also had connections with Edfu: C. DE VISSCHER, "Provenance des stèles tardives: de l'ambiguïté des données", *CRIPEL* 30, 2013-2015, p. 105-106.

[24] J. YOYOTTE, "Bakthis: religion égyptienne et culture grecque à Edfou," *in*: Ph. Derchain (ed.), *Religions en Égypte hellénistique et romaine*, Paris, 1969, p. 127–141; D. KURTH, "Zur Lage von Behedet, dem heiligen Bezirk von Edfu", *GöttMisz* 142, 1994, p. 93-100, esp. 94-95; A. EFFLAND, J.-P. GRAEFF, "Nochmals zur Lage von Behedet", *in*: D. Kurth, W. Waitkus (eds.), *Edfu: Materialien und Studien*, Gladbeck, 2010, p. 25-39, esp. p. 31; G. VITTMANN, "The Demotic Text", *in*: I. MUNRO, G. VITTMANN, *The abridged Book of the Dead scroll of Pa-sheri-Khonsu*, *Beiträge zum Alten Ägypten (BAÄ)* 9, 2019, p. 32, n. q.

[25] H. GAUTHIER, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques* VI, Cairo, 1929, p. 126-127; *AEO* II, 6*-7*; P. VERNUS, *in*: *LÄ* VI, 1986, col. 323, *s.v.* Tell Edfu.

[26] I can cite only a Ptolemaic stela, Cairo TR. 27.1.25.19, for which see P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 250-251, fig. 83, and A. EFFLAND, *Materialien*, doc. 8.

[27] References to gods in association with *ḏbꜣ* are uncommon and largely confined to temple inscriptions, *e.g.*, *LGG* III, p. 793-794 (*nb ḏbꜣ*); *LGG* V, p. 356 (*ḥry-ỉb ḏbꜣ*).

[28] Cf. P. MUNRO, *MDAIK* 41, 1985, pls. 22-25.

the majority are of stone.[29] Connections between Edfu and Thebes were close,[30] however, and comparison with products of Theban ateliers working in wood is instructive. There are specific similarities to stelae included by Munro in his Theban group II.[31] The arc contains only the winged disk with pendant uraei and double *bḥdt* caption. The offering scene is characterised by a simple upright offering stand topped by a lotus, and by the presence of the four sons of Horus behind the main divinity. A single line of text within geometric framing bands separates the arc and offering scene.[32] Examples occur in several of the sub-units within Munro's group II, especially B and D but also A, and even AS.[33] He placed all within the range c. 620-560 BC,[34] which suggests a mid-Saite date for the Newark stela.[35]

Two features distinguish it from the Theban examples. One is iconographic: none of the latter depicts a seated Osiris, and the four sons of Horus are instead preceded by Re-Harakhte and a winged Isis, both standing and separated by a *wedjat*-eye at hip level. The second is stylistic: the Theban examples typically have an additional geometric band immediately below the offering scene (and some add an extended sky-hieroglyph above it), with another beneath the main inscription at the very bottom of the stela. Although the similarities imply some connection, the differences, and the absence of any discernible Theban links for those it commemorates, make it unnecessary to contemplate Theban manufacture or provenance for the Newark stela.

---

[29] Three in wood are known: Garstang archive negative J.34 (n. 23 above); Hermitage, Saint Petersburg 8727 (n. 7 above), Hilton Price 2018 (P. MUNRO, *MDAIK* 41, 1985, pl. 25). For the Theban manufacture of a supposed fourth, Philadelphia 29-86-422, see n. 23 above. Ptolemaic examples are given below, n. 78.

[30] P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 68. Family and titular connections are best exemplified in the tomb of Patjenfy (TT 128), for which see G. VITTMANN, *BeitrÄg* 1, 1978, p. 175-183. For signs of Theban cult at Edfu, see P. VERNUS, "Amon *pꜣ-ꜥḏr* : de la piété "populaire" à la spéculation théologique", *in*: J. Vercoutter, (ed.), *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron 1927-1976* I. *Égypte pharaonique*, *BiEtud* 81, 1979, p. 474-476. For influence in the opposite direction, see J. QUAEGEBEUR, "Les porteurs du titre *ḥm-ḥḏt ḥm-ḥr(-wr-wꜣḏty)* ou les nouveaux cultes en vogues", *in*: W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (eds.), *Egyptian religion: the last thousand years. Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur* II, *OLA* 85, 1998, p. 1226-1229.

[31] P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 30-43, 209-228.

[32] Such bands as framing devices are typical of the Saite Period Theban tradition but rarely found at Edfu, perhaps in part because of the paucity of wooden stelae there. Limited use can be seen on Hermitage 8727 (n. 7 above) and Cairo CG 22008 (a rare stone example): P. MUNRO, *MDAIK* 41, 1985, pl. 24; see H. DE MEULENAERE, *MDAIK* 25, 1969, p. 92, for the Saite date.

[33] P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 38, 221-223. Among the closest examples are Edinburgh 1885.139 and Vienna 891 (P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, figs. 39-40), and Philadelphia E. 2042 (J.E. QUIBELL, *The Ramesseum*, London, 1898, pl. XXI, 15). Others include British Museum EA 8458, 8475, 8480, 8479 (M.L. BIERBRIER, *HTBM* 11, London, 1987, pls. 38, 40, 42, 44). This line of text also occurs on a number of stelae not known to Munro: *e.g.*, British Museum EA 56598 (M.L. BIERBRIER, *HTBM* 11, 1987, pl. 56); Newbury 1921.101 (A. LEAHY, "More light on a Saite official of the God's Wife of Amun", *JEA* 74, 1988, p. 236-239, pl. XXXIII.2); Boston MFA 72.4277 and 72.4278 (R.J. LEPROHON, *Museum of Fine Arts, Boston. Department of Egyptian and Ancient Near Eastern Art. Loose-leaf catalogue of Egyptian antiquities* 3, *Stelae* II. *The New Kingdom to the Coptic Period*, CAA, Mainz, 1991, p. 27-32).

[34] P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 36-37, 217-219. The stela Cairo TR. 27.1.25.14, which he assigned to the Kushite Period on genealogical grounds (*ibid*., p. 23, 35, 201-202, followed by K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* III, *die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 363), is surely also Saite in date, as Munro sensed: D.A. ASTON, J.H. TAYLOR, "The family of Takeloth III and the "Theban" twenty-third dynasty", *in*: A. Leahy (ed.), *Libya and Egypt, c 1300 - 750 BC*, London, 1990, p. 135, 151, n. 11.

[35] S.H. AUTH, *in*: *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia, Atti* II, Turin, 1993, p. 3, 5 [7], followed by A. EFFLAND, *Materialien*, doc. 33, dates it to the XXVth dynasty. PM VIII.4, 2012, p. 475, no. 803-077-650, suggests the XXVIth.

Indeed, Munro remarked on the influence outside Thebes of the workshop that produced his group II, in relation to several stelae attributable on prosopographic grounds to Akhmim.[36] One of those (Cairo CG 22093) is recorded as having been found at that site and the fact that all are of limestone, not wood, reinforces the argument for local manufacture. An example in the Louvre, E. 19503 bis (formerly Guimet Museum, C. 41), may provide the nearest link to the presumed Theban prototypes.[37] This has the horizontal line of text above the offering scene and its figures and texts are painted rather than carved, as if following the tradition of wooden stelae.[38] As with the Newark monument, such similarities to Theban exemplars can best be explained by contacts between artisans, whether through itinerant craftsmen or the circulation of templates, or a combination of the two.

The stela thus preserves a partial record of four generations of priests of Edfu, covering much of the seventh century BC and probably the early sixth.

Pediese
|
Pasheri(en)ese (I) Disutamene
| |
Ankhpakhered = Ire(t)
|
Pasheri(en)ese (II)

The owner, Pasheri(en)ese (II),[39] was "god's father of He of Edfu" whereas all the male ancestors listed, both paternal and maternal, were "prophets of Horus of Edfu".[40] No other sources for the family can be identified at present. Although the name Pasheri(en)ese occurs several times on Edfu monuments,[41] in each case the bearer holds a more extensive string of

[36] P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 126, with reference to his Akhmim group I A. Similar influence may also be seen in the appearance of a header text on mid-Saite stone stelae from Abydos, some painted and some incised (*e.g.*, P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, figs. 123, 127, 130, 134).

[37] A. MORET, *Catalogue du Musée Guimet : galerie égyptienne, stèles, bas-reliefs, monuments divers*, *AnGuim* 32, Paris, 1909, p. 83-85, pl. XXXVII; P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 313 and fig. 162; PM VIII.4, 2012, p. 421-422, no. 803-075-228. For a discussion of the weight appropriate to different criteria in determining provenance, see C. DE VISSCHER, *CRIPEL* 30, 2013-2015, p. 103-115, esp. 106-109, with reference to E. 19503 bis on p. 106, n. 18.

[38] A second example, also painted but lacking the header line of text, is Chicago, Field Museum, 31662, for which see T.G. ALLEN, *Egyptian stelae in Field Museum of Natural History*, *Anthropological series* (hereinafter *AnthrSer*) 24 (1), 1936, p. 73, pl. XLI; P. MUNRO *ÄgForsch* 25, 1973, p. 312.

[39] S.H. AUTH, *in*: *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia, Atti* II, Turin, 1993, p. 5 [7] uses an old reading "Pa-khered-Ese".

[40] PM VIII.4, 2012, p. 475, no. 803-077-650, conflates these as "Prophet and god's father of Horus the Behdedite" for both owner and father.

[41] Stela in the Pushkin Museum, Moscow, 6688 (S. HODJASH, O. BERLEV, *op. cit.*, p. 174-176 no. 117); stela formerly in a private collection in Paris (S. CAUVILLE, *RdE* 34, 1982/1983, p. 23-26; sold at Christie's Antiquities, London, sale 15501, 3 July 2018, lot 38); coffin and statue in Genoa (V. Cortese, G. Rossi (eds.), *Dalla terra nera alla terra di ponente. La collezione egizia del Museo di Archaeologia Ligure*, *Segni del tempo* 1, Genoa, 2008. See also A. EFFLAND, *Materialien*, docs. 32, 37, 64). According to the register of the

titles and none has a father called Ankhpakhered, a name that is not otherwise attested in the material from Nag el-Hassaia. The owner of the Newark stela probably owed his name to that of his paternal grandfather but the name of his maternal great-grandfather, Pediese, is indicative of a wider reverence for Isis within the priestly community at Edfu.[42] Titular evidence for a formal cult of the goddess there in Saite times is limited to "prophet of Isis the scorpion and prophet of Isis of Menset", held in combination by several members of a prominent local family.[43] Popular devotion is apparent also in personal names, of which by far the most common is *ȝst-m-ḫb*.[44]

The other two names are of greater individual interest. For that of the mother, (cf. n. d above), a close parallel without terminal *-t* is , borne by the mother of a Besenmut on a coffin in the Egyptian Museum, Turin 5217, on which a variant has been reported.[45] The latter writing is also found for the mother of a priest called Ruru on his stela Chicago OIM 6898, while on a statue of the same man, now in Queens College, New York, her name appears as .[46] An example with a *-t* ending is found in the name , daughter of a Pakharenkhonsu, attested on another object in Turin.[47] The name on coffin Turin 5217 has been explained as a hypocoristic reduction of *tȝy.s-špst-hr.tỉ*, and the idea of an abbreviation has been adopted for the mother of Ruru, for whom no potential "full" form is present.[48] An alternative worth consideration is that the name is a Nubian one. That would be consistent with the geographical location and historical context common to these examples and with the fact that a queen of Shabataka bore the name .[49] The spellings on Ruru's monuments occur, with further variations, on a Theban coffin whose male occupant

---

Egyptian Museum in Cairo, the entry TR. 20.6.24.1 refers to the coffin of a Pasherienese who was a son of a first prophet of Edfu.

[42] The only other case of a Pediese reported in the Nag el-Hassaia finds is a coffin, Cairo TR. 20.4.16.1: J. MALEK, *in*: *LÄ* IV, 1982, col. 440 n. 8, *s.v.* Nekropolen. Late Period; A. EFFLAND, *Materialien*, doc. 65.

[43] J.-Cl. GOYON, *BIFAO* 78, 1978, p. 448-449; S. HODJASH, O. BERLEV, *op. cit.*, p. 174-176 no. 117; S. CAUVILLE, *RdE* 34, 1982/1983, p. 23 n. f, 25 n. i; A. FORGEAU, "Prêtres isiaques: essai d'anthropologie religieuse", *BIFAO* 84, 1984, p. 181 nos. 48-49; V. Cortese, G. Rossi (eds.), *op. cit.*, p. 93.

[44] A. EFFLAND, *Materialien*, p. 321. Others attested include *ȝst-wrt* and *dnỉt-nt-ȝst* (Cairo CG 22024 and Chicago FM 31268 respectively: P. MUNRO, *MDAIK* 41, 1985, pls. 22, 24). For Isis-names generally, see H. KOCKELMANN, *Praising the Goddess: a comparative and annotated re-edition of six Demotic hymns and praises addressed to Isis*, *APF* 15, 2008, p. 73-81.

[45] E. SCHIAPARELLI, *Relazione sui lavori della Missione Archeologica Italiana in Egitto (anni 1903-1920)* I, *Esplorazione della "Valle delle Regine" nella necropoli di Tebe*, Turin, 1923, p. 197-198; M. THIRION, "Notes d'onomastique: contribution à une révision du Ranke *PN* [douxième série]", *RdE* 54, 2003, p. 181; K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* III, Wiesbaden, 2009, p. 549, no. 375.

[46] L. COULON, A. MASSON, "Osiris Naref à Karnak", *in*: L. Coulon (ed.), *Le culte d'Osiris au 1er millénaire av. J.-C.: découvertes et travaux récents. Actes de la table ronde internationale tenue à Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée (Université Lumière-Lyon 2) les 8 et 9 juillet 2005*, *BiEtud* 153, Cairo, 2010, p. 132-137, 151-152.

[47] *PN* I, p. 5, 19 = (?) J. LIEBLEIN, *Dictionnaire de noms hiéroglyphiques en ordre généalogique et alphabétique: publié d'après les monuments égyptiens*, *Supplément*, Leipzig, 1892, no. 2390. Ranke cited a shabti, "Turin 1035", whereas Lieblein referred to "Turin, Catalogo 2462" without indicating the type of artefact. The identical spelling of a rare name suggests that the same object is in question.

[48] M. THIRION, *loc. cit.*; L. COULON, A. MASSON, *in*: *BiEtud* 153, 2010, p.134 n. f.

[49] G. LEFEBVRE, "Le grand prêtre d'Amon, Harmakhis, et deux reines de la XXVe dynastie", *ASAE* 25, 1925, p. 25-33; K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* III, Wiesbdaden, 2009, p. 347-348; K. ZIBELIUS-CHEN, *"Nubisches" Sprachmaterial in hieroglyphischen und hieratischen Texten: Personennamen, Appellativa, Phrasen vom Neuen Reich bis in die napatanische und meroitische Zeit*, *Meroitica* 25, 2011, p. 78-79.

has been identified on other grounds as Nubian.[50]

The name of the maternal grandfather, *dỉ-sw-tꜣ-mn*, "Ta-Mene has given him", is apparently new, although the pattern *dỉ-sw/st*-DN is securely attested for several other deities.[51] Despite the absence of determinative for *mn*, the most plausible interpretation of it is as the name of the lioness deity *mnt(t)*, well represented in Edfu temple inscriptions, where she appears as an aspect of Mehit and in association with Isis.[52] The definite article may mark the popular character of the cult and the invocation in a Ramesside magical papyrus of a goddess *tꜣ mnt* with protective function may also be relevant.[53]

Although Disutamen's title of "prophet of Horus of Edfu" conveys no particular distinction, the addition of the "noble" hieroglyph to his name, when others in the text lack any determinative (n. h above), suggests that he was in some way renowned in family history or wider local memory. By the time the Newark stela was produced to commemorate his grandson, the descendants of the well-connected courtier Khonsirdis, son of Patjenfy (TT 128), had become pre-eminent at Edfu.[54] Whether Pasheri(en)ese (II) was related to them can only be determined by future discovery.

Horniman Museum, London, 715 [figs. 3-4]

Frederick John Horniman (1825-1906) was a Victorian businessman whose trade was tea.[55] He travelled widely at the height of the imperial age and built up an extensive collection of artefacts from many different cultures. To house and display these, he commissioned Charles Harrison Townsend to design a building in the Arts and Crafts style, which opened as the Horniman Museum in Forrest Hill, London in 1901.[56] One of the early spurs to his acquisition of pharaonic material was a visit to Egypt in January 1896, during which he met Howard Carter, who introduced him to the temples of Karnak and Luxor and to local dealers in antiquities from whom he acquired a number of artefacts. He also visited Edouard Naville, who was working for the Egypt Exploration Fund at Deir el-Bahari. A donation to the Fund followed, leading to contacts that became a significant factor in the growth of the collection.[57]

---

[50] G. VITTMANN, "A question of names, titles, and iconography: Kushites in priestly, administrative and other positions from Dynasties 25 to 26", *AntSud* 18, 2007, p. 148; J. BUDKA, "Kushite tomb groups in Late Period Thebes", *in*: W. Godlewski, A. Łajtar (eds.), *Between the Cataracts: Proceedings of the 11th Conference for Nubian studies, Warsaw University, 27 August-2 September 2006* II, *Session Papers* 2, *PAM-Supplement Series* 2 (2), Warsaw, 2010, p. 506-507; K. ZIBELIUS-CHEN, *op. cit.*, p. 53.

[51] *PN* I, p. 397, 19, 20, 22, 25, 26; M. THIRION, "Notes d'onomastique: contribution à une révision du Ranke *PN* [dixième série]", *RdE* 46, 1995, p. 178-179.

[52] S. CAUVILLE, "L'hymne à Mehyt d'Edfou", *BIFAO* 82, 1982, p. 113, n. 8 - 114; P. WILSON, *OLA* 78, 1997, p. 440; *LGG* III, p. 286-287. See also W. HELCK, *in*: *LÄ* IV, 1982, col. 48, *s.v.* Menet.

[53] P. Chester Beatty VII, rto. 8, 5: A.H. GARDINER, *Hieratic papyri in the British Museum. Third series: Chester Beatty gift*, London, 1935, p. 61. This goddess is registered separately from the lioness Menet in *LGG* III, p. 284, as "Die Bleibende (?)".

[54] H.R. HALL, "The bronze statuette of Khonserdaisu in the British Museum", *JEA* 16, 1930, p. 1-2; J. YOYOTTE, "Trois notes pour servir à l'histoire d'Edfou", *Kêmi* 12, 1952, p. 91-96; H. DE MEULENAERE, *MDAIK* 25, 1969, p. 90-97; G. VITTMANN, *BeitrÄg* 1, 1978, p. 179-183.

[55] M.L. BIERBRIER (ed.), *Who was who in Egyptology*, London, 2019[5], p. 227.

[56] For these and further details, see the museum website at https://www.horniman.ac.uk.

[57] According to the online database Cornucopia, managed by the Museums, Libraries and Archives Council (http://cornucopia.orangeleaf.com/html/search/verb/GetRecord/7353), the collection now contains over 850 Egyptian artefacts, many from EEF distributions.

One of the artefacts brought back by Horniman was the stela published here, which was entered in the first register of the collection in 1898 as no. 715.[58] It was there recorded as having been "found at Edfu", which is consistent with its commemoration of a lady who, like her parents, was in the service of Horus of Edfu. The stela measures 36.0 x 25.5 x 1.8 cm. In the arc, under a curving sky-hieroglyph and winged disk with pendant uraei, is a pair of recumbent, inward-facing jackals, each labelled , "Anubis". A geometric band and a second sky-sign separate the arc from the offering scene, in which a woman in a long white dress raises her arms in adoration before a quartet of gods. A vertical caption identifies her as , "the Osiris sistrum-player Tahetere, justified". The gods squat in a boat resting on a stylised body of water, with solar disks adorning prow and stern. From right to left are Re-Harakhte , Atum , Khepri and Shu , each holding a large, upright *ankh*-sign.
The colour palette consists of red, green and black on a beige ground, and is complemented by a main text of seven lines of hieroglyphs in black. The inscription, on behalf of the deceased, addresses the second verse of a solar hymn from BD 15b to Re-Harakhte at the front of the boat.[59] This text is not uncommon on stelae of the Ptolemaic Period, sometimes as an alternative to the traditional offering formula.[60] The reduction in space imposed by the need to work around the pair of wooden supports into which the stela was inserted may have contributed to the omission of words in the last two lines.[61]

---

[58] The only published reference to it seems to be PM VIII.4, 2012, p. 473 no. 803-077-550, but some details can be found on the museum website at https://www.horniman.ac.uk/object/715. For further information, and for the digital image in fig. 3-4 and permission to publish, I am grateful to Fiona Kerlogue, Deputy Keeper of Anthropology at the Horniman Museum. I have not examined the stela in person.

[59] T.G. ALLEN, *The Book of the Dead or Going Forth by Day: ideas of the ancient Egyptians concerning the hereafter as expressed in their own terms*, *SAOC* 37, 1974, p. 12. The extensive commentaries on variations in the text of BD 15b in M. MOSHER Jr., *The papyrus of Hor (BM EA 10479), with Papyrus McGregor: Late Period tradition at Akhmim*, *CBDBM* 2, London, 2001, p. 76-78 and *id.*, *The Book of the Dead, Saite through Ptolemaic Periods: a study of traditions evident in versions of texts and vignettes* I. *BD spells 1-15*, *SPBDStudies*, Prescott, AZ, 2016, p. 317-330, allow remarks here to be kept to a minimum.

[60] *E.g.*, S. BOSTICCO, *Museo Archeologico di Firenze: le stele egiziane di epoca tarda*, Rome, 1972, p. 44, for stelae from Akhmim and Thebes. One recovered by Garstang from Nag el-Hassaia is now Liverpool World Museum 13.12.05.34f: P.H.K. GRAY, D. SLOW, "Egyptian Mummies in the City of Liverpool Museums", *Liverpool Bulletin: Museums Number* 15, 1968, p. 42, 46;
https://www.liverpoolmuseums.org.uk/artifact/stela-of-nesshutefnut.

[61] Care was usually taken to ensure that such pedestals did not interfere with hieroglyphic text. For Theban examples see M.L. BIERBRIER, *HTBM* 11, 1987, pls. 74, 82, 90, 92. An Edfu parallel is provided by the Liverpool stela cited in the previous note.

Fig. 3. Horniman Museum 715 © Horniman Museum.

Text and translation

Fig. 4. Horniman Museum 715 © Horniman Museum.

"(1) The Osiris sistrum–player of Horus of Edfu, Tahetere[a], justified, daughter of the first prophet of Horus of Edfu Harsiese, justified, born to the lady (2) of the house, sistrum–player of this god Esereshty[b], justified. She says in exaltation of the lord of eternity, (3) 'Hail to you, Re-Harakhte–Khepri who came into being of himself. How beautiful is your ascent from the horizon, (4) one who illuminates the land with his rays[c]. All the gods rejoice when they see the king of heaven[d], (5) the uraeus-goddess[e] fixed on your head – she has made her seat on your forehead[f] – and the crowns of Lower and Upper Egypt fixed on [your brow][g]. (6) Thoth [is established at] the prow of [your] sacred bark[h], destroying all your enemies[i] who are in the underworld and who come forth (7) [to oppose] you at the sight of this your beautiful image[j]."

Notes

(**a**) The Topographical Bibliography reproduces the name *tꜣ-ḥtrt*, "the twin sister", as [62]. The middle consonant of *ḥtr* is clearly written as a *d*, however, as in the caption above. The unexpected mummy figure seems justified but could be a malformed *yodh*. The seated man at the end of the name must represent a lapse in attention or a misreading of a hieratic draft.

(**b**) The Topographical Bibliography gives as the spelling of the name *ꜣst-rš.tj*, "Isis rejoices",[63] but the face is not present and the last sign is certainly a lotus, the use of which as determinative of *rš* is well attested for the Graeco-Roman Period.[64]

(**c**) This clause differs from most other versions, both in the singular "land" for the usual *tꜣwy*, "Two Lands", and in the use of *stwt.f* instead of second person *stwt.k*.[65]

(**d**) The red crown before *nsw pt* would suggest that the scribe used *mꜣꜣ* with indirect object here.[66] Some exemplars of the hymn show an *m* at this point and much other variation.[67]

(**e**) *nb(t)* has been taken as an adjective "all", qualifying *pt*, or as a noun in apposition, "lord",[68] but a connection with the following *wnwt* seems more satisfactory.[69]

(**f**) The gloss "she has made her seat on your forehead" usually follows the statement about the crowns but actually gives better sense directly after the reference to the uraeus-goddess.[70] This apparently rare sequence is paralleled at Nag el-Hassaia on Liverpool World Museum 13.12.05.34f (n. 60 above) and on some Ptolemaic stelae from Thebes, in addition to several Book of the Dead papyri employing Mosher's version 4 of this hymn.[71]

(**g**) The sequence of crowns is the reverse of the usual and *wpt.k* is absent at the start of line 6.

(**h**) Here constraints of space caused by the presence of the plinths begin to affect the text. The Thoth-hieroglyph is very squashed and both the stative *mn* that usually follows his name in this passage and the second-person suffix after *wiꜣ* are missing.

(**i**) The negative particle *nn* has been inserted in the middle of *sswn*, "destroy", perhaps under the influence of *nn wn*, thereby reinforcing the idea of non-existence.

(**j**) In the final passage, which should read *pr m ḫsf.k (r) mꜣꜣ sšm.k pw(y) nfr*, *ḫsf* has been omitted

---

[62] PM VIII.4, 2012, p. 473 no. 803-077-550; *PN* I, p. 366, 8; *Demot. Nb.* I, 14, 1996, p. 1080.

[63] *PN* I, p. 4, 8 and 10; *PN* II, p. 336; *Demot. Nb.* I, 2, 1981, p. 79; H. KOCKELMANN, *APF* 15, 2008, p. 81, n. 103.

[64] *Wb* II, 454; P. WILSON, *OLA* 78, 1997, p. 592. It occurs in other instances of the name at Edfu (G. DARESSY, *RecTrav* 23, 1901, p. 131, n. o) and beyond, cited by *PN* I, 4, 10..

[65] For *stwt.f/.k*, see M. MOSHER Jr., *The Book of the Dead, Saite through Ptolemaic Periods* 1, 2016, p. 322, n. 38 and 326 §1 n. 54; Chicago FM 31276 (T.G. ALLEN, *AnthrSer* 24 (1), 1936, p. 69, pl. XXXVII = P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 229, abb. 53); British Museum EA 8468 (M.L. BIERBRIER, *HTBM* 11, 1987, pls. 82-83). For Edfu, see Liverpool 13.12.05.34f, cited in n. 60 above. For the singular "land", *e.g.*, P. MONTET, *Les constructions et le tombeau de Psousennès à Tanis*, *La nécropole royale de Tanis* 2, Paris, 1951, p. 92.

[66] *Wb* II, 9, 1-2; R.A. CAMINOS, "Gebel es-Silsilah No. 100", *JEA* 38, 1952, p. 52 n. 15.

[67] M. MOSHER Jr., *The Book of the Dead, Saite through Ptolemaic Periods* 1, 2016, p. 317, 321, 322, 326.

[68] *Ibid.*, p. 76, n. 7, set out a rationale for *nb(t)* as an adjective qualifying *pt*, following T.G. ALLEN, *SAOC* 37, 1974, p. 12. More recently, in M. MOSHER Jr., *The Book of the Dead, Saite through Ptolemaic Periods* 1, 2016, "lord" seems to be preferred (p. 317, 320), although "all" is found too (p. 326) and "mistress of the uraeus" is also countenanced (p. 322 n. 40).

[69] *E.g.*, S. BOSTICCO, *loc. cit.*, "La Signora dell'urèo"; *LGG* IV, p. 41, "Die Herrin der Stunde".

[70] M. MOSHER Jr., *op. cit.*, p. 326, n. 56, 329-330, notes this in relation to the inversion of these clauses and the omission of the "crowns" statement in some documents.

[71] *E.g.*, BM EA 8466, 8468 and 8481 (M.L. BIERBRIER, *HTBM* 11, 1987, pls. 82, 84, 90); Chicago FM 31276 (T.G. ALLEN, *AnthrSer* 24 (1), 1936, p. 69, pl. XXXVII). For the papyri, see M. MOSHER Jr., *op. cit.*, p. 326.

and the demonstrative *pwy* reduced to its initial consonant; *mꜣꜣ* is written as *mꜣn*.

Discussion

As all those commemorated on the stela were in the service of Horus at Edfu, it may be inferred that it was created there, and more specifically that it was originally placed in a tomb at Nag el-Hassaia. Hagr Edfu is a theoretical alternative as several scholars have referred to Ptolemaic burials there, but the excavations have not been published and no artefacts of the period are yet known from that location.[72] By contrast, the finding of various items of funerary equipment at Nag el-Hassaia and Garstang's brief exploration of the site in 1905 show that it was still an elite cemetery in the Ptolemaic Period.[73] Garstang's foray resulted notably in the discovery of a Book of the Dead papyrus of one Djedher,[74] as well as the "intact" tomb of a priest Nesshutefnut.[75] The latter is discussed further below and there were doubtless other finds whose subsequent history is less clear.[76]

Nonetheless, the corpus available for comparison is small, as scarcely more than a dozen stelae are known from Edfu for the Ptolemaic period. These include those grouped by Munro as Edfu III, perhaps some of his Edfu II, and a few others.[77] The majority are in limestone or

---

[72] See the discussions of A. EFFLAND, "Zur Grabungsgeschichte der archäologischen Stätten zwischen Hager Edfu und Nag' el-Hisaja al-Gharbi", *in*: D. Kurth (ed.), *Edfu: Bericht über drei Surveys; Materialien und Studien*, *Die Inschriften des Tempels von Edfu* 5, Wiesbaden, 1999, p. 22-30, 34-39; *id*., *Materialien*, p. 13-21, 45-53; M. DEPAUW, *in*: K. Vandorpe, W. Clarysse (eds.), *Edfu, an Egyptian provincial capital in the Ptolemaic Period*, 2003, p. 34, n. 32.

[73] G. DARESSY, *RecTrav* 23, 1901, p. 129-131; J. GARSTANG, "Note upon excavations made 1904-5", *Man* 5, 1905, p. 145; J. GARSTANG, "Excavations at Hierakonpolis, at Esna, and in Nubia", *ASAE* 8, 1907, p. 132. The distinction made by T.I. RZEUSKA, "Les nécropoles d'Edfou", *in*: J. Aksamit *et al.* (eds.), *Essays in honour of Prof. Dr. Jadwiga Lipińska*, *Warsaw Egyptological Studies* 1, 1997, p. 157, between Nag el-Hassaia as the Late Period cemetery and Hagr Edfu as that of the Graeco-Roman period, is therefore not justified. On the administration of the necropolis, see now M. CANNATA, *Three hundred years of death: the Egyptian funerary industry in the Ptolemaic Period*, *CHANE* 110, Leiden, Boston, 2020, p. 50-52.

[74] Liverpool World Museum 1978.291.264: P. BIENKOWSKI, A.M.J. TOOLEY, *Gifts of the Nile: ancient Egyptian arts and crafts in Liverpool Museum*, London, 1995, p. 33, pl. 39. A. EFFLAND, *Materialien*, p. 195, n. 10, p. 280-281, n. 1, posits a family connection with the stela Newark Museum of Art 25.667 (S.H. AUTH, *in*: *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia, Atti* II, Turin, 1993, p. 3, 5 [8]; PM VIII.4, 2012, p. 588 no. 803-098-300).

[75] The contents were taken back to Liverpool: P.H.K. GRAY, D. SLOW, *Liverpool Bulletin: Museums Number* 15, 1968, p. 38-49.

[76] *E.g.*, the stela Swansea Egypt Centre, W1041, was acquired from the Wellcome collection without provenance (A. EFFLAND, *Materlialien*, p. 227-230; https://www.egypt.swan.ac.uk/the-collection-2/the-collection/w1041/). It had been bought on Wellcome's behalf from the sale of the McGregor collection (lot 1588). For the acquisition process, see T. HARDWICK, "Five months before Tut: purchasers and prices at the MacGregor sale, 1922", *Journal of the History of Collections* 23 (1), 2011, p. 183-184, n. 12-13. The content of the text suggests the stela is from Edfu and since McGregor had been a member of Garstang's "Edfu Excavation Committee" in 1904-1905 (information courtesy of Steven Snape), it would not be surprising if he had acquired the stela from the distribution (for which no record survives). For Garstang's practice, see A. STEVENSON, *Scattered finds. Archaeology, Egyptology and Museums*, London, 2019, p. 11-13.

[77] P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 68-75, 249-253; M.-Th. DERCHAIN-URTEL, *Priester im Tempel: die Rezeption der Tempel von Edfu und Dendera in den Privatdokumenten aus ptolemäischer Zeit*, *GOF* IV (19), 1989, p. 10, 19-34, allowed only six: Cairo CG 22018, 22021, 22029, 22049, 22050 and one formerly in Galveston. Two of those have been published anew by M. RIHAN, "Two stelae from the Egyptian Museum CG: 22018, 22050", *Studia Universitatis Hereditati* 8 (1), 2020, p. 63-77. The Galveston stela is Saite, like the rest of those grouped as "II A" in P. MUNRO, *MDAIK* 41, 1985, p.149-187 (cf. n. 22 above). To the others must

sandstone but at least five are of wood.[78] None is stylistically close to the Horniman stela and none deploys the gods-in-a-boat-motif, while only Liverpool 13.12.05.34f includes the sun hymn from BD 15b. It is therefore necessary to look further afield for context. The depiction of the deceased worshipping deities in a boat suggests awareness of the tradition of "Schiffstelen", recognised by Munro as a local feature at Aswan from the Saite Period onwards. However, neither wood as material nor sun hymn as text is attested among its funerary stelae, which are characterised by very brief offering formulae.[79] The inclusion of the hymn from BD 15b points rather to Theban influence, since numerous examples have been found there. That might also explain the presence of Shu among the deities in the boat. In the Aswan repertoire, the fourth figure is typically Isis or Nephthys, but Shu occasionally occupies that position at Thebes, behind Re-Harakhte, Atum and Khepri.[80]

Several points suggest a date in the first half of the Ptolemaic period. Stelae with comparable features are included in Munro's "Thebes III" and "Thebes IV". Although different in some respects, notably the offering scene, Chicago FM 31276, has a similar text layout with a line and a half devoted to the deceased, followed by hymn BD 15b.[81] British Museum EA 8481, which has the same sun hymn, is closer iconographically to the Horniman stela, in that it has the same four deities.[82] Munro dated the Chicago and British Museum monuments to "um oder kurz nach 300 v. Chr." and "3. oder 2. Jahrhundert v. Chr." respectively. While the two are probably not far apart, the broad time span is consistent with that derived from Book of the Dead studies. The BD 15b text common to all three is closest to Mosher's version 4, found in his "Ryerson", "Theban-x" and "Theban-y" Traditions, which all flourished in the third century BC, possibly continuing into the second century.[83]

None of those commemorated on the Horniman monument can yet be identified with certainty in other sources. The apparent rarity of the name of the owner, Tahetere, at Edfu may be due in part to the bias of documentary sources towards men, since the masculine

---

be added British Museum EA 32199 (M.L. BIERBRIER, *HTBM* 11, 1987, p. 46, pl. 96), Liverpool 13.12.05.34f, Newark 25.667, Swansea W1041, Swansea W 1043: see A. EFFLAND, *Materialien*, docs. 30, 31, 34, 48, 49.

[78] The wooden stelae are those in the last sentence of the previous note. P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 250, described Cairo TR. 27.1.25.19 as "Holz" but his fig. 83 suggests otherwise.

[79] For the features of the Aswan stelae, see P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 76-79, 254-256; M.-Th. DERCHAIN-URTEL, *GOF* IV (19), 1989, p. 11-12. Sandstone and granite were the standard materials. A possible earlier exception in wood is British Museum EA 21636 (M.L. BIERBRIER, *HTBM* 11, 1987, p. 33-34, pl. 62-63), which has been tentatively ascribed to Aswan (P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 254; K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* IV, 2014, p. 1111, no. 672), although there are Theban parallels and decisive criteria for attribution are lacking. On links between Edfu and Aswan, see, *e.g.*, J. ELIAS, "Regional indicia on a Saite coffin from Qubbet El-Hawa", *JARCE* 33, 1996, p. 105-122, esp. 122, n. 5.

[80] For the deities at Aswan, see P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 77-78. Examples with Shu at Thebes include, *e.g.*, British Museum EA 8467 (with truncated version of the solar hymn), EA 8468, M.L. BIERBRIER, *HTBM* 11, 1987, pls. 80, 82.

[81] The provenance of the stela is not known, and both Akhmim and Thebes have been suggested: T.G. ALLEN, *AnthrSer* 24 (1), 1936, p. 68; P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 229 (III A.S.); T. CHRISTIANSEN, K. RYHOLT, *The Carlsberg Papyri 13: Catalogue of Egyptian funerary papyri in Danish collections*, *CNI Publications* 41, 2016, p. 11, n. 52; M. MOSHER Jr., *The Book of the Dead, Saite through Ptolemaic Periods* 1, 2016, p. 26-27.

[82] P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 242; M.L. BIERBRIER, *HTBM* 11, 1987, p. 43, pls. 90-91. For the hymn, see also British Museum EA 8461, EA 8466 (*ibid.*, pls. 74-75, 84-85) in addition to examples cited in S. BOSTICCO, *loc. cit.*).

[83] M. MOSHER Jr., *op. cit.*, p. 27-30: the dating of P. BM 10037 and P. Leiden AL 61 is relatively firm.

equivalent *pꜣ-ḥtr*, occurs a number of times in temple papyri.[84] The reference to her father, Harsiese, adds to the very slight evidence on the first prophets of Horus of Edfu in the Ptolemaic period.[85] He might be the same person as the first prophet of that name, who was also *ḥm ḥr sḥtp ḥmt.s* and whose coffins, now in the Cairo Museum, TR. 21.11.16.14-15, were found at Nag el-Hassaia.[86] His parents were a Nespakhered, also a first prophet of Horus of Edfu, and Nefertiu, a sistrum-player of the same deity. A canopic box Cairo CG 4738, made for a *ḥm ḥr* and first prophet of Horus Harsiese, which is reported as from "Hassaïa 1888", has been assumed to belong to the same individual although his parents are not named.[87] Both those finds have been seen as Saite,[88] however, and it is not impossible that there were two first prophets called Harsiese, perhaps from the same family, many generations apart. Resolution of the issue must await publication of the Cairo coffins.[89]

The mother of the Horniman stela's owner and wife of Harsiese was a sistrum-player in the cult of the same deity called Esereshti. Such titles were often, although by no means exclusively, held by the wives of high priests at this period.[90] A coffin fragment recovered from Nag el-Hassaia belonged to a woman of that name, without title, who was daughter of a "prophet of Horus, priest who propitiates Her Majesty" Padiharsomatawy.[91] Another possible connection is a hypocephalus in Cairo made for a Nesshutefnut son of Esereshti.[92] This has no recorded provenance but the titles, albeit perhaps only partially preserved, point to Edfu and thus indirectly to Nag el-Hassaia. In line x + 4, we find (rather than the

[84] M. SCHENTULEIT, *CNI Publications* 32, 2006, p. 409-410.

[85] A *ḥm-nṯr tpy* [*Pꜣ-ʿḥ*]*m*, son of *Pꜣ-dỉ-wsỉr*, is mentioned in passing in the temple accounts papyri for 132/131 BC during the reign of Ptolemy VIII: M. SCHENTULEIT, *CNI Publications* 32, 2006, p. 62, frag. 113 Kol. 1 z. 2. For the Saite Period, see H. DE MEULENAERE, *MDAIK* 25, 1969, p. 95, n. 10.

[86] G. DARESSY, *RecTrav* 23, 1901, p. 130, i; G. MASPERO, *Guide to the Cairo Museum*, Cairo, 1903, p. 455, no. 1252; K. BOSSE-GRIFFITHS, "Some Egyptian bead-work faces in the Wellcome Collection at University College", *JEA* 64, 1978, p. 105; A. EFFLAND, *Materialien*, doc. 66. The same very partial illustration appears in Z. ISKANDER, *in*: *Mummification in Ancient Egypt and the celebration of the hundredth anniversary of the discovery of the royal mummies in the Valley of the Kings at Thebes*, Cairo, 1973, fig. after p. 10, and *id.*, "Mummification in ancient Egypt: development, history, and techniques", *in*: J.E. Harris, E.F. Wente (eds.), *An X-ray atlas of the royal mummies*, Chicago, London, 1980, p. 27.

[87] G.A. REISNER, *Canopics*, *CGC N°s 4001-4740 and 4977-5033*, Cairo, 1967, p. 373-375, pl. LXXXII. For the identification as the same man see H. DE MEULENAERE, *op. cit.*, p. 95 n. 10 (who read the father's name as Nespasefi).

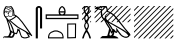
[88] H. DE MEULENAERE, *loc. cit.*; D.A. ASTON, "Canopic chests from the Twenty-first Dynasty to the Ptolemaic Period", *ÄgLev* 10, 2000, p. 165-167; A. EFFLAND, *Materialien*, doc. 51; C. MANASSA, *The late Egyptian underworld: sarcophagi and related texts from the Nectanebid period*, *ÄAT* 72, 2007, p. 20. A dissident voice is that of P. MUNRO, *MDAIK* 41, 1985, p. 170, n. 31, who preferred "ein sebennytisch-ptolemäisches Datum".

[89] B.P. MUHS, "Demotic ostraca from Ptolemaic Edfu and the Ptolemaic tax System," *in*: K. Vandorpe, W. Clarysse (eds.) *Edfu: An Egyptian Provincial Capital in the Ptolemaic Period*, Brussels, 2003, p. 88, 90, draws attention to the same filiation (Harsiese son of Nespakhered) for a scribe responsible for recording the payment of funerary tax at Edfu in the third century BC. A Saite date for the Cairo coffin and canopic box would obviously preclude identification. I am much indebted to Brian Muhs for kindly sending me a copy of his article.

[90] Cf. D.J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, Princeton, NJ, 1988, p. 143-144.

[91] G. DARESSY, *RecTrav* 23, 1901, p. 131, o; P. MUNRO, *MDAIK* 41, 1985, p. 170, n. 31. The name Esereshti is already found at Edfu in demotic legal documents of the XXXth dynasty relating to temple personnel, B. MENU, "Deux contrats de vente datés du règne de Nectanébo II [P. dém. IFAO 901 et 902]", *BIFAO* 81, 1981, p. 46-47, 49-51. Isis *ḥry-ỉb bḥdt* is invoked on, *e.g.*, British Museum EA 32199 and Cairo TR. 27.1.25.19 (n. 26 above), while a prophet of Isis of Edfu, is named on Cairo JE 46059: G. DARESSY, *ASAE* 17, 1917, p. 92, l.7.

[92] Cairo TR. 6.3.25.6: T. MEKIS, *The hypocephalus: an ancient Egyptian funerary amulet*, *Archaeopress Egyptology* 24, 2020, p. 104, 189-190, no. 41, pl. XI. For a sharper image, see F. Scalf (ed.) *Book of the Dead: becoming god in ancient Egypt*, *OIMP* 39, 2017, p. 204.

 proposed by the editor), i.e. "prophet of Horus, priest who propitiates [Her] Majesty…", exactly as for Padiharsomatawy on the coffin fragment just mentioned.[93]

In publishing the hypocephalus, Mekis suggested that the Book of the Dead commonly known as P. Ryerson (Chicago OIM E. 9787),[94] which was also prepared for the burial of a Nesshutefnut son of Esereshti, might belong to the same man. P. Ryerson is without provenance and recently identified fragments from the beginning of the text have not added anything in that respect,[95] but the titles held by its owner point, quite independently, to Edfu.[96] These are: 1) *ḥm-nṯr n ḫnsw nṯr ꜥꜣ bḥdt*, prophet of Khonsu, the great god of Edfu; 2) *ḥm-nṯr n nꜣ bỉkw ꜥnḫ m ḫt.f*, prophet of the falcons that live in his tree; 3) *ḥm-nṯr snty wr*, prophet of the great foundation; 4) *ḥm-nṯr 4.nw n wsỉr*, fourth prophet of Osiris.[97] Priests of Khonsu of Behdet are attested at Edfu in both the Saite and Ptolemaic periods,[98] as are priests of Osiris.[99] The falcon precinct implied by the second title is a prerequisite for the temple cult there, even if its necropolis has not been located.[100] The remaining title is formally comparable to *ḥm n snty wr* and *ỉmy-r snty wr*, both known for the temple of Amun at Karnak.[101] The latter is also

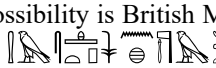
[93] For the significance of the latter title, with reference to Hathor, S. CAUVILLE, "Les inscriptions géographiques relatives au nome tentyrite", *BIFAO* 92, 1992, p. 84; *ead.*, "Les prêtres "spécifiques" de Dendera", *RdE* 43, 1992, p. 200, n. 10. For some title-holders at Dendera and Edfu, see H. DE MEULENAERE, *ChronEg* 48, 1973, p. 53, n. b and R.K. RITNER, "Denderite temple hierarchy and the family of Theban high priest Nebwenenef: block statue OIM 10729", *in*: D.P. Silverman (ed.), *For his ka: essays offered in memory of Klaus Baer*, *SAOC* 55, 1994, p. 217-218, n. Q. The presence of *m* (as phonetic complement?) is unusual but occurs in the same title on a stela from Nag el-Hassaia and another from Dendera, Cairo CG 22008 and CG 22084: A. KAMAL, *Stèles ptolémaïques et romaines*, CGC, Cairo, 1904-1905, p. 9-10, pl. IV; p. 77, pl. XXVI.

[94] T.G. ALLEN, *The Egyptian Book of the Dead: documents in the Oriental Institute Museum at the University of Chicago*, *OIP* 82, 1960, pls. XIII-L; F. Scalf (ed.), *OIMP* 39, 2017, p. 205-245; Totenbuchprojekt Bonn, TM 48470, <totenbuch.awk.nrw.de/objekt/tm48470>; Trismegistos TM 48470.

[95] H. KOCKELMANN, "Ein Fragment vom verschollenen Anfang des "Papyrus Ryerson": pNew York, Columbia University Library Inv. 784", *ZÄS* 133, 2006, p. 94-95; M. MOSHER Jr., "Assessing new fragments from BD 1, 6 to 15d, and 15g to 15i in the papyrus of Neshutefnut (mostly known as P. Ryerson)", *in*: M. Mosher Jr. (ed.), *The Book of the Dead, Saite through Ptolemaic Periods: essays on Books of the Dead and related materials*, Prescott, AZ, 2019, p. 493-494; *id.*, *The Book of the Dead, Saite through Ptolemaic Periods* I, 2016, p. 27-28.

[96] M. DEPAUW, *in*: K. Vandorpe, W. Clarysse (eds.), *Edfu, an Egyptian provincial capital in the Ptolemaic Period*, 2003, p. 38, n. 64; Trismegistos TM 48470; F. SCALF, "Demotic and hieratic scholia in funerary papyri and their implications for the manufacturing process", *JSSEA* 42, 2015-2016, p. 72, n. 15.

[97] Col. 157, lines 16-19: T.G. ALLEN, *OIP* 82, 1960, p. 16, pl. XLIX; F. Scalf (ed.), *OIMP* 39, 2017, p. 244-245.

[98] A. EFFLAND, *Materialien*, p. 354, notes both *ḥm-nṯr* (Cairo CG 22004) and *ḥsk* (Phildelphia 29-86-422), both Saite in date. For the latter title, add J.F. AUBERT, *in*: J.P. Montesino (ed.), *Varia Cybeliana* 1, 2014, p. 55, 57-58 (misread as *qbḥ*). A Ptolemaic possibility is British Museum EA 32199 (M.L. BIERBRIER, *HTBM* 11, pl. 96), on which there occurs the sequence  . I suggest that the first title is an abbreviated writing of *ḥm ḥr sḥtp* [*ḥmt.s*] and that the first word of the second has been omitted. The passage would then read, "priest who propitiates [Her Majesty, prophet (?) of] Khonsu, the great god, lord of Behdet". For a different interpretation, see PM VIII.4, p. 587-588 no. 803-098-275.

[99] S. CAUVILLE, *RdE* 34, 1982/1983, p. 23. For the Ptolemaic period, see Cairo CG 22050, M. RIHAN, *Studia Universitatis Hereditati* 8 (1), 2020, p. 68-74.

[100] A ritual for the selection of the sacred falcon is well-known: *Edfou* VI, 102, 4-8; D. KURTH, *Treffpunkt der Götter: Inschriften aus dem Tempel des Horus von Edfu*, Düsseldorf, 1998², p. 232-233, no. 31; D. KLOTZ, "Two overlooked oracles", *JEA* 96, 2010, p. 252-253. On the title, see F. SCALF, "The role of birds within the religious landscape of ancient Egypt", *in*: R. Bailleul-LeSuer (ed.), *Between heaven and earth: birds in ancient Egypt*, *OIMP* 35, 2012, p. 38, fig. 2.7.

[101] R.A. PARKER, J. LECLANT, J.-Cl. GOYON, *The edifice of Taharqa by the sacred lake of Karnak*, *BEStud* 8, 1979, p. 68, n. 39; K. JANSEN-WINKELN, *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie. Teil 1: Übersetzung and Kommentar. Teil 2 + 3: Phraseologie + Texte*, *ÄAT* 8, 1985, p. 70, n. 9; Cl. TRAUNECKER, "Les résidents des rives du Lac Sacré: le cas d'Ankhefenkhonsou", *CRIPEL* 15, 1993, p. 89-91; D. KLOTZ, "Regionally specific

attested for Hathor at Dendera.[102] While it has been proposed that the *snty wr* was a master document for the administration of a temple,[103] the allusions in Edfu temple inscriptions are more consistent with a historical orientation, intended to ensure the conformity of new building phases to the primordial plan drawn up by Thoth and Seshat.[104] The foundation of the Ptolemaic temple, firmly dated to 237 BC, would certainly have entailed a new entry in such a text, but there need be no direct connection between that event and the appearance of the title in P. Ryerson since the office must surely have existed earlier.

The evidence of their owners' titles, that both hypocephalus and papyrus come from a funerary context at Edfu, offers some support for Mekis' hypothesis. Yet the absence of any overlap in those titles calls for caution and it may be that we should think in terms of an extended family within which names recurred over several generations, rather than direct equation of the two individuals. The lady Esereshti in either of those cases or the coffin from Nag el-Hassaia *could* be the sistrum-player wife of the first prophet on the Horniman stela but the absence of that title in all three cases prevents greater certainty.

Another possible connection for P. Ryerson at Nag el-Hassaia – and potentially indirectly for the Horniman stela – is the tomb group mentioned above, of "Nesshutefnut (also known as Ruru) …son of Iyhor and Teni", found by Garstang and Jones in 1905.[105] This included a coffin, a stela, a canopic chest and a Ptah-Sokar-Osiris figure, and an early Ptolemaic / third century BC date has been proposed on the basis of the stela's similarity to examples in Munro groups Thebes IV D-E.[106] Here it is the paternal name that is suggestive, since the father on the tomb objects and his counterpart in P. Ryerson were both called *(pꜣ-)i̓w-n-ḥr*.[107] In its

---

sacerdotal titles in Late Period Egypt: soubassements vs. private monuments", *in*: A. Rickert, B. Ventker (eds.), *Altägyptische Enzyklopädien. Die Soubassements in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit: Soubassementstudien* I, *SSR* 7/2, 2014, p. 756-757; Fr. PAYRAUDEAU, *Administration, société et pouvoir à Thèbes sous la XXIIe dynastie bubastite*, *BiEtud* 160, 2014, p. 245-246, 272.

[102] R.K. RITNER, *in*: D.P. Silverman (ed.), *For his ka: essays offered in memory of Klaus Baer*, *SAOC* 55, 1994, p. 216, n. I.

[103] C. TRAUNECKER, *loc. cit.*

[104] S. CAUVILLE, D. DEVAUCHELLE, "Le temple d'Edfou: étapes de la construction nouvelles données historiques", *RdE* 35, 1984, p. 32-33; P. WILSON, *OLA* 78, 1997, p. 875. Cf., for Dendera, M. WEBER, *Beiträge zur Kenntnis des Schrift- und Buchwesens der alten Ägypter*, Cologne, 1969, p. 148-149.

[105] P.H.K. GRAY, D. SLOW, *Liverpool Bulletin: Museums Number* 15, 1968, p. 38-39, pls. 63-67; A. EFFLAND, *Materialien*, docs. 30, 53, 77, 82. "Ruru" is a misreading of the "Shu-Tefnut" part of the personal name, as recognised in *ibid.*, p. 46-47, n. 4, 266. I am grateful to Ashley Cooke, Senior Curator of Antiquities at the World Museum in Liverpool (email of 13 December 2019), for the information that this misunderstanding was introduced into museum records at the time of accession in 1905: "Ruru, a priest of Horus". He also kindly provided the photographs of the artefacts that form the basis for my observations here.

[106] D.A. ASTON, *ÄgLev* 10, 2000, p. 169, 171, 174; P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 242-244.

[107] *PN* I, p. 100, 9, 11; *Demot. Nb.* I, 3, 1983, p. 156; R.K. RITNER, "The Hound of Horus", *in*: S.L. Lippert *et al.* (eds.), *Sapientia Felicitas: Festschrift für Günter Vittmann zum 29. Februar 2016*, *CENiM* 14, Montpellier, 2016, p. 507-512. The name is well attested in priestly and scribal circles in Ptolemaic Edfu: M. MALININE, "Taxes funéraires égyptiennes à l'époque gréco-romaine", *in*: [J. Sainte Fare Garnot] (ed.), *Mélanges Mariette*, *BiEtud* 32, 1961, nos. 11, 13, 18, 26, 27 = B.P. MUHS, *in*: K. Vandorpe, W. Clarysse (eds.) *Edfu: An Egyptian Provincial Capital in the Ptolemaic Period*, Brussels, 2003, p. 85-86 = D. VIGNOT-KOTT, ""Dans ce monde, il n'est rien d'assuré que la mort et les impôts." Étude de la taxe de la nécropole à Edfou au IIIe siècle av. J.-C.", *Kentron* 33, 2017, nos. 3, 4, 17, 18, 20; J.G. MANNING, *DemStud* 12, 1997, p. 177; M. SCHENTULEIT, *CNI Publications* 32, 2006, p. 408.

single occurrence in the papyrus, the name is spelt without initial article as .[108] On the artefacts from the tomb, the article is usually present, as in (Ptah-Sokar-Osiris figure), (canopic chest) and (stela), but the coffin has only .[109] Although the titles of the owner were reported as "prophet of Khons, prophet of Horus",[110] a possible point in favour of a connection with P. Ryerson, I can see no trace of the former title in the assemblage. Indeed, both owner and father are consistently presented as *ḥm ḥr sḥtp ḥmt.s*, usually abbreviated to *ḥm ḥr sḥtp*, *i.e.* closer to the titles on the hypocephalus than to those in P. Ryerson.[111] Furthermore, the mother of the tomb-owner was not called Esereshti. Her name appears on the stela as Teni, , whereas on the canopic chest, following *ỉr.n nb(t) pr*, it is . While the writing on the coffin also includes an obelisk, the other constituent signs are less certain. It may be a theophorous name based on "Amun", for which Teni is a hypochoristic form, but a satisfactory reading escapes me. Identification with Nesshuttefnut, son of Esereshti, seems in any case to be excluded.

A family connection, or at least production in the same Edfu workshop, is nonetheless suggested by the fact that all these sources – P. Ryerson, the Cairo hypocephalus, and the Liverpool tomb objects – have in common a distinctive spelling of the name Nesshutefnut as .[112] In P. Ryerson, this is found only on the single hieroglyphic page and in cursive hieroglyphic vignette captions, whereas writings such as are used throughout the hieratic text.[113] The intervention of a second scribe may have been be a factor in this and the conventions of the two scripts will also have been influential.[114] Further examples are known from Edfu, but not apparently elsewhere.[115] Another point of similarity is the appearance of hybrid spellings such as in P. Ryerson, col. 156 and on the

---

[108] Col. 158: T.G. ALLEN, "Additions to the Egyptian Book of the Dead", *JNES* 11, 1952, pl. XIX; *id.*, *OIP* 82, 1960, p. 10, n. 5, 16, pl. L; F. Scalf (ed.), *OIMP* 39, 2017, p. 245. F. SCALF, *JSSEA* 42, 2015-2016, p. 72, n. 14, tentatively reads the name as "*ỉỉ-n(=ỉ)-ḥr*".

[109] The sole example of *ỉw-n-ḥr* listed in *PN* II, p. 262, 3, was corrected by M. THIRION, "Notes d'onomastique: contribution à une révision du Ranke *PN*", *RdE* 52, 2001, p. 267, to *pꜣ-ỉw-n-ḥr*, following H. DE MEULENAERE, "Bronzes égyptiens de donation", *BMRAH* 61, 1990, p. 69. For examples with and without the article, see G. POSENER, *La première domination perse en Égypte : recueil d'inscriptions hiéroglyphiques*, *BiEtud* 11, 1936, p. 44 (b), and H. DE MEULENAERE, "Notes d'onomastique tardive (Quatrième Série)", *BiOr* 38, 1981, p. 254. Another instance is an unpublished stela from Abydos, Cairo TR.1.7.18.2: J. LIEBLEIN, *op. cit.*, no. 2494 and PM VIII.4, 2012, p. 388, no. 803-074-501, give the shorter form, and P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 277, the full one. Personal collation shows that both are correct.

[110] P.H.K. GRAY, D. SLOW, *Liverpool Bulletin: Museums Number* 15, 1968, p. 38. One can only conjecture that the reading "Khons" represents a misinterpretation of an indistinctly painted writing as a late form of the divine name (cf. British Museum EA 32199, n. 98 above) on the front of the canopic chest: was misread as , where *ḥm(t).s* is the end of a title and p the beginning of the father's name.

[111] On the coffin, *ḥm-nṯr* is inserted in front of *ḥm ḥr*, and this was probably also the case on the stela, which has suffered damage at that point in the text. The abbreviated writing of *sḥtp ḥm.s* is noted by A. EFFLAND, *Materialien*, p. 111, n. 2, in his discussion of another instance on Cairo TR. 27/1/25/19.

[112] For the reading, see H. DE MEULENAERE, "Les valeurs du signe à la Basse-Époque", *BIFAO* 54, 1954, p. 80.

[113] T.G. ALLEN, *OIP* 82, 1960, p. 16, noted the hieroglyphic spelling in P. Ryerson, cols. 81, 140 and 156 as well as 158-160, for which see F. Scalf (ed.), *OIMP* 39, 2017, p. 226-227, 240, 244, 245.

[114] M. MOSHER Jr., "Book of the Dead papyrus of Nesshutefnut (Papyrus Ryerson)", in F. Scalf (ed), *OIMP* 39, 2017, p. 202, suggests that a different scribe was responsible for the hieroglyphic passages of cols. 158-160.

[115] The spelling is also found on British Museum EA 32199 and on Cairo CG 22014. For the provenance of the latter, P. MUNRO, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 79, hesitated between Aswan and Thebes as regards style but A. EFFLAND, *Materialien*, p. 146, persuasively attributes it to Edfu on the basis that the deity addressed is Osiris "residing in Behdet".

canopic chest in Liverpool.

A final link, again inconclusive, is to be found in the Milon archive, which deals with matters relating to some of the higher priesthood at Edfu in the late third century BC.[116] A man called Paiuenhor, son of Nesshutefnut, held the office of *lesonis* or *ỉmy-r-šn* in 232 BC.[117] He may have had a son whom he named after his own father and who became *lesonis* in turn in 225 BC. The name of Paiuenhor's mother, Tahetere, recalls the Horniman stela.[118] The family was heavily indebted and another Nesshutefnut, son of Harsiese, was called upon to investigate in his position of *nty šn* or *epistates*, a government inspector. The *lesonis* was elected annually from within the local priesthood, and the *epistates* may often have been men who had risen from the ranks. The use of different titles in documentary texts as opposed to funerary presentation makes the reconstruction of precise identities and relationships across datasets difficult, and this is exacerbated by the embedding of particular names within an extended family. Nonetheless, the diverse sources discussed above provide glimpses of the setting within which Horniman 715 was produced, and the late third century BC offers a credible date for it.

[116] W. CLARYSSE, "The archive of the Praktor Milon", *in*: K. Vandorpe, W. Clarysse (eds.), *Edfu, an Egyptian provincial capital in the Ptolemaic Period*, 2003, p. 17-27.
[117] *Ibid.*, p. 24, no. 1.
[118] O. RUBENSOHN, *Elephantine-Papyri*, *Agyptische Urkunden aus den kgl. Museen in Berlin*, Berlin, 1907, p. 68-69, no. XXII; P. Bürgsch. 13 ter: K. SETHE, *Demotische Urkunden zum ägyptischen Bürgschaftsrechte vorzüglich der Ptolemäerzeit*, *AAWL* 32, 1920, p. 320-321, pl. 42; W. CLARYSSE, *op. cit.*, p. 25, no. 16.

À propos du dieu Onouris de This et de sa parèdre Méhyt :
clergé, troupeaux… et procédures oraculaires

Bernard Mathieu

Équipe Égypte Nilotique et Méditerranéenne – Laboratoire ASM Archéologie des Sociétés Méditerranéennes, UMR 5140, Université Paul-Valéry Montpellier, CNRS, MCC

LES SOURCES TEXTUELLES, quelle que soit leur nature, fournissent parfois des indices concordants permettant de révéler des faits et des pratiques pour lesquelles les vestiges archéologiques ou les témoignages directs font défaut.

C'est ce que je voudrais suggérer à propos de quelques aspects méconnus d'Onouris, dieu majeur de la région de Thinis / This, métropole de la VIIIe province de Haute-Égypte, de sa parèdre, la déesse-lionne Méhyt, et de leurs cultes respectifs. C'est avec toute ma respectueuse et amicale reconnaissance que j'ai le plaisir d'offrir ces quelques pages au professeur Aly Omar Abdalla, grâce auquel bien des fructueuses collaborations ont pu se nouer ces dernières années entre la Faculté de tourisme de l'Université de Helwan et l'Institut d'égyptologie de l'université Paul Valéry de Montpellier [1].

§ 1. Onouris et la Lointaine.

§ 2. Le vrai nom d'Onouris ?

§ 3. Premières mentions d'Onouris.

§ 4. Premières mentions du clergé d'Onouris (Ancien Empire – Moyen Empire).

§ 5. Le clergé spécifique d'Onouris (Ancien Empire – PPI).

§ 6. Onouris au Moyen Empire (XIe-XIIIe dynasties).

§ 7. Onouris à la XVIIIe dynastie.

§ 8. La diffusion du couple Onouris-Chou et Méhyt à l'époque ramesside.

§ 9. Le clergé de l'Onouris thinite à l'époque ramesside.

§ 10. Le témoignage de la stèle Sohag TR 752 (XXIe dynastie).

§ 11. Les oracles d'Onouris et de Méhyt.

§ 12. Les anthroponymes théophores d'Onouris.

[1] Cette étude a bénéficié du soutien du LabEx ARCHIMEDE au titre du programme « Investissement d'Avenir » ANR-11-LABX-0052-01.

§ 1. Onouris et la Lointaine

Le nom de cette divinité, *Jn-Ḥr.t*, compris généralement comme « Celui qui a ramené la Lointaine », semble au premier abord faire référence à un cycle mythologique célèbre – celui de la Déesse lointaine – dont on connaît les multiples prolongements [2]. Pourtant, le lien originel d'Onouris avec cette narration est loin d'être assuré. Il est probable, en effet, que le théonyme a fait l'objet d'une réinterprétation et que le dieu a été intégré secondairement dans une trame mythique préexistante, exogène, en l'occurrence héliopolitaine [3]. On notera de ce point de vue que plusieurs formules des Textes des Pyramides, mis en forme à Héliopolis, font déjà référence au thème du retour de l'Œil divin, en utilisant le verbe *jnj*, « aller chercher », « ramener », mais sans mention repérable à Onouris. Ainsi par exemple : *C'est Thot qui est allé se chercher en le* (*i. e.* l'Œil d'Horus) *portant, il est remonté en portant l'Œil d'Horus* [4] ; *l'émissaire d'Horus aime N et a rapporté son œil, l'émissaire de Seth aime N et a rapporté ses testicules, l'émissaire de Thot aime N et a rapporté son épaule* [5] ; *Je suis Thot, Osiris N ! Je t'apporte l'Œil que tu as mangé, pour que ton ventre s'en arrondisse* [6]. Dans ce corpus, c'est Thot, peut-être antérieurement à Chou, qui assume la fonction d'émissaire divin [7].

§ 2. Le vrai nom d'Onouris ?

Le nom *Jn-Ḥr.t* est en réalité une épiclèse, qui pourrait avoir eu, entre autres fonctions, celle d'éviter de nommer le dieu par son « vrai » nom. Cette forme de scrupule religieux bien connue dans différentes cultures, a récemment été mise en évidence par J.-P. Pätznick à propos de la déesse d'Éléphantine, que l'on invoquait *localement*, à l'Ancien Empire, comme « la Déesse » (*Nṯr.t*), en lieu et place de son nom spécifique de « Satis » [8]. Il convient de rattacher ce phénomène, plus globalement, au décorum qui fixait très précisément les règles d'énonciation ou d'écriture des noms divins, qu'il s'agisse des entités divines en général ou du souverain lui-même [9].

En ce qui concerne les époques les plus reculées, d'autres cas possibles de « tabouisation » locale, pour reprendre le mot de J.-P. Pätznick, concerneraient par exemple la divinité archaïque Khenty-Tjénénet, dont l'appellation, « Celui qui préside à l'Éminence » (*Ḫnty-*

---

[2] Voir notamment JUNKER 1911 ; JUNKER 1917 ; SCHENKEL 1982 ; DERCHAIN, VERHOEVEN 1985 ; INCONNU-BOCQUILLON 2001 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 ; SHAIKH AL-ARAB 2015 ; compléments bibliographiques dans GUNDACKER 2017 : 126, n. 140 ; GUNDACKER 2018 : 174, n. 98.

[3] Sur la problématique de l'intégration d'Onouris et de Méhyt au cycle de la Déesse lointaine, dont les protagonistes initiaux semblent être Chou (assisté de Thot) et Tefnout, voir INCONNU-BOCQUILLON 2001 : 154. Sur la statuaire associant Onouris et Méhyt, cf. ENDRODI 1980 ; SHAIKH AL-ARAB 2008, *passim*.

[4] *Pyr.* § 58b [TP 82] : *Ḏḥwtj jn sw ḫr=s pr~n=f ḫr Jr.t Ḥr*. Formule présente dans toutes les pyramides à textes connues.

[5] *Pyr.* § 535a-c [TP 327] : *jnw Ḥr mr=f N jn~n=f jr.t=f jnw Stš mr=f N jn~n=f ḫr.w(j)=f jnw Ḏḥwtj mr=f N jn~n=f rmn=f*. Formule attestée chez Téti (T/F/W sup 29-31), Pépy Ier (P/F/Sw B 1-3), Mérenrê (M/F/Sw B 16-18) et Pépy II (N/F/Nw C 13-22).

[6] *Pyr.* § 01022a-b [TP 1022] : *jnk Ḏḥwtj Wsjr N. jn~n(=j) n=k Jr.t wnm.t~n=k j.šn ḫ.t=k ḫr=s*. Formule présente uniquement chez Pépy Ier (P/F/Ne IV 99-100) ; texte dans BERGER-EL NAGGAR *et al.* 2010 : pl. IVB ; traduction dans MATHIEU 2018b : 128 ; elle est nommée « *726 » par J.P. Allen (ALLEN 2013 : 36 ; ALLEN 2015 : 118).

[7] Dans les Textes des Sarcophages, Chou est qualifié de *jn(w) Ḥr.t n Tmw*, « celui qui a ramené la Hauteur céleste (ou : la Lointaine) à Atoum » (*CT* II, 37e [TS 80]).

[8] Pätznick 2016. Rapprocher l'épiclèse *nṯr.t n(y)t Ṯnj*, « la déesse de This », sans doute Méhyt, pour désigner la parèdre d'Onouris (voir *infra*, § **6**).

[9] Sur ce « tabou nominal », voir en part. SPIESER 1999 : 14, n. 75 ; QUACK 2010 ; PASQUALI 2019.

Ṯnn.t), dissimulerait en réalité un dieu memphite – peut-être Sokar lui-même – [10], ou encore le célèbre Khenty-imentyou, « Celui qui préside aux occidentaux » (*Ḫnty-jmnty.w*), l'antique dieu abydénien avec lequel fusionna Osiris, introduit en Abydos durant la Ve dynastie. Le même phénomène justifierait encore les désignations périphrastiques du type « Celui qui est au sud de son mur » (*Rsy-jnb=f*), pour Ptah [11], ou encore « Celle qui est au nord de son mur » (*Mḥ.t-jnb=s*), pour Neith [12]. Cette réticence respectueuse, fréquemment observée à l'époque archaïque, pourrait donc expliquer le nom d'Onouris, comme le suggérait déjà H. Kees [13], ce qui lui conférerait alors une ancienneté notable.

§ 3. Premières mentions d'Onouris

Eût-il existé dès l'Époque thinite, il faut reconnaître toutefois qu'aucune attestation d'Onouris, dans la documentation disponible actuellement, n'est antérieure à l'Ancien Empire [14]. Le dieu n'est jamais cité dans les Textes des Pyramides ni dans les Textes des Sarcophages. Il est significativement absent de la monographie de référence de B.L. Begelsbacher-Fischer, consacrée aux cultes divins des IVe et Ve dynasties [15].

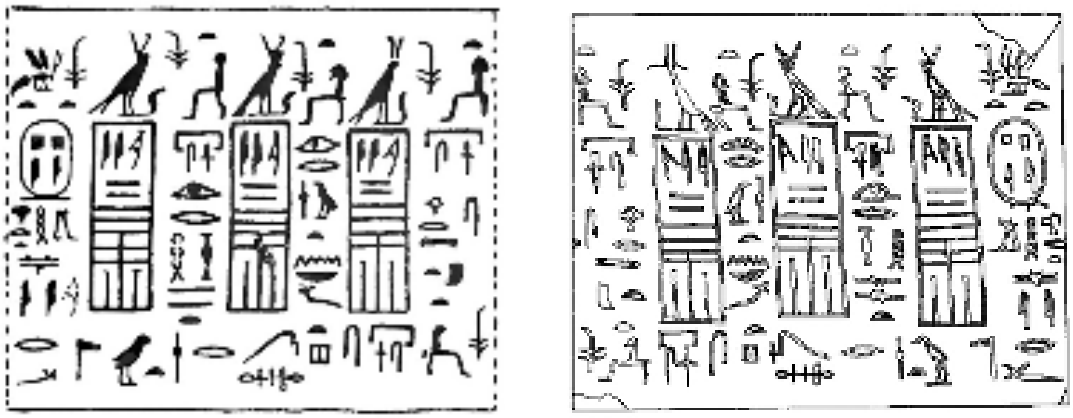
Un sceau daté du règne de Khéphren, conservé à Innsbruck, porterait le titre de **[ḥm-nṯr] Jn-Ḥr.t*, « prêtre d'Onouris », mais cette interprétation de l'inscription est particulièrement sujette à caution, l'élément *[ḥm-nṯr]* étant restitué et la lecture du théonyme *Jn-Ḥr.t* étant elle-même le résultat d'une restitution discutable [fig. 1] [16].

Fig. 1. Sceau Univ. Innsbruck Inv. 1396 (d'après Kaplony 1981 : pl. 27). Le premier signe dans l'angle supérieur droit conserverait, selon Kaplony, la partie inférieure d'Onouris anthropomorphe, suivi du signe du chemin (N 31) ou de celui du ciel (N 1).

[10] Sur Khenty-Tjénénet, cf. BEGELSBACHER-FISCHER 1981 : 232 ; LEAHY 1998 : 381-387 ; *LGG* V: 876 ; ENANY 2010 : 81, n. I ; DULIKOVA 2016 ; TURRIZIANI 2018.
[11] *LGG* IV : 722-723, VERNER 2012.
[12] JUNKER 1943 : 245, Abb. 104 ; KANAWATI, HASSAN 1996 : 11, n. 5 ; *LGG* III : 382 ; LEMKE 2008 : 108-111, 117-119.
[13] KEES 1962 : 74.
[14] *LGG* I : 378-381.
[15] BEGELSBACHER-FISCHER 1981.
[16] Sceau Univ. Innsbruck Inv. 1396 (prov. Gîza). Pour la lecture *[ḥm-nṯr] Jn-Ḥr.t*, cf. KAPLONY 1981 : 83-84 et pl. 27 (66), suivi par SHAIKH AL-ARAB 2008 : 18-19 (Doc. 6) et GUNDACKER 2017 : 126-127 ; GUNDACKER 2018 : 159, n. 7. Le sceau n'est pas mentionné dans NOLAN 2010.

De même, l'assimilation d'Onouris au théonyme supposé **Jn-Ḥw.t-Ḥr*, litt. « Celui qui a ramené Hathor », qui apparaîtrait dans la tombe de Pehernéfer, à Saqqâra-Nord, ne repose sur aucun argument fiable [17].

La première occurrence textuelle certaine d'Onouris, comme l'indique E. Brovarski, remonte pour l'heure au règne de Pépy Ier [18]. Il s'agit d'un sceau-cylindre conservé au British Museum [19], provenant d'Elkab, sur lequel le roi est dit *mry Jn-Ḥr.t*, « aimé d'Onouris » [fig. 2a-b].



a b

Fig. 2a-b. Sceau-cylindre BM EA 29061:
a. Newberry 1908 : 110, pl. V, 10 ; b. Kaplony 1981 : pl. 100.

Le personnage détenteur du sceau porte les titres de « noble royal, courtisan de la Maison royale, supérieur des secrets, qui accomplit ce qu'a ordonné son seigneur, qui accomplit ce qui est loué, (membre de l')Escorte selon l'ordre de son dieu » [20]. Mais il est impossible d'assurer que ce dignitaire ait eu quelque lien que ce soit avec le temple d'Onouris ou avec la région thinite, dans la mesure où ce type de cachet de fonction, qui se transmettait d'un titulaire à un autre, demeure par nature anonyme et nous prive de ce fait de renseignements prosopographiques. Le sceau témoigne, quoi qu'il en soit, de l'intégration d'Onouris dans le panthéon officiel de cette époque.

Un fragment de stèle découvert par la Mission archéologique franco-suisse de Saqqâra (MafS), dans la fouille du complexe funéraire de Pépy Ier, mentionne une certaine Ikhi (*Jḫj*),

[17] Malgré SHAIKH AL-ARAB 2008 : 6. La tombe est datée de la IVe dynastie. L'anthroponyme lu par l'auteur **Jn-Ḥw.t-Ḥr-nfr(w)*, « Onouris est parfait » (SHAIKH AL-ARAB 2008 : 800-801), afin d'appuyer son interprétation, est susceptible d'autres lectures, notamment *Ḥw.t-Ḥr-jn(w.t)-nfr(w)*, « C'est Hathor qui a amené la perfection ».

[18] BROVARSKI 1987 : 40-41 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 24-25 (Doc. 9). La tablette publiée dans cet article (Caire JE 37734) pourrait être antérieure à la VIe dynastie : « the writing board may be as early as Neferirkare and is probably no later than Dyn. 6 » (*ibid*., 28).

[19] BM EA 29061 ; cf. NEWBERRY 1908 : 110, pl. V (10) ; HALL 1913 : 264 (2604) ; GOEDICKE 1961 : 78-79, pl. XVIII (IX) ; KAPLONY 1981: 370-371, pl. 100 ; BROVARSKI 1989 : 80-81, fig. 4 (corriger « Pepy II » en « Pepy I ») ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 22-23 (Doc. 8).

[20] *Šps n(y)-sw.t smḥr Pr n(y)-sw.t ḥr(y)-sšt3(.w), jrr(w) wḏ(w).t~n nb=f jrr(w) ḥss(w).t Stp-s3 r wḏ.t nṯr=f.*

« révérée auprès du grand dieu », mais également [illegible], *jmꜣḫw.t ḫr Jn-Ḥr.t*, « révérée auprès d'Onouris » [21] [fig. 3].

Fig. 3. Fragment de la stèle de la dame Ikhi, Saqqâra, MafS A II-0244
(d'après Berger-el Naggar 2005 : 24, fig. 10).

L'anthroponyme Ikhi étant connu à l'Ancien Empire [22], le monument pourrait, théoriquement, dater de la VIe dynastie, mais la mention *jmꜣḫw(.t) ḫr Jn-Ḥr.t*, « révéré(e) auprès d'Onouris », relativement rare, mérite un commentaire, car elle est susceptible d'apporter un *terminus post quem*. On peut en signaler huit autres exemples [23] :

1) stèle de Setib, Louvre C 293 = E 11343 (Pépy II) [24] ;

2) tombe de Ny-iqérou-Inher, paroi nord, Naga ed-Deir N 41 (VIe-VIIIe dyn.) [25] ;

3) tombe de la dame Nébet, El-Hawawish H 27 (IXe dyn. pour E. Brovarski) [26] ;

4) stèle de la dame Boukemeni, Caire JE 89778 (IXe dyn.) [27] ;

5) stèle de Mérou, Naga ed-Deir N 3737 (X^e^-XIe dyn.) [28] ;

6) stèle de Néferen, Hannover 1971.10 (X^e^-XIe dyn.) [29] ;

7) stèle de Sa-Inher, Boston MFA 25.659 (XIe-XIIe dyn.) [30] ;

8) stèle de Senânkh et Iy, Boston MFA 13.3844 (*temp*. Amenemhat III) [31].

---

[21] Stèle Saqqâra, MafS A II-0244 ; cf. BERGER-EL NAGGAR 2005 : 18, 24, fig. 10. Document absent de la thèse de SHAIKH AL-ARAB 2008.
[22] RANKE 1935 : I, 45, 10.
[23] JONES 2000 : 39 (198) recense deux exemples (Nébet et Boukemeni). PILLON (2011 : 126, n. 78) signale deux exemples : la stèle d'Idoui (Caire CG 1607, mais l'expression n'y figure pas !) et Ny-iqer-Inher. SHAIKH AL-ARAB 2008 : 793-794, recense quant à lui cinq exemples pour l'Ancien et le Moyen Empire (Setib, Nébet, Mérou, Sénânkh et Sa-Inher).
[24] Provenance probable Abydos ; cf. ZIEGLER 1990 : 215-217 (n° 38) ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 13-14 (Doc. 4).
[25] BROVARSKI 1989 : 352-355, fig. 28 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 31-32 (Doc. 11) ; MARTINET 2019 : 839
[26] KANAWATI 1982 : 38 et fig. 27 ; BROVARSKI 1985 ; MCFARLANE 1995 : 117-118 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 10-11 (Doc. 3).
[27] Provenance probable Naga ed-Deir ; FISCHER 1976 : 78, pl. 9 et fig. 4 ; BROVARSKI 1989 : 729.
[28] PECK 1970 : 108-109 et pl. XII.
[29] Provenance Naga ed-Deir ; VANDIER 1936 : 52-54 et pl. 1 (2) ; BROVARSKI 1989 : 764.
[30] DUNHAM 1937 : 26-27, n° 13, et pl. VIII.1 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 56-58 (Doc. 19 ; corriger, p. 57, « M.M.A. » en « MFA ») ; JAY 2010 : 73-75 et fig. 5.

On le constate, en dehors du cas de la stèle de Setib et de la tombe Naga ed-Deir N 41, dont la datation précise n'est pas établie, l'expression « révéré(e) auprès d'Onouris » n'est guère attestée avant la IXe dynastie [32]. Il convient donc plutôt d'attribuer la stèle d'Ikhi à la Première Période intermédiaire. Il est tout à fait envisageable que cette Ikhi soit originaire de This, et qu'on ait voulu par cette adjonction manifester son attachement provincial [33]. On remarquera enfin que sur les neuf mentions de l'expression *jmꜣḫw(.t) ḫr Jn-Ḥr.t* qui s'échelonnent de la VIe à la XIIe dynastie, trois concernent des femmes.

§ 4. Premières mentions du clergé d'Onouris (Ancien Empire – Moyen Empire)

Onouris disposait dès l'Ancien Empire d'un temple et d'un clergé constitué [34]. Les premiers titres enregistrés dans la documentation disponible, pour l'Ancien Empire et la Première Période intermédiaire, sont les suivants : « directeur des prêtres d'Onouris », « inspecteur des prêtres d'Onouris », « prêtre d'Onouris », « père-divin d'Onouris », « directeur de l'offrande divine d'Onouris », « directeur du magasin d'Onouris » et « directeur de la demeure divine d'Onouris ». À ces titres généraux s'ajoutent des fonctions plus spécifiques, qui seront examinées dans un second temps.

• « Directeur des prêtres d'Onouris » (*jmy-r(ꜣ) ḥm.w-nṯr Jn-Ḥr.t*) [8 attestations].

Le premier porteur connu de ce titre est un nomarque du VIIIe nome de Haute-Égypte, nommé Gégi (*Ggj*). Il est [illegible] sur sa stèle fausse-porte (Caire CG 1455), et [illegible] sur sa statue (Caire CG 71) [35]. D'après les analyses de Brovarski, Gégi officiait sous le règne de Pépy II.

Le même titre apparaît pour sept autres notables, pour la plupart gouverneurs du nome thinite durant la Première Période intermédiaire : Khoubaouy (fin VIe dyn.) [36], Tjéméréri (VIe-VIIIe dyn.) [37], Hagi (VIe-VIIIe dyn.) [38], Sipet (IXe-Xe dyn.) [39], Héni (IXe-Xe dyn.) [40], le chancelier royal Mérou (Xe-XIe dyn.) [41] et Inhernakht (Xe-XIe dyn.) [42].

---

[31] Prov. Sheikh Farag, tombe SF 217 ; DUNHAM 1937 : 19, n° 7 et pl. V.1 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 53-55 (Doc. 18 ; corriger, p. 54, « M.M.A. » en « MFA ») ; JAY 2010 : 79 et fig. 6. Le défunt est qualifié plus précisément de *jmꜣḫw ḫr Jn-Ḥr.t-Ḥr ṯmꜣ-ʿ*, « révéré auprès d'Onouris-Horus au-bras-ferme » (voir *infra*, § **6**).
[32] BROVARSKI 1989 : 83, n. 49 ; 764.
[33] Sur ce phénomène, cf. UCHIDA 1991.
[34] PECK 1970 : 135-136 ; BROVARSKI 1989 : 93-116.
[35] FISCHER 1954 : 29-30 ; BROVARSKI, 1989 : 126-127, fig. 5 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 16 (Doc. 5 = Caire CG 71) et 20-21 (Doc. 7 = Caire CG 1455) ; MARTINET 2011 : 86-87 (n° 66) ; MARTINET 2019 : 812, 1036 (index). Noter le déterminatif du dieu chasseur armé d'une lance.
[36] Tombe à Saqqâra-Sud, près de la pyramide de la reine Oudjebten ; cf. BROVARSKI 1989 : 135-139 ; MARTINET 2011 : 87-88 (n° 67) ; MARTINET 2019 : 811-812.
[37] Tombe Naga ed-Deir N 71 ; BROVARSKI, 1989 : 305-312 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 39-40 (Doc. 14) ; MARTINET 2011 : 50-51 (n° 30) ; MARTINET 2019 : 844-845, 1037 (index).
[38] Tombe Naga ed-Deir N 89 ; cf. BROVARSKI 1989 : 418-456 ; MARTINET 2011 : 51-52 (n° 31) ; MARTINET 2019 : 840-841.
[39] Tombe Sheikh Farag SF 352 ; cf. BROVARSKI 1989 : 456-463.
[40] Stèle 70, tombe Naga ed-Deir N 3774 ; cf. DUNHAM 1937 : 82-83 (n° 70), pl. XXIV.2 ; BROVARSKI 1989 : 479-486.
[41] Tombe Naga ed-Deir N 3737 ; cf. BROVARSKI 1989 : 486-506 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 33-35 (Doc. 12).
[42] Appui-tête BM EA 59779, tombe de Aoulad Yehia ; cf. BROVARSKI 1989 : 506-510.

• « Inspecteur des prêtres d'Onouris » (*sḫḏ ḥm.w-nṯr Jn-Ḥr.t*) [8 attestations] [43].

Le propriétaire de la tombe N 41 de Naga ed-Deir, Ny-iqérou-Inher surnommé Iqeritou, est *sḫḏ ḥm(.w)-nṯr Jn-Ḥr.t*, « inspecteur des prêtres d'Onouris ». Il aurait vécu dans la période comprise entre les VIe et VIIIe dynasties [44]. Pour la lecture de l'anthroponyme, voir *infra*, § **12**.

Les sept autres titulaires de cette fonction connus pour cette même période sont Hénéni [45], Décher [46], Pépyséneb / Khéty [47], Pépyséneb [48], Néferséfékhi [49], Inherichétef [50], Héni [51]. Parmi eux, Néferséfékhi déclare dans son autobiographie : « J'ai doté mes frères et sœurs de mes propres biens qu'avait engendrés pour moi Onouris » [52], indice intéressant des revenus individuels que procurait à son détenteur la charge d'inspecteur des prêtres.

• « Prêtre d'Onouris » (*ḥm-nṯr Jn-Ḥr.t*) [3 attestations].

Parmi les personnages connus en qualité de prêtres d'Onouris, Pépyséneb / Khéty (VIe-VIIIe dyn.) est désigné sur son cercueil à la fois comme *sḫḏ ḥm.w-nṯr*, « inspecteur des prêtres (d'Onouris) », et comme simple *ḥm-nṯr Jn-Ḥr.t*, « prêtre d'Onouris » [53]. On peut interpréter cette séquence partiellement redondante comme témoignant de la volonté de manifester une « promotion interne » et de marquer une fidélité particulière au service du dieu ; la titulature de Pépyséneb / Khéty mentionne également, en effet, ses fonctions de ritualiste (*ḥry-ḥb.t*) et de chef de phylè (*mty-ny-sꜣ*), à l'évidence au service de la même divinité.

Un autre Pépyséneb est aussi prêtre < d'Onouris > [54], ainsi qu'un certain Irouenès (*Jr(w)~nꜥs*) [55].

• « Père-divin d'Onouris » (*jt-nṯr (ny) Jn-Ḥr.t*) [1 attestation].

Le titre *jt-nṯr (ny) Jn-Ḥr.t*, « père-divin d'Onouris » est porté par le père d'un certain Siamon, nommé Iyemiâtib, également chancelier royal, qui officiait à la XIIIe dynastie [56]. Il

---

[43] Le propriétaire de la tombe Sheikh Farag SF 5015 est signalé par Brovarski comme inspecteur des prêtres d'Onouris (1989 : 93, n. 3), mais ce Héni est en réalité inspecteur des prêtres de la pyramide « Khâ-néfer-Mérenrê » de Mérenrê Ier (1989 : 949).

[44] BROVARSKI 1989 : 354, fig. 28 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 31-32 (Doc. 11) ; MARTINET 2019 : 839.

[45] Tombe Naga ed-Deir N 82 ; cf. BROVARSKI 1989 : 328-337 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 28-30 (Doc. 10) ; MARTINET 2019 : 841.

[46] Tombe Naga ed-Deir sans n° ; cf. BROVARSKI 1989 : 337-344 ; MARTINET 2019 : 845.

[47] Cercueil Naga ed-Deir N 296 = Boston 24.1.23 ; cf. BROVARSKI 1989 : 393-399 ; MARTINET 2019 : 839-840. Voir le titre « prêtre d'Onouris », ci-après.

[48] Tombe Naga ed-Deir N 235 ; cf. DUNHAM 1937 : 77-78, n° 65 et pl. XXII.1 ; BROVARSKI 1989 : 368-370.

[49] Stèle Philadelphia Univ. Mus. 40.19.1 ; cf. BROVARSKI 1989 : 755-757.

[50] Stèle du marché de l'art ; cf. BROVARSKI 1989 : 757-758.

[51] Tombe Sheikh Farag SF 5051 ; cf. BROVARSKI 1989 : 929-931 et 1239, fig. 174.

[52] Stèle Philadelphia Univ. Mus. 40.19.1, l. 3-4 : *jw sꜣḥ~n(ꜥj) sn.wt m j.š.t(ꜥj) ḏs(ꜥj) m jr(w).t~n n(j) Jn-Ḥr.t* ; cf. SMITH 1958 : pl. 57 ; BROVARSKI 1989 : 756 ; MORENO GARCIA 2005 : 227, n. 75.

[53] BROVARSKI 1989 : 94 et n. 6, 393-394 et fig. 33 ; JONES 2000 : 507 (n° 1897).

[54] Stèle N. 1609 ; cf. LUTZ 1927 : pl. 22 (n° 42), DUNHAM 1937 : 57-58, n° 45 ; BROVARSKI 1989 : 367.

[55] Stèle Caire JE 48030 ; cf. WAINWRIGHT 1925 : 164 et pl. I ; BROVARSKI 1989 : 301-305, 1132, fig. 103.

[56] Stèle Towneley Hall Museum Eg. 100 (probablement abydénienne) : cf. LEAHY 1981 ; FRANKE 2001 : 200 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 62-63 (Doc. 21).

faut attendre la XXIe dynastie pour retrouver mention d'un « père-divin d'Onouris », nommé Bakenkhonsou [57].

• « Directeur de l'offrande divine d'Onouris » (*jmy-r(ꜣ) ḥtp.t-nṯr n(y).t Jn-Ḥr.t*) [1 attestation].

Propriétaire de la tombe Naga ed-Deir N 81, datée des VIe-VIIIe dynasties [58], Chémâ est le seul dignitaire connu portant le titre de .

• « Directeur du magasin d'Onouris » (*jmy-r(ꜣ) šn ʿw n(y) Jn-Ḥr.t*) [1 attestation].

Propriétaire de la tombe Naga ed-Deir N 301 (VIe-VIIIe dyn.) [59], Ipi est . Le même personnage est « chef des étoffes *djaout* dans la demeure divine d'Onouris » (voir *infra*, § **6**).

• « Directeur de la demeure divine d'Onouris » (*jmy-r(ꜣ) ḥw.t-nṯr n(y).t Jn-Ḥr.t*) [2 attestations].

La première attestation de ce titre figure sur la stèle funéraire d'un nommé Antef, accompagné de son épouse Chénet-sétji, qui est « prince et gouverneur », *(j)m(y)-r(ꜣ) ḥw.t-nṯr ḥr(y)-sšt3(.w)*, « directeur de la demeure divine et supérieur des secrets » [60]. Étant donné la provenance du monument (Sheikh Farag SF 524) et le fait qu'une autre stèle au nom de *Jn-Ḥr.t-nḫt(=w)*, Inhernakht, ait été trouvée dans la même tombe [61], il ne fait aucun doute que le sanctuaire dont il est question est bien celui d'Onouris. La stèle d'Antef est datée des IXe-X^e^ dynasties.

Étant donné le rang important de ce titre dans la hiérarchie du clergé d'Onouris, nous nous attarderons un peu sur le second document qui en témoigne.

Il consiste en trois fragments d'une stèle fausse-porte ayant appartenu à un nomarque de la VIIIe province de Haute-Égypte, dégagés lors des fouilles de Petrie dans le temple d'Osiris de la XVIIIe dynastie en Abydos [62] [fig. 4a-c]. Si le nom du propriétaire est perdu, on connaît le nom de sa mère, puisqu'il est dit *ms(w)~n ḫkr.t n(y)-sw.t Jd*, « enfanté par l'ornement royal Id ». E. Brovarski date le monument des IXe-X^e^ dynasties.

---

[57] P. Strasbourg 39, r° ; cf. WENTE 1990 : 206 (n° 332) ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 323 (Doc. 109). Un dénommé Aset-iouef-ânkh porte le même titre à l'époque ptolémaïque : stèle Caire CG 22041 (prov. Abydos) ; cf. SHAIKH AL-ARAB 2008 : 562-563 (Doc. 193). Sur le titre *jt-nṯr*, voir ERRANDONEA 2004.

[58] BROVARSKI 1989 : 100, 322, 327 et fig. 23 ; JONES 2000 : 183 (n° 691) ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 36-38 (Doc. 13).

[59] BROVARSKI 1989 : 108, 370, 372 et fig. 112 ; JONES 2000 : 251 (n° 908).

[60] Boston MFA 25.672 ; DUNHAM 1937 : 29-30, n° 16 et pl. IX.2.

[61] Boston MFA 25.671 ; DUNHAM 1937 : 28-29, n° 15 et pl. IX.1. Sur cette formation d'anthroponyme théophore, voir *infra*, § **11**.

[62] PETRIE 1902 : 27, 41 et pl. LIV ; BROVARSKI 1989 : 466-479 et fig. 49 ; BROVARSKI 2014 : 34 (n° 82) ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 49-50 (Doc. 17).

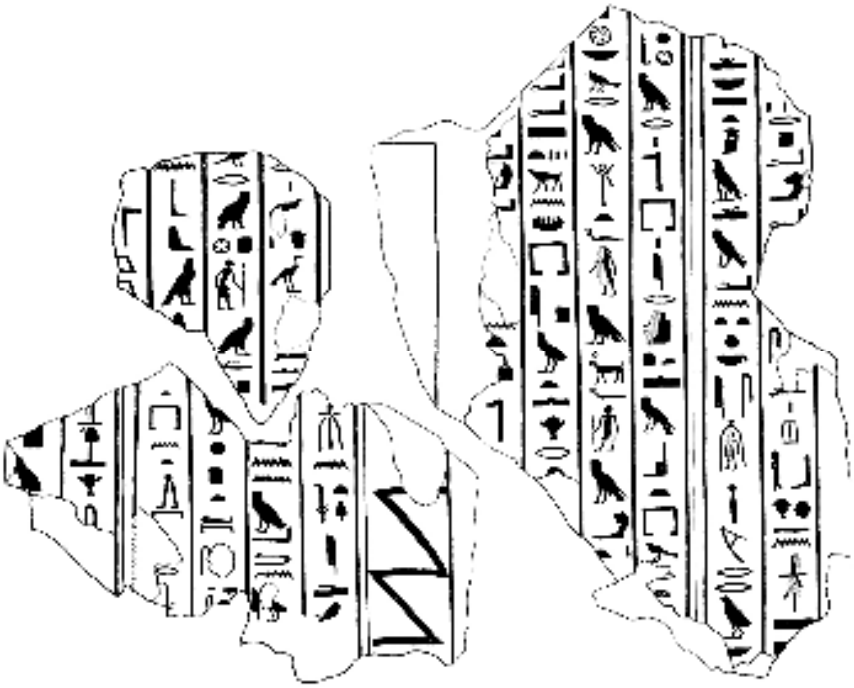


Fig. 4a-c. Stèle fausse-porte du fils de Id
(présentation des trois fragments d'après Petrie 1902 : pl. LIV).

À partir d'une restitution hypothétique de l'aspect général de la stèle [fig. 5], nous nous proposons d'apporter quelques modifications et compléments à l'analyse de Brovarski [63]. Comme lui, on admettra que les trois fragments appartiennent au même monument [64]. En revanche, on ne retiendra la présence, de part et d'autre de la niche centrale, que d'un total de huit colonnes de texte – quatre sur le montant intérieur et quatre sur le montant extérieur – et non de douze, comme le suggère Brovarski.

[63] BROVARSKI 1989 : 466-479 et fig. 49.
[64] BROVARSKI 1989 : 467 (« The present whereabouts of the fragments are unknown. Nevertheless the style of the hieroglyphs in all three pieces is so similar as to make it likely that the fragments belong originally to one false door »).

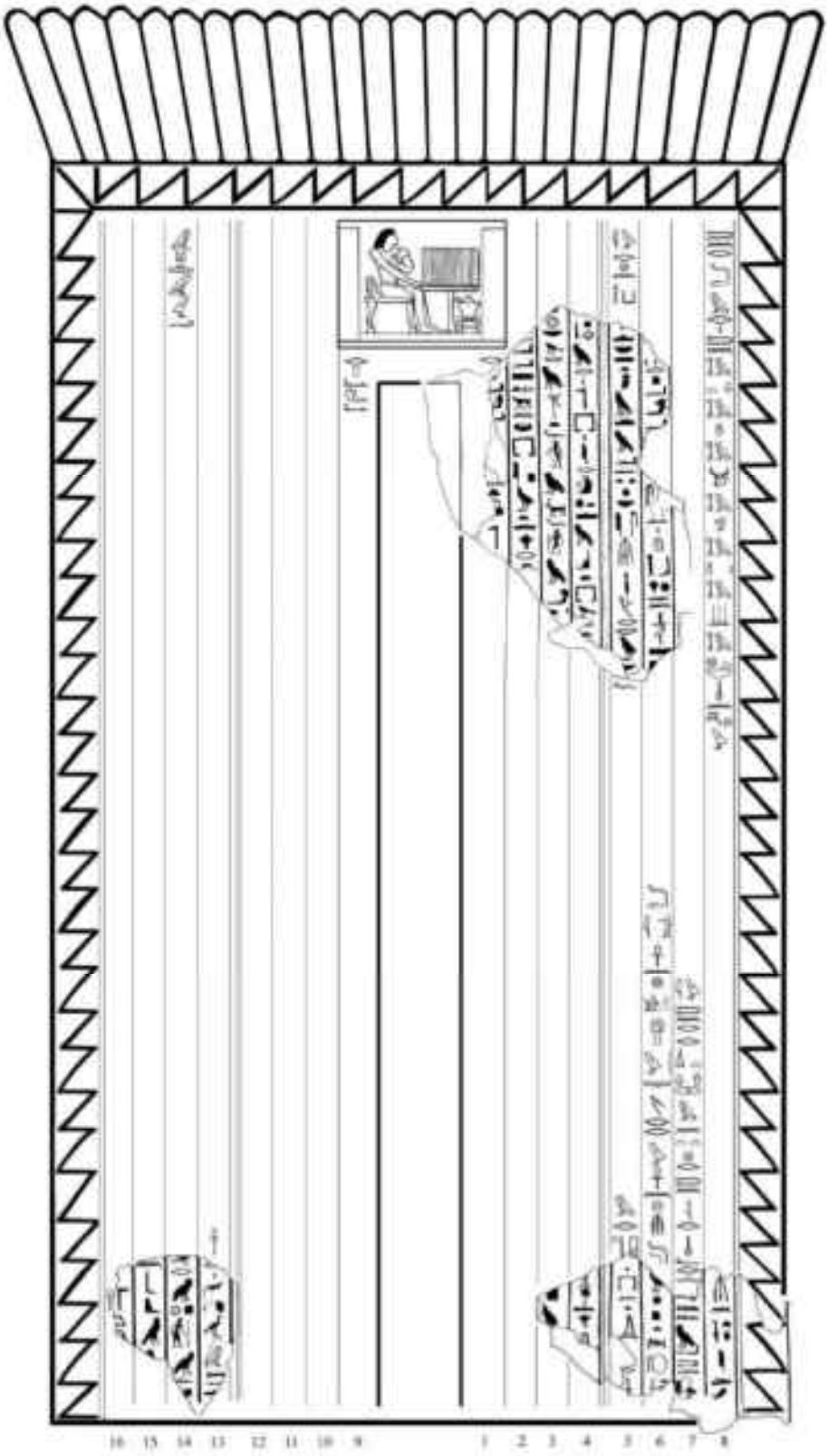
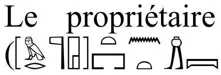


Fig. 5. Proposition de restitution de la stèle fausse-porte du fils de Id (dessin de l'auteur). La hauteur de la stèle est déduite de la restitution possible de la col. 6 ; on pourrait réduire la hauteur de toutes les colonnes de un à neuf cadrats environ.

Le propriétaire de la stèle est « directeur de la demeure divine d'Onouris »[65] ( , *[(j)m(y)-r(ꜣ) ḥw.t-nṯr] n(y).t Jn-Ḥr.t*), mais aussi *(j)m(y)-r(ꜣ) Šmʿw*, « directeur de la Haute-Égypte », ce qui en fait un dignitaire de premier plan[66]. Parmi les nombreux autres titres et épithètes conservés, on peut lire :

– **col. 1** *[(j)r(y)]-pʿ(.t) ḥꜣt(y)-ʿ […] n(y).t sš […] nṯr […]* **col. 2** *[…] ʿ.wy* (?) *spꜣ.wt Ḫnw-Nḫn jp.wt ḥry […]*, « Le prince et gouverneur, […] dieu […] les nomes de Khénou-Nékhen inventoriés[67], le supérieur[68] […] » ;

– **col. 3** *[r(ꜣ)] P(y.w) nb(.w) wr m jꜣw.t=f ʿꜣ m sʿḥ=f sr m-ḥꜣ.t [wr.w / rḫy.t]*, « [bouche] de tous les habitants de Pé[69], vénérable dans sa fonction et grand dans sa dignité[70], un magistrat à l'avant [des vénérables / du peuple[71]] » ;

– **col. 4** *[…] Jwnw (j)m(y)-r(ꜣ)-pr nṯr jr(y)-ḫ.t m s.t wr.t […] Tꜣ-wr s[…]*, « […] Héliopolis, intendant du dieu[72], chargé d'affaires[73] dans la place vénérable […] le nome de Taour […] » ;

– **col. 6** *[…] (j)r(y)-pʿ(.t) ḥꜣt(y)-ʿ [ḫtmty bjty] smḥr wʿt(y) ẖr(y)-ḥb(.t) ḥr(y)-tp ʿꜣ n(y) Tꜣ-wr*, « […], le prince et gouverneur, [chancelier royal], courtisan unique, prêtre ritualiste et grand chef du nome de Taour[74] » ;

– **col. 13** *[… ʿbꜣ]-r(ꜣ) sꜣq-jb gm(w) ṯs [m gꜣw=f]*, « […] dont la parole [faisait autorité][75], qui rassemblait son courage[76], et qui trouvait la formule [en cas de besoin][77] » ;

– **col. 14** *[…] wr m P smsw m Dp*, « […] vénérable de Pé, aîné de Dep[78] » ;

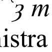
---

[65] Pour la restitution, cf. BROVARSKI, 1989 : 109, n. 80.

[66] Sur ce titre connu depuis la Vᵉ dynastie, voir désormais MCNEILL 2009.

[67] Cf. BROVARSKI, 1989 : 471 et 473, n. b. Khénou-Nékhen désigne la région de la Haute-Égypte comprise entre Hiéraconpolis et Thèbes.

[68] Restituer peut-être *ḥry[-ḏbʿ.wt]*, « le supérieur [des sceaux] » ; cf. FAVRY 2004 : 239-240.

[69] Cf. DOXEY 1998 : 331 ; JONES 2000 : 490-491 (n° 1831) ; FAVRY 2004 : 101. Le titre originel, en fonction des graphies de l'Ancien Empire (), était peut-être à lire *jry P(j.w) nb(.w)*, « préposé de tous les habitants de Pé », sur le modèle de *jry Nḫn*, « préposé de Nékhen ».

[70] La séquence *wr m jꜣw.t=f ʿꜣ m sʿḥ=f*, « vénérable dans sa fonction, grand dans sa dignité », est déjà connue pour le nomarque Ibi, qui administra les VIIIᵉ et XIIᵉ nomes de Haute-Égypte sous Pépy II : MORENO GARCIA 1997 : 127-128 ; CLARKE 2009 : I, 25 ; II, 150 ; MARTINET, 2011 : 92-93 (n° 71) ; MARTINET 2019 : 908-913. Pour les Xᵉ-XIIᵉ dynasties, cf. FAVRY 2004 : 131-132. Pour la lecture *ʿꜣ*, « grand », et non *smsw*, « aîné », voir la note suivante.

[71] Les deux solutions sont envisageables : cf. DOXEY 1998 : 375. Pour la première, cf. *wr m jꜣw.t=f ʿꜣ m sʿḥ=f sr m-ḥꜣ.t wr.w*, « vénérable dans sa fonction et grand dans sa dignité, un magistrat à l'avant des vénérables » (stèle BM EA 1177 ; *temp*. Sésostris Iᵉʳ ; *HTBM* 4, pl. 3). Pour la seconde, cf. *wr m jꜣw.wt=f ʿꜣ m sʿḥ=f sr m-ḥꜣ.t rḫy.t*, « vénérable dans ses fonctions et grand dans sa dignité, un magistrat à l'avant du peuple » (statue de Âny, prêtre d'Hérychef ; XVIIIᵉ dyn. ; RICKAL 1997). Voir aussi FISCHER 1976 : 92 (pour l'évolution des graphies de la séquence *wr m jꜣw.t=f ʿꜣ m sʿḥ=f*) ; FAVRY 2004 : 111 (*sr m-ḥꜣ.t rḫy.t*). La séquence est reprise, par archaïsme, à l'époque saïte (CHRISTOPHE 1955 : 61 et n. 3) et jusqu'à l'époque ptolémaïque : *[sr] m-ḥꜣ.t rḫy.t wr m jꜣw.t=f ʿꜣ m sʿḥ=f*, « [un magistrat] à l'avant du peuple, vénérable dans sa fonction et grand dans sa dignité » (*Urk*. II, 59, 6-8).

[72] FISCHER 1985 : 4 (153b) ; PILLON 2018 : 316.

[73] FISCHER 1985 : 10 (537a).

[74] FISCHER 1985 : 19 (1063a).

[75] BROVARSKI (1989 : 476-477, n. m) restitue *[ḫrp]-r(ꜣ)*, mais cette épithète se lit indéniablement *ʿbꜣ-r(ꜣ)* ; cf. POLOSTSKY 1929 : 37 (§ 64c).

[76] VANDIER 1950 : 175 ; DOXEY 1998 : 364.

[77] Cf. BROVARSKI, 1989 : 476-477. Pour *gm(w) ṯs m gꜣw=f*, ajouter VANDIER 1950 : 172-174 ; DOXEY 1998 : 389 ; FAVRY 2004 : 170. La séquence entière figure dans l'autobiographie de Tchaouty (VANDIER 1950 : 175).

– **col. 15** *[… n]n bqꜣq[ꜣ* (?)*…]*, « […] sans ressentiment [79] […] » ;

– **col. 16** *[… ḫrp] ns.ty nṯr* (?) *[…]*, « [… contrôleur] du double-trône du dieu (?) [80] […] ».

Les éléments d'une séquence autobiographique sont encore lisibles :

col. 5 *[jw rḫ~n=j ḥk]ꜣw nb štꜣ(w) m-ʿ-nt(y).t jnk js wʿb ʿꜣ mrrw [nb=f]*, « [J'ai appris] toute magie *hékaou* secrète [81] du fait que j'étais grand prêtre *ouâb* [82], aimé de [son seigneur] ».

D'un appel aux vivants, enfin, subsistent quelques mots permettant de reconstituer ce qui suit :

– **col. 6** *[… ḏd j ʿnḫ.w tp(y.w)-tꜣ mrrw ʿnḫ msḏḏ]w ḫp.t swꜣty=sn [ḥr js(=j) pn…]*, « [… qui dit : Ô vivants qui êtes sur terre, vous qui aimez la vie et] détestez partir, vous qui passerez [devant cette mienne tombe…] » [83] ;

– **col. 7** *[… jw=ṯn r rd.t t ḥ(n)q.t m nt(y).t ḫr=ṯn. jr nfr~n] wnn(w) m-ʿ=ṯn jw* **col. 8** *[=ṯn r ḏd m r(ꜣ)=ṯn ḫꜣ m t ḥ(n)q.t ḫꜣ m kꜣ ḫꜣ m ꜣpd ḫꜣ m šs ḫꜣ m mnḫ.t ḫꜣ m ḫ.t nb.t nfr.t n jmꜣḫw…] ms(w)~n ḫkr.t n(y)-sw.t Jd*, « [… vous donnerez pain et bière de ce qui se trouve auprès de vous. S'il n'y a] rien à votre disposition, [vous direz de votre bouche [84] : "Un millier de pains et de (cruches de) bière, un millier de (pièces de) viande, un millier de volailles, un millier (de vases) d'albâtre, un millier de (pièces de) tissu et un millier de toutes bonnes choses pour le révéré [85]…], enfanté par l'ornement royal Id ».

Ce monument anonyme fournit la seule attestation explicite du titre de « [directeur] de la demeure divine d'Onouris », ou « [directeur des travaux dans] la demeure divine d'Onouris »

---

[78] Cette séquence est probablement une expansion secondaire du titre archaïque *wr P*, « vénérable de Pé » (JONES 2000 : 385, n° 1424).

[79] BROVARSKI 1989 : 472 et 477, n. o (« without resentment (?) »). Les traces suggèrent la présence d'une forme réduplique à partir du simple *bq(ꜣ)* (*Wb* I, 479, 11 ; autre forme réduplique *bqbq* : *Wb* I, 479, 12). Pour le sens de l'expression *n(n) bq(ꜣ)*, on rapprochera l'autobiographie d'Inéni (*temp*. Hatchepsout ; *Urk*. IV, 62, 1-2) : *jnk sḏm(w) ḏd(w).t~n ḥr(y)-tp=f n bq(ꜣ) jb=j r wr.w jm(y).w ʿḥ*, « J'étais quelqu'un qui écoutait ce que disait son chef sans ressentiment envers les vénérables qui étaient dans le Palais », qui reprend certainement un cliché dont notre texte serait le premier témoignage connu. De même, plus tard, sur la statue stéléphore d'Osorkon II (Philadelphia E 16199 + Caire JE 37489, l. 12) : *nn bqꜣ-jb n(y) sn (r) sn=f*, « sans ressentiment d'un frère envers son frère » ; cf. JACQUET-GORDON 1960 : 16-17 ; RITNER 2009 : 286. Pour la forme réduplique *bqbq*, cf. *Enseignement de Ptahhotep* (P. Prisse 14, 2 = n° 454) : *jmw pw n(y) jb bqbq*, « c'est une obsession que le ressentiment ».

[80] Selon Brovarski (1989 : 477-478), le titre *ḫrp ns.ty* devrait être écrit à l'intérieur d'un seul et même cadrat, mais on ne peut totalement exclure que le signe *nṯr* soit placé en antéposition honorifique, et que le signe vertical *ḫrp* constitue un cadrat avec lui. Sur le titre *ḫrp ns.ty*, « contrôleur du double-trône », cf. WARD 1982 : 134 (n° 1151) ; BAUD 1999 : 266-267 ; JONES 2000 : 724 (n° 2637) ; pour le titre *ḫrp ns.ty m Pr.wy*, « contrôleur du double-trône dans la Double-Maison », cf. WARD 1982 : 134 (n° 1152) ; sur le titre *ḫrp ns.ty m ḥw.t-ʿnḫ*, « contrôleur du double-trône dans la Demeure de vie », cf. JONES 2000 : 724, n° 2638.

[81] La traduction de *nb štꜣ* par « every secret » (BROVARSKI 1989 : 471) est grammaticalement impossible. Ma restitution repose sur le parallèle fourni par le texte autobiographique d'Ibi : *jw rḫ~n=j ḥkꜣw nb štꜣ(w) n(y) Ḫnw*, « J'ai appris toute magie *hékaou* secrète de la Résidence » (*Urk*. I, 143, 2).

[82] Pour cette lecture, voir *infra*, p. 169.

[83] Rapprocher par exemple la stèle de Hénéni (PPI ; VANDIER 1936 : 45), la stèle de Iy et Tit (Toledo Museum of Art 1925.250 ; Jay 2010 : 70, fig. 2), et voir FISCHER 1968 : 204-205 (d).

[84] Pour la restitution, rapprocher par exemple la stèle d'Antef Caire CG 20003 (PPI ; CLÈRE, VANDIER 1948 : § 2), et voir VERNUS 1990 : 24 ; DESCLAUX 2017 : 166, n. 22 ; SELIM 2006 : 299, n. 27.

[85] Restitution d'après la stèle d'Indi, MMA 25.2.3, l. 5.

qui correspond vraisemblablement à la plus haute fonction du clergé de ce dieu à cette période [86]. On peut légitimement considérer d'autre part que le titre de « grand prêtre *ouâb* » porté par le même personnage se rapporte lui aussi au culte d'Onouris [87] ; un « prêtre *ouâb* d'Onouris » (*wʿb n(y) Jn-Ḥr.t*) est par ailleurs mentionné sur une stèle abydénienne de la fin du Moyen Empire [88].

On remarquera, comme particularité paléographique, la variation opérée par le graveur, parfois innovante, sur le pictogramme de l'homme debout pour noter quatre différents lexèmes : *ꜥꜣ*, « grand », *wʿb*, « prêtre *ouâb* », *smsw*, « aîné », et *sr*, « notable » [fig. 6a-d].

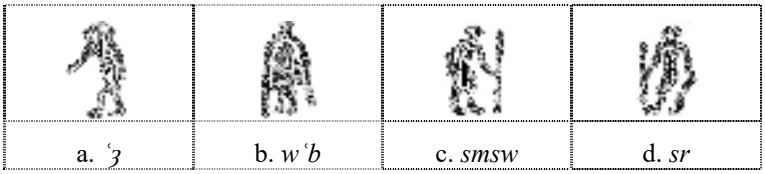


Fig. 6a-d. Pictogrammes de l'homme debout sur la stèle fausse-porte Petrie 1902 (pl. LIV).

Pour la séquence *m-ꜥ-nt(y).t jnk js wʿb ꜥꜣ*, « du fait que j'étais grand prêtre *ouâb* », on doit donc rectifier l'interprétation de Brovarski [89]. Le signe [fig. 6d] représente un homme debout, surmonté d'un vase d'où s'écoulent deux filets d'eau de part et d'autre du personnage. On trouvera de cet hiéroglyphe une parfaite transposition iconographique dans la tombe de Rekhmirê [fig. 7] [90]. Un signe comparable, , dans la graphie de *wʿb.t*, « pure », figure sur la stèle Boston MFA 03.1848, datée des IXe-Xe dynasties [91].

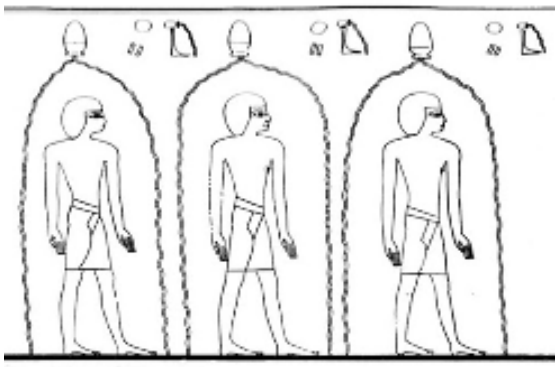


Fig. 7. Scène de purification. Tombe de Rekhmirê (TT 100) (d'après Davies 1943 : pl. LXXXIX).

[86] Pour le titre de « directeur des travaux dans la demeure divine », cf. PILLON 2018 : 143. Pour les titres « chef des étoffes *djaout* dans la demeure divine d'Onouris » et « directeur des animaux *masou* dans la demeure divine d'Onouris », voir *infra*, § **5**.

[87] Sur le titre *wʿb ꜥꜣ* appliqué régulièrement à une divinité spécifique : WARD 1982 : 79-81 (645-662) ; LEGROS 2016 : 201 (dédicace 7 ; Moyen Empire).

[88] Stèle Univ. of Liverpool, SAOC E.30 ; XIIe-XIIIe dyn. ; cf. KITCHEN 1961 : 13, 15 et pl. III ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 59-61 (Doc. 20).

[89] BROVARSKI 1989 : 471 et 474, n. h : « I was a great councelor » ; « The combinaison of the standing man inside a sign that may be the booth (O 22) perhaps represents a sportive writing of *sḫy*, "councelor" ». Sur le titre *wʿb ꜥꜣ*, « grand prêtre *ouâb* », cf. JONES 2000 : 369 (nos 1362-1364).

[90] DAVIES 1943 : pl. LXXXIX.

[91] Pour d'autres formes atypiques contemporaines du pictogramme servant à écrire *wʿb*, cf. FISCHER 1968 : 133.

§ 5. Le clergé spécifique d'Onouris (Ancien Empire – PPI)

Quelques documents révèlent des titres plus spécialisés que les précédents, qui permettent de déceler quelques particularités du service cultuel d'Onouris et de ses implications économiques. Il s'agit du « préposé au diadème pour la parure de son seigneur, sa divinité poliade », du « chef des étoffes *djaout* dans la demeure divine d'Onouris », du « supérieur des servantes d'Onouris », du « directeur des taureaux (?) *masou* de la demeure divine d'Onouris » et du « directeur des cordonniers dans la demeure divine ».

• Le titre de *jry nfr-ḥ3.t m ḏb3 nb=f nṯr=f n(y) njwt*, « préposé au diadème pour la parure de son seigneur, sa divinité poliade », est porté par le chancelier royal Mérou, propriétaire de la tombe Naga ed-Deir N 3737 (X^e^-XIe dynasties), qui était aussi directeur des prêtres d'Onouris [92]. Comme l'indiquait C.M. Peck, « la divinité poliade », étant donné le contexte archéologique de l'inscription, ne peut être qu'Onouris. Le rituel journalier impliquait donc l'imposition d'un *nfr-ḥ3.t*, coiffe ou diadème [93] sur la statue du dieu. Il s'agit d'une parure, sans doute royale à l'origine, devenue dans un second temps ornement d'une statue cultuelle divine. C'est ce que suggèrent des séquences similaires à celle portée par le chancelier Mérou. Ainsi, par exemple, dès le règne de Mykérinos, Débéhéni est désigné comme *jry nfr-ḥ3.t (m) sẖkr Ḥr*, « préposé au diadème pour l'ornement d'Horus (= le roi) » [94]. Le grand prêtre de Ptah Sabou-Tjéti, qui effectue sa carrière sous le règne de Pépy Ier et l'achève sous Pépy II, est « préposé au diadème pour l'ornement de Ptah » [95]. Kaïhep, sous Pépy II, est dit , *jry nfr-ḥ3.t m sškr Mnw*, « préposé au diadème pour l'ornement de Min » [96]. Plus tard, sous Ramsès II, le grand prêtre d'Osiris Ounennéfer sera qualifié de *mn ḏb ʿ.w ḥr ṯs nfr-ḥ3.t (m) sẖkr nṯr,* « aux doigts assurés s'agissant de nouer le diadème pour l'ornement du dieu » [97]. Les exemples cités démontrent que le titre « préposé au diadème pour la parure de son seigneur » n'est pas exclusivement réservé au clergé d'Onouris ; il donne toutefois une indication sur l'apparat de sa statue cultuelle.

• Le titre *ḥry-tp ḏ3(w).t m ḥw.t-nṯr n(y).t Jn-Ḥr.t*, « chef des étoffes *djaout* dans la demeure divine d'Onouris » est porté par un certain Ipi, propriétaire de la tombe Naga ed-Deir N 301, qui officia sous les VIe-VIIIe dynasties [98]. Le même personnage est « directeur du magasin d'Onouris » (voir *supra*, § **4**). L'étoffe *djaout* se présente sous la forme d'une bande de lin relativement étroite [99]. Il est difficile de savoir si cette étoffe intervenait dans la parure de la statue d'Onouris, en lien avec le diadème *nfr-ḥ3.t*, ou si le titre concerne un département de l'institution économique que constituait le Domaine du dieu.

---

[92] PECK 1970 : 109, 136, n. 1 et pl. XII ; BROVARSKI 1989 : 486, 502-503 ; JONES 2000 : 323 (n° 1190).
[93] Sur le titre *jry nfr-ḥ3.t*, voir BAER 1960 : 175 ; FISCHER 1963 : 38-39 ; FISCHER 1964 : 27 ; WARD 1982 : 64 (n° 521) ; VALLOGGIA 1984 : 96 ; JONES 2000 : 321-323 (n°s 1183-1190) ; QUIRKE 2004 : 34-35 ; POSTEL 2015 : 495-498.
[94] JONES 2000 : 323 (n° 1187).
[95] JONES 2000 : 322 (n° 1184).
[96] Tombe El-Hawawish H 26 ; cf. KANAWATI 1980 : 12-37, pl. 3-12 ; JONES 2000 : 322 (n° 1185) ; MARTINET 2011 : 91-92 ; MARTINET 2019 : 204.
[97] Statue-pilier Louvre A 66 ; K*RI* III, 452, 12 ; sur ce personnage, cf. THOMAS 2016 ; RAEDLER 2017.
[98] BROVARSKI 1989 : 370, 372, 427 et fig. 112 ; JONES 2000 : 650 (n° 2380).
[99] SCHEELE 2005 : 46-47, 55-56 ; JONES 2008 : 99-132 ; VYMAZALOVÁ, COPPENS 2009 : 64-73.

• Le titre *ḥr(y) wbꜣ.wt n(y) Jn-Ḥr.t*, « supérieur des servantes d'Onouris », n'est connu que par une stèle abydénienne de la Deuxième Période intermédiaire, au nom de Sénebânkh [100].

• Plus original est le titre *jmy-r(ꜣ) mꜣsw.w m ḥw.t-nṯr n(y).t Jn-Ḥr.t*, « directeur des taureaux (?) *masou* de la demeure divine d'Onouris ». Il est porté par Hénéni, propriétaire de la tombe Naga ed-Deir N 82 (VIe-VIIIe dyn.), également « inspecteur des prêtres d'Onouris » [101].

Le bétail affecté au domaine thinite d'Onouris possédait des caractères spécifiques. Il s'agissait notamment de « taureaux noirs » et de « taureaux rouges », désignés dans la documentation par les termes collectifs , *km.t* et , *dšr.t*. La graphie comportant le déterminatif du phallus (D 52), dans *km.t*, est également présent sur une légende surmontant une scène de combat de taureaux, dans la tombe de Méry (VIe dyn.) [102] : *hrw nḫt kꜣ n(y) km.t*, « jour de la victoire du taureau du troupeau noir (ou : du chef des taureaux noirs) » [103]. On le retrouve encore sur une stèle datée de l'an 20 d'Amenemhat II appartenant à un grand prêtre d'Hermopolis, qui porte le titre de *jmy-rꜣ km.t nfr.t n(y).t Ḏḥwty nb Ḫmnw*, « directeur du beau troupeau noir de Thot seigneur d'Hermopolis » [104]. Ces graphies ne laissent donc aucun doute sur le sens de « taureau » – et non « vaches » – à attribuer aux vocables *km.t* et *dšr.t*. Le féminin quant à lui s'explique vraisemblablement par l'ellipse du collectif *mnmn.t*, « troupeau », « bétail ».

D'assez nombreux titres localisés dans le VIIIe nome prouvent l'existence de bovinés noirs ou rouges dédiés à Onouris [105] :

– *mnjw km.t*, « bouvier des taureaux noirs »,

– *jmy-r(ꜣ) km.t*, « directeur des taureaux noirs »,

– *jmy-r(ꜣ) ḫꜣ km.t*, « directeur des mille taureaux noirs »,

– *jmy-r(ꜣ) ḫꜣ m Šʿy.t m km.t nb=f Jn-Ḥr.t*, « directeur des mille (taureaux) de Châyt et des taureaux noirs de son seigneur Onouris » [106],

– *jmy-r(ꜣ) km.t ḥtpw-nṯr*, « directeur des taureaux noirs de l'offrande divine »,

– *jmy-r(ꜣ) km.t ḫnr.w*, « directeur des taureaux noirs des musiciens » [107],

---

[100] Caire CG 20380 ; LANGE, SCHÄFER 1902 : 379 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 65 (Doc. 23) ; MARÉE 2010 : pl. 57 (e). Le titre est enregistré par WARD 1982 : 115 (n° 969).

[101] PECK 1970 : 136, n. 2, BROVARSKI 1989 : 328, 330 (fig. 24), 331, 333-337.

[102] PETRIE 1905 : pl. VII.

[103] Sur la signification du motif iconographique du combat de taureaux, voir MATHIEU 2019 : 79-80 et 95, fig. 7. Sur la graphie du boviné couché, cf. FISCHER 1968 : 89, n. 10 ; HUSSEIN 2010 : 194-195.

[104] Stèle Caire CG 20025, l. 7 ; cf. BROVARSKI 1989 : 104.

[105] Références dans FISCHER 1981 : 60 ; BROVARSKI 1989 : 100-104, 404 ; SINCLAIR 2013 : 77. Le sujet n'est pas abordé dans la thèse de SHAIKH AL-ARAB 2008.

[106] Le toponyme *Šʿy.t*, dont Onouris est dit parfois le « seigneur » (*nb*), se situe probablement à proximité de This : *Wb* IV, 420, 15 ; GAUTHIER 1928 : 112 ; DE MEULENAERE 1954 : 231-232 ; BROVARSKI 1989 : 66 (n. 39-40), 102-103, 643-644 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 696-697, 720-721 ; JAY 2010 : 67.

[107] Un bel exemple sur la stèle du grand chef du nome thinite Sipet, conservée à Boston MFA 25.628 (tombe Sheikh Farag SF 532) ; cf. PILLON 2018 : 936, fig. 41. Sur le sens de *ḫnr.w(t)*, « groupe de musicien(ne)s », ou « chœur », voir BRYAN 1982 ; FISCHER 2000 : 26 ; GUÉGAN 2020.

– *jmy-r(3) km.t dšr.t mꜣʿ*, « directeur véritable des taureaux noirs et des taureaux rouges »,

– *jmy-r(3) dšr.t mꜣʿ*, « directeur véritable des taureaux rouges » [108].

S'ajoutent donc à ce bétail consacré des animaux non encore identifiés avec certitude, nommés dans la tombe de Hénéni : *mꜣs.w* (*Wb* II, 33, 2). Contrairement à ce que suggère Brovarski [109], je ne crois pas que ces mammifères soient identiques aux « taureaux rouges » (*dšr.t*) dont il vient d'être question, ne serait-ce que parce qu'ils sont nommés différemment. L'éventualité évoquée par Brovarski, en revanche, que ces animaux soient en lien direct avec le titre *wr ḏḥʿ(.w)*, « grand des (sangles de) cuir » [110] que porte Hénéni est très certainement à retenir. Le rapprochement permet d'expliquer la présence du signe , dans le déterminatif de *mꜣs.w*, qu'il interprète, à la suite de Fischer, comme étant le nombre 100 [111]. Ce signe, en réalité, représente selon toute vraisemblance une lanière ou une sangle de cuir, telle qu'elle apparaît précisément dans la graphie du mot *ḏḥʿ.w*, « sangles de cuir » ( ) dans la pyramide d'Aba [112], ou dans la graphie d'un autre mot, , *pr.wt*, un terme désignant lui aussi des lanières ou sangles de cuir et connu par les Textes des Pyramides [113]. De plus, la place du signe dans le groupe , situé *avant* le déterminatif du pluriel, rend peu probable l'interprétation proposée. Ces animaux *masou* sont donc caractérisés, entre autres, comme source d'approvisionnement en peaux.

Une deuxième spécificité de ces animaux tient à la couleur fauve de leur robe. Le défunt déclare en effet, dans les Textes des Sarcophages : *jnk mꜣs.w dšr.w ṯms.w*, « M'appartiennent les *masou* fauves et pourpres » [114]. Le passage s'est transmis légèrement différemment dans le chapitre 84 du Livre des Morts : *jnk mꜣs(.w) j.pn dšr(.w) nty(.w) m sš.w*, « M'appartiennent ces *masou* fauves qui sont dans les écrits » [115], ce que T.G. Allen traduit par : « I am the red deer that is (mentioned) in the writings » [116], ou : « Mine is these red deer that are (mentioned) in the writings » [117]. La leçon *nty(.w) m sš.w* du Livre des Morts s'explique très certainement par une corruption de l'original *ṯms.w*, le signe de la palette de scribe, initialement déterminatif, ayant été réinterprété comme idéogramme, et le phonème [tʲ] réinterprété en [nt] pour constituer le relatif *nty(.w)*. La forme plurielle *mꜣs.w*, d'autre part, explicitée dans la graphie du TS 624 comme par la présence du déictique *j.pn* dans le

---

[108] On notera que l'auteur de l'*Enseignement d'Aménémopé*, présenté comme originaire du VIIIe nome de Haute-Égypte, porte le titre de *sꜣꜣ(w) n(y) km(.t) n(y) Ḫty Mnw*, « surveillant du troupeau noir de l'Estrade de Min » (P. BM EA 10474, 3, 2) ; cf. BLACK 2002 : 532-535.

[109] BROVARSKI 1989 : 103, 404 (n. 405). Références sur ce terme *ibid*., p. 331, 333-337 ; ajouter WASSELL 1991 : 90-91 ; LEITZ 2000 : 275 ; TAKÁCS 2007 : 102-104. Le mot est absent du dictionnaire de HANNIG 2003 : 505 (bien que mentionné p. 82).

[110] BROVARSKI 1989 : 333 (« There was an active leather industry in the Thinite nome, and it is quite possible that the *mꜣs*-animals of Onuris, which *Ḥnni* supervised, provided hides for leathercrafts as well as meat for the altar »). Sur le titre *wr ḏḥʿ(.w)*, ajouter aux références données par Brovarski (1989 : 105-106, 333) : JONES 2000 :400 (n° 1475).

[111] FISCHER 1961 : 64-65 ; BROVARSKI 1989 : 333-336.

[112] Aba 601 = Aba/F/Se IV x+87 ; cf. JÉQUIER 1935 : pl. XI.

[113] § 285c [TP 254], § 01066o [TP 1066].

[114] *CT* VI, 241a [TS 624, version T1Ca] ; cf. VAN DER MOLEN 2000 : 158 (« antilope », « gazelle »). Les capridés *ms.wt* de *CT* I, 289c [TS 67, version B10C] sont des animaux différents.

[115] NAVILLE 1886, I : pl. 96, 6-7 ; II : pl. 189.

[116] ALLEN 1960 : 159.

[117] ALLEN 1974 : 72.

LdM 84, prouve résolument que le pronom *jnk* doit être pris ici dans son emploi prédicatif d'appartenance : il est question d'animaux sauvages, de couleur fauve, c'est-à-dire séthienne, qui sont placés sous la dépendance du défunt, pour le servir.

La grande stèle memphite d'Amenhotep II mentionne des animaux *masout* (*mꜣs.wt*, fém.), chassés en Syrie au même titre que des gazelles, des lièvres et des ânes sauvages : *wn~jn ḥm≈f ḥr st.t r ḥb.wy n(y) ḥm.t qmꜣ m-bꜣḥ≈sn ḥr gs rs(w) n(y) dmj pn jw≈tw ḥr jr.t sw.w ḥr Rbjw m pꜣ ẖt jw≈tw ḥr jn.t gḥs.w mꜣs.wt* ( ) *sẖꜥ.wt ꜥꜣ.w ẖm.w nn ḏr(w)-ꜥ≈sn*, *Puis Sa Majesté tira sur deux cibles de cuivre battu, devant eux, du côté sud de cette ville, on fit des battues à Labiou, dans la forêt, et on ramena des gazelles, des biches* (?), *des lièvres et des ânes sauvages innombrables* [118]. Keimer avait proposé de reconnaître en cet animal *mꜣs.t* une gazelle, un cerf ou une antilope [119]. Selon Vikentiev : « on se demande s'il ne serait pas du genre Vulpes, un renard ou quelque autre canidé » [120].

Quoi qu'il en soit, l'identification du terme *masculin mꜣs* avec un renard est impossible, notamment parce qu'il sert d'animal de trait [121]. Il est peu probable, en définitive, que les animaux *masout* soient identiques aux *masou* dédié à Onouris, car la différence de genre entre les deux termes, même si on peut lui trouver des parallèles dans le lexique animalier égyptien (*jḥ / jḥ.t*, *gjf / gjf.t*, *gḥs / gḥs.t*, etc.), s'expliquerait mal.

Nous savons, enfin, grâce à un passage de la narration du *Roi sportif*[122], qu'à l'occasion d'un rituel spécifique, sans doute emprunté aux traditions memphites, des animaux *mꜣs.w* ( ) tractaient une barque sacrée autour des murs de Licht. Or, d'une part, un âne figure dans le circuit autour des murs de Memphis lors de la fête de Sokar, et, d'autre part, bovinés et ânes accomplissaient un circuit similaire lors de la fête de l'érection du pilier *djed*. Ce dernier détail restreint les possibilités d'identification, et confirme que les *masout* de la chasse d'Amenhotep II en Syrie sont à différencier des *masou*, car on voit difficilement des cervidés utilisés comme bêtes de trait.

Nos *masou* sont donc des mammifères de couleur fauve, susceptibles d'être capturés, domestiqués, et dont la peau était employée pour la fabrication de cuir. Qu'il s'agisse d'une espèce de taureaux, distincts toutefois des taureaux rouges (*dšr.t*) dont nous avons parlé, paraît vraisemblable. Étant donné la nature fondamentale d'Onouris comme dieu-chasseur, représenté parfois avec le bras armé d'une lance, l'attribution à cette divinité de ces animaux sauvages puis domestiqués, à connotation séthienne étant donné la couleur de leur pelage [123], est parfaitement logique.

• Le titre *jmy-r(ꜣ) ṯbw.w m ḥw.t-nṯr*, « directeur des cordonniers dans la demeure divine », est attribué au propriétaire de la tombe Naga ed-Deir N 3914, un « courtisan unique » (*smḥr wꜥty*) nommé Khouti » [124]. La demeure divine dont il est question est sans

---

[118] Caire JE 86763, l. 11-12 = *Urk*. IV, 1304, 3-7. Références sur cette stèle dans BEYLAGE 2002 : 119-139, 633-635 ; KLUG 2002 : 242-253.
[119] KEIMER 1949 : 118-120.
[120] VIKENTIEV 1948 : 266-267 ; suivi par LEITZ 2000 : 275 ; cf. aussi HANNIG 2003 : 505.
[121] Cf. TAKÁCS 2007 : 102-103. Les termes *mꜣs* et *mꜣs.t* sont confondus sous deux entrées *mꜣs(tj)* dans MEEKS 1981 (78.1639-78.1640).
[122] P. Pouchkine sans n°, B 3, 3 ; cf. CAMINOS 1956 : 32 et pl. 10, 3, 3 ; MATHIEU 2021b : 264.
[123] Il en était de même de l'antilope bubale (*šsꜣw*), elle aussi de couleur fauve, et explicitement catégorisée comme animal séthien : cf. MATHIEU 2018a : 318.
[124] DUNHAM 1937 : 87-88 (n° 75), pl. XXVII.1.

aucun doute, là encore, le temple d'Onouris à This. Le fils de Khouti porte du reste un anthroponyme théophore Inher[nakht] (voir *infra*, § **12**). Rapproché de celui de « directeur des taureaux (?) *masou* », examiné précédemment, dont on a vu le lien étroit avec la fabrication du cuir et la fonction de « grand des (sangles de) cuir », ce titre spécifique de « directeur des cordonniers » confirme l'importance de l'industrie du cuir dans la région [125].

§ 6. Onouris au Moyen Empire (XIe-XIIIe dynasties)

Le peu d'informations sur Onouris et son ou ses sanctuaires thinites durant le Moyen Empire (XIe-XIIIe dynasties) ne peut certainement pas être interprété comme le signe d'un effacement temporaire. À l'évidence, ce sont surtout les lacunes de notre documentation archéologique concernant tant ses lieux de cultes que les nécropoles contemporaines qui sont responsables de ce relatif silence.

Un document récemment mis au jour par les fouilleurs de l'université de Pennsylvanie, la stèle de Idoudjou-iqer [126], datable du règne d'Antef II, à l'orée du Moyen Empire, mentionne non seulement Onouris et son temple de This, mais aussi *nṯr.t n(y)t Ṯnj*, « la déesse de This », vraisemblablement Méhyt [127] nommée ainsi par scrupule religieux, en vertu du principe déjà commenté à propos du théonyme « Onouris » (*supra*, § **2**).

Sur la stèle du couple Senânkh et Iy, provenant de la tombe SF 217 du cimetière de Sheikh Farag et datée du règne d'Amenemhat III, le défunt est qualifié de *jmꜣḫw ḥr Jn-Ḥr.t-Ḥr ṯmꜣ-ʿ*, « révéré auprès d'Onouris-Horus au-bras-ferme » [128], épithète qui rappelle l'iconographie du dieu chasseur armé d'une lance ou d'un harpon, attestée depuis le règne de Pépy II [129], et qui le rapproche de son voisin coptite, nommé parfois au Moyen Empire « Min-Horus-le-victorieux » (*Mnw-Ḥr-nḫt*).

Une stèle conservée à Marseille, qui appartient au « scribe des musiciens » Khémem, mentionne un certain Âaouinher (*ʿꜣ(=w)-Jn-Ḥr.t*, litt. « Onouris est grand »), sans doute originaire de This, qui était , *ḥr(y)-sšṭꜣ(.w) n(y) Jn-Ḥr.t*, « supérieur des secrets d'Onouris » et devait officier à la XIIIe dynastie [fig. 8] [130].

---

[125] Il n'est pas indifférent que le contrepoids ou pendentif *mʿnḫ.t* spécifique de la statue cultuelle d'Onouris soit fait de cuir : cf. MEEKS 2006 : 272-274.
[126] WEGNER 2018.
[127] *Ibid.* : 167 et n. 47 ; 164, fig. 5 ; 171 ; pl. X, l. 14.
[128] Boston MFA 13.3844 ; DUNHAM 1937 : 19, n° 7 et pl. V.1 ; JAY 2010 : 79 et fig. 6. Pour une occurrence d'« Onouris-[Horus] au-bras-ferme » à la XVIIIe dyn., cf. le scarabée de la collection Fraser, von Bissing (Basilea) ; GENTILINI 2014 : Doc. 45. Sous Ramsès III, à Karnak, cf. *OIP* 25, 1936 : pl. 12 ; CHRISTOPHE 1957 : 34, n. 9 ; GENTILINI 2014 : Doc. 15 ; à Médinet Habou : *MH* VIII, *OIP* 94, p. 7 (traduction à rectifier) et pl. 610 ; GENTILINI 2014 : Doc. 21.
[129] Statue du nomarque Gégi (Caire CG 71) ; voir *supra*, § **4**.
[130] Stèle Marseille 26 = inv. 226 ; cf. *PN* I, 57, 8 ; NELSON 1978 : 56 (n° 231) ; WARD 1982 : 119 (n° 1007) ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 64 (Doc. 22).

Fig. 8. Stèle de Khémem (Marseille n° 26 = inv. 226), détail (© Gw. Rumelhard).

On a déjà évoqué le chancelier royal Iyemiâtib, qui portait le titre de *jt-nṯr (ny) Jn-Ḥr.t*, « père-divin d'Onouris », également actif à la XIIIe dynastie (*supra*, § **4**).

L'anthroponymie suggère par ailleurs que le culte d'Onouris demeure très actif au Moyen Empire, les noms théophores comme Inher-ânkh (« Onouris est vivant »), Inher-iroui (« C'est Onouris qui m'a engendré »), Inher-nakht (« Onouris est victorieux »), Inher-hotep (« Onouris est apaisé »), Dédou-inher (« Le donné d'Onouris »), Rédou-inher (« Le donné d'Onouris »), Sa-inher (« Le fils d'Onouris »), ou encore Sat-inher (« La fille d'Onouris »), par exemple, étant bien attestés à cette époque (voir *infra*, § **12**).

§ 7. Onouris à la XVIIIe dynastie

Les témoignages sont plus abondants à la XVIIIe dynastie.

Satepihou, *jmy-r(ꜣ) ḥm.w-nṯr m Ṯnj*, « directeur des prêtres du nome de This », officiait sous sous la corégence Hatchepsout – Thoutmosis III [131].

Lui a succédé sans doute, sous Thoutmosis III, Ménou / Min, gouverneur de la VIIIe province, propriétaire de la TT 109, qui se prévaut des titres de *jmy-r(ꜣ) ḥm.w-nṯr n(y) Jn-Ḥr.t*, « directeur des prêtres d'Onouris » et *jmy-r(ꜣ) pr n(y) Jn-Ḥr.t*, « intendant d'Onouris » [132].

Sous le règne d'Amenhotep II, on connaît le gouverneur de la province thinite Amenhotep fils de Nebiry, grâce à sa statue le représentant en scribe. Les inscriptions lui attribuent les titres *jmy-r(ꜣ) ḥm.w-nṯr m Ṯnj*, « directeur des prêtres du nome de This » et *jmy-r(ꜣ)-pr n(y) Jn(w)-Ḥr.t*, « intendant d'Onouris » [133]. On peut se demander s'il ne s'agit pas du même personnage que celui, nommé lui aussi Amenhotep et porteur du titre

[131] *Urk*. IV, 516, 14 – 520, 13 ; KELLER 2005.

[132] *Urk*. IV, 978, 11 et 17 ; 981, 15 ; cf. SHAIKH AL-ARAB 2008 : 149-150 (Doc. 46). Voir aussi, par exemple, le cône funéraire MMA 30.6.116.

[133] Statue Brooklyn 37.29E ; cf. JAMES 1974 : 100-101, pl. IX et LVI ; Cody (éd.) 2004 : 180-182. C'est également au règne de Thoutmosis III qu'on pourrait attribuer le bâton inscrit d'un certain de Téti, conservé au musée de Brooklyn (37.278E) ; cf. JAMES 1974 : 91-92 et pl. LIII ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 256-257 (Doc. 86). Il y est fait mention de *Jn-Ḥr.t-Ḥr nb ?*, « Onouris-Horus seigneur de ? », le toponyme étant difficile à déchiffrer. La lecture *Ṯny*, « This », proposée par W. Shaikh al-Arab, est peu probable.

jmy-r(ꜣ) ḥm.w-nṯr n(y) Jn-Ḥr.t, « directeur des prêtres d'Onouris », connu par une statue en calcaire conservée à Leyde [134].

On possède de Panyinher, « deuxième prophète d'Onouris » (𓁹𓏏𓏛𓊪 *ḥm-nṯr sn-nw n(y) Jn-Ḥr.t*), qui officiait encore sous Amenhotep II, une statue en granite provenant d'Abydos, aujourd'hui au musée du Caire [135]. Ce Panyinher, sans doute natif du VIIIe nome, comme le signale son nom (*Pꜣ-n(y)-Jn-Ḥr.t*, litt. « Celui d'Onouris »), est le premier titulaire connu de cette fonction de « deuxième prophète », ce qui pourrait indiquer – mais ce n'est qu'une hypothèse – une réorganisation hiérarchique du clergé d'Onouris à cette période.

Le titre de « premier prophète d'Onouris » est attesté pour la première fois sous Thoutmosis IV, à ma connaissance, mais il existait antérieurement à en juger par le titre de « deuxième prophète d'Onouris » porté par Panyinher. Est également « premier prophète d'Onouris » Nebsény, le propriétaire de la TT 108, dont le mobilier funéraire comprenait notamment de beaux vases modèles en bois peint, inscrits de son titre, conservés aujourd'hui au Metropolitan [fig. 9a-b] [136].

Indice, peut-être, de cette réorganisation, ou du moins de la diversification du personnel relevant de la gestion du domaine d'Onouris, de nouveaux titres font leur apparition à l'époque d'Amenhotep II – Thoutmosis IV.

La stèle Louvre C 211, datable du milieu de la XVIIIe dynastie, appartient à un notable local nommé Pentjény, litt. « Celui de This », qui assumait les fonctions de 𓅱𓏏𓏛𓊪 *jm(y)-s.t-ʿ n(y) Jn-Ḥr.t*, « desservant d'Onouris » et de grand prêtre *ouâb* (*wʿb ʿꜣ*) [137].

Fig. 9a-b. Vases de Nebsény (TT 108), MMA 41.2.3 et 41.2.4 (Open Access for Scholarly Content).

[134] Statue Leyde RMO L.X.3 ; cf. SHAIKH AL-ARAB 2008 : 216-217 (Doc. 69 ; corriger « Amenhotep IV » en « Amenhotep II ») ; PM VIII : n° 801-643-349.
[135] MARIETTE 1880 : 40-41, n° 372 = Caire CG 711 ; cf. LEGRAIN 1908 : 109, n° 196 ; BORCHARDT 1930 : 49-50 et pl. 131 ; *Urk*. IV, 1496-1497 ; VALLOGGIA 1981 : 187 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 213-215 (Doc. 68).
[136] MMA 41.2.3 et 41.2.4. Voir aussi le cône funéraire MMA 28.3.27.
[137] Cf. RADWAN 2010. Sur le titre *jmy-s.t-ʿ*, voir QUAEGEBEUR 1994 : 163-166.

Le titre de [illegible] *ḥry bnrty.w n(y) Jn-Ḥr.t*, « chef des confiseurs d'Onouris ». Il est porté par un certain Inhermosé, dont le fils se nomme Panyinher (*Pꜣ-n(y)-Jn-Ḥr.t*), preuve de l'ancrage thinite de cette famille [138]. La seule autre attestation d'un *ḥry bnrty.w*, « chef des confiseurs », à ma connaissance, figure sur une stèle contemporaine, celle de Méry, avec la graphie [illegible] [139].

Un autre titre, inconnu auparavant, celui de « chanteuse d'Onouris » ([illegible] *šm ʿy.t n(y).t Jn-Ḥr.t*), est portée par la dame Hénout, figurant sur une belle stèle en calcaire, de provenance inconnue, datée de Thoutmosis IV [140]. Hénout était l'épouse d'un Amenhotep fils de Ry, lui-même « premier prophète d'Onouris », et qui avait sans doute reçu cette promotion sacerdotale en récompense de ses loyaux services hors des frontières, puisqu'il est dit : « suivant du roi dans ses déplacements dans les contrées étrangères du Sud et du Nord, venu depuis le Naharina (= Mitanni) jusqu'à Kary (= Napata), derrière Sa Majesté, quand Elle était sur le champ de bataille » [141]. Une promotion similaire bénéficia plus tard à Inhermosé, devenu « premier prophète d'Onouris » sous Mérenptah après avoir servi Ramsès II en Syro-Palestine (§ **9**).

Sous le règne d'Amenhotep III, l'Onouris du VIIIe nome connut certainement un renouveau, à l'instar des multiples formes divines favorisées par ce roi. B. Bryan rappelle à juste titre que la construction du petit temple de Nag al-Mashayekh dédié à Onouris et surtout à sa compagne la déesse-lionne Méhyt, attribuée généralement à Ramsès II, remonte en réalité au règne d'Amenhotep III [142]. Lors de sa visite du site, au cours de l'hiver 1883-1884, A. Sayce faisait le constat suivant : « The village has been built for the most part over the ruins of a temple which contains the inscriptions of Amenophis III and Ramses II » [143].

Ce lieu se nommait la « Béhédet orientale » (*Bḥd.t jꜣbty.t*), et se confond peut-être avec l'ancienne Oubénou (*Wbnw*), dont Méhyt est dite parfois la « dame » (*nb.t Wbnw*) [144] [fig. 10].

---

[138] Stèle Louvre C 73 = N 224 ; cf. PIERRET 1878 : 23 (C 76) ; BRUGSCH 1891 : 1461.

[139] Stèle Caire CG 34120 ; cf. LACAU 1909 : 172-173 et pl. LIV. AYEDI (2006 : 395, n° 1276) n'enregistre que cette dernière référence.

[140] Stèle BM EA 902 ; cf. *HTBM* 8 : 8-9 et pl. IX.

[141] *Šmsw n(y)-sw.t r nmt.w=f ḥr ḫꜣs.wt rs(y.w)t mḥt(y.w)t jj(=w) m Nhryn r Kꜣry m-sꜣ ḥm=f tj sw ḥr pt{r}j*.

[142] PM V : 28-29 ; DERCHAIN 1965 : 44-45 ; BRYAN 1986 : 11. Sur la déesse Méhyt, voir KAKOSY 1982 ; *LGG* III : 371-373. Son nom, *Mḥy.t*, litt. « Celle qui saisit », est certainement à rapprocher des théonymes *Bꜣst.t*, Bastet, litt. « Celle qui dépèce », et *Pꜣḫ.t*, Pakhet, litt. « Celle qui déchiquète ».

[143] SAYCE 1885 : 172.

[144] Sur la coïncidence géographique possible, mais non définitivement confirmée, entre *Wbnw* et *Bḥd.t jꜣbty.t*, cf. MEEKS 2006 : 27, 127 (n. 421), qui cite GARDINER 1947 : 37*-38* (corriger la référence) et DE MEULENAERE 1954 : 228, n. 3 (« Si la localisation de *Wbn* dans le nome thinite ne peut être mise en doute, il n'en n'est pas de même de son identification avec *Bḥd.t jꜣbt.t* qui nous paraît quelque peu sujette à caution à cause de l'apparition des deux localités dans une même série d'épithètes »). Aux références données par De Meulenaere pour « Méhyt dame de Oubénou », ajouter le temple d'Hibis à Kharga : DAVIES 1953 : 30 et pl. 57 ; CAUVILLE 1982 : 115-116 et n. 1 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 299-301 (Doc. 101) ; GENTILINI 2014 : Doc. 10. Pour la stèle de Pamiou (Louvre C 107 = N 258), qui était « scribe du cadastre de Méhyt dame de Oubénou » (*sš ṯꜣw Mḥy.t nb(.t) Wbnw*) (XXVIe dynastie), voir ÉTIENNE 2009 : 226, n° 174 ; PM VIII : 803.075.191.

Fig. 10. Scène du temple d'Hibis à Kharga (d'après Davies 1953 : pl. 57). Darius offre les vases globulaires à Onouris, Tefnout « fille de Rê dame de This », et Méhyt « fille de Rê dame de Oubénou ».

Étant donné la diffusion spectaculaire de la statuaire des déesses-lionnes sous Amenhotep III [145], on peut avancer que la première association cultuelle du couple Onouris / Méhyt date de ce règne. La confirmation en serait apportée par la liste des divinités citées dans la stèle du vizir Ptahmosé, premier prophète d'Amon, gouverneur de Thèbes et vizir sous le règne d'Amenhotep III [146] : « Salut à toi, Rê-Atoum, Ptah le grand qui es au Sud de son mur, Thot seigneur des hiéroglyphes, Sekhmet la grande aimée de Ptah, maîtresse de tous les dieux, Osiris Khentyimentyou, Harendotès, Isis la vénérable, mère du dieu et dame du ciel, qui as créé sa perfection, Hathor supérieure de la nécropole, Onouris-Horus seigneur de This et Méhyt qui réside à Béhédet, vous qui vivez de la *maât* et qui chassez le crime ». Le couple « Onouris-Horus seigneur de This et Méhyt qui réside à Béhédet » (*Jn-Ḥr.t-Ḥr nb Ṯny Mḥy.t ḥr(y).t-jb Bḥd.t*), désigne nécessairement les dédicataires du temple de Nag al-Mashayekh.

Depuis au moins la XIIe dynastie, on l'a vu, le nom d'Horus pouvait être accolé à celui d'Onouris [147], y compris dans l'onomastique, comme l'illustre l'anthroponyme Horinher, litt. « Horus-Onouris » (*infra*, § **12**). On recense encore deux exemples de cette association à la XVIIIe dynastie, sur la palette de scribe abydénienne d'Inhermosé [148], ainsi que la stèle du

[145] Voir notamment YOYOTTE 1980 ; LAROCHE-TRAUNECKER 1982 ; TEPLY 2012.

[146] Stèle Lyon MBA H 1376, l. 3-5 ; cf. VARILLE 1930 : 503 et pl. XXX ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 185-187 (Doc. 60) ; FORGEAU 2010 : 147-148, 485, pl. 26.

[147] Stèle du couple Senânkh et Iy (Sheikh Farag SF 217 ; Boston MFA 13.3844 ; *temp*. Amenemhat III), où le défunt est qualifié de *jmꜣḫw ḥr Jn-Ḥr.t-Ḥr ṯmꜣ-ʿ*, « révéré auprès d'Onouris-Horus au-bras-ferme » ; cf. DUNHAM 1937 : 19, n° 7 et pl. V.1 ; JAY 2010 : 79 et fig. 6.

[148] Bolton 1900.54.25 (*temp*. Thoutmosis III) : *Jn-Ḥr.t-Ḥr nb Ṯnj*, « Onouris-Horus seigneur de This ».

vizir Ptahmosé [149]. La première de ces trois attestations, « Onouris-Horus au-bras-ferme » (*Jn-Ḥr.t-Ḥr ṯmꜣ-ʿ*) laisse entendre que l'Horus dont il est question n'est autre, du moins à l'origine, que le dieu Min – Akhmîm n'est pas très éloigné de This. En témoigne l'hymne dédié à Min-Horus gravé au verso de la stèle Louvre C 30 (XIIIe dyn.), qui décrit ainsi ce dieu : « Salut à toi, Min dans ses sorties, Celui aux deux hautes plumes, fils d'Osiris, qu'a enfanté la divine Isis, le vénérable du sanctuaire *sénout*, le grand d'Akhmîm, le Coptite, Horus au-bras-ferme » [150]. Nul doute que les iconographies respectives d'Onouris et de Min, dotés l'un et l'autre de hautes plumes avec l'un des bras séparé du corps, ont joué un rôle important dans l'association des deux divinités [151].

Aucune source antérieure à la XVIIIe dynastie, en revanche, ne témoigne de l'assimilation d'Onouris à Chou, grande figure héliopolitaine. Ce syncrétisme apparaît sous le règne conjoint d'Hatchepsout – Thoutmosis III, avant de se diffuser très largement à l'époque ramesside [152].

L'une des premières mentions connues de la fusion Onouris-Chou est particulièrement intéressante. Elle figure sur un monument daté très précisément de l'an 20 de Thoutmosis III, une stèle au nom du scribe et messager royal Nakht, découverte au Sékhabit al-Khadîm [153]. Le décor du cintre montre, à droite, Hatchepsout offrant le pain blanc à Onouris, tandis que Thoutmosis, à gauche, offre à Hathor les vases globulaires [fig. 11].

---

[149] Stèle Lyon MBA H 1376 (*temp*. Amenhotep III), l. 3-5 : *Jn-Ḥr.t-Ḥr nb Ṯny*, « Onouris-Horus seigneur de This ». Cf. VARILLE 1930 : 503 et pl. XXX ; FORGEAU 2010 : 147-148, 485, pl. 26.

[150] *J.nḏ-ḥr=k Mnw m pr.wt=f qꜣ šw.ty sꜣ Wsjr ms(w)~n ꜥꜣs.t ntr.t wr m snw.t ʿꜣ m Jpw Gbty Ḥr ṯmꜣ-ʿ* ; cf. LICHTHEIM 1975 : 202-204 ; BARUCQ, DAUMAS 1980 : 371-372 (n° 106) ; ASSMANN 1999 : 474 (n° 210) ; FRANKE 2003 : 107.

[151] À signaler un document ayant été interprété comme attestant de l'assimilation d'Onouris à Rê. Il s'agit de la stèle (abydénienne ?) de Houerhatef, « serviteur de Nebpehtyrê (Âhmosis) » sous Thoutmosis III, conservée au Field Museum de Chicago (inv. 31655), sur laquelle « Onouris-Rê, seigneur du ciel » fait face à « Horus fils d'Osiris » ; cf. ALLEN 1936 : 28-29 et pl. X ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 182-184 et 616-617 (Doc. 59) ; GENTILINI 2014 : Doc. 38. Mais étant donné la qualité médiocre de la gravure du monument, soulignée par T.G. Allen, il faut très probablement comprendre « Onouris < fils de > Rê, seigneur du ciel », comme, par exemple, sur la stèle ramesside de Paoukhed fils de Horkhây (Naples, inv. 1020). Pour un autre cas d'ellipse « Onouris-Chou < fils de > Rê » sur la colonne 119 de la Grande Salle Hypostyle de Karnak, cf. CHRISTOPHE 1957 : 37.

[152] JUNKER 1917 : 55-57 ; COLLOMBERT 2018 : 225, n. 21.

[153] GARDINER, PEET 1917 : pl. LVII (n° 181) ; GARDINER, PEET, ČERNÝ 1952 : 152-153 ; *Urk*. IV, 1377, 5. Cf. SHAIKH AL-ARAB 2008 : 179-181 (Doc. 58) ; GENTILINI 2014 : Doc. 33.

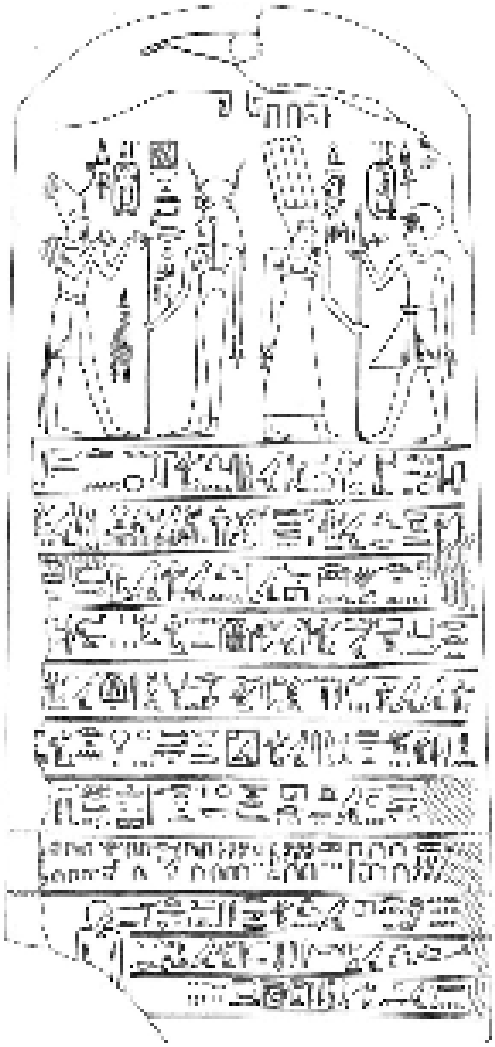


Fig. 11. Stèle de Nakht, Sékhabit al-Khadîm (d'après Gardiner, Peet 1917 : pl. LVII, n° 181).

Hatchepsout est dite « aimé(e) d'Onouris-Chou fils de Rê », et Thoutmosis « aimé d'Hathor dame de la turquoise ». Il est difficile de ne pas déduire de l'organisation de ce tableau une volonté délibérée de la part de son concepteur de présenter le couple Thoutmosis-Hatchepsout comme le parallèle royal du couple divin Onouris-Hathor, ce dernier évoquant – ou préparant peut-être – le couple Onouris-Méhyt auquel Amenhotep III dédia un peu plus tard le temple de Nag al-Mashayekh.

Hatchepsout avait un intérêt stratégique évident à promouvoir les jumeaux héliopolitains Chou et Tefnout et leurs équivalents provinciaux, comme Onouris et Méhyt, dans la mesure où ils constituaient une référence théologique particulièrement opportune, susceptible de légitimer la situation politique inédite qu'elle avait créée en s'associant au trône de son neveu. La phraséologie contemporaine considérait du reste qu'Hatchepsout et Thoutmosis III, du fait de leur fonction royale commune, étaient « frère » et « sœur », comme en témoigne l'inscription de la statue-cube d'Inebni : « [Statue] réalisée en tant que faveur de la déesse parfaite, maîtresse du Double-Pays Maâtkarê, vivante et durable comme Rê à jamais, ainsi que de son frère (*sn*), le dieu parfait, seigneur de l'accomplissement des rites Menkhéperrê,

doué de vie comme Rê à jamais »[154]. Cet opportunisme politico-théologique pourrait bien expliquer l'attention singulière qu'Hatchepsout porta à Pakhet, autre déesse-lionne, et à ce titre incarnation provinciale d'Hathor et de Tefnout, qu'elle honora pour la première fois d'un temple rupestre, auquel elle se serait rendue en personne, avec Thoutmosis III et la princesse Néférourê[155].

On comprend bien, quoi qu'il en soit, la propension du messager royal Nakht à mettre en relief au Sinaï les figures d'Onouris et de la déesse-lionne Méhyt, qu'il nomme dans d'autres inscriptions du Sékhabit al-Khadîm, puisqu'on sait qu'il était originaire de This[156].

La confirmation du syncrétisme Onouris-Chou au temps de la corégence Thoutmosis III-Hatchepsout est apportée par une autre mention contemporaine, dans le « petit temple » de Médinet Habou, où est figuré « Onouris-Chou fils de Rê »[157].

On retrouve Onouris-Chou sur un relief provenant du temple de millions d'années d'Amenhotep III à Kom al-Hettan[158] ainsi que, pour la fin de la XVIIIe dynastie, au spéos du Gebel al-Silsila[159].

En fonction des informations disponibles actuellement, on peut donc faire remonter au début de la XVIIIe dynastie à la fois l'émergence de la figure d'« Onouris-Chou fils de Rê », l'assimilation du couple Onouris – Méhyt au modèle héliopolitain Chou – Tefnout et l'intégration de ces divinités thinites à la théologie d'Héliopolis. Il semble bien, comme on l'a vu, que la période de la corégence Thoutmosis III-Hatchepsout ait joué un rôle non négligeable – et peut-être décisif – dans cette innovation théologico-politique, la référence à la gémellité mythologique des enfants d'Atoum servant de légitimation à la présence inédite d'un couple souverain sur le trône d'Égypte. Sans commenter davantage cette autre exploitation politique de la figure d'Onouris-Chou, on doit mentionner aussi l'utilisation qu'en a faite Akhénaton, en s'inspirant notamment de l'iconographie de la quadruple plume d'Onouris, « celui aux hautes plumes » (*qꜣ šw.ty*) par excellence, pour en doter certains exemplaires de sa statuaire royale, transposant ainsi dans la pierre son premier nom d'Horus[160].

§ 8. La diffusion du couple Onouris-Chou et Méhyt à l'époque ramesside

C'est vraisemblablement à partir de cette innovation que constituait la forme syncrétique d'Onouris-Chou, liée d'abord au contexte politique du début du Nouvel Empire, que s'est diffusée largement, tant au niveau local que dans la production officielle « nationale », la théologie du couple Onouris-Chou et Méhyt-Tefnout, avec une assimilation latente, plus ou moins explicite selon les situations, entre Onouris-Chou et le roi, d'une part, et Méhyt-

[154] BM EA 1131 ; *Urk.* IV, 464, 7-8. Voir le commentaire de TROY 1986 : 142-143.
[155] Sur le temple rupestre du Spéos Artémidos, voir notamment CHAPPAZ 1994 ; ALLEN 2002 ; CAUVILLE 2015 : 2 (« la reine s'y rendit en personne, accompagnée de Thoutmosis et de Nefrourê ») ; CHAPPAZ 2017. Sur l'assimilation Hathor-Méhyt-Ménet-Pakhet-Tefnout, formes équivalentes de l'Œil de Rê, cf. CAUVILLE 2015 : en part. 2-3.
[156] GARDINER, PEET 1917 : pl. LVIII (n° 184) ; GARDINER, PEET, ČERNÝ 1952 : 154-155 (n° 184).
[157] MYSLIWIEC 1985 : 151, fig. 1, cité par S. BICKEL 1997 : 76.
[158] BICKEL 1997 : 165 (index) et pl. 33.
[159] THIEM 2000 : pl. 8 et 90.
[160] Cf. ABD-UR-RAHMAN 1959. Pour l'assimilation iconographique d'Akhénaton à Onouris-Chou, voir aussi VAN DE WALLE 1980 : 28, fig. 2.

Tefnout et la grande épouse royale, d'autre part [161]. Parmi les multiples témoignages laissés par l'époque ramesside [162], et avant de nous intéresser à quelques membres éminents du clergé thinite, nous ne signalerons ici que quelques exemples significatifs.

Onouris-Chou est représenté dans le temple de Séthy Ier en Abydos, coiffé de la quadruple plume, recevant de la part du roi l'offrande du vase *nms.t* [163]. Mais il figure aussi dans la chapelle d'Osiris, mur sud, parmi les cinq enseignes précédant la barque cérémonielle. Il clôture la théorie divine constituée d'« Oupouaout de Haute-Égypte le Puissant du Double-Pays », « Oupouaout de Basse-Égypte seigneur du Pays-sacré », « Thot qui tranche la *maât* » et « Horus le victorieux protecteur de son père » [fig. 12] [164].

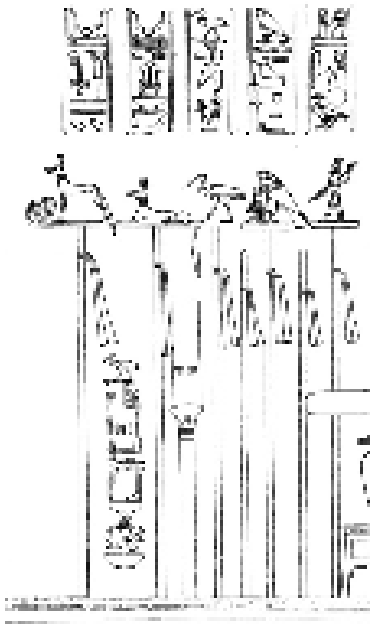


Fig. 12. « Onouris-Chou fils de Rê » dans le temple d'Abydos (d'après Calverley 1933 : pl. 10).

Selon L.-A. Christophe, les cinq enseignes représenteraient respectivement chacun des cinq noms de la titulature royale, l'enseigne d'Onouris-Chou étant associée au nom de « fils de Rê » [165]. Comme expliqué précédemment à propos de l'analogie fonctionnelle entre Onouris et Min-Horus, dans cette séquence des cinq enseignes, Onouris-Chou est ainsi présenté, à l'instar des deux Oupouaout, de Thot et d'Horus, dans la position fonctionnelle de fils et protecteur du créateur.

Une statue naophore de Ramsès II représente Onouris dans un petit naos [166]. Le roi est dit « aimé d'Onouris » sur le côté droit du naos, et « aimé de Méhyt » sur le côté gauche. Cet

[161] Voir sur ce point RADWAN 1999 : 260-261 (« Shu, Tefnut and the Monarch »).
[162] *LGG* I : 380-381 ; ajouter CHRISTOPHE 1957 ; BICKEL 1997 : 76 ; SHAIKH AL-ARAB 2008, *passim* ; GENTILINI 2014, *passim*.
[163] CALVERLEY 1958 : pl. 74 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 85-87 (Doc. 26).
[164] CALVERLEY 1933 : pl. 10-11 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 88-90 (Doc. 27).
[165] CHRISTOPHE 1957 : 35-36.
[166] Statue Caire CG 1216 ; cf. K*RI* II, 780, 1-3 ; SOUROUZIAN 2019 : 352 (n° 222), qui lit « aimé de Tefnout ».

hommage royal au couple thinite est à mettre en relation avec le temple de Nag al-Mashayekh, fondé par Amenhotep III, et vraisemblablement agrandi sous les règnes de Ramsès II et Mérenptah [167].

La belle stèle de Penrénénou[tet], conservée à Leyde [168], pourrait être contemporaine du règne de Séthy Ier ou des premières années de son successeur Ramsès II. Figurent dans le cintre, à droite, « Onouris-Chou fils de Rê, le grand dieu » (*Jn-Ḥr.t-Šw sꜣ Rˁ nṯr ˁꜣ*), coiffé de la quadruple plume, et « Méhyt dame du ciel qui réside dans le nome de Taour » (*Mḥy.t nb.t p.t ḥr(y).t-jb Tꜣ-wr*), léontocéphale, face à « Amon-Rê, seigneur du ciel, le grand dieu, qui réside dans la Vallée, qui a fait ce qui est et créé ce qui existe » (*Jmn-Rˁ nb p.t nṯr ˁꜣ ḥr(y)-jb Tꜣ-Jn.t jr(w) nty(.t) qmꜣ(w) wnn(w).t*).

On sait, grâce au « Calendrier des jours fastes et néfastes » du Caire, que le 2e jour du 1er mois d'*akhet* était célébrée la grande fête héliopolitaine de Chou : « Fête de Chou fils de Rê, fête de Ihy fils d'Hathor, fête d'Onouris d'Héliopolis (*Jn-Ḥr.t m Jwnw*), fête de Miusis. Fête de la victoire que Rê a accordée à Chou quand il a saisi pour lui l'Œil d'Horus » [169]. Dans cette énumération de divinités honorées conjointement lors d'une même célébration, l'association d'Onouris-Chou fils de Rê et de Ihy fils d'Hathor est remarquable [170].

Si l'on prend en compte les associations déjà constatées d'Onouris avec Min-Horus, et Horus fils d'Osiris, ajouté à un exemple de parallélisme iconographique entre Onouris-Chou et Néfertoum fils de Ptah [171], on observera une remarquable cohérence théologique traduisant ce que l'on pourrait nommer une *analogie fonctionnelle* : toutes ces entités divines – Onouris, Chou, Min-Horus, Horus l'enfant, Néfertoum, Ihy – occupent la même position généalogique : celle du « fils », c'est-à-dire, à bien interpréter cette métaphore usuelle, celle de la *première* engeance du créateur, sa toute première émanation sensible, en quelque sorte, destinée notamment à le protéger et à animer le monde créé [fig. 13].

	Entité créatrice « père » (ou « mère »)	***Émanation première « fils » (ou jumeaux)***	***Formes syncrétiques d'Onouris***
Système héliopolitain	Rê-Atoum	Chou (+ Tefnout)	Onouris-Chou (+ Méhyt-Tefnout)
Système coptite et akhmimique	Osiris	Min-Horus Min-Horus le victorieux	Onouris-Horus
Système osirien	Osiris	Horuss	Onouris-Horus
Système memphite	Ptah	Néfertoum	Onouris // Néfertoum
Système tentyrite	Hathor	Ihy	Onouris // Ihy

Fig. 13. Tableau des analogies fonctionnelles autour d'Onouris.

[167] BRYAN 1986 : 11.
[168] Leyde L.XI.5 = V 27 ; cf. VAN DIJK 1993 : 85, n. 2 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 197-200 (Doc. 64 ; corriger « L.XL.5 » en « L.XI.5 ») ; GENTILINI 2014 : Doc. 36 ; PM VIII : n° 803-055-432 (« early Dyn. XIX »).
[169] P. Caire JE 86637, r° I, 3 ; cf. BAKIR 1966 : 11 et pl. I ; LEITZ 1994 : 14-15, 429-430 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 158 (Doc. 50).
[170] CAUVILLE 2002 : 6, 19-21.
[171] BICKEL 1997 : 85, Abb. 32 ; HOURDIN 2018 : 235 et n. 13.

Une stèle ramesside appartenant à Paoukhed fils de Horkhây, « portier d'Isis du Mammisi (*Pr-ms*) », conservée à Naples [172], montre, aux côtés de Ptah « seigneur de *maât* » et d'« Isis de l'Embrasure » (*ꜣs.t n(y.t) tꜣ Wmt.t*), le couple « Onouris-Chou fils de Rê seigneur du ciel » et « Méhyt de l'Acacia » (*Mḥy.t n(y.t) tꜣ Šnḏ.t*). Cette dernière est certainement une forme « populaire » de la déesse-lionne, particulièrement intéressante pour le volet oraculaire abordé plus loin (*infra*, § **11**).

Comment ne pas rappeler d'autre part l'intérêt tout particulier que porta Ramsès III au temple de This, d'après le P. Harris I, mentionné en tête de la section des « petits temples » : « J'ai réalisé un (monument) auguste en pierre de calcaire dans le domaine de mon père Onouris-Chou fils de Rê (nommé) "Demeure de Ramsès Héqaiounou (v. i. s.) qui rend la justice dans le domaine d'Onouris". Je l'ai emplie d'hommes et de serviteurs de choix, son Trésor pourvu de biens nombreux et ses enclos d'orge. J'ai institué pour elle une offrande divine quotidienne pour l'offrir à tes *kaou*, ô Chou fils de Rê. J'ai ceint le domaine d'Onouris d'un rempart solide de 20 rangées (?) (de briques d'épaisseur), en fondation au sol, et d'une hauteur de 30 coudées, pourvu d'entrées monumentales (?), de tours de flanquement (?) et de bastions de chaque côté, et dont les montants et les embrasures sont en pierre de calcaire, avec des portes en pin parasol plaqué de cuivre, pour refouler les étrangers de Libye (Tjéhénou) qui transgressaient leur frontière depuis toujours » [173].

La question se pose, enfin, de l'existence possible d'un temple ramesside dédié à Onouris-Chou dans la région de Sébennytos (*Ṯb-nṯr.t*). On sait que cette métropole de la XIIe province de Basse-Égypte, mentionnée dans la documentation depuis l'Ancien Empire [174], devint un centre cultuel majeur dès au moins la dynastie saïte. Onouris y est généralement nommé *Jn-Ḥr.t-Ḥr ṯmꜣ-ꜥ nṯr ꜥꜣ nb p.t*, « Onouris-Horus au-bras-ferme, le grand dieu seigneur du ciel » ou *Jn-Ḥr.t-Šw sꜣ Rꜥ*, « Onouris-Chou fils de Rê » [175], ou encore, par référence à son iconographie traditionnelle, *nb mꜥbꜣ*, « le seigneur du harpon » [176]. Toutes désignations usuelles sous les Ramsès, qui pourraient prolonger aux époques tardives la figure d'un Onouris septentrional préexistant, importé depuis le Sud.

§ 9. Le clergé de l'Onouris thinite à l'époque ramesside

Nous sommes assez bien renseignés sur le sommet de la hiérarchie sacerdotale du clergé d'Onouris aux XIXe et XXe dynasties [fig. 14].

---

[172] PIEHL 1886 : 80, pl. 97E ; HÖLBL 1985 : 30-34 et pl. XIII-XIIIa ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 205-208 (Doc. 66) ; COLLOMBERT 2017 : 73 et fig. 6.

[173] P. Harris I (= P. BM EA 9999), 57, 11-13 ; cité par SHAIKH AL-ARAB 2008 : 160-163 (Doc. 52). Je ne modifie que ponctuellement la traduction de GRANDET 1994 : vol. 1, 304-305.

[174] SPENCER 2001 : 26 et n. 21. Le toponyme *Ṯb-nṯr.t* figure sur les reliefs du temple solaire de Nyouserrê : EDEL, WENIG 1974 : pl. 6.

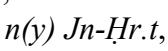
[175] Cf. par exemple sur la statue du grand prêtre Akénoch datant du règne de Psammétique Ier (Caire CG 657 ; prov. Sébennytos : SAYED 1981 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 346-348, Doc. 117). Ou sur le naos de Nectanébo II, Caire CG 70015 (prov. Sébennytos : SHAIKH AL-ARAB 2008 : 370-373, Doc. 126 ; GENTILINI 2014 : Doc. 16).

[176] MEEKS 2006 : 26-27 et 122, n. 395 (« Maître de la lance ») ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 672-673 (« maître du harpon ») ; HENRI 2015 : 234-235 (« seigneur de la lance »). Rapprocher, dans le P. mag. Harris (= P. BM EA 10042), r° III, 9-10 : *ṯꜣy=k mꜥbꜣ=k sḫr=k sbj.w m rn=k pwy n(y) Ḥr ṯmꜣ<-ꜥ>*, « puisses-tu saisir ton harpon pour renverser les rebelles en ce tien nom d'Horus au-bras-ferme » (cité par SHAIKH AL-ARAB 2008 : 164-168, Doc. 53). Et plus tard dans le temple d'Isis à Philae : *Jn-Ḥr.t-Šw sꜣ Rꜥ dm(w) sbj.w sḫr(w) ꜥꜣpp qꜣ šw.ty nb mꜥbꜣ ꜥꜣ wrr.t r ḫfty.w=f sḫr=f sbj.w m ḫr(.t) hrw n(y).t rꜥ nb*, « Onouris-Chou fils de Rê, qui transperce les rebelles et renverse Apophis, aux hautes plumes, seigneur du harpon, à la grande couronne *ouréret* contre ses adversaires, en renversant les rebelles au cours de chaque jour » (cité par SHAIKH AL-ARAB 2008 : 406, Doc. 137).

Règnes	*Premiers prophètes d'Onouris* *ḥm-nṯr tpy n(y) Jn-Ḥr.t*	*Vénérable des musiciennes d'Onouris* *wr.t ḫnr.wt n(y.t) Jn-Ḥr.t*
Ramsès Ier	?	?
Séthy Ier	?	?
Ramsès II	Nébounénef	Takhât, épouse de Nébounénef ? [177]
	Ounennéfer, fils de Minhotep	Isis, épouse d'Ounennéfer ?
	Hori, fils d'Ounenéfer	Inty, épouse de Hori ?
	Minmosé, fils de Hori	Bouia / Khâtnysout, épouse de Minmosé
Mérenptah	**Inhermosé**, fils de Pennoub	Sekhmet-néfret, épouse d'Inhermosé
	Houy, fils d'Inhermosé	?
Amenmès Séthy II	? ?	? ?
Siptah Taousert Sethnakht Ramsès III	**Néfersékhérou** **Inhernakht**, fils de Néfersékhérou Sachepset Siésé, fils de Siésé	Chéryrê / Chéryou, épouse de Néfersékhérou ? ? Tayounech, épouse de Siésé
Ramsès IV Ramsès V R. VI-XI	Siésé, fils de Siésé ? ?	Tayounech, épouse de Siésé ? ?

Fig. 14. « Premiers prophètes d'Onouris » et « vénérables des musiciennes d'Onouris » à l'époque ramesside (en caractères gras : cas de transmission héréditaire du pontificat).

Le « directeur des prêtres de Haute et Basse-Égypte » et « deuxième prophète » anonyme que représente la statuette Louvre E 11099 est sans doute un deuxième prophète d'Onouris, puisque l'inscription fait mention de *Jn-Ḥr.t-Šw Mḥy.t hry(.w)-jb Ṯnj*, Onouris-Chou et de Méhyt qui résident à This [178]. Contrairement aux conclusions de Drioton – suivi par W. Shaikh al-Arab – qui l'attribue au règne d'Amenhotep III, le monument est à dater au plus tôt du règne d'Horemheb ou du début de la XIXe dynastie [179].

Dès la première année de son règne, Ramsès II nomma Nebounénef, le propriétaire de la TT 157, à la fois  *ḥm-nṯr tpy n(y) Jn-Ḥr.t*, « premier prophète d'Onouris », « premier prophète d'Amon » et « premier prophète d'Hathor dame de Dendara » [180]. La charge de premier prophète d'Onouris est ensuite assumée par Ounennéfer, lui aussi premier prophète d'Amon, qui la transmet à son fils aîné Hori vers l'an 12 de Ramsès II. Hori la transmet de même à son fils Minmosé, flabellifère à la droite du roi [181], qui la détient durant les vingt ou

[177] Takhât est aussi « vénérable des musiciennes d'Amon » et « vénérable des musiciennes d'Hathor ».
[178] DRIOTON 1921 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 223-224 (Doc. 72) ; BARBOTIN 2017 : 17 et fig. 60.
[179] PM VIII : n° 801-622-370 (« late Dyn. XVIII or early Dyn. XIX »).
[180] Cf. K*RI* III, 282, 13 – 285, 3 ; FROOD 2007 : 35-39 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 151 (Doc. 47) ; OBSOMER 2012 : 101-102.
[181] Cf. statue-cube Caire CG 548 (PM V : 29).

trente dernières années du règne [182]. Sur sa statue Brooklyn 16.206.1, Minmosé porte également le titre de *jmy-r(ꜣ)-pr wr m Pr Jn-Ḥr.t*, « grand intendant du Domaine d'Onouris », dont il est le seul titulaire connu [183]. L'épouse de Minmosé, Bouia surnommée Khâtnysout, est quant à elle *wr.t ḫnr.wt n(y.t) Jn-Ḥr.t*, « vénérable des musiciennes d'Onouris » [184], ce qui confirme la permanence de ce corps de desservants connu depuis la Première Période intermédiaire (*supra*, § **5**).

La gestion du temple de Nag al-Mashayekh est confiée durant plusieurs années du règne de Ramsès II à Hati, *sš ḥw.t-nṯr n(y) Jn-Ḥr.t*, « scribe de la demeure divine d'Onouris », ou *sš ḥw.t-nṯr m pr n(y) Jn-Ḥr.t*, « scribe de la demeure divine du domaine d'Onouris ». Le défunt est représenté sous forme de statue-cube, avec devant lui les effigies d'« Onouris Chou fils de Rê » et de « Méhyt qui réside à Béhédet » [185].

Du règne de Ramsès II date également la statue-cube sistrophore de Touroï, « scribe de l'autel du seigneur du Double-Pays », dédiée à Onouris seigneur de This et Méhyt dame de This [186]. Mais on ne sait si ce Touroï avait des responsabilités au sein du clergé d'Onouris.

Pour le règne de Mérenptah, on connaît bien Inhermosé, grâce notamment aux décors et aux inscriptions de sa tombe de Nag al-Mashayekh [187]. Après avoir accompli une carrière militaire sous le règne de Ramsès II, en qualité de scribe de l'infanterie et de la charrerie, Inhermosé devint *wr mꜣ.w n(y) Šw m Ṯny ḥm-nṯr tp(y) n(y) Jn-Ḥr.t*, « grand des voyants de Chou à This et premier prophète d'Onouris ». Son épouse Sekhmet-néfret fut quant à elle *wr.t ḫnr.(w)t n(y.t) Jn-Ḥr.t*, « vénérable des musiciennes d'Onouris », comme l'était au règne précédent Bouia surnommée Khâtnysout, l'épouse de Minmosé, lui aussi premier prophète d'Onouris. Le rattachement régulier, sur les monuments d'Inhermosé, de la déesse Méhyt au site de Béhédet (l'Orientale), en l'occurrence Nag al-Mashayekh, confirme que ce sanctuaire était plus spécifiquement dédiée à la déesse-lionne [188]. La présence d'un

---

[182] Cf. BRYAN 1986 : 30 ; BIERBRIER 1988. Parmi les monuments témoignant de cette fonction de Minmosé à la tête du clergé d'Onouris : table à libation Caire CG 23095 (PM V : 29 ; KAMAL 1909 : 81-82 ; K*RI* III, 472, 1-8 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 262-263, Doc. 89), statue-cube Caire CG 1203 (CLÈÉRE 1995 : 73-80 et pl. II-III ; K*RI* III, 470, 5 – 471, 6 : PM VIII : n° 801-635-060), statue Brooklyn 16.206.1, statue-cube Brighton Art Gallery Museum (CLÈRE 1968a : 135-138 ; K*RI* III, 471, 7-15 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 231-233, Doc. 75 ; PM VIII : n° 801-643-120), statue BM EA 712 (*HTBM* 9 : 18-19 et pl. XIV-XIVa ; K*RI* III, 65 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 228-230, Doc. 74).

[183] BRYAN 1986 : 13, 19.

[184] K*RI* III, 65, 12 ; 472, 8 ; 473, 4 ; BRYAN 1986 : 22. Même titre porté par une certaine Satinher (LEGRAIN 1908 : 36, n° 56).

[185] Statue-cube BM EA 1726 ; cf. *HTBM* 12 : 11 et pl. 24-27 ; K*RI* VII, 169, 13 – 170, 12 ; PM VIII : n° 801-643-407. Cf. SHAIKH AL-ARAB 2008 : 246-250 (Doc. 83) ; GENTILINI 2014 : Doc. 41.

[186] Louvre E 17168 ; cf. VANDIER 1951 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 251-253 (Doc. 84) ; BARBOTIN 2017 : 66, n. 318 (« époque ramesside ») ; PM VIII : n° 801-643-505 (« probably temp. Ramesses II »). Voir aussi statue Caire CG 1141 (PM V : 29).

[187] KEES 1937 ; OCKINGA, AL-MASRI 1988 : 31-47 et pl. 18-31 ; K*RI* IV, 141, 13 – 147, 6 ; K*RI* VII, 226, 1 – 232, 2 ; FROOD 2007 : 107-116 et fig. 6 (n° 18) ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 152-154 (Doc. 48) ; RAGAZZOLI 2019 : 460-463.

[188] La statue Caire CG 582 (K*RI* IV, 145, 1 – 146, 1) mentionne « Onouris-Chou fils de Rê » et « Méhyt qui réside à Béhédet » (*Mḥy.t ḥry.t-jb Bḥd.t*) ; de même, la statue Caire CG 1093 (K*RI* IV, 146, 2-10 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 236-237, Doc. 78) mentionne « Onouris-Chou fils de Rê » et « Méhyt dame de Béhédet » (*Mḥy.t nb.t Bḥd.t*).

ouadi qui s'ouvre à l'est du temple permet de comprendre les raisons pour lesquelles une déesse-lionne était honorée à cet endroit [189].

La promotion d'Inhermosé à la tête du clergé d'Onouris, on le voit, est tout à fait comparable à celle d'Amenhotep fils de Ry sous le règne de Thoutmosis IV (*supra*, § **7**). Les deux notables se sont vu confier la plus haute fonction sacerdotale du clergé d'Onouris en récompense de leur action militaire au service du pharaon. Dans le cas d'Inhermosé, cette gratification fut sans aucun doute déterminée par son origine thinite.

Une inscription de sa tombe de Nag al-Mashayekh indique qu'Inhermosé put transmettre à son fils Houy la charge de premier prophète d'Onouris [190].

Il est possible qu'à Houy fils d'Inhermosé ait succédé directement dans cette charge un certain Néfersékhérou. Ce dernier fut en effet « premier prophète d'Onouris », tandis que son épouse Chéryrê (ou Chéryou) fut « vénérable des musiciennes d'Onouris » (*wr ḫnr.wt n(y) Jn-Ḥr.t*) [191]. Néfersékhérou, comme plusieurs de ses prédécesseurs, transmit le pontificat à son fils Inhernakht. Le nom théophore qu'il donna à son fils suggère qu'il était originaire de la région de This.

Inhernakht était « commandant » (*ḥry-pḏ.t*), « premier aurige de Sa Majesté » (*kṯn tpy n(y) ḥm=f*) et « messager du roi dans toutes les contrées étrangères » (*wpwty n(y)-sw.t r ḫꜣs.t nb.t*). Sur sa statue-cube en granite, provenant de Nag al-Mashayekh, il porte le titre de « premier prophète d'Onouris » (*ḥm-nṯr tpy n(y) Jn-Ḥr.t*) [192]. Le texte de l'« adresse aux vivants » gravé sur ce monument, particulièrement intéressant, est commenté plus loin (§ **11**).

Inhernakht officia selon toute vraisemblance dans la période comprise entre la fin de la XIXe dynastie et le début du règne de Ramsès III.

Peu après lui, ou immédiatement après intervint le pontificat de Sachepset. Ce personnage, contemporain du règne de Ramsès III, n'est connu que par un groupe statuaire provenant d'Abydos et représentant la triade Osiris, Isis et Horus, sur lequel figure l'inscription *ḥm-nṯr tpy n(y) Jn-Ḥr.t Sꜣ-Šps.t*, « le premier prophète d'Onouris Sachepset » [193]. Mais on peut se demander si le Siésé de la statue-cube Caire JE 45392, fils du prêtre et intendant Siésé, et lui aussi « premier prophète d'Onouris », n'est pas le même que le précédent, au prix d'une identification plausible entre les deux anthroponymes *Sꜣ-Šps.t* (« Le fils de la Noble ») et *Sꜣ-ꜣs.t* (« Le fils d'Isis ») [194]. Comme fréquemment attesté en cette période, on l'a vu, l'épouse de Siésé, Tayounech, assume la fonction de « vénérable des musiciennes d'Onouris » [fig. 14]. Le couple Siésé – Tayounech est magnifiquement représenté dans la tombe du célèbre troisième prophète d'Amon Aménémopé (TT 148), décorée sous Ramsès V [195]. On

---

[189] Pour des cas de figure similaires, en Haute-Égypte, comparer la déesse-lionne Het (?) d'Elkab (cf. DE WIT 1951 : 343 ; MATHIEU 2021a), ou la Pakhet du Spéos Artémidos (TAKACS 2019).
[190] K*RI* VII, 232, 8.
[191] K*RI* IV, 375, 5-6.
[192] Statue Linköping, Östergötlands Mus. 189 ; cf. VALLOGGIA 1976 : 157-158 ; K*RI* IV, 375, 2 – 376, 2 ; CLÈRE 1995 : 7-13, 98-103 ; ASSEM 2008 : 18-19 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 225-227 (Doc. 73). Sont mentionnés « Onouris seigneur de This et Méhyt qui réside à Béhédet » (*Jn-Ḥr.t nb Ṯnj Mḥy.t ḥry.t-jb Bḥd.t*).
[193] MARIETTE 1880 : 14, n° 76 ; K*RI* V, 428, 2-5 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 242 (Doc. 81).
[194] KITCHEN, GABALLA 1980 : 75-81 ; K*RI* V, 428, 6-12 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 243-245 (Doc. 82). K.A. Kitchen suggère lui-même cette possible identification (K*RI* V, 428, 2). Il existe aussi un silex provenant d'Abydos, gravé au nom de Siésé « premier prophète d'Onouris » : K*RI* V, 428, 14 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 264 (Doc. 90).
[195] Cf. K*RI* VI, 233, 15-16 ; GABALLA, KITCHEN 1981 ; OCKINGA 2009.
Voir aussi https://www.osirisnet.net/tombes/nobles/amenemope148/amenemope148_01.htm.

peut en déduire que Siésé, beau-père d'Aménémopé puisque ce dernier avait épousé sa fille Tamit, fut « premier prophète d'Onouris » sous les règnes de Ramsès III et Ramsès IV.

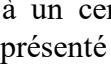
Dans le prolongement du règne précédent, Onouris est encore hautement considéré par Ramsès IV comme en témoignent plusieurs documents, dont la stèle Caire JE 48831, où le roi, en position d'officiant, déclare : « Ô Onouris, j'ai placé pour toi ton décret sur ta poitrine, tes deux plumes sur ta tête et le collier *ménat* à ton cou, j'ai assuré la protection de ton corps avec mes formules magiques et les glorifications issues de ma bouche, et j'ai chassé toutes les impuretés qui étaient dans ton corps ! » [196].

§ 10. Le témoignage de la stèle Sohag Museum TR 752 (XXIe dynastie)

La quasi absence de mentions de prêtres d'Onouris après le règne de Ramsès IV, et jusqu'à la fin de la XXe dynastie [197], est probablement due aux hasards de la documentation, sauf à supposer que le clergé de This ne soit passé dès lors sous le contrôle direct des pontifes thébains et que la hiérarchie sacerdotale d'Onouris n'ait regagné une plus grande visibilité qu'à partir de la Troisième Période intermédiaire, puis surtout à l'époque ptolémaïque, lorsque prospéra la cité de Sébennytos, dans la XIIe province de Basse-Égypte, l'équivalent septentrional de This [198]. Le sujet mériterait d'être approfondi.

L'anthroponymie tardive (voir *infra*, § **12**) démontre quoi qu'il en soit la faveur dont jouissaient à nouveau Onouris et sa parèdre Méhyt en Haute-Égypte dès la XXIe dynastie [199].

On notera que l'épouse du grand prêtre d'Amon Pinedjem II (titulaire de cette charge entre 990 et 969 av. n. è.), nommée Isetemkhébyt, par ailleurs « première grande supérieure du harem d'Amon-Rê » (*ḥry.t wr.t ḫnr.t tpy.t n(y).t Jmn-Rʿ*), portait aussi le titre de « prêtresse d'Onouris-Chou fils de Rê » (*ḥm.t-nṯr Jn-Ḥr.t-Šw sꜣ Rʿ*) [200].

Une très belle stèle en calcaire, à ma connaissance inédite, aujourd'hui conservée au musée de Sohag [fig. 15-16] [201], appartient à un certain  Pa-tjay-mâba-nakht (*Pꜣ-ṯꜣy-mʿbꜣ-nḫt*) [202]. Sur le cintre est représenté le défunt en attitude d'orant devant *Wsjr-Ḫnty-*

---

[196] L. 25-26 : *j Jn-Ḥr.t jw rd~n=j n=k wḏ=k r šnb.t=k šw.ty=k m tp=k mn(j).t r ḫḫ=k jr~n=j mk.t ḥʿw=k m ḥkꜣw.w=j m ꜣḫw.w (m) tp-r(ꜣ)=j jw dr~n=j ʿbw nb nty m ḥʿw=k*. Cf. KOROSTOVTSEV 1947 ; CHRISTOPHE 1957 ; K*RI* VI, 24, 10-12 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 202-204 (Doc. 65 ; supprimer l'indication fautive « Caire CG 757 »).

[197] Un prêtre d'Onouris (*ḥm-nṯr Jn-Ḥr.t*) est toutefois mentionné dans le P. BM EA 10053, r° 7, 3 (*temp*. Ramsès IX) ; cf. K*RI* VI, 513, 12 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 177 (Doc. 57).

[198] Sur le rôle politique d'Onouris-Chou dans l'idéologie des rois kouchites, à partir de Taharqa : HOURDIN 2018. Pour Onouris de Sébennytos (*Ṯb-nṯr.t*) et les mentions d'Onouris à l'époque ptolémaïque : DE WIT 1951 : 222-225 ; SPENCER 1999a ; SPENCER 1999b ; SPENCER 2001 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 ; KLOTZ, LEBLANC 2012 : 657, n. 56. Voir notamment les stèles Caire RT 30.5.24.1, Leyde VLDJ 4 (DE MEULENAERE 1954 ; MUNRO 1973 : 300 et Abb. 158 (= Leyde VII, 9) ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 336-339, Doc. 115 ; ÉTIENNE 2009 : 240, n° 191), BM EA 1155 (Chep-min) et BM EA 1158 (Hor, frère du précédent) et Louvre C 116 (MUNRO 1973 : 110 et Abb. 160 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 571-573, Doc. 194bis ; GENTILINI 2014 : Doc. 58).

[199] Pour les représentations d'Onouris dans le temple d'Hibis à Kharga (*temp*. Darius Ier) : N. de G. DAVIES, *The Temple of Hibis in el-Khargeh Oasis* III. *The Decoration*, MMA, New York, 1953, pl. 4, 12, 20, 41, 57 ; GENTILINI 2014 (respectivement Doc. 14, 12, 15, 11, 10). Sur la faveur d'Onouris et de Méhyt de la XXVIe dynastie à l'époque ptolémaïque : DE WIT 1951 : 222-225 ; DE MEULENAERE 1954 ; ENDRODI 1980 ; SPENCER 1999a ; SPENCER 1999b ; SPENCER 2001 ; GENTILINI 2014 : *passim*.

[200] Cf. NAGUIB 1990 : 166-167.

[201] Sohag Museum TR 752. La stèle provient vraisemblablement d'Abydos ; elle n'est pas entrée au musée du Caire, comme plusieurs autres stèles transférées à Sohag (renseignement communiqué par Mme Eman Abdel Hamid à Mounir Habachy, que je remercie vivement ici).

[202] *PN* I, 121, 5.

jmnty(.w) nb ꜣbḏw ꜣs.t wr.t mw.t-nṯr Ḥr-nḏ(w)-jt=f Ḏḥwty nb Ḫmnw, à savoir Osiris-Khentyimentiou seigneur d'Abydos, Isis la vénérable mère du dieu, Harendotès et Thot seigneur d'Hermopolis.

Pa-tjay-mâba-nakht, qui porte les titres de « père-divin d'Amon-Rê roi des dieux », « prêtre d'Onouris seigneur de This » et « prêtre *imy-iset* de Chou et Tefnout »[203], est fils de Montou-(her-)khepchef, prêtre *ouâb* et père-divin d'Amon-Rê roi des dieux et prêtre et père-divin d'Onouris seigneur de This, lui-même fils de Padi-imen, prêtre *ouâb* d'Amon-Rê roi des dieux et père-divin d'Onouris. Le fils aîné de Pa-tjay-mâba-nakht, nommé Djed-inher-iouef-ânkh (*Ḏd(w)-Jn-Ḥr.t-j(w)=f-ʿnḫ*), nom qui peut être traduit par « Celui dont Onouris a déclaré qu'il vivrait », devint « père-divin d'Amon-Rê roi des dieux, prêtre d'Onouris, intendant et directeur des greniers du domaine d'Amon ».

Le nom et les titres que porte le défunt, associés à ceux de son père et de son fils aîné, permettent d'identifier avec certitude le propriétaire de la stèle de Sohag à celui de la stèle Bruxelles E. 4439, datée par L. Limme de la fin de la XXIe dynastie[204]. Sur ce dernier monument, issu des fouilles de J. Garstang en Abydos (1909), on apprend en effet que Pa-tjay-mâba-nakht est « père-divin d'Amon-Rê roi des dieux », « père-divin d'Onouris seigneur de This » et « père-divin d'Onouris-Chou fils de Rê » ; son père se nomme (Pa-)Montou-(her-)khepchef ; son fils aîné, Djed-inher-iouef-ânkh, est quant à lui « père-divin d'Amon-Rê roi des dieux », « père-divin d'Onouris-Chou fils de Rê » et « grand contrôleur de la Grande Maison » (*rwḏw ʿꜣ Pr-ʿꜣ*).

[203] Sur le titre *jmy-js.t Šw Tfnw.t*, attesté depuis le Nouvel Empire, cf. KEES 1937, p. 89 ; DE MEULENAERE 1954 : 227 et n. 3. Sur le titre *jmy-js.t Šw Tfnw.t m Ṯnj*, « prêtre *imy-iset* de Chou et Tefnout à This », cf. GARSTANG 1901 : 16, 36 et pl. XXIII, E 330 (stèle de l'intendant Noub).

[204] Calcaire peint ; haut : 37,5 cm ; larg. : 28 cm ; SPELEERS 1923 : 40, 135, n° 150 (où le nom du défunt est lu « Nakht ») ; PM V : 99 (« Nakht ») ; LIMME 1979 : 38-39 (avec bonne photographie). Un certain *Ṯꜣy-mʿbꜣ-nḫt* fils de *Ḥr-sꜣ-ꜣs.t*, lui-même fils de *Ṯꜣy-mʿbꜣ-nḫt* est connu par des monuments de la fin de la XXVe – début XXVIe dynastie (statue Caire JE 39259 = K 772 ; fragments de cercueil OIM 5747-5749 ; P. OIM 5739) ; cf. COULON, MASSON 2010 : 136. Il est très possible qu'il s'agisse d'un descendant de notre *Pꜣ-ṯꜣy-mʿbꜣ-nḫt*.

Fig. 15. Stèle de Pa-tjay-mâba-nakht (Sohag Museum TR 752)
(https://www.flickr.com/photos/manna4u/39931790853/in/album-72157704704939091/).

Fig. 16. Stèle de Pa-tjay-mâba-nakht (Sohag Museum TR 752), détail.

Parmi l'abondante généalogie fournie par la stèle de Sohag, outre le nom du fils aîné Djed-inher-iouef-ânkh, deux autres anthroponymes contiennent le nom d'Onouris. Le premier est Meh-inher-hat ou Meh-haty-inher (*Mḥ-Jn-Ḥr.t-ḥ3.t* ou *Mḥ-ḥ3t(y)-Jn-Ḥr.t*), difficile d'interprétation, mais dont la structure est illustrée par le nom parallèle Meh-imen-hat ou Meh-haty-imen (*Mḥ-Jmn-ḥ3.t* ou *Mḥ-ḥ3t(y)-Jmn*), enregistré par H. Ranke [205]. Le second est féminin : Nes-inher-ny-châyt (*N(y)-s(y)-Jn-Ḥr.t-n(y)-Šʿy.t*, litt. « Elle appartient à Onouris de Châyt ») qui évoque le site thinite de Châyt, déjà rencontré (*supra*, § **5**).

Quatre anthroponymes, enfin, se réfèrent à la déesse Méhyt : les deux premiers masculins, Pen-Méhyt (*P(3)-n(y)-Mḥy.t*, litt. « Celui de Méhyt ») [206] et Nes-Méhyt (*N(y)-s(w)-Mḥy.t*, litt. « Il appartient à Méhyt »). Les deux autres sont portés par des femmes : Méhyt-khâtou (*Mḥy.t-ḫ ʿ=tw*, litt. « Méhyt est apparue ») [207], qui fait très probablement allusion à une apparition cérémonielle de la déesse, comme son équivalent masculin « Inherkhâou » (*Jn-Ḥr.t-ḫ ʿ=w*, litt. « Onouris est apparu ») doit faire allusion à une cérémonie processionnelle d'Onouris (*infra*, § **11**), et Dout-Méhyt-iry (*D(w.t)-Mḥy.t-jry*).

On est donc en présence d'une famille de prêtres d'Onouris, sur plusieurs générations, certainement originaire de la région thinite, qui officièrent durant la XXIe dynastie et le début de la dynastie suivante.

§ 11. Les oracles d'Onouris et de Méhyt

La présence cultuelle à peu près continue d'Onouris dans la documentation, depuis l'Ancien Empire, qu'il soit associé ou non à la déesse-lionne Méhyt, s'est vue renforcée, dès l'époque ramesside, par l'existence de pratiques oraculaires. Aucune source antérieure à cette époque n'y fait explicitement référence, et il convient de remarquer ici que les quelques cas supposés

[205] *PN* I, 163, 20 ; II, 363. Il convient d'y ajouter *PN* I, 330, 12 ; II, 391, car la lecture **Šd-Jmn-ḥ3.t* est à abandonner, comme l'a montré JANSEN-WINKELN 1985 : 224-225 ; voir aussi THIRION 1991 : 227.
[206] *PN* I, 108, 15.
[207] *PN* I, 164, 8.

illustrer des pratiques oraculaires avant le Nouvel Empire ne sont guère convaincants [208]. En fonction de nos connaissances actuelles, on admettra que les procédures spécifiques concernant Onouris sont apparues au plus tôt au moment de l'édification du temple de Nag al-Mashayekh sous le règne d'Amenhotep III, au plus tard à partir de la XIXe dynastie, lors de la diffusion « extra-régionale » de la figure d'Onouris-Chou et de sa compagne Méhyt-Tefnout.

L'oracle d'Onouris était connu d'Hérodote, qui explique à propos des pratiques divinatoires des Égyptiens : « Héraclès [= Chou / Khonsou] rend chez eux des oracles, ainsi qu'Apollon [= Horus], Athéna [Neith], Artémis [= Bastet], Arès [= Onouris] et Zeus [= Amon] ; mais l'oracle qu'ils vénèrent entre tous est celui de Léto [= Ouadjet] dans la ville de Bouto. On ne consulte pas tous les oracles de la même façon, il y a divers procédés » [209]. Cette affirmation, concernant Onouris, est corroborée, comme nous allons le voir, par les sources égyptiennes [210].

Le témoignage le plus explicite remonte à l'époque ramesside. Il provient de la *Lettre de Hori* ou *Controverse des scribes*, que je propose de nommer, pour rappeler le genre littéraire dont relève cette œuvre exceptionnelle, la *Lettre à un incompétent* [211]. Stigmatisant l'incompétence et la prétention de son correspondant, le scribe Hori menace ce dernier de recourir au jugement d'Onouris : « Qu'on emporte tes lettres devant Onouris, qu'il puisse décider d'entre nous qui est dans son droit et que tu cesses de t'irriter ! » [212]. Il ne fait aucun doute que l'expression « devant Onouris » (*m-bꜣḥ Jn-Ḥr.t*) fait ici référence à une consultation oraculaire, le dieu exprimant son arrêt soit par la voix d'un officiant spécialisé soit par le mouvement de sa barque processionnelle, comme cela est bien connu pour l'oracle d'Âhmosis en Abydos ou celui d'Amenhotep Ier dans la communauté des artisans de Deir al-Médîna [213]. Par le biais de cette procédure, le dieu était censé désigner celui qui était dans son droit (*pꜣ mꜣʿtw*), faisant ainsi fonction d'instance judiciaire. L'anthroponyme *Jn-Ḥr.t-rḫ(w)*, Inherrékhou, litt. « Onouris le savant » ou « C'est Onouris qui sait », attesté à l'époque ramesside, pourrait bien refléter lui aussi ce type de consultation (cf. *infra*, § **12**).

On peut dès lors proposer une nouvelle interprétation de cette déclaration d'Inhermosé, premier prophète d'Onouris-Chou sous le règne de Mérenptah, dans sa longue autobiographie : « j'étais un prêtre de Maât que Chou avait choisi » [214]. Cet énoncé évoquerait à la fois le lien étroit existant entre Onouris-Chou et la déesse Maât, du fait notamment de la pratique oraculaire et de l'identité de sa parèdre Méhyt-Tefnout, et, peut-être, la manière dont

---

[208] Malgré BAINES 1978 : 88-90 ; BAINES, PARKINSON 1997. Sur les pratiques oraculaires, voir récemment CHOSSON 2000 ; TRAUNECKER 2000 ; KRUCHTEN 2001 ; WINAND 2003 ; SWEENEY 2008 ; MUHS 2009 ; WEISS 2009 ; KLOTZ 2010 ; FUKAYA 2012 ; MOORE 2013 ; PAYRAUDEAU 2018 ; PERDU 2021.

[209] *Enquêtes* II, 83 ; traduction BARGUET 1985 : 201 ; commentaire de LLOYD 1976 : 347 (qui associe « probably » Héraclès à Onouris et Arès à Montou). Sur l'équivalence Arès = Onouris, cf. désormais HENRI 2015 : 221-250, en part. 238.

[210] Cet aspect du culte d'Onouris n'est pas traité dans la thèse de SHAIKH AL-ARAB 2008.

[211] Texte dans FISCHER-ELFERT 1992 ; traduction et commentaire : FISCHER-ELFERT 1986. Sur le genre littéraire de ces lettres fictives, ou « Caractères », cf. MATHIEU 2018a : 304-306.

[212] *Jṯꜣ=tw nꜣy=k šʿ.wt m-bꜣḥ Jn-Ḥr.t wḏʿ=f n=n pꜣ mꜣʿtw tm=k qnd* (P. Anastasi I, 13, 4).

[213] La bibliographie sur les oracles dans l'Égypte pharaonique est particulièrement riche ; voir en part. CERNY 1962 ; MCDOWELL 1990 ; QUAEGEBEUR 1993 ; SHIRUN-GRUMACH 1993 ; Heintz (éd.) 1997 ; VALBELLE, HUSSON 1998 ; CHOSSON 2000 ; SWEENEY 2008 ; WEISS 2009. L'oracle d'Âhmosis en Abydos est documenté par la stèle de Paser (Caire JE 43649, *temp*. Ramsès II) ; cf. LEGRAIN 1917 ; CLÈRE 1968b ; K*RI* III, 464, 2 - 465, 4 ; VALBELLE, HUSSON 1998 : 1057 et n. 8 ; FROOD 2007 : 101-103.

[214] Col. 22 : *jnk ḥm-nṯr Mꜣʿ.t stp(w)~n Šw* ; cf. OCKINGA, AL-MASRI 1988 : 31-47 et pl. 18-31 ; K*RI* VII, 226, 1 - 232, 2 ; FROOD 2007 : 107-116 et fig. 6 (n° 18).

Inhermosé fut établi dans sa fonction de grand pontife d'Onouris, l'« élection » divine (*stp*) confirmant et sanctifiant, en quelque sorte, la nomination royale.

Il n'est pas anodin que le monument de Ramsès III érigé dans le temple d'Onouris-Chou, richement pourvu sous ce règne, d'après le P. Harris I, ait été nommé, « la Demeure de Ramsès Héqaiounou (v. i. s.) qui rend la justice (*wḏʿw md.t*) dans le domaine d'Onouris » [215]. Comme le suggère P. Grandet, à la suite de Černý, le nom de ce monument « indiquerait qu'il contenait une statue de Ramsès III rendant des jugements par oracle ». Se pose alors la question, difficile à trancher, de l'existence de procédures complémentaires ou concomitantes, associant statue processionnelle divine et colosse royal. On ajoutera qu'Onouris-Chou est qualifié de « seigneur de *maât* » (*nb mꜣʿ.t*) au Ramesseum [216], et que l'une de ses épiclèses tardives est précisément *wḏʿw mꜣʿ.t*, « celui qui juge la *maât* » [217].

À quel endroit la consultation de l'oracle d'Onouris se tenait-elle ? On songe bien sûr à l'entrée du temple, ce lieu bien connu par ailleurs, nommé généralement *Rw.t d(.t) mꜣʿ.t*, « Porte de rendre la justice » [218]. Le même Inhermosé a du reste la fonction de *jmy-r(ꜣ) njw.wt Šmʿw Mḥw (jmy-r(ꜣ)) Rw.ty wr(.ty) n(y) Šw sꜣ Rʿ*, « directeur des cités de Haute et Basse-Égypte et directeur de la Double-Porte vénérable de Chou fils de Rê » [219]. La « Double-Porte vénérable » désigne certainement soit le parvis du temple de This soit celui du temple Nag al-Mashayekh, étant donné la proximité géographique – une centaine de mètres – existant entre ce dernier et la tombe d'Inhermosé [220].

On sait d'autre part qu'une cérémonie processionnelle permettait aux fidèles de « voir » le dieu, cette célébration pouvant fournir prétexte à une consultation oraculaire. Dans son autobiographie, Inhermosé évoque ainsi cette sortie processionnelle : « Puisse-t-il (= Onouris-Chou) doubler pour moi les bienfaits et réaliser pour moi les pains *sénou* [issus] de devant la suite de mon seigneur quand il sort (en procession) vers le caveau lors de toutes ses fêtes parfaites ! » [221]. Cette sortie du dieu « vers le caveau » (*prꜥf r ḥꜣ.t*), qui intervenait plusieurs fois l'an, fait immanquablement penser à la grande sortie abydénienne au cours de laquelle on acheminait la statue cultuelle d'Osiris jusqu'au tombeau de Ro-Péqer [222]. On pourrait aussi rapprocher la procession terrestre (*pꜣ šm*) qui conduisait le dieu Harsomtous depuis le temple de Dendara jusqu'à la nécropole de Khadi, d'après les sources ptolémaïques [223].

Les apparitions publiques du dieu lors de ses sorties processionnelles, dont il est difficile de préciser sous quelle forme précise on le présentait au regard de la population, ont toute chance d'expliquer l'existence de l'anthroponyme ramesside « Inherkhâou » (*Jn-Ḥr.t-ḫʿꜥw*, litt.

---

[215] P. Harris I (= P. BM EA 9999), 57, 11 : *tꜣ Ḥw.t Rʿ-ms(w)-sw Ḥqꜣ Jwnw ʿ. w. s. wḏʿ(w) md.t m pr Jn- Ḥr.t* ; cf. GRANDET 1994 : vol. 1, 304 ; vol. 2, 188, n. 781.

[216] Salle hypostyle [N], colonne II ; GOYON, EL-ACHIRIE 1973 : 14-15 et pl. XIX ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 98-100 (Doc. 29bis).

[217] Cf. DE MEULENAERE 1954 : 234, n. 6 (qui cite JUNKER 1917 : 11) ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 705.

[218] COULON 2001 : 107 ; COLLOMBERT 2017 : 60, n. 12 (avec bibliographie antérieure).

[219] Statue-cube Caire CG 582 (K*RI* IV, 145, 9 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 240-241, Doc. 80). Même titre sur la statue-cube Caire CG 1136 (K*RI* IV, 146, 13 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 238-239, Doc. 79) : .

[220] COLLOMBERT 2018 : 226, fig. 1.

[221] *Qꜣbꜥf nꜥj ꜣḫ.w jrꜥf nꜥj m snw.w [pr(ꜥw)] m-bꜣḥ šmsw nbꜥj prꜥf r ḥꜣ.t m ḥb.wꜥf nb.w nfr.w* (col. 65-66).

[222] SMITH 2017 : 232-234.

[223] CAUVILLE 2015 : 1.

« Onouris est apparu »), porté par au moins six individus de la communauté de Deir al-Médîna (Inherkhâou I-VI) [224].

Un témoignage de peu antérieur à celui d'Inhermosé, puisqu'il émane de Minmosé fils de Hori, l'un de ses prédécesseurs dans la charge de premier prophète d'Onouris, peut-être son prédécesseur direct, nous renseigne peut-être sur l'emplacement de la procédure oraculaire. Sur la petite statue-cube en grano-diorite du Brighton Art Gallery Museum, on peut lire en effet cette adresse de Minmosé à Onouris : « Onouris, place-moi dans ton temple, moi qui suis fermement (installé) devant le Vantail vénérable, qu'il soit scellé ou qu'il soit ouvert devant toi, car je suis son portier ! » [225]. Cette statue « gardienne de porte », contemporaine du règne de Ramsès II, avec son allusion au Vantail vénérable (*ꜥꜣ wr*), pourrait bien marquer un lieu de consultation divine, à l'instar des célèbres statues de l'intercesseur Amenhotep fils de Hapou, situées à l'origine devant le Xe pylône de Karnak [226]. La provenance de la statuette est inconnue, mais cette dernière pourrait bien avoir été « installée » à l'entrée du temple de Nag al-Mashayekh [227].

Une autre source démontre que, comme dans le cas d'Amenhotep fils de Hapou à Thèbes, le grand prêtre d'Onouris pouvait avoir dans la VIIIe province, par le truchement d'une statue, fonction d'intercesseur. Il s'agit en l'occurrence de la statue-cube en granite d'Inhernakht, premier prophète d'Onouris entre la fin de la XIXe dynastie et le début du règne de Ramsès III, provenant du temple de Nag al-Mashayekh [228]. Le texte de l'« adresse aux vivants » mérite d'être reproduit ici dans son ensemble :

« Ô hommes de ma cité et nobles dames du domaine de Méhyt, je vais vous parler, je vais vous faire entendre une supplication [229] que son *Ka* a ordonnée, car je suis le serviteur de la dame du ciel, le chauve (*jꜣs*) du domaine de Méhyt, le portier de son temple ! J'écouterai vos sollicitations [230] et toutes vos célébrations [231] (qui parviendront) à mes oreilles et je les répèterai à Méhyt et elle me répètera tout ce qu'elle aura dit [232]. J'écouterai vos sollicitations, et ainsi vous ferez route en perfection, votre propre corps préservé, votre domaine empli de biens et vos enfants en bonne santé. Vous voudrez bien mettre de la bière sur ma main et du pain sur mon bras, chaque jour, et emplir [mon giron] [233] d'offrandes *oudénou*, car je n'ai jamais été négligé dans le circuit [234] lors d'aucune fête du domaine de Méhyt, pour les

---

[224] *PN* I, 263, 8-9 ; DAVIES 1999 : 287 (index). Sur l'emploi du verbe *ḫꜥj* dans les consultations oraculaires, cf. COULON 2001 : 105 et n. 72.

[225] *Jn-Ḥr.t jm wj m pr=k rwḏ=kw ḥr ꜥꜣ wr ḫtm=tw=f wn=tw=f n-ḥr=k jw jnk pꜣ(y)=f jry-ꜥꜣ* ; cf. CLÈRE 1968a : 135-138 ; K*RI* III, 471, 7-15 ; PM VIII : n° 801-643-120.

[226] Voir notamment DELVAUX 1992 ; SIMMANCE 2016.

[227] Cf. CLÈRE 1968a : 143.

[228] Statue Linköping, Östergötlands Mus. 189 (haut. : 64 cm) ; cf. VALLOGGIA 1976 : 157-158 ; K*RI* IV, 375, 11 – 376, 2 ; CLÈRE 1995 : 7-13, 98-103 ; ASSEM 2008 : 18-19 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 225-227 (Doc. 73).

[229] Sur *snmḥ*, cf. la légende des vignettes des sections thébaine, héliopolitaine et memphite du « Grand Papyrus Harris » : *ḏd=j nꜣ snmḥ(.w) sꜣḫw.w dwꜣw(.w) snsw(.w) tl(.w) ꜣḫw.w j.jr=j n=k m-bꜣḥ=k*, *Je vais réciter supplications et glorifications, hymnes et prières, actes héroïques et utiles que j'ai accomplis pour toi, devant toi*. Texte dans P. Harris I = P. BM EA 9999, 2, 24 et 43 ; ERICHSEN 1933 : 2, 28 et 48 ; GRANDET 1994 : vol. I, 225, 257 et 284.

[230] Sur l'emploi du verbe *spr* dans les consultations oraculaires, cf. COULON 2001 : 105, n. 73.

[231] Je propose que *ḥkꜣ(t)* soit une graphie atypique de *ḥknw* ; discussion de ce terme par CLÈRE 1995 : 8, n. 25.

[232] Lire : *wḥm(=j) s(.t) n Mḥy.t wḥm=s{w} n=j j.ḏd(w)=s{w} nb*.

[233] Lire : *qnj(=j)*.

[234] En lisant : *bw wn=t(w)=j m dbn.t*. Sur ce « circuit », CLÈRE 1995 : 9, n. 33, commente ainsi : « Le "tour" dont il est question ici est celui que les dévotes faisaient autour de la cour du temple en passant successivement devant chacune des statues qui s'y trouvaient alignées et en donnant des offrandes à celles de leur choix ».

nourritures de chaque jour. Elle exulte des louanges, assurément, elle n'aime pas le mal, et elle écoutera chaque sollicitation que lui transmettra le chauve ! »

L'un des intérêts de ce texte important est de relier la fonction d'intercesseur du personnage, représenté sous forme d'une statue « gardienne de porte » (*jry-ꜥꜣ*), à une procédure oraculaire engageant la déesse Méhyt, parèdre d'Onouris, procédure évoquée dans les expressions telles que « que son *Ka* a ordonnée » ou « elle me répètera tout ce qu'elle aura dit » [235].

L'apparition cérémonielle de Méhyt est encore évoquée dans l'anthroponyme féminin *Mḥy.t-ḫꜥ=tj*, Méhyt-khâti, litt. « Méhyt est apparue », contrepartie féminine d'Inher-khaôu, attesté dès la XVIIIe dynastie [236] et que nous avons rencontré dans la généalogie de la stèle Sohag TR 752 (*supra*, § **10**). L'oracle de Méhyt semble bien mis en évidence dans cet autre nom féminin *Ḏd(w.t)-Mḥy.t-jw=s-ꜥnḫ*, Djed-méhyt-ioues-ânkh, litt. « Celle dont Méhyt a déclaré qu'elle vivrait » [237], l'exact parallèle de l'anthroponyme masculin *Ḏd(w)-Jn-Ḥr.t-jw=f-ꜥnḫ*, Djed-inher-iouef-ânkh, litt. « Celui dont Onouris a déclaré qu'il vivrait » [238].

On apprend ainsi que les pratiques oraculaires de la région thinite, à l'époque ramesside, concernaient Onouris, mais également sa compagne Méhyt, dont il existait d'ailleurs une forme « populaire » nommée « Méhyt de l'Acacia » (𓅱𓄿𓏏𓈖𓂋𓏏𓅓𓏏𓏏𓅓 *Mḥy.t n(y.t) tꜣ Šnḏ.t* ; cf. *supra*, § **7**). Ph. Collombert rappelle à juste titre que cette désignation reproduit le modèle d'autres divinités similairement caractérisées : « Certaines épiclèses formées sur des noms d'arbres telles que "Taouret-du-palmier-doum", "Taouret-de-l'ébénier", "Méhyt-de-l'acacia", "Sekhmet-de-l'acacia", "Amenhotep du palmier-dattier" témoignent très probablement de pratiques cultuelles accomplies sur les dromos arborés, aux abords de l'entrée du temple » [239]. À la liste fournie par Ph. Collombert, on peut ajouter : « Hathor dame de l'Acacia » (*Ḥw.t-Ḥr nb.t Šnḏ.t*), située entre Qoûs et Dendara [240], « Sekhmet dame des Deux Acacias » (*Sḫm.t nb.t Šnḏ.ty*) [241], et bien sûr Hathor « dame du Sycomore » (*nb.t Nh.t*) [242].

Au dossier de Méhyt-de-l'Acacia doit être versée une stèle abydénienne, datable de la XXIIe dynastie, qui montre deux femmes, nommées Ouchebtet-ouséret (*Wšbt.t-wsr.t*) et Nédjémet-aset (*Nḏm.t-ꜣs.t*), chanteuses d'Osiris, la première agitant un sistre hathorique [fig. 17] [243]. Toutes deux sont en adoration devant une déesse léontocéphale, identifiée comme « Méhyt fille de Rê ». Détail significatif : au pied de la déesse, sous son bras tenant le sceptre *ouadj*, a été représenté un arbre, qui a toute chance d'être l'acacia dédié à la déesse.

---

[235] Sur l'emploi du verbe *ḏd* dans les consultations oraculaires, cf. COULON 2001 : 106 et n. 85. Aux époques tardives, la déesse Néhémet-âouay, à Hermopolis magna, faisait-elle aussi l'objet de procédures oraculaires : « the priest carried the processional bark of the goddess around Hermopolis » (KLOTZ 2010 : 250, qui cite DERCHAIN 2008 : 16-17).

[236] Stèle abydénienne BM EA 773 ; cf. PM V : 96 ; *HTBM* 7 : 13 et pl. 47. Voir aussi la stèle BM EA 284 (*temp*. Ramsès II) ; cf. *HTBM* 12 : 13 et pl. 36-37 ; K*RI* III, 718, 3-7.

[237] THIRION 1985 : 143 (XXVIe dyn.).

[238] Voir *infra*, § **11**.

[239] COLLOMBERT 2017 : 78.

[240] PARKER 1965 ; *LGG* IV : 144.

[241] Statue BM EA 518 ; JAMES 1970 : 4 et pl. I-IA ; *Urk*. IV, 1766, 1 ; *LGG* IV : 144.

[242] *LGG* IV : 79-81.

[243] Cf. MARIETTE 1880a : pl. 61 ; *L'Égypte de Mariette* 1999 : pl. 34 ; LE ROY 2015 : vol. I, 104 (pour la lecture de la légende de Méhyt, corriger *mw.t Rꜥ* « mère de Rê » (*sic*) en *sꜣ.t Rꜥ*, « fille de Rê »).

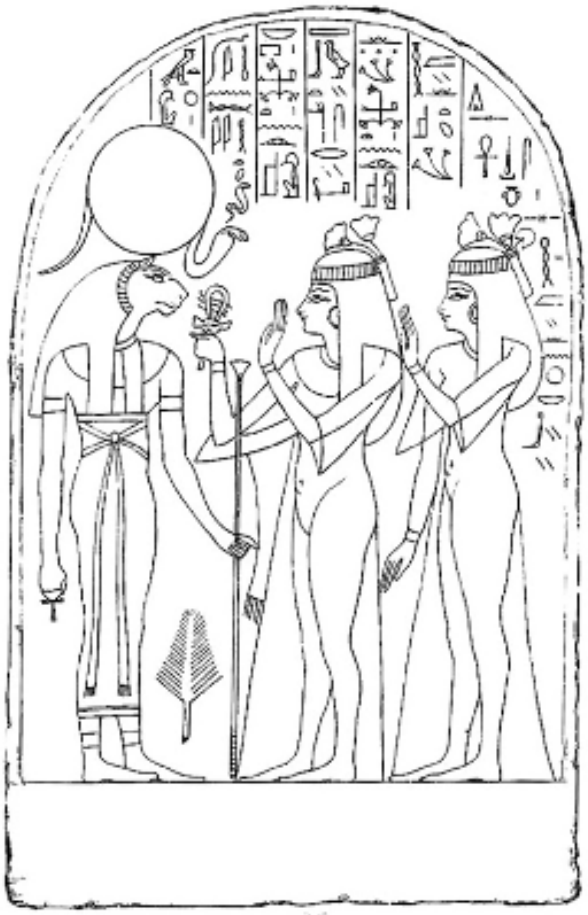


Fig. 17. Méhyt fille de Rê (dame de l'Acacia). Stèle abydénienne (d'après Mariette 1880a : pl. 61).

Ces éléments d'information sur l'oracle d'Onouris, joint à celui de Méhyt, éclairent d'un jour nouveau la séquence « choisi par Onouris » ou « élu d'Onouris » (*stp(w)~n Jn-Ḥr.t*) que deux rois successifs de la XXXe dynastie, Téôs et Nectanébô II, ont insérée dans leurs noms de couronnement [244]. Il est très vraisemblable que l'expression se réfère à un événement oraculaire, similaire à celui qui avait consacré le fondateur de la dynastie, Nectanébô Ier. Ce dernier, en effet, alors qu'il n'était encore que général de Néphéritès II, aurait appris sa destinée royale par le biais d'un oracle annonciateur émanant de la déesse Néhémet-âouay, dans le temple d'Hermopolis magna [245].

Dans le cas de Téôs et de Nectanébô II, l'oracle d'Onouris devait avoir été rendu dans le sanctuaire de Sébennytos, le « Domaine de Chou » (*Pr-Šw*, transcrit en grec *Phersôs*), étant donné l'origine de Nectanébô Ier, à moins de postuler l'existence d'une désignation divine *simultanée*, à la fois à This, siège du temple primordial d'Onouris, et dans sa contrepartie septentrionale de Sébennytos. On se souvient par ailleurs que le *Songe de Nectanébo*, qu'il

[244] BECKERATH 2000 : 226-229 ; voir aussi MATTHEY 2011a : 136 ; MATTHEY 2012 : 96-99 ; PAYRAUDEAU 2019 : 334.

[245] Stèle Caire JE 72130, pour laquelle voir désormais KLOTZ 2010. On remarquera que le nom d'Horus de Nectanébo Ier, *ṯmꜣ-ʿ*, « Celui-au-bras-ferme », évoque explicitement Onouris (voir *supra*, § **6**). Sur l'annonce (*sr*) faite par une divinité à un individu de son destin royal, cf. GRAEFE 1979 : 61-64 ; GRIMAL 1986 : 119-124.

convient de nommer plutôt la *Prophétie de Pétéisis*, et dont la date de composition se situe vraisemblablement au début de l'époque ptolémaïque, puisque l'une de ses fonctions principales est de présenter Alexandre, *post eventum*, comme un roi sauveur, met en scène, précisément, le dieu Onouris. Apparu en songe à Nectanébo II, le dieu se plaint auprès d'Isis de ce que son sanctuaire de Sébennytos est négligé par le pharaon ; à son réveil, Nectanébo prend les dispositions nécessaires pour l'achèvement des travaux du temple [246]. Notons au passage qu'on connaît une belle statue naophore contemporaine d'un prêtre d'Onouris [247].

Que des procédures oraculaires, à cette période, aient eu cours dans le temple d'Onouris à This ou dans celui d'Onouris et Méhyt à Nag al-Mashayekh n'est guère surprenant. Non loin de là, en effet, plusieurs sanctuaires importants étaient le lieu de pratiques similaires, du moins aux époques tardives : songeons à l'oracle d'Amon à Karnak [248], à celui du temple de Geb à Coptos [249], à celui de Bès en Abydos [250], ou encore au « scribe des oracles » (*sš bjꜣ.wt*), qui officiait dans le temple d'Akhmîm [251], pour ne citer que ces exemples. Il n'est pas exclu, du reste, à bien observer cette relative proximité géographique, que la renommée de l'oracle d'Onouris, à partir de l'époque ramesside, ait joué un rôle dans le développement des consultations oraculaires des grands temples voisins.

§ 12. Les anthroponymes théophores d'Onouris

Avant de conclure, il paraît légitime d'interroger l'anthroponymie, pour évaluer le rôle qu'a pu jouer Onouris, plus généralement, dans la tradition culturelle de la VIIIe province de Haute-Égypte et au-delà. L'exemple d'« Inherkhâou » (*Jn-Ḥr.t-ḫ*ꜥ*=w*, litt. « Onouris est apparu ») [252], cité plus haut, replacé dans un contexte cultuel et oraculaire, a montré tout l'intérêt qu'il pouvait y avoir à porter attention à cette documentation onomastique.

Les anthroponymes théophores contenant le nom du dieu « Onouris » sont relativement nombreux et variés, depuis la VIe dynastie jusqu'à l'époque grecque [253] [fig. 18].

Certains de ces anthroponymes font explicitement référence à sa nature fondamentale de dieu chasseur et combattant, illustrée par l'iconographie de la divinité anthropomorphe debout, tenant lance ou harpon : « Onouris est victorieux » (Inher-nakht), « Onouris est grand » (Âaou-inher), « Onouris est haut » (Qaou-inher).

Plus intéressants peut-être sont les noms qui relient Onouris à la naissance de l'enfant : « C'est Onouris qui m'a engendré » (Inher-iroui), « C'est Onouris qui l'a engendré et donné » (Inherirdis), « Celui qu'a amené Onouris » (Inou-en-inher), « Celui d'Onouris » (Pa-ny-inher), « Le donné d'Onouris » (Pa-dou-inher), « Elle appartient à Onouris de Châyt » (Nes-

---

[246] Cf. EDGAR 1911 ; RYHOLT 2002 ; MATTHEY 2011a : 130 ; MATTHEY 2011b : en part. 310-315 ; MATTHEY 2012 : 124-152 ; FORGEAU 2018 : 43-44, 177-178.
[247] Louvre E 11075 (péridotite) ; cf. PERDU 2012 : 17, 71, n. 216, 74, n. 295, p6, fig. 1 ; Perdu (dir.) 2012, 84-85, n° 26.
[248] COULON 2001 : 103-108.
[249] TRAUNECKER 2000 : en part. 118-121.
[250] DUNAND 1997.
[251] CLAUDE 2019.
[252] DAVIES 1999 : 287 (index).
[253] Ne prétendant pas à l'exhaustivité, cette liste enrichit néanmoins notablement celle de H. Ranke (*PN*) et intègre les données fournies par M. Thirion (THIRION 1979, 1985, 1994, 1995). Elle amende et complète sur plusieurs points la liste présentée par SHAIKH AL-ARAB 2008 : 800-815. La dernière colonne indique la date de la *première* occurrence de l'anthroponyme concerné.

inher-ny-châyt), « Il appartient à Onouris » (Nes-inher), « Il appartient à Onouris seigneur de Châyt » (Nes-inher-neb-châyt), « Le donné d'Onouris » (Rédou-inher), « Le donné d'Onouris » (Dédou-inher), « La donnée d'Onouris » (Dédout-inher), « Le donné d'Onouris est vivant » (Dédou-inher-ânkhou).

La relative fréquence de ces anthroponymes laisse aisément deviner le lien que les populations locales avaient établi entre le dieu et la fertilité, lien renforcé sans doute par la dimension économique prégnante des troupeaux de taureaux gérés sous l'autorité de son clergé (cf. *supra*, § **5**).

Qu'Onouris passait pour garantir la vigueur sexuelle (*pḥty*), à l'instar de son voisin nagadien, le grand Seth de Noubet, est prouvé sans conteste par un passage de la stèle d'Indi, datée de la PPI, même si d'interprétation délicate [254] : « (j'étais) quelqu'un qui s'était dressé depuis le fond de la maison de son père grâce à la vigueur d'Onouris-Horus » [255]. Indi veut sans doute opposer son origine modeste, évoquée par la métaphore du « fond de la maison de son père », à sa promotion sociale, déterminée par sa vigueur.

À la lumière de la mise en évidence des pratiques oraculaires qui se déroulaient dans un ou plusieurs des sanctuaires dédiés à Onouris, à partir de l'époque ramesside, on peut déduire, comme l'a déjà suggéré J. Černý [256], que certains de ces anthroponymes « de naissance » se font précisément l'écho d'une consultation divine. Ainsi, l'anthroponyme Djed-inher-iouef-ânkh, litt. « Celui dont Onouris a déclaré qu'il vivrait », assez fréquemment attesté à partir des époques tardives, et dont on a vu qu'il avait un correspondant féminin exact en Djed-méhyt-ioues-ânkh, litt. « Celle dont Méhyt a déclaré qu'elle vivrait » [257], pourrait bien refléter le résultat d'une consultation privée, le verbe *ḏd*, en effet, relevant du lexique technique utilisé pour exprimer une réponse oraculaire [258].

La même formation d'anthroponymes, *Ḏd(w)-X-jw=f-ʿnḫ*, « Celui / Celle dont X a déclaré qu'il / elle vivrait », est attestée actuellement, outre Onouris et Méhyt, pour les divinités suivantes :

Ꜣs.t, Isis,

Jʿḥ, Iâh (Lune),

Jmn, Amon,

Jmn-Ḥr, Amon-Horus,

Jmn.t, Amonet,

Tmw, Atoum,

Wꜣḏ.t, Ouadjet,

Wr.t, la Vénérable (= Hathor ?),

---

[254] Stèle MMA 25.2.3. Cf. DUNHAM 1937 : 92-94 (n° 78) et pl. 28.2 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 42-44 (Doc. 15).

[255] *Ṯs(w) m pḥ.wy pr jt=f m pḥty Jn-Ḥr.t-Ḥr*. Cf. DORET 1986 : 167, n. 2016 ; MORENO GARCIA 2005 : 227, n. 75. Noter le jeu sur *pḥty / pḥ.wy*. Sur la connotation séthienne et sexuelle du terme *pḥty*, cf. PARENT 1992, et l'emploi de ce mot dans le célèbre conte du P. Kahoun VI.12 (= P. UCL 32158) : COLLIER, QUIRKE 2004 : 20-25.

[256] ČERNÝ 1962 : 43 : « There was a general custom that parents ask the god before the child was born or shortly after the birth, whether the child would live ».

[257] THIRION 1985 : 143 (XXVIe dyn.). Voir *supra*, § **10**.

[258] Cf. COULON 2001 : 106 et n. 85, cité ci-dessus, § **10**. Il faut interpréter la construction *jw=f (r) ʿnḫ* comme un Futur III.

Wsjr, Osiris,

Bꜣst.t, Bastet,

Ptḥ, Ptah,

Ptḥ-Ḥr, Ptah-Horus,

Mꜣʿ.t, Maât,

Mw.t, Mout,

Mnṯw, Montou,

N.t, Neith,

Nwb, la Dorée (= Hathor),

Nb.t-Jmꜣ.w, Nébet-imaou (= Hathor),

Nfr-tm, Néfertoum,

pꜣ-Nṯr, le Dieu [259],

Rʿ, Rê,

Ḥʿpy, Hâpy,

Ḥr, Horus,

Ḫnsw, Khonsou,

Smꜣ-Tꜣ.wy, (Har)somtous,

Šw-Tfnw.t, Chou et Tefnout [260],

Ḏḥwty, Thot [261].

Les divinités présentes dans cette formation d'anthroponymes sont pour la plupart connues pour être impliquées dans des procédures oraculaires.

Anthroponyme	*Transcription*	*Traduction*	*Références*	*Date 1re occurrence*
Jn(w)~n-Jn-Ḥr.t	Inou-en-inher	Celui qu'a amené O.	*PN* II, 264, 14 Stèle Boston MFA 12.1479 DUNHAM 1937 : n° 5	IXe-Xe
Jn-Ḥr.t (abrév.)	Inher	Onouris	*PN* I, 35, 10 Stèle BM EA 557 ; VAN NIEUWENHOVE 2019 : 97-100 et fig. 22	XIIe

[259] C'est peu ou prou le nom donné par Pharaon à Joseph lors de sa promotion à la tête de l'Égypte (Gen 41, 45) : Sa-pnat-Panéakh < *Ḏd(w)-pꜣ-Nṯr-pwy-(r)-ʿnḫ*, litt. « Le Dieu a déclaré que celui-ci vivra ». Cf. *PN* II, 334, 13 ; VERGOTE 1959 : 141-152 (qui propose de reconstituer *pꜣ s nty ʿm=f nꜣ ḫ.wt*, litt. « l'homme qui sait les choses »).

[260] Grec Τεστεφυγχις ; cf. VERGOTE 1959 : 143, n. 1.

[261] Grec Τοτοαφυγχις ; cf. VERGOTE 1959 : 143, n. 1 ; DE MEULENAERE 1958 : 199.

			Stèle Caire CG 20558 ; VAN NIEUWENHOVE 2019 : 102-104 et fig. 24 Stèle Caire RT 11.11.31.1 Stèle Leipzig 689	
Jn-Ḥr.t-jmꜣ(=w)	Inher-imaou	O. est charmant	*PN* II, 263, 9 Stèle Boston MFA 25.671 ; DUNHAM 1937 : n° 15 ; BROVARSKI 1989 : 680	IXe-Xe
Jn-Ḥr.t-j.jr(w-wj)	Inher-iroui	C'est O. qui m'a engendré	*PN* II, 264, 20 Stèle Louvre C 173	ME
Jn-Ḥr.t-jr=f ou *Jn-Ḥr.t-jr(y)=f*	Inher-iref ou Inher-iryef	O. est vers lui (?) ou Son compagnon est O. (?)	*PN* I, 35, 11 Stèle Wien ÄS 180	XIIIe-XVIIe
Jn-Ḥr.t-jr(w)-d(w)-s(w)	Inher-irdis	C'est O. qui l'a engendré et donné	*PN* I, 35, 12 Stèle Berlin ÄM 7514	BE
Jn-Ḥr.t-j.š.t=f-jqr(=w)	Inher-ichétef-iqérou	D'O. les biens sont excellents (?)	Stèle privée ; BROVARSKI 1989 : 757-758	IXe-Xe
Jn-Ḥr.t-ꜥnḫ(=w) ou *Jn-Ḥr.t-ꜥnḫ*	Inher-ânkh	O. est vivant ou La vie est O.	*PN* I, 35, 13 Stèle Caire CG 20163 Stèle Louvre D 27	ME
Jn-Ḥr.t-bnw (?)	Inher-bénou (?)	?	Stèle Caire RT 29/10/24/5 ; MUNRO 1973 : 267	XXVe XXVIe
Jn-Ḥr.t-ms(=w)	Inher-mosé	O. a été enfanté	*PN* I, 35, 14 LEGRAIN 1908 : 147, n° 257 Palette Bolton 1900.54.25 (Thoutm. III) Stèle Caire JE 72260 (Thoutm. IV) Stèle Louvre C 73 = N 224 Cône Harvard Semitic Mus. 2000.5.3 OCKINGA, AL-MASRI 1988 ; K*RI* IV, 141, 13 – 147, 6 ; K*RI* VII, 226, 1 - 232, 2 ; FROOD 2007 : 107-116 Statue Caire JE 37880 (XXVe dyn.) ; PAYRAUDEAU 2013 Stèle Lyon MBA IE 328 (XXVe dyn.) ; PAYRAUDEAU 2013 Cf. *Jnw-ms(=w)* : stèle Caire RT 5.5.33.3 (DPI)	XVIIIe
Jn-Ḥr.t-nḫt(=w) ou *Jn-Ḥr.t-nḫt*	Inher-nakht	O. est victorieux ou O. le	*PN* I, 35, 16 Appui-tête BM EA 59779 ; BROVARSKI 1989 : 506-510	IXe-Xe

		victorieux	Stèle Boston MFA 25.671 ; DUNHAM 1937 : n° 15 Stèle Caire CG 20558 Stèle Caire CG 20566 Stèle Caire JE 55605 ; BROVARSKI 1989 : 688, 1190, fig. 143 Stèle Caire JE 43557 ; DUNHAM 1937 : n° 61 ; BROVARSKI 1989 : 893-894 Stèle tombe Naga ed-Deir N 3262 ; DUNHAM 1937 : n° 66 ; BROVARSKI 1989 : 896-898 Stèle Stockholm MME 1977:008 ; BROVARSKI 1983 ; BROVARSKI 1989 : 702-703, 1197, fig. 149 Stèle Univ. California N 3734 = LMA 6.1655 ; LUTZ 1927 : n° 39 ; DUNHAM 1937 : n° 43 ; BROVARSKI 1989 : 883-885 Stèle Univ. California N 3993 ; LUTZ 1927 : n° 40 Stèle LMA 6.19883 ; DUNHAM 1937 : n° 71 ; BROVARSKI 1989 : 777-779 Stèle Sheikh Farag SF 5102 ; BROVARSKI 1989 : 1227, fig. 168 Stèle Boston MFA 25.671 : DUNHAM 1937 : n° 15 ; BROVARSKI 1989 : 680 Stèle BM EA 1783 : BROVARSKI 1989 : 637-638 Stèle Turin Suppl. 1264 : BROVARSKI 1989 : 643 Stèle BM EA 773 (XVIIIe dyn.) DAVIES 1999 : 287 (index) Stèle BM EA 809 (XXVIe dyn.) : MUNRO 1973 : 283 et Abb. 133	
Jn-Ḥr.t-rḫ(w)	Inher-rekh	O. le savant ou C'est O. qui sait	*PN* I, 35, 17 P. Bologne 1094, 2, 7 ; 10, 9 ; 11, 6, 9	XIXe
Jn-Ḥr.t-ḥqꜣ	Inher-héqa	Le Prince est O.	*PN* II, 264, 23 Stèle Boston MFA 25.679 : DUNHAM 1937 : n° 23 ; BROVARSKI 1989 : 815-817	X^{e}
Jn-Ḥr.t-ḥtp(=w)	Inher-hotep	O. est apaisé	*PN* I, 35, 18 Stèle Wien ÄS 90 ; HEIN, SATZINGER 1993 : 7/7-11 Stèle Caire CG 20055 ; VAN NIEUWENHOVE 2019 : 65-68 et fig. 12	XIIe

			Stèle Caire CG 20208 ; SATZINGER, STEFANOVIC 2012 : 341, 352 Stèle Caire CG 20679 ; VAN NIEUWENHOVE 2019 : 68-72 et fig. 13 Statue Berlin ÄM 12485 MORENO-GARCIA 2008 : 138	
Jn-Ḥr.t-ḫ ʿ(ꜥw)	Inher-khâou	O. est apparu	*PN* I, 263, 8-9 DAVIES 1999 : 287	XIXe
Jn-Ḥr.t-šdd(w) (?)	Inher-chédédou (?)	C'est O. qui sauve (?)	*PN* I, 332, 1 Cf. *Šdd(w)-Jn-Ḥr.t*	ME
ʿꜣ(ꜥw)-Jn-Ḥr.t	Âaou-inher	Grand est O.	*PN* I, 57, 8 ; II, 264, 22 Stèle Marseille 26 = inv. 226	XIIIe
Wʿb(ꜥw)-Jn-Ḥr.t (?) 	Ouâbou-inher (?)	Pur est O. (?)	*PN* I, 76, 24 (*wʿb-jn-sw* ?) SHAIKH AL-ARAB 2008 : 813 (*Wʿb-Jn-ḥrt*) Lecture douteuse	BE
Pꜣ-ꜣb(w)-Jn-Ḥr.t	Paabou-inher	Le désiré d'O.	*PN* I, 99, 26 Stèle Berlin ÄM 2081 ; K*RI* VI, 439, 5 – 440, 10 SHAIKH AL-ARAB 2008 : 813	XXe
P3-n(y)-Jn-Ḥr.t gr. Πανουρις copte □□□ϩ□□□□	Pa-ny-inher	Celui d'O.	*PN* I, 106, 12 Statue Caire CG 711 ; LEGRAIN 1908 : 109, n° 196 ; *Urk*. IV, 1496, 16 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : Doc. 68 Stèle BM EA 163 Stèle BM EA 773 Stèle Florence 1555 ; PM VIII : n° 803-048-934 Stèle Louvre C 73 = N 224 Stèle Louvre C 87 Cf. *Tꜣ-n(y).t-Jn-Ḥr.t*	XVIIIe
P3-d(w)-Jn-Ḥr.t gr. Πετενουρις Πετονουρις	Pa-dou-inher	Celui qu'a donné O.	*PN* I, 122, 10 ; II, 355 THIRION 1985 : 143 HENRI 2015 : 224 Stèle BM EA 641 ; MUNRO 1973 : 309 Stèle Caire CG 31095 : MUNRO 1973 : 141	XXVIe
Mry-Jn-Ḥr.t	Méry-inher	L'aimé d'O.	SHAIKH AL-ARAB 2008 : 805 (sans référence)	ME
Mḥ-ḥꜣt(y)-Jn-Ḥr.t	Meh-haty-Inher	Empli est le cœur d'O. (?)	Stèle Sohag TR 752 (inédite) Autre lecture possible : *Mḥ-Jn-Ḥr.t-ḥꜣ.t*	BE

N(y)-jqr(w)-Jn-Ḥr.t	Ny-iqérou-inher	L'excellence appartient à O.	*PN* II, 264, 21 Tombe Naga ed-Deir N 41 ; FISCHER 1968 : 94, n. 423 ; BROVARSKI 1989 : 359, n. g ; MARTINET 2019 : 839 N.B. L'anthroponyme a été lu jusqu'ici **Jn-Ḥr.t-jqr*, mais le *n(y)* est toujours noté dans les graphies	VIe-VIIIe
N(y)-ʿnḫ-Jn-Ḥr.t-Ptḥ	Ny-ânkh-Inher-Ptah	La vie appartient à O. et Ptah (?)	*PN* I, 35, 15 Stèle Caire CG 20115	ME
N(y)-s(y)-Jn-Ḥr.t-jr(w)-d(w)-s(y)	Nes-inher-irdis	Elle appartient à O. qui l'a engendrée et donnée	*PN* II, 295, 2 Miroir Caire CG 44080	BE
N(y)-s(y)-Jn-Ḥr.t-n(y)-Šʿy.t	Nes-inher-ny-châyt	Elle appartient à O. de Châyt	Stèle Sohag TR 752 (inédite) Cf. *N(y)-s(w)-Jn-Ḥr.t-nb-Šʿy.t*	BE
N(y)-s(w)-Jn-Ḥr.t	Nes-inher	Il appartient à O.	*PN* I, 174, 2 PAYRAUDEAU 2019 : 198 (fils aîné de Taharqa) Statue Caire JE 37880 (XXVe dyn.) ; PAYRAUDEAU 2013 Stèle Lyon MBA IE 328 (XXVe dyn.) ; PAYRAUDEAU 2013 *Urk*. III, 108, 1 (*temp*. Aspalta) Statue-cube Caire JE 37429 (CK 118) ; KOEMOTH 2020 ; DE MEULENAERE 1954 : 224, fig. 31, 225 Stèle Caire CG 22012 : MUNRO 1973 : 141 Stèle Caire RT 30.5.24.1 (ptol.) ; DE MEULENAERE 1954 : 224, fig. 31, 225 ; MUNRO 1973 : 303-304 ; THIRION 1985 : 142	XXVe
N(y)-s(w)-Jn-Ḥr.t-nb-Šʿy.t	Nes-inher-neb-châyt	Il appartient à O. seigneur de Châyt	Stèle Caire JE 6300 : MUNRO 1973 : 271 Stèle Caire RT 30.5.24.1 (ptol.) ; DE MEULENAERE 1954 : 224, fig. 31, 225 ; MUNRO 1973 : 303-304 ; THIRION 1985 : 142 Cf. *N(y)-s(y)-Jn-Ḥr.t-n(y)-Šʿy.t*	XXVIe
Rd(w)-Jn-Ḥr.t	Rédou-inher	Le donné d'O.	Stèle Abydos ; O'CONNOR 2009 : 131, fig. 71 Cf. *Dd(w)-Jn-Ḥr.t*	ME
Ḥr-Jn-Ḥr.t	Hor-inher	Horus-Onouris	*PN* I, 246, 1 ; 246, 2 (*Ḥr-Jny*)	XIIIe-XVIIe

			DE MEULENAERE 1981 : 79-80 THIRION 1994 : p. 177 Table d'offrandes Caire JE 46202 ; DARESSY 1917 : 242 Stèle Caire RT 11.11.31.1	
S.t-n(y).t-Jn-Ḥr.t	Set-nyt-inher	La servante d'O.	*PN* I, 280, 5 Stèle Univ. California N 3746 ; LUTZ 1927 : n° 27 ; DUNHAM 1937 : n° 30 ; BROVARSKI 1989 : 711-712 Stèle Univ. California TMN 17 ; LUTZ 1927 : n° 28 ; DUNHAM 1937 : n° 31 Stèle Univ. California N 3688 ; LUTZ 1927 : n° 38 ; DUNHAM 1937 : n° 42 Stèle tombe N 3262 ; DUNHAM 1937 : n° 66 ; BROVARSKI 1989 : 896-898 Stèle Naga ed-Deir N 9291 ; BROVARSKI 1989 : 926-929 et fig. 87 Stèle de Chémaï : FISCHER 1981 ; BROVARSKI 1989 : 643-644	IXe-Xe
Sꜣ-Jn-Ḥr.t	Sa-inher	Le fils d'O.	*PN* I, 280, 26 ; II, 312, 7 Stèle Louvre C 173 Stèle Univ. of Liverpool, SAOC E.30 ; KITCHEN 1961 ; SHAIKH AL-ARAB 2008 : 59-61 (Doc. 20) Stèle Boston MFA 25.659 (XIIe dyn.) ; DUNHAM 1937 : n° 13 ; FREED 1981 Stèle Caire CG 20055 ; VAN NIEUWENHOVE 2019 : 65-68 et fig. 12 Stèle Caire CG 20596 Stèle Caire CG 20679 ; VAN NIEUWENHOVE 2019 : 68-72 et fig. 13 Stèle Caire CG 34056 ; OBSOMER 1995 : 613-614 Stèle Louvre C 12 (XIIIe dyn.) Stèle Wien ÄS 180 (XIIIe – XVIIe dyn.)	XIe-XIIe
Sꜣ.t-Jn-Ḥr.t	Sat-inher	La fille d'O.	*PN* I, 286, 14 Stèle Caire CG 20057 Stèle Louvre C 173 Stèle MMA 36.3.270 (XIIIe dyn.) Stèle de Iouna ; MARIETTE 1880 : n° 1080 ; LEGRAIN 1908 : 36-37, n° 56 Table d'offrandes Caire CG 23057	XIIe
Sꜣ.t-n(y).t-Jn-	Sat-nyt-inher	La fille d'O.	Stèle Naga ed-Deir N 9291 ; BROVARSKI	Xe

Ḥr.t			1989 : 926-929 et fig. 87	
Sꜣw-Jn-Ḥr.t-jt=f	Saou-inher-itef	Qu'O. protège son père	*PN* I, 295, 16 THIRION 1979 : 83 Stèle Florence 1555 ; PM VIII : n° 803-048-934	XVIIIe
Sn.t-Jn-Ḥr.t	Sénet-inher	Le passage d'O. (?)	*PN* I, 296, 25 Stèle Wien ÄS 90 ; HEIN, SATZINGER 1993 : 7/7-11	XIIe
Šd(w).t-Jn-Ḥr.t	Chédout-inher	La sauvée d'O. (?)	Stèle Chicago OIM E 6740 MARÉE 2010 : 244, pl. 54	XIIIe-XVIIe
Šdd(w)-Jn-Ḥr.t (?)	Chédédou-inher (?)	Le sauvé d'O. (?)	*PN* I, 332, 1 Cf. *Jn-Ḥr.t-šdd(w)*	ME
Qꜣ(=w)-Jn-Ḥr.t	Qaou-inher	Haut est O.	*PN* I, 332, 7 Tombe Naga ed-Deir N 3557 ; DUNHAM 1937 : n° 68 ; MARTINET 2019 : 837	VIe
Tꜣ-Jn-Ḥr.t *Tꜣ-n(y).t-Jn-Ḥr.t*	Ta-inher Ta-(nyt)-inher	Celle d'O.	*PN* I, 358, 15 Stèle BM EA 289 Stèle Florence 1555 ; PM VIII : n° 803-048-934 Stèle Louvre C 87 HENRI 2015 : 224 Cf. *Pꜣ-n(y)-Jn-Ḥr.t*	XVIIIe
Ṯꜣy-Jn-Ḥr.t-jm=w	Tjay-Inher-imou	Qu'O. s'empare d'eux	*PN* I, 387, 15 GUENTCH-OGLOUEFF 1941 : 122 (H2)	NE
Dd(w)-Jn-Ḥr.t	Dédou-inher	Le donné d'O.	*PN* I, 401, 9 ; 402, 15 Stèle Caire CG 20055 ; VAN NIEUWENHOVE 2019 : 65-68 et fig. 12 Stèle Caire CG 20679 ; VAN NIEUWENHOVE 2019 : 68-72 et fig. 13 Cf. *Rd(w)-Jn-Ḥr.t*	XIIe
Dd(w).t-Jn-Ḥr.t	Dédout-inher	La donnée d'O.	*PN* I, 403, 8 Stèle Caire CG 20370	ME
Dd(w)-Jn-Ḥr.t-ʿnḫ(=w)	Dédou-inher-ânkhou	Le donné d'O. est vivant	Tombe Sheikh Farag SF 5203 ; MARTINET 2019 : 846	VIe-VIIIe
Ḏd(w)-Jn-Ḥr.t (abrév. prob. du suivant)	Djed-inher	Celui dont O. a déclaré (?)	Stèle Boston MFA 12.590 ; JANSEN-WINKELN 2007 : 471 (n° 151)	XXIIe
Ḏd(w)-Jn-Ḥr.t-jw=f-ʿnḫ	Djed-inher-iouef-ânkh	Celui dont O. a déclaré qu'il vivrait	*PN* I, 410, 4 Stèle Bruxelles E.4439 ; SPELEERS 1923 : 40, 135 (n°150) ; LIMME 1979 : 38-39	TPI

			Statue-cube Caire JE 37014 (CK 255) Sarcophage Caire CG 41031 Stèle Sohag TR 752 (inédite) Stèle BM EA 624 (XXVIe) : MUNRO 1973 : 314 et Abb. 164 Stèle BM EA 809 (XXVIe dyn.) : MUNRO 1973 : 283 et Abb. 133 ; THIRION 2012 : 995 Stèle Caire JE 34603 (XXVIe) ; MUNRO 1973 : 279 Stèle Leyde AP 17 (XXVIe) ; MUNRO 1973 : 293-294 (= Leyde VII, 11) ; PM VIII : n° 803-074-770 P. Brooklyn 47.218.3 (Saite Oracle Pap.) Statue Caire CG 48647 (CK 194) Stèle Leyde VLDJ 4 ; DE MEULENAERE 1954 : 222, fig. 30 ; MUNRO 1973 : 300 et Abb. 158 (= Leyde VII, 9) Stèle Caire CG 22043 ; MUNRO 1973 : 302 Stèle Caire CG 22087 ; MUNRO 1973 : 141 Stèle Caire CG 22141 ; MUNRO 1973 : 313-314 Stèle Caire RT 30.5.24.1 ; DE MEULENAERE 1954 : 224, fig. 31, 225 ; MUNRO 1973 : 303-304 ; THIRION 1985 : 142	

Fig. 18. Liste des anthroponymes théophores d'Onouris.

La dimension « populaire » des cultes d'Onouris et de sa parèdre Méhyt, dont les aspects oraculaires ont favorisé la diffusion, ajoutée à l'exploitation politique qui a pu être faite de ce couple, avec la corégence Hatchepsout – Thoutmosis III, puis sous le règne d'Amenhotep III et de ces descendants ramessides, sont deux éléments d'explication du prestige particulier dont ont pu jouir ces divinités à partir du Nouvel Empire, notamment à l'époque ramesside, prestige réactivé pour des raisons vraisemblablement tout aussi politiques sous les rois kouchites et aux époques tardives (§ **9**).

Cela posé, on n'aura garde d'oublier le substrat économique, fondamental, qui concourut à la prospérité de la VIIIe province de Haute-Égypte ainsi qu'à la notoriété des institutions cultuelles placées sous l'égide d'Onouris et de Méhyt et de leurs oracles respectifs. Situées au départ de pistes menant aux oasis [262], qui en faisaient un point de circulation et d'échanges de produits variés, This et sa région abondaient, comme on l'a vu, en troupeaux de bovins et

[262] VALLOGGIA 1981.

devaient constituer, depuis au moins l'Ancien Empire, l'un des principaux centres de l'industrie du cuir.

Bibliographie

ABD-UR-RAHMAN (M.H.), « The Four Feathered Crown of Akhenaten », *ASAE* 56, 1959, p. 247-249.

ALLEN (J.P.), « The Speos Artemidos Inscription of Hatshepsut », *BES* 16, 2002, p. 1-17.

ALLEN (J.P.), *A New Concordance of the Pyramid Texts*, 6 vol., Brown University, 2013.

ALLEN (J.P.), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, 2e éd., *WAW* 38, 2015.

ALLEN (T.G.), *Egyptian Stelae in Field Museum of Natural History*, Chicago, 1936.

ALLEN (T.G.), *The Egyptian Book of the Dead. Documents in the Oriental Institute Museum of Chicago*, *OIP* 82, 1960.

ALLEN (T.G.), *The Book of the Dead or Going Forth by Day*, *SAOC* 37, 1974.

ASSEM (R.), « The Indication of the Hand Position », *BEM* 5, 2008, p. 17-28.

ASSMANN (J.), *Ägyptische Hymnen und Gebete*[2], *OBO Sonderband*, 1999.

AYEDI (A.R. Al-), *Index of Egyptian Administrative, Religious and Military Titles of the New Kingdom*, Ismailia, 2006.

BAER (Kl.), *Rank and Title in the Old Kingdom. The Structure of the Egyptian Administration in the Fifth and Sixth Dynasties*, Chicago, 1960.

BAINES (J.), « Practical Religion and Piety », *JEA* 73, 1978, p. 79-98.

BAINES (J.), PARKINSON (R.B.), « An Old Kingdom Record of an Oracle? Sinai Inscription 13 », dans J. van Dick (éd.), *Essays on Ancient Egypt in Honour of H. te Velde*, *Egyptological Memoirs* 1, 1997, p. 9-27.

BAKIR (A. el-M.), *The Cairo Calendar n° 86637*, Cairo, 1966.

BARBOTIN (Chr.), *Les statues égyptiennes du Nouvel Empire au Louvre. Une synthèse*, thèse de l'Université de Strasbourg, 2017.

BARGUET (A.), *Hérodote. L'Enquête. Livres I à IV*, Paris, 1985.

BARUCQ (A.), DAUMAS (Fr.), *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, *LAPO* 10, 1980.

BAUD (M.), *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, *BiEtud* 126/1-2, 1999.

BECKERATH (J. VON), *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, *MÄS* 49, 2000.

BEGELSBACHER-FISCHER (B.L.), *Untersuchungen zur Götterwelt des Alten Reiches im Spiegel der Privatgräber der IV. und V. Dynastie*, *OBO* 37, 1981.

BERGER-EL NAGGAR (C.), « Cultes de reines et cultes privés dans le cimetière de la famille royale de Pépy Ier », dans L. Pantalacci, C. Berger-el Naggar (éd.), *Des Néferkarê aux Mentouhotep, travaux archéologiques en cours sur la fin de la VIe dynastie et la Première période intermédiaire*, *TMOM* 40, 2005, p. 15-29.

BERGER-EL NAGGAR (C.), LECLANT (J.), MATHIEU (B.), PIERRE-CROISIAU (I.), *Les textes de la pyramide de Pépy Ier. Édition. Description et analyse*, *MIFAO* 118/1-2 (2000), 2e éd., 2010.

BEYLAGE (P.), *Aufbau der königlichen Stelentexte vom Beginn der 18. Dynastie bis zur Amarnazeit*, *ÄAT* 54, 2002.

BICKEL (S.), *Tore und andere wiederverwendete Bauteile Amenophis' III.*, *BÄBA* 16, 1997.

BIERBRIER (M.L.), « The Vizier Parahotep and the High Priest of Onuris Minmose in the Townley Papers », *ChronEg* 63/126, 1988, p. 213-220.

BLACK (J.R.), *The Instruction of Amenemope. A Critical Edition and Commentary. Prolegomenon and Prologue*, diss. Univ. Wisconsin-Madison, 2002.

BORCHARDT (L.), *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten* 3, Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire, Berlin, 1930.

BROVARSKI (E.), « A Stele of the First Intermediate Period from Naga-ed-Dêr », *Medelhavsmuseet Bulletin* 18, 1983, p. 3-11.

BROVARSKI (E.), « Akhmim in the Old Kingdom and First Intermediate Period », dans P. Posener-Kriéger (dir.), *Mélanges G.E. Mokhtar* I, *BiEtud* 97, 1985, p. 117-153.

BROVARSKI (E.), « Two Old Kingdom Writing Boards from Giza », *ASAE* 71, 1987, p. 27-52.

BROVARSKI (E.), *The Inscribed Material of the First Intermediate Period from Naga-ed-Der*, UMI Ann Arbor, 1989.

BROVARSKI (E.), « Overseers of Upper Egypt in the Old to Middle Kingdoms. Part 2 – Dossiers », *ZÄS* 141, 2014, p. 24-35.

BRUGSCH (H.), *Thesaurus inscriptionum ægyptiacarum* V, Leipzig, 1891.

BRYAN (B.M.), « The etymology of *ḫnr* "group of musical performers" », *BES* 4, 1982, p. 35-54.

BRYAN (B.M.), « The career and family Minmose, high Priest of Onuris », *ChronEg* 61/121, 1986, p. 5-30.

CALVERLEY (M.), *The Temple of King Sethos I at Abydos* I. *The Chapels of Osiris, Isis and Horus*, Londres, Chicago, 1933.

CALVERLEY (M.), *The Temple of King Sethos I at Abydos* IV. *The Second Hypostyle Hall*, Londres, Chicago, 1958.

CAMINOS (R.A.), *Literary Fragments in the Hieratic Script*, Oxford, 1956.

CAUVILLE (S.), « L'hymne à Méhyt d'Edfou », *BIFAO* 82, 1982, p. 105-125.

CAUVILLE (S.), *Dendara. Les fêtes d'Hathor*, *OLA* 105, 2002.

CAUVILLE (S.), « Hathor de Dendara, Pakhet et Hatchepsout », *RdE* 66, 2015, p. 1-20.

ČERNÝ (J.), « Egyptian Oracles », dans R.A. PARKER, *A Saite Oracle Papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum (P. Brooklyn 47.218.3)*, *BEStud* 4, 1962, p. 35-48.

CHAPPAZ (J.-L.), « Recherches au Spéos Artémidos », *HÄB* 37, 1994, p. 23-31.

CHAPPAZ (J.-L.), « À la recherche d'une image d'Hatchepsout : le Spéos Artémidos », *Sénouy* 16, 2017, p. 36-39.

CHOSSON (M.), *La consultation des oracles en Égypte du Nouvel Empire à l'époque chrétienne*, Maîtrise d'Histoire, Université de Marne-la-Vallée, 2000.

CHRISTOPHE (L.-A.), « Un monument inédit du grand majordome de Nitocris », *ASAE* 53, 1955, p. 49-62.

CHRISTOPHE (L.-A.), « Onouris et Ramsès IV », *MDAIK* 15, 1957, p. 33-40.

CLARKE (Th.), *The Overseer of Upper Egypt in Egypt's Old Kingdom. A prosopographical study of the title-holders and a re-examination of the position within the Old Kingdom bureaucracy*, PhD Macquarie University, 2009.

CLAUDE (M.), « Les prêtres d'Akhmîm de l'Ancien Empire à l'époque romaine », *Égypte. Afrique & Orient* 96, 2019, p. 27-34.

CLÈRE 1968a = CLÈRE (J.J.), « Deux statues "gardiennes de porte" d'époque ramesside », *JEA* 54, 1968, p. 135-148.

CLÈRE 1968b = CLÈRE (J.J.), « La légende d'une scène d'oracle », dans W. Helck (éd.), *Festschrift für S. Schott für seinem 70, Geburtstag*, Wiesbaden, 1968, p. 45-49.

CLÈRE (J.J.), *Les chauves d'Hathor*, *OLA* 63, 1995.

CLÈRE (J.J.), VANDIER (J.), *Textes de la Première Période intermédiaire et de la XIe dynastie*, *BiAeg* 10, 1948.

Cody (M.E.) (éd.), *Egyptian Art. Selected Writings of B.V. Bothmer*, Oxford, 2004.

COLLIER (M.), QUIRKE (St.), *The UCL Lahun Papyri: Religious, Literary, Legal, Mathematical and Medical*, *BAR-IS* 1209, 2004.

COLLOMBERT (Ph.), « Pratiques cultuelles et épiclèses divines aux portes des temples égyptiens », dans P.M. Michel (dir.), *Rites aux portes*, *EGeA* 5, 2017, p. 59-82.

COLLOMBERT (Ph.), « La topographie divine d'Anhourmès à Nag' al-Mashayekh », *RdE* 68, 2018, p. 223-226.

COULON (L.), « Quand Amon parle à Platon (La statue Caire JE 38033) », *RdE* 52, 2001, p. 85-125.

COULON (L.), MASSON (A.), « Osiris Naref à Karnak », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au Ier millénaire av. J.-C. Découvertes et travaux récents*, *BiEtud* 153, 2010, p. 123-154.

DARESSY (G.), « Monuments d'Edfou datant du Moyen Empire », *ASAE* 17, 1917, p. 237-244.

DAVIES (N. de G.), *The Tomb of Rekhmirê* II, (1943), 1973.

DAVIES (N. de G.), *The Temple of Hibis in el-Khargeh Oasis* III. *The Decoration*, New York, 1953.

DAVIES (B.G.), *Who's Who at Deir el-Medina. A Prosopographic Study of the Royal Workmen's Community*, *EgUit* XIII, 1999.

DE MEULENAERE (H.), « Une famille de prêtres thinites », *ChronEg* 29/58, 1954, p. 221-236.

DE MEULENAERE (H.), « Trois vizirs », *ChronEg* 33/66, 1958, p. 194-201.

DE MEULENAERE (H.), « Contributions à la prosopographie du Moyen Empire », *BIFAO* 81, 1981, p. 77-85.

DE WIT (C.), *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leyde, 1951.

DELVAUX (L.), « Amenhotep, Horemheb et Paramessou : Les grandes statues de scribes à la fin de la 18e dynastie », dans M. Broze, Ph. Talon (éd.), *L'Atelier de l'orfèvre, Mélanges Ph. Derchain*, 1992, p. 47-53.

DERCHAIN (Ph.), *Le Papyrus Salt 825 (B.M. 10051). Rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, *MAB* 58, 1965.

DERCHAIN (Ph.), « Possession, transe et exorcisme : les oubliés de l'égyptologie », *GöttMisz* 219, 2008, p. 9-18.

DERCHAIN (Ph.), VERHOEVEN (U.), *Le voyage de la déesse libyque*, *RitEg* 5, 1985.

DESCLAUX (V.), « La syntaxe des appels aux vivants », *BIFAO* 117, 2017, p. 161-202.

DORET (É.), *The Narrative Verbal System of Old and Middle Egyptian*, *Cahiers d'Orientalisme* 12, 1986.

DOXEY (D.M.), *Egyptian Non-Royal Epithets in the Middle Kingdom. A Social and Historical Analysis*, *ProblÄg* 12, 1998.

DRIOTON (É.), « Un Second prophète d'Onouris : la statuette E11099 du Musée du Louvre », dans *Monuments et mémoires de la Fondation Eugène Piot* 25/1-2, 1921, p. 113-132 et pl. XIII.

DULIKOVA (V.), « One of the minor gods: A case study on Khentytjenenet, an Old Kingdom deity of the Memphite necropolis », *PES* XVII, 2016, p. 36-46.

DUNAND (Fr.), « La consultation oraculaire en Égypte tardive : l'oracle de Bès à Abydos », dans J.G. Heintz (éd.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, Paris, 1997, p. 65-84 et 514.

DUNHAM (D.), *Naga-ed-Dêr Stelae of the First Intermediate Period*, Londres, 1937.

EDEL (E.), WENIG (St.), *Die Jahrezeitenreliefs aus dem Sonnenheiligtum des Königs Ne-user-Re*, *MÄS* 7, 1974.

EDGAR (C.C.), « The Temple of Samanoud », *ASAE* 11, 1911, p. 90-96.

L'Égypte de Mariette : Voyage dans la Haute-Égypte compris entre le Caire et la première cataracte, 2e éd., Paris, 1999.

ENANY (Khaled el-), « Fragment d'une stèle d'Apis mentionnant le roi Téti (Caire JE 40044) », *RdE* 61, 2010, p. 77-89.

ENDRODI (J.), « Statue de bronze d'Onouris et de Mekhit », *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Art* 55, 1980, p. 9-16.

ERICHSEN (W.), *Papyrus Harris* I, *BiAeg* 5, 1933.

ERRANDONEA (A.), « Les détenteurs du titre *it-nṯr*, *Père du dieu*, depuis ses origines jusqu'à la XIe Dynastie », *TdE* 3, 2004, p. 41-72.

ÉTIENNE (M.), « Stèle de Djed-Inher-iou-ef-ankh », dans M. Étienne (dir.), *Les portes du ciel. Visions du monde dans l'Égypte ancienne*, Paris, 2009, p. 240, n° 191.

FAVRY (N.), *Le nomarque sous le règne de Sésostris Ier*, Paris, 2004.

FISCHER (H.G.), « Notes on the Mo'alla Inscriptions and Some Contemporaneous Texts », *WZKM* 57, 1961, p. 59-77.

FISCHER (H.G.), « A Stela of the Heracleopolitan Period at Saqqara: the Osiris *'Itỉ* », *ZÄS* 90, 1963, p. 35-41 et pl. V-VII.

FISCHER (H.G.), « A Group of Sixth Dynasty Titles Relating to Ptah and Sokar », *JARCE* 3, 1964, p. 25-29.

FISCHER (H.G.), *Dendera in the Third Millenium B.C. down to the Theban Domination of Upper Egypt*, New York, 1968.

FISCHER (H.G.), *Varia. Egyptian Studies* I, New York, 1976.

FISCHER (H.G.), « Three stelae from Naga ed-Deir », dans W.K. Simpson, W. Davies (éd.), *Studies in Ancient Egypt, the Aegean and the Sudan. Essays in Honor of D. Dunham*, Boston, 1981, p. 58-67.

FISCHER (H.G.), *Egyptian Titles of the Middle Kingdom. A Supplement to W. Ward's Index*, New York, 1985.

FISCHER (H.G.), *Egyptian Women of the Old Kingdom*, New York, 2000.

FISCHER-ELFERT (H.-W.), *Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I*, *KÄT*, 1983, 2e éd. 1992.

FISCHER-ELFERT (H.-W.), *Die satirische Streitschrift des Papyrus Anastasi I. Übersetzung und Kommentar*, *ÄgAbh* 44, 1986.

FORGEAU (A.), *Horus-fils-d'Isis. La jeunesse d'un dieu*, *BiEtud* 150, 2010.

FORGEAU (A.), *Nectanébo. La dernière dynastie égyptienne*, Paris, 2018.

FRANKE (D.), *JEA* 87, 2001, p. 197-200 (recension de W. GRAJETZKI, *Die Höchsten Beamten der Ägyptischen Zentralverwaltung zur Seit des Mittleren Reiches*, *Achet* 2, 2000).

FRANKE (D.), « Middle Kingdom Hymns, other Sundry religious texts – an inventory », dans S. Meyer (éd.), *Egypt. Temple of the Whole World, Studies in Honour of J. Assmann*, Leyde, Boston, 2003, p. 95-135.

FREED (R.E.), « A Private Stela from Naga ed-Der and Relief Style of the Reign of Amenemhat I », dans W.K. Simpson, W. Davies (éd.), *Studies in Ancient Egypt, the Aegean and the Sudan. Essays in Honor of D. Dunham*, Boston, 1981, p. 68-76.

FROOD (E.), *Biographical Texts from the Ramessid Egypt*, *WAW* 26, 2007.

FUKAYA (M.), « Oracular Sessions and the Installations of Priests and Officials at the Opet Festival », *Orient* (Tokyo) 47, 2012, p. 191-211.

GABALLA (G.A.), KITCHEN (K.A.), « Ramesside Varia III. A Behdetite, a Theban and a Thinite », *Serapis* 6, 1980, p. 75-81.

GABALLA (G.A.), KITCHEN (K.A.), « The prophet Amenemope, his tomb and family, Ramesside varia IV », *MDAIK* 37, 1981, p. 160-181.

GARDINER (A.H.), *Ancient Egyptian Onomastica*, 3 vol., Oxford, 1947.

GARDINER (A.H.), PEET (T.E.), *The Inscriptions of Sinai* I, *EEF*, Londres, 1917.

GARDINER (A.H.), PEET (T.E.), ČERNÝ (J.), *The Inscriptions of Sinai* II, *EES* 45, Londres, 1952.

GARSTANG (J.), *El Arabah. A Cemetery of the Middle Kingdom*, *ERA*, Londres, 1901.

GAUTHIER (H.), *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques* V, Le Caire, 1928.

GENTILINI (S.), *Il dio Onuris. Indagine di iconografia religiosa*, *Collana di Studi di Egittologia e Civiltà Copta* 2, Roma, 2014.

GOEDICKE (H.), « Die Siegelzylinder von Pepi I. », *MDAIK* 17, 1961, p. 69-90.

GOYON (J.-Cl.), EL-ACHIRIE (H.), *Le Ramesseum. I. Hypostyle [N]. Colonnes de la travée centrale*, CEDAE, Le Caire, 1973.

GRAEFE (E.), « König und Gott als Garanten der Zukunft », dans W. Westendorf (éd.), *Aspekte der spätägyptischen Religion*, *GOF* IV/9, 1979, p. 47-78.

GRANDET (P.), *Le Papyrus Harris I (BM 9999)*, *BiEtud* 109/1-2, 1994.

GRIMAL (N.-Chr.), *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIXe dynastie à la conquête d'Alexandre*, *MAIBL* n.s. VI, Paris, 1986.

GUÉGAN (I.), *Le ḫnr. Recherches sur un groupe religieux de l'Ancien au Nouvel Empire*, thèse Sorbonne Université, Swansea University, 2020.

GUENTCH-OGLOUEFF (M.), « Noms propres imprécatoires », *BIFAO* 40, 1941, p. 117-133.

GUNDACKER (R.), « Where to Place "Ältere Komposita"? Traces of Dialectal Diversity Among Early Toponyms and Theonyms », *LingAeg* 25, 2017, p. 101-176.

GUNDACKER (R.), « Retention or Rejection. The Fate of 'Ältere Komposita' at the Transition from the 'Dreisilbengesetz' to the 'Zweisilbengesetz », dans A. Kahbacher, E. Priglinger (éd.), *Tradition and Transformation in Ancient Egypt*, *CAENL* 6, 2018, p. 159-194.

HALL (H.R.), *Catalogue of Egyptian Scarabs, etc. in the British Museum* I, Londres, 1913.

HANNIG (R.), *Ägyptisches Wörterbuch* I*, Altes Reich und Erste Zwischenzeit*, *Lexica* 4, Mayence, 2003.

HEIN (I.), SATZINGER (H.), *Stelen des Mittleren Reiches* II, *CAA* 7, 1993.

Heintz (G.) (éd.), *Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995*, Paris, 1997.

HENRI (O.M.), *Théonymes grecs et panthéon égyptien : enquêtes sur les mécanismes de l'interpretatio Graeca*, thèse de l'Université de Genève, 2015.

HÖLBL (G.), *Les stele funerarie della Collezione egizia. Museo nazionale archeologico di Napoli*, Roma, 1985.

HOURDIN (J.), « Une statue de Taharqa "en Onouris" à Thèbes », *RdE* 68, 2018, p. 231-235.

HTBM 4 = HALL (H.R.), *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc.* 4, Londres, 1913.

HTBM 7 = HALL (H.R.), *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc.* 7, Londres, 1925.

HTBM 8 = Edwards (I.E.S.) (éd.), *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc.* 8, Londres, 1939.

HTBM 9 = James (T.G.H.) (éd.), *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc.* 9, Londres, 1970.

HTBM 12 = Bierbrier (M.L.) (éd.), *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc.* 12, Londres, 1993.

HUSSEIN (R.B.), « An Early *Bwt* Spell from Naga ed-Dêr », dans Z. Hawass, P. Der Manuelian, R.B. Hussein (éd.), *Perspectives on Ancient Egypt*, *Studies in Honor of E. Brovarski*, *CASAE* 40, 2010, p. 191-205.

INCONNU-BOCQUILLON (D.), *Le mythe de la Déesse Lointaine à Philae*, *BiEtud* 132, 2001.

JACQUET-GORDON (J.), « The Philadelphia-Cairo Statue of Osorkon II », *JEA* 46, 1960, p. 12-23.

JAMES (T.G.H.), *Corpus of Hieroglyphic Inscriptions in the Brooklyn Museum* I, *Wilbour Monographs* 6, 1974.

JANSEN-WINKELN (K.), *Ägyptischen Biographien der 22.-23. Dynastie* I, *ÄAT* 8, 1985.

JANSEN-WINKELN (K.), *Inschriften der Spatzeit* II: *Die 22.-24. Dynastie*, Wiesbaden, 2007.

JANSSEN (J.), *De traditioneele egyptische Autobiografie vóór het Nieuwe Rijk* I-II, Leyde, 1946.

JAY (J.E.), « Naga-ed-Deir to Thebes to Abydos: The Rise and Spread of the "Couple Standing before Offerings" Pose on FIP and MK Offering Stelae », *JARCE* 46, 2010, p. 63-80.

JÉQUIER (G.), *La pyramide d'Aba. Fouilles à Saqqarah*, Le Caire, 1935.

JONES (D.), *Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom* I, *BAR-IS* 866, 2000.

JONES (J.), « Pre- and Early Dynastic Textiles: Technology, Specialisation and Administration During the Process of State Formation », dans B. Midant-Reynes, Y. Tristant (éd.), *Egypt at its Origins* 2, *OLA* 172, 2008, p. 99-132.

JUNKER (H.), *Der Auszug der Hathor-Tefnout aus Nubien*, Berlin, 1911.

JUNKER (H.), *Der Onurislegende*, *DAWW* 59/1-2, 1917.

JUNKER (H.), *Giza* VI, Wien, Leipzig, 1943.

KÁKOSY (L.), dans *LÄ* IV, 1982, col. 5-6, *s. v.* « Mehit ».

KAMAL (A.), *Tables d'offrandes*, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du musée du Caire n°s 23001-23256*, Le Caire, 1909.

KANAWATI (N.), *Rock Tombs of El-Hawawish: the Cemetery of Akhmim* I, Sydney, 1980.

KANAWATI (N.), *Rock Tombs of El-Hawawish: the Cemetery of Akhmim* III, Sydney, 1982.

KANAWATI (N.), HASSAN (A.), *The Teti Cemetery at Saqqara* I, *The Tombs of Nedjet-em-pet, Ka-aper and Others*, *ACER* 8, 1996.

KAPLONY (P.), *Die Rollsiegel des Alten Reichs* II, *MonAeg* 3, 1981.

KEES (H.), « Die Laufbahn des Hohenpriesters Onhurmes von Thinis », *ZÄS* 73, 1937, p. 77-90.

KEES (H.), *Der Götterglaube im alten Ägypten*, 2e éd., Berlin, 1962.

KEIMER (L.), « Les "ânes sauvages" abattus par Aménophis II, près de Qadesh », *BIE* 30, 1949, p. 117-148.

KELLER (C.A.), « Block Statue of Satepihu », dans C.H. Roehrig (éd.), *Hatshepsut from Queen to Pharaoh*, New York, 2005, p. 104-105 (n° 53).

KITCHEN (K.A.), « An unusual stela from Abydos », *JEA* 47, 1961, p. 10-18.

KITCHEN (K.A.), GABALLA (G.A.), « Ramesside Varia III. A Behedite, a Theban and a Thinite », *Serapis* 6, 1980, p. 75-81.

KLOTZ (D.), « Two Overlooked Oracles », *JEA* 96, 2010, p. 247-254.

KLOTZ (D.), LEBLANC (M.), « An Egyptian Priest in the Ptolemaic Court », dans I. Guermeur, Chr. Zivie (éd.), *« Parcourir l'éternité ». Hommages à J. Yoyotte* II, *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses* 156, Turnhout, 2012, p. 645-698.

KLUG (A.), *Königliche Stelen in der Zeit von Ahmose bis Amenophis III*, *MonAeg* 8, 2002.

KOEMOTH (P.P.), « La table d'offrandes de Nesinheret du Musée royal de Mariemont », *GöttMisz* 260, 2020, p. 68-80.

KOROSTOVTSEV (M.), « Stèle de Ramsès IV [JE 48831] », *BIFAO* 45, 1947, p. 155-173.

K*RI* III = KITCHEN (K.A.), *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical* III, Oxford, 1980.

K*RI* IV = KITCHEN (K.A.), *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical* IV, Oxford, 1982.

K*RI* V = KITCHEN (K.A.), *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical* V, Oxford, 1983.

K*RI* VI = KITCHEN (K.A.), *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical* VI, Oxford, 1983.

K*RI* VII = KITCHEN (K.A.), *Ramesside Inscriptions. Historical and Biographical* VII, Oxford, 1989.

KRUCHTEN (J.-M.), « Oracles », dans D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* II, Oxford, 2001, p. 609-612.

LACAU (P.), *Stèles du Nouvel Empire* I, *Catalogue général du Musée du Caire*, Le Caire, 1909.

LANGE (H.O.), SCHÄFER (H.), *Grab- und Denksteine des Mittleren Reiches im Museum von Kairo* I. *Text zu No. 20001-20399*, CGC, Berlin, 1902.

LAROCHE-TRAUNECKER (Fr.), « Données nouvelles sur les abords du temple de Khonsou », *Karnak* 7, 1982, p. 313-337.

LE ROY (D.), *L'iconographie des divinités félines durant la Troisième Période intermédiaire (XXIe-XXVe dynastie)*, master de Paris-Sorbonne Université (Paris IV), 2015.

LEAHY (A.), « A Stela of the Second Intermediate Period », *GöttMisz* 44, 1981, p. 23-30.

LEAHY (A.), « Beer for the Gods of Memphis in the Reign of Amasis », dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies dedicated to the Memory of J. Quaegebeur* I, *OLA* 84, 1998, p. 377-392.

LEGRAIN (G.), *Répertoire généalogique et onomastique du Musée du Caire. Monuments de la XVIIe et de la XVIIIe dynastie*, Genève, Leipzig, 1908.

LEGRAIN (G.), « Un miracle d'Ahmes I à Abydos sous le règne de Ramsès II », *ASAE* 16, 1917, p. 161-179.

LEGROS (R.), *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VIe à la XIIe dynastie*, *TMOM* 70, 2016.

LEITZ (Chr.), *Tagewählerei. Das Buch ḥꜣt nḥḥ pḥ.wy ḏt und verwandte Texte*, *ÄgAbh* 55, 1994.

LEITZ (Chr.), *BiOr* 57/3-4, 2000, p. 270-278 (recension de J. OSING, *The Carlsberg Papyri*, 2. *Hieratische Papyri aus Tebtunis*).

LEMKE (Y.G.), *Die nichtkönigliche Priesterinnen des Alten Reiches (4. – 6. Dynastie),* Diss. Univ. Würzburg, 2008.

LGG I-VII = LEITZ (Chr.) *et al.*, *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* I-VII, *OLA* 110-116, 2002.

LICHTHEIM (M.), *Ancient Egyptian Literature. A Book of Readings* I, Berkeley, Los Angeles, Londres, 1975.

LIMME (L.), *Stèles égyptiennes*, Bruxelles, 1979.

LLOYD (A.B.), *Herodotus. Book II. Commentary 1-98*, *EPRO* 43, 1976.

LUTZ (H.Fr.), *Egyptian tomb steles and offering stones of the Museum of Anthropology and Ethnology of the University of California*, Leipzig, 1927.

MARÉE (M.) « A sculpture workshop at Abydos from the late Sixteenth or early Seventeenth Dynasty », dans M. Marée (éd.), *The Second Intermediate Period (Thirteenth-Seventeenth Dynasties): Current Research, Future Prospects*, *OLA* 192, 2010, p. 241-281.

MARIETTE 1880a = MARIETTE (A.), *Abydos. Description des fouilles* II, Paris, 1880.

MARIETTE 1880b = MARIETTE (A.), *Catalogue général des monuments d'Abydos*, Paris, 1880.

MARTINET (É.), *Le nomarque sous l'Ancien Empire*, Paris, 2011.

MARTINET (É.), *L'administration provinciale sous l'Ancien Empire égyptien*, *ProblÄg* 38/1-2, 2019.

MATHIEU 2018a = MATHIEU (B.), « Les "Caractères". Un genre littéraire de l'époque ramesside », dans A. Dorn, St. Polis (éd.), *Outside the Box. Selected papers from the conference "Deir el-Medina and the Theban Necropolis in Contact", Liège, 27-29 Oct. 2014*, *AegLeod* 11, 2018, p. 301-332.

MATHIEU 2018b = MATHIEU (B.), *Les textes de la pyramide de Pépy Ier. Traduction*, *MIFAO* 142, 2018.

MATHIEU (B.), « Taureau contre taureau. Un motif iconographique de l'Égypte pharaonique et ses implications idéologiques », dans S.H. Aufrère (éd.), *Les taureaux de l'Égypte ancienne. Publication éditée à l'occasion de la 14e Rencontre d'égyptologie de Nîmes*, *Égyptonimes* 2, 2019, p. 75-106.

MATHIEU 2021a = MATHIEU (B.), « La tour *sounou* et le seuil du Per-our. Fragments d'architecture de l'Égypte archaïque à la lumière des Textes des Pyramides et des Textes des Sarcophages », dans R. Legros (éd.), *Dans les pas d'Imhotep. Mélanges offerts à A. Labrousse*, *Orient & Méditerranée* 36, Paris, 2021, p. 129-140.

MATHIEU 2021b = MATHIEU (B.), *Littérature de l'Égypte ancienne* II. *Moyen Empire et Deuxième Période intermédiaire. Textes des Sarcophages, chants, hymnes, eulogies et narrations royales, autobiographies*, éd. Les Belles Lettres, Paris, 2021.

MATTHEY 2011a = MATTHEY (Ph.), « *Barques sur le Nil…* La légende de Nectanébo comme récit de délégitimation », *Mythos 2-Suppl., Rivista di Storia delle Religioni*, 2011, p. 129-142.

MATTHEY 2011b = MATTHEY (Ph.), « Récits grecs et égyptiens à propos de Nectanébo II : une réflexion sur l'historiographie égyptienne », dans N. Belayche, J.-D. Dubois (dir.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain*, Paris, 2011, p. 303-328.

MATTHEY (Ph.), *Pharaon, magicien et filou : Nectanébo II entre l'histoire et la légende*, thèse de doctorat de l'Université de Genève, 2012.

MCDOWELL (A.G.), *Jurisdiction in the Workmen's Community of Deir el-Medina*, *EgUit* 5, 1990, p. 107-141.

MCFARLANE (A.), *The God Min to the End of the Old Kingdom*, *ACE Studies* 3, 1995.

MCNEILL (W.H.), *The Overseer of Upper Egypt in Egypt's Old Kingdom. A prosopographical study of the title-holders and a re-examination of the position within the Old Kingdom bureaucracy*, thesis Macquarie University, vol. I-II, 2009.

MEEKS (D.), *Année lexicographique* 2, Paris, 1981.

MEEKS (D.), *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125, 2006.

MOORE (Th.), « Oracles, Pharaonic Egypt », dans R.S. Bagnall *et al.* (éd.), *The Encyclopedia of Ancient History*, Oxford, 2013, p. 4917-4919.

MORENO GARCIA (J.-C.), *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte*, *AegLeod* 4, 1997.

MORENO GARCIA (J.-C.), « La dépendance rurale en Égypte ancienne », *JESHO* 51, 2008, p. 99-150.

MORENO GARCIA (J.-C.), « Élites provinciales, transformations sociales et idéologie à la fin de l'Ancien Empire et à la Première Période Intermédiaire », dans C. Berger-el Naggar, L. Pantalacci (éd.), *Des Néferkarê aux Montouhotep. Travaux archéologiques en cours sur la fin de la VIe dynastie et la Première Période Intermédiaire*, *TMO* 40, 2005, p. 215-228.

MUHS (B.), « Oracular property decrees in their historical and chronological context », dans G.P.F. Broekman, R.J. Demarée, O.E. Kaper (éd.), *The Libyan period in Egypt: historical and cultural studies into the 21st-24th Dynasties*, Leyde, 2009, p. 265-275.

MUNRO (P.), *Die spätägyptischen Totenstelen*, *ÄgForsch* 25, 1973.

MYSLIWIEC (K.), « Quelques remarques sur les couronnes à plumes de Thoutmosis III », dans *Mélanges G.E. Mokhtar*, *BiEtud* 97/2, 1985, p. 149-160.

NAGUIB (S.A.), *Le clergé féminin d'Amon thébain à la 21e dynastie*, *OLA* 38, 1990.

NAVILLE (É.), *Das aegyptische Totenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie*, Berlin, 1886.

NELSON (M.), avec la collaboration de G. Piérini, *Catalogue des Antiquités Égyptiennes*, Marseille, 1978.

NEWBERRY (P.E.), *Scarabs. An Introduction to the Study of Egyptian Seals and Signet Rings*, Londres, 1908.

NOLAN (J.S.), *Mud Sealings and Fourth Dynasty. Administration at Giza*, Diss. Univ. of Chicago, 2010.

O'CONNOR (D.), *Abydos. Egypt's First Pharaohs and the Cult of Osiris*, Londres, 2009.

OBSOMER (Cl.), *Ramsès II*, Paris, 2012.

OBSOMER (Cl.), *Sésostris Ier. Étude chronologique et historique du règne*, *CEA (B)* 5, 1995.

OCKINGA (B.), AL-MASRI (Y.), *Two Ramesside Tombs at El Mashayikh*, Part. 1. *The Tomb of Anhurmose – The Outer Room*, Sydney, 1988.

OCKINGA (B.), *The Tomb of Amenemope (TT 148)*, Vol. I. *Architecture, Texts and Decoration*, *ACER* 27, 2009.

PÄTZNICK (J.-P.), « La déesse d'Éléphantine à l'Époque thinite : un cas de tabouisation locale du nom divin », dans N. Guilhou, A. Maniati (éd.), *Liber Amicorum A.A. Maravelia*, *ArchaeoEg* 17, 2016, p. 191-198.

PARENT (F.), « Seth dans l'Horus d'or des titres royaux », dans Cl. Obsomer, A.-L. Oosthoek (éd.), *Amosiadès, Mélanges Cl. Vandersleyen*, Louvain-la-Neuve, 1992, p. 347-354.

PARKER (R.A.), « Hathor, Lady of the Acacia », *JARCE* 4, 1965, p. 151.

PASQUALI (St.), « Sur la manière dont un Égyptien se serait conformé à un tabou nominal », *ChronEg* 94/187, 2019, p. 86-92.

PAYRAUDEAU (Fr.), « Généalogie et mémoire familiale à la Troisième Période intermédiaire : le cas de la statue Caire JE 37880 », *RdE* 64, 2013, p. 63-91.

PAYRAUDEAU (Fr.), « Les oracles », dans Fl. Gombert-Meurice, Fr. Payraudeau (dir.), *Servir les dieux d'Égypte. Divines adoratrices, chanteuses et prêtres d'Amon à Thèbes*, Grenoble, 2018, p. 184-191.

PAYRAUDEAU (Fr.), *L'Égypte et la vallée du Nil* III. *Les époques tardives (1069-332 av. J.-C.)*, PUF, coll. « Nouvelle Clio », Paris, 2019.

PECK (C.N.), *Some Decorated Tombs of the First Intermediate Period at Naga-ed-Dêr*, Ann Arbor, 1970.

PERDU (O.), *Les statues privées de la fin de l'Égypte pharaonique (1069 av. J.-C. – 395 apr. J.-C.)* I. *Hommes*, Paris, 2012.

PERDU (O.), « L'oracle d'Amon à Thèbes à la lumière de son personnel », *BSFE* 204, 2021, p. 75-90.

Perdu (O.) (dir.), *Le crépuscule des pharaons. Chefs-d'œuvre des dernières dynasties égyptiennes*, Bruxelles, 2012.

PETRIE (W.M.Fl.), *Abydos* I, *EEF* 22, 1902.

PETRIE (W.M.Fl.), *Athribis*, *BSAE*, 1905.

PIEHL (K.), *Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Europe et en Égypte* II, Leipzig, 1886.

PIERRET (P.), *Recueil d'inscriptions inédites du musée égyptien du Louvre*, *Études égyptologiques* 2, Paris, 1878.

PILLON (A.), « La stèle polychrome d'un notable thinite de la Première Période Intermédiaire », *RdE* 62, 2011, p. 115-139.

PILLON (A.), *Pouvoir et prestige des élites locales en Égypte à la Première Période intermédiaire. Étude sur l'administration et la société égyptiennes de la fin du IIIe millénaire*, thèse Sorbonne Université, 2018.

PN = RANKE (H.), *Die ägyptischen Personennamen*, Glückstadt, Hambourg, 1935.

POLOTSKY (H.J.), *Zu den Inschriften der 11. Dynastie*, *UGAÄ* 11, 1929.

POSTEL (L.), « Un homme de cour de Sésostris Ier : le préposé au diadème royal Emhat », dans N. Castellano, M. Mascort, C. Piedrafita i Jaume Vivó (éd.), *Ex Aegypto lux et sapientia Homenatge al professor Josep Padró Parcerisa*, *Nova Studia Aegyptiaca* 9, 2015, p. 489-500.

QUACK (J.Fr.), « How Unapproachable Is a Pharaoh ? », dans J.B. Lanfranchi, R. Rollinger (éd.), *Concepts of Kingship in Antiquity. Proceedings of the European Science Foundation Exploratory Workshop, Padova, Nov. 28th – Dec. 1st 2007*, *HANE Monographs* 11, Padova, 2010, p. 1-14.

QUAEGEBEUR (J.), « La table d'offrandes grande et pure d'Amon », *RdE* 45, 1994, p. 155-173.

QUAEGEBEUR (J.), « La justice à la porte des temples et le toponyme Premit », dans Chr. Cannuyer, J.-M. Kruchten (éd.), *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte, Mélanges A. Théodoridès*, Athènes, Bruxelles, Mons, 1993, p. 201-220.

QUIRKE (St.), *Titles and Bureaux of Egypt 1850-1700 BC*, *GHP Egyptology* 1, 2004.

RADWAN (A.), « Concerning the Deificationof the Monarch in the Empire of Kush », dans St. Wenig (éd.), *Studien zum antike Sudan*, *Meroitica* 15, 1999, p. 255-272.

RADWAN (A.), « The Stela Louvre C 211 », *BACE* 21, 2010, p. 107-124.

RAEDLER (Chr.), « Creating Authority – The High Priest of Osiris Wenennefer and a Special Kind of Deification of Ramesses II », dans T.A. Bacs, H. Beinlich (éd.), *Constructing Authority. 8th Symposium of Egyptian Royal Ideology*, *KSG* 4.5, 2017, p. 215-240.

RAGAZZOLI (Chl.), *Scribes. Les artisans du texte en Égypte ancienne (1550-1000)*, Paris, 2019.

RICKAL (E.), « Une statue d'un prêtre d'Hérishef à la XVIIIe dynastie », *RdE* 48, 1997, p. 267-273.

RITNER (R.K.), *The Libyan Anarchy: Inscriptions from Egypt's Third Intermediate Period*, *WAW* 21, 2009.

RYHOLT (K.), « Nectanebo's Dream or the Prophecy of Petesis », dans A. Blasius, B.U. Schipper (éd.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus dem griechischrömischen Ägypten*, *OLA* 107, 2002, p. 221-241.

SATZINGER (H.), STEFANOVIC (D.), « The Middle Kingdom *ḫnmsw* », *SAK* 41, 2012, p. 341-351.

SAYCE (A.), « On the site of Thîs », *PSBA* 7, 1885, p. 171-178.

SAYED (R. EL-), « Un grand prêtre de Sebennytos sous le règne de Psammétique I (statue Caire CG 657) », *BIFAO* 81, 1981, p. 53-59.

SCHEELE (K.), *Die Stofflisten des Alten Reiches. Lexikographie, Entwicklung und Gebrauch*, Menes 2, 2005.

SCHENKEL (W.), dans *LÄ* IV, 1982, col. 573-574, *s. v.* « Onuris ».

SELIM (H.), « Two Unpublished First Intermediate Period Stelae from Cairo Museum », *SAK* 35, 2006, p. 295-306.

SHAIKH AL-ARAB (W.), *Le dieu Onouris*, thèse de l'université de Lille, 2008, 3 vol. (inédite).

SHAIKH AL-ARAB (W.), « Le dieu Onouris », *CRIPEL* 30, 2015, p. 249-262.

SHIRUN-GRUMACH (I.), *Offenbarung, Orakel und Königsnovelle*, *ÄAT* 24, 1993.

SIMMANCE (E.B.), « The authority behind statues and the authority of statues: sistrophores and intermediaries », dans *Birmingham Egyptology Journal Occasional Publication* 2, *Conference Proceedings*, 2016, p. 47-66.

SINCLAIR (N.), *The development and decline of provincial rule from the Old to the Middle Kingdom: an analysis of the tombs and titles of the senior officials of Upper Egypt*, Master Macquarie University, 2013.

SMITH (W.St.), *The Art and Architecture of Ancient Egypt*, Londres, 1958.

SMITH (M.), *Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*, Oxford, 2017.

SOUROUZIAN (H.), *Catalogue de la statuaire royale de la XIXe dynastie*, *BiEtud* 177, 2019.

SPELEERS (L.), *Recueil des inscriptions égyptiennes des Musées Royaux du Cinquantenaire à Bruxelles*, Bruxelles, 1923.

SPENCER 1999a = SPENCER (N.A.), « The Epigraphic Survey of Samanud », *JEA* 85, 1999, p. 55-83.

SPENCER 1999b = SPENCER (N.A.), « The Temple of Onuris-Shu at Samanud », *EgArch* 1, 1999, p. 7-9.

SPENCER (N.A.), « Samanud: The urban context », *JEA* 87, 2001, p. 23-31.

SPIESER (C.), *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, *OBO* 174, 1999.

SWEENEY (D.), « Gender and Oracular Practice in Deir el-Medîna », *ZÄS* 135, 2008, p. 154-164.

TAKACS (D.V.), « The Pakhet of Speos Artemidos and Wadi Batn el-Baqara », *SAK* 48, 2019, p. 283-315.

TAKACS (G.), *Etymological Dictionary of Egyptian* III, *HdO*, 2007.

TEPLY (D.), *Die sitzenden Sachmetstatuen Amenophis' III. in ausgewählten mitteleuropäischen Sammlungen – Kategorisierungs-merkmale*, Magister Univ. Wien 2012.

THIEM (A.-Chr.), *Speos von Gebel es-Silsileh : Analyse der architektonischen und ikonographischen Konzeption im Rahmen des politischen und legitimatorischen Programmes der Nachamarnazeit*, *ÄAT* 47, 2000.

THIRION (M.), « Notes d'onomastique. Contribution à une révision de Ranke, *PN* », *RdE* 31, 1979, p. 81-96 ; *RdE* 36, 1985, p. 125-143 ; *RdE* 42, 1991, p. 223-240 ; *RdE* 45, 1994, p. 175-188 ; *RdE* 46, 1995, p. 171-186.

THIRION (M.), « *Jn-Imn-nꜣy.f-nbw*. "Un nom qui mérite une recherche" », dans I. Guermeur, Chr. Zivie (éd.), *« Parcourir l'éternité ». Hommages à J. Yoyotte* II, *Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses* 156, 2012, p. 991-1006.

THOMAS (A.P.), « A Review of the Monuments of Unnefer, High Priest of Osiris at Abydos in the Reign of Ramesses II », dans C. Price, R. Forshaw, A. Chamberlain *et al.* (éd.), *Mummies, Magic and Medicine in Ancient Egypt: Multidisciplinary Essays for Rosalie David*, Manchester, 2016, p. 56-68.

TRAUNECKER (Cl.), « Geb de Coptos et les oracles divins », dans *Coptos. L'Égypte antique aux portes du désert*, Paris, 2000, p. 116-122.

TROY (L.), *Patterns of Queenship in Ancient Egyptian Myth and History*, *Boreas* 14, 1986.

TURRIZIANI (V.), « *Ṯnnt* e le "sue" divinità: riflessioni sulla documentazione dell'Antico Regno », *Quaderni del Museo del Papiro* XV, 2018, p. 255-275.

UCHIDA (S.), « The local deities in the funerary beliefs at the end of the Old Kingdom and the First Intermediate Period », *Orient (Tokyo)* 27, 1991, p. 134-151.

Urk. IV = W. HELCK, *Urkunden der 18. Dynastie* IV, Berlin, (1955) 1984.

VALBELLE (D.), HUSSON (G.), « Les questions oraculaires d'Égypte. Histoire de la recherche, nouveautés et perspectives », dans W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The last thousand years. Studies dedicated to the memory of J. Quaegebeur*, *OLA* 85, 1998, p. 1055-1071.

VALLOGGIA (M.), *Recherche sur les messagers (wpwtyw) dans les sources égyptiennes profanes*, Genève, Paris, 1976.

VALLOGGIA (M.), « This sur la route des oasis », *BIFAO* 81.1 – *Suppl*., 1981, p. 185-190.

VALLOGGIA (M.), *ChronEg* LIX/117, 1984, p. 93-96 (recension de N. KANAWATI, *Rock Tombs of El-Hawawish: the Cemetery of Akhmim*, vol. I-II, Sydney, 1980-1981).

VAN DE WALLE (B.), « Survivances mythologiques dans les coiffures royales de l'époque atonienne », *ChronEg* 55/109, 1980, p. 23-36.

VAN DER MOLEN (R.), *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts*, *ProblÄg* 15, 2000.

VAN DIJK (J.), *The New Kingdom Necropolis of Memphis*, Groningen, 1993.

VAN NIEUWENHOVE (J.), *Les stèles privées du Moyen Empire : analyse de neuf groupes ANOC*, mémoire de l'Université catholique de Louvain, 2019.

VANDIER (J.), « Quatre stèles inédites de la fin de l'Ancien Empire et de la Première Époque Intermédiaire », *RdE* 2, 1936, p. 43-64.

VANDIER (J.), *Moᶜalla. La tombe d'Ankhtifi et la tombe de Sébekhotep*, *BiEtud* 18, 1950.

VANDIER (J.), « La statue-bloc de Touroï », *RdE* 6, 1951, p. 21-26 et pl. I-II.

VARILLE (A.), « Une stèle du vizir Ptahmes, contemporain d'Aménophis III (n° 88 du Musée de Lyon) », *BIFAO* 30, 1930, p. 497-507 et pl. XXX.

VERGOTE (J.), *Joseph en Égypte. Genèse, chap. 37-50 à la lumière des études égyptologiques récentes*, *OBL* 3, 1959.

VERNER (M.), « *'Inb(w) ḥḏ* "White wall(s)": A Town or White Limestone Cliffs? », *ZÄS* 139, 2012, p. 103-104.

VERNUS (P.), *Future at Issue. Tense, Mood and Aspect in Middle-Egyptian: Studies in Syntax and Semantic*, *YES* 4, 1990.

VIKENTIEV (V.), « La traversée de l'Oronte. La chasse et la veillée de nuit du pharaon Amenophis II, d'après la grande stèle de Mit-Rahineh », *BIE* 30, 1948, p. 251-307.

VYMAZALOVÁ (H.), COPPENS (F.), « The Clothing Rite in the Royal Temples of Abusir », dans P. Mariková–Vlcková, J. Mynárová, M. Tomásek (éd.), *My Things Changed Things. Social Development and Cultural Exchange in Prehistory, Antiquity, and Middle A*ges, Prague, 2009, p. 64-73.

WAINWRIGHT (G.A.), « Three Stelae from Nagʿ ed Deir », *ASAE* 25, 1925, p. 163-166.

WARD (W.A.), *Index of Egyptian administrative and religious titles of the Middle Kingdom. With a glossary of words and phrases used*, Beirouth, 1982.

WASSELL (B.A.), *Ancient Egyptian Fauna: a lexicographical study*, PhD, univ. of Durham, 1991.

WEGNER (J.), « The Stela of Idudju-Iker, Foremost-One of the Chiefs of Wawat. New Evidence on the Conquest of Thinis under Wahankh Antef II », *RdE* 68, 2018, p. 153-209.

WEISS (L.), « Markings on oracle ostraca from Deir el Medina – Conflicting interpretations », dans B.J.J. Haring, O.E. Kaper (éd.), *Pictograms or Pseudo Script? Non-textual identity marks in practical use in Ancient Egypt and elsewhere*, *EgUit* 25, 2009, p. 221-230.

WENTE (E.), *Letters From Ancient Egypt*, *WAW* 1, 1990.

WINAND (J.), « Les décrets oraculaires pris en faveur d'Henouttaouy et de Maâtkarê (X^e^ et VIIe pylônes », *Karnak* 11, 2003, p. 603-706 et pl. I-III.

YOYOTTE (J.), « Une monumentale litanie de granit. Les Sekhmet d'Aménophis III et la conjuration permanente de la Déesse dangereuse », *BSFE* 87-88, 1980, p. 46-75.

ZIEGLER (Chr.), *Catalogue des stèles, peintures et reliefs égyptiens de l'Ancien Empire*, Paris, 1990.

« Son ami bien-aimé (*ḫnms=f mry=f*) a perpétué son nom »

Au sujet d'une formule de « perpétuation du nom » (*sʿnḫ rn*) inscrite sur le pseudo-naos de Hori (Vienne ÄS 186)

Jérôme Rizzo

Équipe Égypte Nilotique et Méditerranéenne – Laboratoire ASM Archéologie des Sociétés Méditerranéennes, UMR 5140, Université Paul-Valéry Montpellier, CNRS, MCC

Au sein du corpus relatif à la liturgie de « perpétuation du nom » (*sʿnḫ rn*) [1], on assiste, dans la très grande majorité des cas, à la mise en relation de plusieurs membres d'un même noyau familial. À cet égard, comme cela a été fréquemment souligné [2], le dispositif dans lequel le fils officie à l'attention de son père défunt constitue le modèle prototypique de cette liturgie mémorielle. Toutefois, dans un certain nombre d'exemples issus de cette documentation, le plus souvent remarquables par leur singularité, les liens entre le liturgiste et le bénéficiaire semblent s'extraire de ce strict orbe familial pour mettre plus ouvertement en lumière des relations à caractère social. Ainsi, dans diverses attestations de ce corpus, le liturgiste présente les titres de « marjordome » (*ḥry-pr*), de « suivant » (*šmsw*),

---

[1] En vue de la prochaine publication d'une monographie portant sur cette formule, un corpus de 696 attestations a été réuni. Cette documentation s'est accrue depuis de précédentes publications sur la question, dans lesquelles un corpus de 500 attestations était alors annoncé : J. Rizzo, « Quand le serviteur (*bꜣk*) perpétue le nom de son maître (*nb=f*). À propos de deux formules originales relatives à la liturgie mémorielle de "perpétuation du nom" (*sʿnḫ rn*) », dans A. Gasse, L. Bazin Rizzo, Fr. Servajean (éd.), *Sinfonietta égypto-romaine. Hommages à Jean-Claude Grenier*, *CENiM* 26, Milan, 2021, p. 103, n. 1 ; *id.*, « Ce que nous dit le verbe *sʿnḫ* "faire vivre" », *EAO* 99, 2020, p. 75, n. 16. Ce travail a bénéficié du soutien du LabEx ARCHIMEDE au titre du programme « Investissement d'Avenir » ANR-11-LABX-0052-01.

[2] R. El-Sayed, « Formules de piété filiale », *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, *BiEtud* 97/1, Le Caire, 1985, p. 271-292 ; Sh. Whale, *The Family in the Eighteenth Dynasty of Egypt*, *ACE-Studies* 1, Sydney, 1989, p. 255 ; D. Devauchelle, « Notes et documents pour servir à l'histoire du Sérapeum de Memphis », *RdE* 45, 1994, p. 76-77 ; H. Willems, « The Social and Ritual Context of a Mortuary Liturgy of the Middle Kingdom (*CT* Spells 30-41) », dans H. Willems (éd.), *Social Aspects of Funerary Culture in Egyptian Old and Middle Kingdoms. Proceedings of the International Symposium held at Leiden University 6-7 June, 1996*, *OLA* 103, Louvain, Paris, 2001, p. 369 ; B. Kasparian, *La famille égyptienne sous l'Ancien et le Moyen Empire : aspects structurels, sociaux et juridiques*, ANRT, Villeneuve-d'Ascq, 2003, p. 245 ; A. Ashmawy Ali, « An Unpublished Stele from Tell Basta », *BIFAO* 109, 2009, p. 17-22 ; M.G. Nelson-Hurst, « '…who causes his name to live' the vivification formula through the Second Intermediate Period », dans Z. Hawass, J. Houser Wegner (éd.), *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman* II, *CASAE* 39, Le Caire, 2010, notamment p. 17-25 ; *ead.*, « The increasing emphasis on collateral and female kin in the late Middle Kingdom and Second Intermediate Period : the vivification formula as a case study », dans M. Horn *et al.* (éd), *Current Research in Egyptology 2010. Proceedings of the Eleventh Annual Symposium, Leiden University 2010*, Oxford, 2011, p. 116-123 ; N. Favry, « The Transmission of Offices in the Middle Kingdom », dans G. Miniaci, W. Grajetski (éd.), *The World of Middle Kingdom Egypt (2000-1550 BC). Contributions on Archaeology, Art, Religion, and Written Sources* II, *MKS* 2, Londres, 2016, p. 117 ; R. Legros, *Stratégies mémorielles. Les cultes funéraires privés en Égypte ancienne de la VIe à la XIIe dynastie*, *TMO* 70, Lyon, 2016.

d'« assistant » (*ḫry-ꜥ*), d'« ornement royal » (*ḫkr.t n[y]-sw.t*), de « protégé » (*ḫrd*) [3], de « sculpteur » (*gnwty*), d'« échanson » (*wbꜣ*) ou encore de « chanteur » (*ḥsw*). Bien que dans quelques documents datant du Nouvel Empire, on trouve encore sporadiquement des liturgistes porteurs des titres de « serviteur » (*bꜣk*) [4] ou de « desservant du *ka* » (*ḥm-kꜣ*), on notera que la majorité des exemples du corpus *sꜥnḫ rn* présentant des officiants mentionnés par un titre à caractère social [5] date des XIIe et XIIIe dynasties. À partir de ces observations liminaires sur la liturgie de « perpétuation du nom » (*sꜥnḫ rn*), on peut supposer que l'émergence de ces nouveaux dispositifs liturgiques au cours de cette période constitue le témoignage d'une évolution générale des rapports sociaux dans l'Égypte ancienne, et sans doute par suite, des représentations de la structure familiale, transformations qui nécessiteraient une enquête plus approfondie [6].

Dans cette présente étude, nous allons porter notre attention sur l'exemple du naos de Hori, daté de la XIIIe dynastie [7]. Parmi les inscriptions qui l'animent, on peut lire une formule de « perpétuation du nom » (*sꜥnḫ rn*) dans laquelle apparaît de manière exceptionnelle un liturgiste qualifié de *ḫnms*, vocable le plus souvent rendu par le terme « ami ». C'est donc à cet égard que nous souhaitons dédier cette contribution au Professeur Aly Abdalla, à l'égard duquel nos sentiments de profond respect ont toujours été doublés de sincères liens amicaux.

Le naos de Hori, qu'il convient plutôt de qualifier de « pseudo-naos » compte tenu de ses dimensions réduites, est un monument de calcaire mesurant 39 cm de largeur sur 25,5 cm de profondeur, et doté d'une hauteur de 49 cm. Sa dénomination de « naos » provient notamment de la forme voûtée de la partie supérieure de ce petit édicule. Ses quatre faces sont recouvertes d'inscriptions hiéroglyphiques qui constituent pour l'essentiel des formules d'offrandes ou des séquences prosopographiques réservées aux parents et familiers du dédicataire figurés sur le monument. Ceux-ci sont presque tous représentés agenouillés sur le sol, un bras replié sur la poitrine dans une posture de salutation révérencielle. Sur la face avant du monument [fig. 1], on peut voir l'effigie en haut-relief d'un homme assis au fond d'une niche sur une sorte de banc, les deux mains posées sur les cuisses. D'après les formules d'offrandes qui flanquent cette statuette sur la paroi du fond de la cavité, il y a tout lieu de croire qu'il s'agit d'une représentation de Hori, le dédicataire du monument. À sa gauche, deux registres sont consacrés à sa grand-mère Sat-Snéfrou ainsi qu'à son père Hori, alors que sur le flanc droit, de manière originale, trois registres superposés semblent dédiés à sa seule épouse, la *nb.t-pr* Tounen.

---

[3] Il s'agit plus précisément ici du syntagme *ḫrd=f*, « son protégé », qui apparaît au cours des XIIe-XIIIe dynasties, plus comme un titre que comme la dénomination d'un rang familial (B. SCHMITZ, « Zur Bedeutung von *ḫrd=f* », *ZÄS* 108, 1981, p. 53-60 ; D. FRANKE, *Altägyptische Verwandtschaftsbezeichnungen im Mittleren Reich. Dissertation zur Erlangung der Würde des Doktors der Philosophie der Universität Hamburg*, *HÄS* 3, Hambourg, 1983, p. 304-308).

[4] À ce propos, voir J. RIZZO, dans A. Gasse, *et al.* (éd.), *CENiM* 26, 2021, p. 102-131.

[5] Ce type de titres, que St. Quirke qualifie de « regular titles », est probablement, selon ce même auteur, ce que le terme *jꜣ.t* permet de désigner (« The Regular Titles of the Late Middle Kingdom », *RdE* 37, 1986, p. 107-130).

[6] Sur cette large question, voir notamment, D. FRANKE, *op. cit.*, p. 175-177 ; St. SEIDLMAYER, *Gräberfelder aus dem Übergang vom Alten zum Mittleren Reich*, *SAGA* 1, Heidelberg, 1990 ; J. LUSTIG, *Ideologies of Social Relations in Middle Kingdom Egypt*, UMI, Ann Harbor, MI, 1993 ; M.G. NELSON-HURST, dans *CASAE* 39, 2010, notamment p. 17-31 ; *ead.*, dans M. Horn, *et al.* (éd.), *Current Research in Egyptology 2010*, 2011, p. 116-123.

[7] Vienne ÄS 186. Consulter, I. HEIN, H. SATZINGER, *Stelen des Mittleren Reiches* II. *Einschliesslich der I. und II. Zwischenzeit*, *CAA* 7, Mayence, 1993, p. 112-127 ; ainsi que http://www.globalegyptianmuseum.org/detail.aspx?id=4737. Dans notre corpus, ce document porte le n° 63.

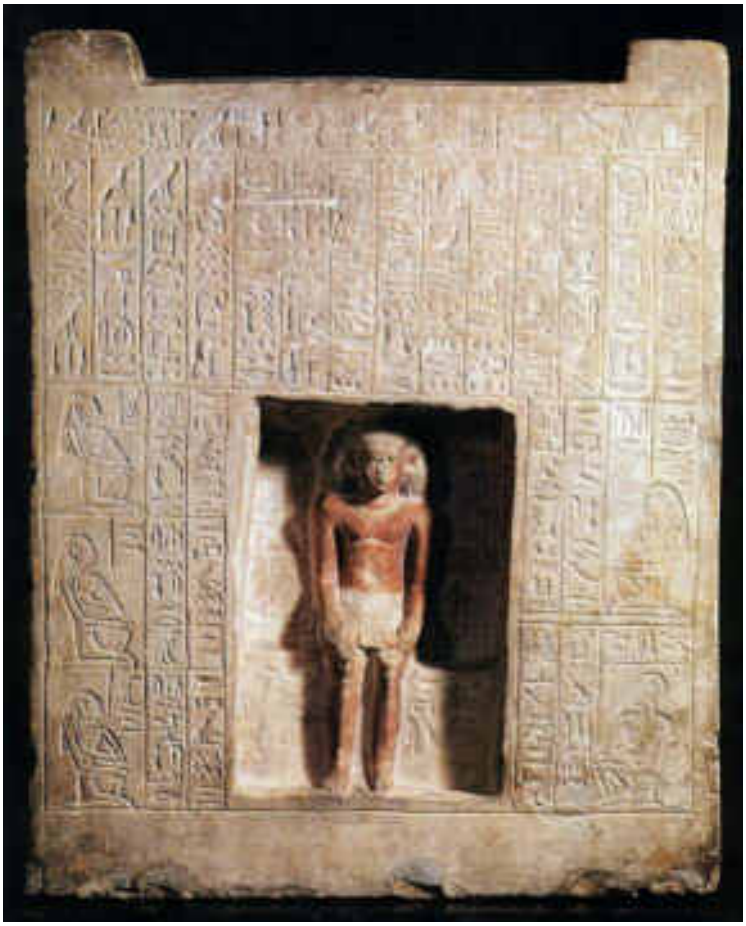


Fig. 1. Pseudo-naos de Hori, face avant, XIIe-XIIIe dynastie, Vienne, ÄS 186, (d'après I. Hein, H. Satzinger, *Stelen des Mittleren Reiches* II. *Einschliesslich der I. und II. Zwischenzeit*, *CAA* 7, 1993, p. 124).

Dans l'angle inférieur droit de la face arrière du pseudo-naos [fig. 2, encadré], une formule *sʿnḫ rn* se développe sur cinq colonnes en ces termes :

> Râhotep, né de Iousen. C'est en témoignage de ce qu'a réalisé pour lui son ami bien-aimé, le directeur de la demi-équipe des carriers [8], Hori, justifié de voix, né de Toun(i), et qui (ainsi) a perpétué son nom, justifié de voix [9].

[8] W.A. WARD, *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom*, Beyrouth, 1982, p. 52 [410].

[9] *Rʿ-ḥtp ms(w)~n Jwsn m jr(w.t) n=f ḫnms=f mr(y)=f (j)m(y)-r(ꜣ) gs ḫrty.w-nṯr Ḥrj mꜣʿ-ḫrw ms(w)~n Twn(j) sʿnḫ(w) rn=f mꜣʿ-ḫrw*. Comme dans la stèle de Rénefséneb (Caire 20437 ; doc. 119 de notre corpus), il semblerait que l'épithète *mꜣʿ-ḫrw* finale porte sur le syntagme *rn=f*, « son nom ».

Fig. 2. Pseudo-naos de Hori, face arrière, registre bas, XIIe-XIIIe dynastie, Vienne, ÄS 186 (d'après I. Hein, H. Satzinger, *CAA* 7, 1993, p. 123).

Cette formule recèle une grande originalité, tant sur la forme que sur le fond. Sur le plan syntaxique, la présence de la séquence initiale *m jr(w.t) n=f* X, « c'est en témoignage de ce qu'a fait pour lui X », conduit à adjoindre cet exemple à une catégorie rare parmi les attestations de la formule *sʿnḫ rn*, puisqu'elle ne rassemble que quatre exemples datant tous des XIIe et XIIIe dynasties [10]. En outre, à l'intérieur de cet ensemble, l'exemple du pseudo-naos de Hori doit encore être singularisé par le fait que la mention du bénéficiaire de la liturgie – « Râhotep, né de Iousen » – y apparaît de manière autonome, en préambule de la formule liturgique [11]. Dans les autres exemples répertoriés, la désignation du bénéficiaire est plus classiquement insérée à la fin de la formule d'offrande rituelle qui précède la formule *sʿnḫ rn*, comme cela peut être observé dans la stèle d'Antef (Louvre, C 313) [12] :

> Fasse que le roi s'apaise Anubis, Celui-qui-est-sur-sa-montagne, Celui-qui-préside-à-la-Place-de-l'embaumement, seigneur de Ta-Djéser, de sorte qu'il procure une offrande invocatoire au *ka* du pensionné véritable, le prêtre Antef, engendré par Hénoutsen, juste de voix. C'est en témoignage de ce qu'a fait pour lui son échanson, son bien-aimé, Résou qu'a engendré Ib (?), justifié de voix, afin de perpétuer le nom de son maître, pour toujours et à jamais ! [13]

L'autre singularité de la formule *sʿnḫ rn* inscrite sur le pseudo-naos d'Hori doit être associée au fait que Hori est à la fois le dédicataire du monument et l'officiant de la liturgie *sʿnḫ rn*,

---

[10] Dans notre étude générale portant sur la formule *sʿnḫ rn* (publication à venir), cet ensemble d'attestations est regroupé autour de deux dispositifs syntaxiques nommés « type 35 » et « type 36 ». Outre le pseudo-naos d'Hori, y sont réunis les exemples suivants : Stèle d'Antef, Louvre C 313 (n° 39) ; Statue d'Héqaibânkh, Musée d'Assouan 1340 (n° 44) ; Statue d'Héqaib, Musée d'Assouan (n° 45). Alors que dans ces trois derniers cas, la séquence initiale est complétée par la proposition circonstancielle finale *n-mr(w).t sʿnḫ rn=f*, « afin de perpétuer son nom » (type 35), dans la formule du monument de Hori, c'est la construction participiale *sʿnḫ(w) rn=f*, qui conclut l'ensemble. On peut sans doute considérer que la séquence *m jr(w.t) n=f* X va être concurrencée, dès la XIIe dynastie, par les formes *jr(w)~n* X, *jr(w).t~n* X ainsi que leurs variantes (types 19 à 32 de notre classement) qui, quant à elles, perdureront jusqu'à la fin de l'époque ptolémaïque.

[11] Sur les procédés de thématisation, P. GRANDET, B. MATHIEU, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Paris, 1998, p. 553-557.

[12] Doc. 39. Une formule commençant par la séquence *m jr(w) n=f ḫnms=f mr(y)=f* se trouve également sur le socle de la stèle biface de Senbef, datée de la XIIe dynastie (Florence 2500), S. BOSTICCO, *Le stele egiziane dall'Antico al Nuovo Regno* I. *Museo archeologico di Firenze*, *Cataloghi dei musei e gallerie d'Italia*, Rome, 1959, p. 33-35 [30] et pl. 30 a-c. La stèle de Djaef (Caire CG 20027) comporte également une telle séquence mais alors destinée au fils du défunt.

[13] *d n(y)-sw.t ḥtp Jnpw tp(y)-ḏw=f jmy-W.t nb Tꜣ-ḏsr d=f pr.t-ḫrw n kꜣ n(y) jmꜣḫ(w) mꜣʿ ḥm-nṯr Jntf jr(w)~n Ḥnw.t=sn mꜣʿ(.t)-ḫrw m jr(w.t) n=f wbꜣ=f mr(y)=f Rsw jr(w)~n Jb (?) m.-ḫ. m-mrw.t sʿnḫ rn n(y) nb=f nḥḥ ḥnʿ ḏ.t.*

alors que Râhotep, bien que bénéficiaire de cette liturgie, ne semble mentionné sur le monument qu'au même titre que les autres individus présents sur sa surface.

On assiste donc dans ce cas de figure à une sorte d'inversion des rôles traditionnels attribués aux protagonistes dans les modalités de fonctionnement de la liturgie *sʿnḫ rn*. En effet, dans l'immense majorité des exemples du corpus, le bénéficiaire de la formule *sʿnḫ rn* se confond avec le dédicataire du monument, le dédicant étant alors l'individu en charge de la liturgie de perpétuation du nom (*sʿnḫ rn*).

Ainsi, dans la scène de la stèle de l'inspecteur des champs Amény daté de la XIIe dynastie [fig. 3], ce dernier est, en qualité de dédicataire du monument, figuré assis à gauche, le bras gauche replié sur la poitrine et la main droite tendue vers la table d'offrandes. Face à lui, son fils bien-aimé (*sꜣ=f mry=f*) Khâkhéperrê, également doté du titre d'« inspecteur des champs », est représenté debout, le bras droit levé et la main ouverte en signe de récitation rituelle et de présentation des offrandes à son père défunt. Cette posture constitue une des attitudes adoptées par le liturgiste *sʿnḫ rn* parmi les plus classiques. La ligne de texte qui surplombe cette scène comporte une formule de « perpétuation du nom » (*sʿnḫ rn*), dans sa syntaxe la plus traditionnelle, qui confirme la fonction attribuée à chacun des protagonistes de la liturgie :

> C'est son fils bien-aimé qui a perpétué son nom, l'inspecteur des champs, Khâkhéperrê, justifié de voix, né de Ita justifié, possesseur de pension [14].

Fig. 3. Stèle d'Amény, XIIe dynastie, Ashmolean 1926.213 (Fac-similé © P. Calassou, d'après H. Frankfort, *JEA* 14, 1928, pl. XXI, 1).

Selon les principes de fonctionnement relatifs à la liturgie *sʿnḫ rn* que nous avons eu l'occasion de présenter plus en détails [15], cette stèle d'Amény est caractéristique des documents affichant les deux phases successives de la liturgie mémorielle de « perpétuation du nom ». En premier lieu, comme dans l'ensemble des attestations du corpus, la présence de

[14] *Jn sꜣ=f mr(y)=f sʿnḫ(w) rn=f sḥḏ sḥ.(w)t Ḥʿ-ḫpr-Rʿ m.-ḥ. jr(w)~n Jtꜣ m.-ḥ. nb jmꜣḫ.*
[15] Cf. *supra*, n. 4.

la formule *sˁnḫ rn* rend avant tout compte de ce que nous nommons ***phase de fondation*** du cérémonial, phase initiale correspondant à l'acte d'inscription de cette séquence sur le support et, plus particulièrement de celui du nom de son bénéficiaire. La nature de cette phase initiale de la liturgie est clairement établie dans une inscription de la tombe du nomarque Ahanakht, sise à el-Bersheh, et datant probablement des Xe-XIe dynasties :

> J'ai placé mon nom [sur le por]che que j'ai édifié et j'ai gravé le bloc que j'ai apporté afin de *perpétuer mon nom* sur le monument que j'ai réalisé [16].

Dans l'exemple du « pseudo-naos » de Hori, ce geste scriptural exécuté par ce dernier à l'attention de Râhotep est évoqué par la séquence initiale « ce qu'a réalisé pour lui son ami ». Sur le plan de l'aspectualité de la formule *sˁnḫ rn*, le moment de référence de cette « phase de fondation » est défini par celui de l'inscription de cette dédicace. Or, cet acte scriptural initial est nécessairement antérieur au moment d'énonciation, qui est, quant à lui, celui de la lecture rituelle de la formule. En corollaire, le participe *sˁnḫ(w)* contenu dans la syntaxe la plus usuelle de la formule [17], et qui renvoie à cet acte dédicatoire révolu, doit systématiquement être rendu par un sens perfectif (« qui a perpétué »).

Alors que la formule *sˁnḫ rn* contenue dans la stèle d'Amény rend compte, comme dans la totalité des exemples du corpus, de la « phase de fondation » de la liturgie de « perpétuation du nom », cet exemple témoigne également de la seconde phase du protocole mémoriel, celle que nous appelons ***phase d'actualisation***. Cette phase est exclusivement évoquée dans la documentation par la présence d'une image montrant le liturgiste officiant face à son bénéficiaire. Dans la stèle d'Amény, comme dans un grand nombre de cas, cette scène rituelle constitue une illustration du rituel d'offrande *d n(y)-sw.t ḥtp* [18]. Ce lien est en outre explicité par la légende de la scène rituelle qui se déroule au-dessus de la table d'offrande :

> Exécution du *d n(y) sw.t ḥtp* pour le *ka* de l'inspecteur des champs Amény, justifié de voix, par son fils bien-aimé, l'inspecteur des champs Khâkheperrê, possesseur de pension [19].

D'une manière générale, on peut donc résumer que la « phase de fondation » de la liturgie *sˁnḫ rn* renvoie au geste scriptural de l'inscription de la formule sur le monument, et plus particulièrement à celui du nom du dédicataire, alors que sa « phase d'actualisation » concerne plus spécifiquement la verbalisation rituelle du nom du bénéficiaire par l'officiant au cours de la phase récitative du rituel. On peut ajouter que, si la pérennité de la liturgie de « perpétuation du nom » est assurée dans sa « phase de fondation » par la permanence du support matériel qui reçoit l'inscription, elle l'est dans sa « phase d'actualisation » par la répétition, espérée « illimitée » dans le temps, de la récitation rituelle réalisée au bénéficie du destinataire de la liturgie.

Ce lien entre la récitation des formules rituelles à destination du défunt et le processus de « perpétuation du nom » de ce dernier est évoqué dans un passage de la stèle d'Antef fils de

---

[16] *d~n=j rn=j [m sb]ḥ.t qd(~n)=j ḫt~n=j jnr jn~n=j n-mrwt sˁnḫ rn=j ḥr mnw jr~n=j*. Ce document porte le n° 3 dans la publication de la monographie à venir.

[17] Parmi les nombreuses variantes syntaxiques de la formule, certaines comportent un segment initial complété par une circonstancielle finale de type *n-mrw.t sˁnḫ rn* X. Voir l'exemple précédent issu de la tombe d'Ahanakht.

[18] Précisons que l'iconographie peut également, mais plus sporadiquement, être en lien avec le rituel de l'Ouverture de la Bouche ou celui de l'Appel aux vivants.

[19] *jr.t d n(y) sw.t ḥtp n kꜣ n(y) sḥḏ ꜣḫt Jmny m.ḥ. jn sꜣ=f mr(y)=f sḥḏ ꜣḫt Ḥˁ-ḫpr-Rˁ nb jmꜣḫ.*

Sénet, datée de la XIIe dynastie :

> Alors, puissent les nobles qui passeront (près de la stèle), prononcer les paroles et ainsi ils me procureront la puissance *akh*, puisque je vis du souffle que les gens donnent. *S'ils perpétuent ainsi mon nom*, ils seront les dieux d'un au-delà puissant. [20]

Dans l'exemple de la stèle d'Amény [fig. 3], le fils liturgiste est désigné comme prenant en charge l'ensemble de ces phases successives de la liturgie *sʿnḫ rn* à l'attention de son père, mais dans d'autres cas, ce sont des liturgistes distincts qui peuvent asumer ces diverses responsabilités vis-à-vis du défunt.

En ce qui concerne le pseudo-naos de Hori, la formule *sʿnḫ rn* située à l'arrière du monument évoque la seule « phase de fondation », celle que le commanditaire Hori a prise en charge en sa qualité d'« ami » à l'attention de Râhotep. En inscrivant le nom de ce dernier au cœur de la formule dédicatoire *sʿnḫ rn* gravée sur ce support durable, Hori « a perpétué son nom », ce que l'on doit comprendre comme l'expression d'un acte à visée mémorielle. En revanche, compte tenu de l'absence sur le monument de toute iconographie relative à la récitation du nom du bénéficiaire dans un cadre rituel, il faut en déduire que dans cet exemple aucun liturgiste n'est spécifiquement désigné comme responsable de la « phase d'actualisation » de la liturgie, celle consistant à mettre périodiquement en œuvre cette verbalisation rituelle.

Afin d'aller plus avant dans l'examen de la formule *sʿnḫ rn* du pseudo-naos de Hori, il convient maintenant de prendre en considération le terme *ḫnms* que l'on trouve en tête des épithète et titre accordés à Hori dans cette séquence. Par l'analyse de ce vocable, ainsi que celle de son insertion dans la tournure *ḫnms=f mr(y)=f*, on peut espérer mieux comprendre les liens qui unissent Hori et Râhotep et, par suite, les raisons qui peuvent motiver la présence de cette formule liturgique sur la surface de ce monument.

Le terme *ḫnms* [21] est attesté depuis la Ire dynastie, notamment dans des stèles abydéniennes [22]. Il permet alors de désigner des fonctionnaires attachés à l'administration palatiale, probablement dans un secteur en lien avec les archives [23]. Il faut attendre, semble-t-il, la fin de l'Ancien Empire pour que ce vocable prenne le sens d'« ami » qui lui est le plus couramment donné [24]. Néanmoins, il a été mis en évidence que, en marge de cette acception la plus commune, peut se révéler tout un éventail de nuances, déclinant des orientations d'ordre social ou des connotations à caractère plus affectif [25].

Le versant social du champ sémantique du terme *ḫnms* permet de dénommer un « collègue » ou un « confrère », notamment lorsque les individus engagés dans cette relation portent des

---

[20] *Jḥ ḏd r(ꜣ).w sr.w swꜣt(y)=sn jḥ d=sn n=j ꜣḥ ʿnḫ=j m ṯꜣw n(y) dd(w) rmṯ sʿnḫ=sn rn=j nṯr.w pw n(y.w) m-ḫt wꜣs* (Stèle BM EA 562, l. 1-3, E.A.W. BUDGE, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae* II, Londres, 1912, pl. XXIV).

[21] *Wb* III, 294, 17-295, 7. La graphie pleine du terme est peut-être *ḫnmsw*, comme semble l'indiquer l'occurrence de la stèle Caire CG 20056 (g). Cette graphie est également attestée dans l'onomastique (L. BORCHARDT, « Ein ägyptisches Grab auf der Sinaihalinsel », *ZÄS* 35, 1897, p. 113).

[22] B. KASPARIAN, *La famille égyptienne sous l'Ancien et le Moyen Empire*, 2003, p. 469. Consulter le riche commentaire sur le terme dans ce même ouvrage (p. 506-528).

[23] P. KAPLONY, *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit* I, *ÄgAbh* 8, Wiesbaden, 1963, p. 370.

[24] D. FRANKE, *op. cit.*, p. 358-359 ; H. SATZINGER, D. STEFANOVIC, « The Middle Kingdom *ḫnmsw* », *SAK* 41, 2012, p. 346.

[25] Cette notion semble bien définie par B. Kasparian, lorsqu'il écrit, « Les différentes sources qui contiennent la mention du terme *ḫnms* ont pour point commun de suggérer que l'individu qui porte cette désignation appartient à l'entourage affectif, familial et/ou social d'un autre individu. » (*op. cit.*, p. 509).

titres émanant de secteurs similaires de l'administration [26]. Cette notion de parité très souvent associée au terme *ḫnms* se manifeste également par sa synonymie circonstancielle avec le terme *sn*, « frère » [27], ces deux vocables pouvant concurremment traduire les sens de « collègue » ou de « camarade » [28]. Néanmoins, dans certaines occurrences du terme *ḫnms*, il est sans doute question de relations moins homologues [29]. Ce trait s'observe notamment par la dissemblance des titres portés par chacun des protagonistes, disparité qui pourrait laisser supposer un rapport hiérarchique entre eux [30]. Ainsi, dans certains cas, il est probable que l'expression *ḫnms=f*, très fréquente aux XIIe-XIIIe dynasties [31], rende compte d'une relation entre un « patron » et son « client » [32], même si ce lien paraît le plus souvent nourri d'une forme de bienveillance paternaliste [33].

La charge plus ouvertement affective dont le terme *ḫnms* peut parfois être imprégné doit prendre son origine dans la racine verbale *ḫnm*, « se réjouir », « traiter avec affection », dont il semble dériver [34]. C'est sans doute à partir de cet étymon qu'a pu émerger le sens commun d'« ami » associé au terme *ḫnms*. Par suite, la notion d'« amitié fraternelle » qui appartient à cette sphère sémantique du vocable apparaît notamment dans une colonne marginale de la stèle de Nakhti (Caire CG 20057), où il est question de « tout *ḫnms* avec lequel je bois et je mange », formule proche de celle qui apparaîtra comme un stéréotype de l'amitié à l'époque ramesside [35].

Cette orientation spécifique du terme *ḫnms* se manifeste également, à partir du début du Moyen Empire, dans son lien sporadique avec les épithètes *mry=f*, « son bien-aimé » et *n(y) s.t jb=f*, « son favori » [36]. Le fait que ces épithètes soient parfois accolées aux dénominations de membres de la famille témoigne des liens que le *ḫnms* peut alors entretenir avec les membres

---

[26] Ainsi, dans les stèles Louvre C 17, Caire CG 20276, CG 20278, CG 20296, CG 20524, Liverpool WM M.13927, Ermitage 1078 (références citées dans H. SATZINGER, D. STEFANOVIC, *op. cit.*, p. 343-344) .

[27] B. MATHIEU, *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne*, *BiEtud* 115, Le Caire, 1996, p. 142, n. 485 ; J. REVEZ, « The Metaphorical Use of the Kinship Term *sn* "Brother" », *JARCE* 40, 2003, p. 123-131. Voir également D. SKJALM, « The Notion of Friendship in Ancient Egypt », *KMT* 22/1, 2011, p. 43-48 ; Chl. RAGAZZOLI, *La grotte des scribes à Deir El-Bahari. La tombe MMA 504 et ses graffìti*, *MIFAO* 135, Le Caire, 2017, p. 68-70. Il est probable qu'au cours du Nouvel Empire, le terme *sn* finisse par remplacer *ḫnms* dans cet usage (B. KASPARIAN, *op. cit.*, p. 470).

[28] H. SATZINGER, D. STEFANOVIĆ, *op. cit*., p. 342. Néanmoins, le terme *sn*, comme *ḫnms*, n'est pas dénué de dimension affective, puisqu'il peut signifier « ami » (H. SATZINGER, D. STEFANOVIĆ, *op. cit.*, p. 346), « bien-aimé » (B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 88, n. 285) voire « amant ». R.B. Parkinson évoque la possibilité d'une telle acception pour définir la relation existant entre le chanteur Néferhotep et son ami (*ḫnms=f*) Nebsouménou dans la stèle Leiden V 95 (« Boasting about Hardness : Constructions of Middle Kingdom Masculinity », dans C. Graves-Jones *et al.* (éd.), *Sex and Gender in Ancient Egypt : « Don your wig for a joyful hour »*, Swansea, 2008, p. 132).

[29] H. SATZINGER, D. STEFANOVIĆ, *op. cit*., p. 344.

[30] D. FRANKE, *op. cit*., p. 356.

[31] Dans la quarantaine d'exemples donnés par D. Franke (*op. cit*., p. 360-361), ce tour est très largement majoritaire. H.G. Fischer cite un exemple, probablement de la VIe dynastie, qu'il suppose être la plus ancienne attestation de cette expression dans un contexte funéraire (« A God and a General of the Oasis on a Stela of the Late Middle Kingdom », *JNES* XVI/4, 1957, p. 225, n. 13).

[32] Cette relation est sans doute proche de celle évoquée avec le tour *ḫrd=f*, « son protégé », qui apparaît à la même époque. Sur cette question, voir notamment B. SCHMITZ, *ZÄS* 108, 1981, p. 53-60 ; D. FRANKE, *op. cit.*, p. 304-308.

[33] D. FRANKE, *op. cit*., p. 356.

[34] H. SATZINGER, D. STEFANOVIC, *op. cit.*, p. 341-351, pl. 34 (plus particulièrement p. 346-348).

[35] D. SWEENEY, « Friendship and Frustration : A Study in Papyri Deir el-Medina IV-VI », *JEA* 84, 1998, p. 103 (pDeM VI, r° 4 et n. d) ; p. 105 (Discussion) ; p. 108 (pDeM IV, r° 6 et n. b) ; p. 111 (pDeM XXII, r° 4).

[36] D. FRANKE, *op. cit.*, p. 356.

de la constellation familiale [37]. Ce trait s'illustre notamment dans le *Spell* 146 des Textes des Sarcophages [38], intitulé « Réunir la maisonnée (*ꜣb.t*) dans la nécropole », et dans lequel sont égrenées plusieurs listes relatives aux membres de cette collectivité [39]. Parmi ceux-ci, les *ḫnms.w* sont mentionnés à plusieurs reprises [40], le plus souvent en position contiguë avec le père, la mère, les enfants (*msw.w* ou *ḫrd.w*), les frères et sœurs du défunt. Ces énumérations se poursuivent généralement par la mention d'individus appartenant au cercle des compagnons ou des serviteurs de la maisonnée [41]. Cet ordonnancement pourrait signifier que la position du *ḫnms* se situe en quelque sorte à la frontitère séparant les membres de la famille nucléaire [42] du cercle de la domesticité [43], ces deux registres assemblés pouvant alors former le champ sémantique du terme *ꜣb.t*, que l'on peut alors rendre par « maisonnée » [44]. Ces liens du *ḫnms* avec les membres du noyau familial ont été pointés, sans doute de manière trop précise, en accordant à ce terme le sens de « fils de la sœur » [45]. De manière plus pondérée, certains auteurs pensent que ce terme peut évoquer une parenté par alliance (*in law*) [46] et pourrait occasionnelement traduire les rangs de « sœur par alliance » [47], de « frère par alliance » ou encore, de « cousin par alliance » [48].

Tous ces éléments d'appréciation devraient permettre d'examiner l'expression *ḫnms=f mr(y)=f* attribuée au liturgiste Hori et, sans doute, de mieux interroger les liens qu'elle suscite avec Râhotep, le bénéficiaire de la liturgie. Autrement dit, s'agit-il dans cette locution de la

---

[37] D. FRANKE, *loc. cit.*

[38] *CT* II, 151a-205e. Ce Spell fait partie d'un ensemble (*Spell* 131-146) où est particulièrement mis en exergue le désir du défunt d'être réunis dans l'au-delà avec les membres de sa maisonnée (*ꜣb.t*).

[39] B. Kasparian reprend de manière synthétique ces données (*op. cit*., p. 510, tableau n° 24).

[40] *CT* II, 182a, 188b, 193b, 205b (B. KASPARIAN, *op. cit.*, p. 509, n. 512. La référence au *Spell* 173 [*CT* III, 52d] qui figure dans cette note demeure apparemment erronée puisque c'est le terme *dmj.w*, les « proches » et non pas *ḫnms.w* qui apparaît dans ce passage).

[41] Ainsi, les « compagnons » (*smꜣy.w*), les « dépendants » (*mr.wt*) et les « serviteurs » (*bꜣk.w*).

[42] H. Willems fait remarquer à juste titre que l'épouse (*ḥm.t*) du défunt n'apparaît jamais dans ces listes, ce qui accroît les difficultés à traduire le terme *ꜣb.t* par « famille » (« Family Life in the Hereafter according to Coffin Texts Spells 131-146 », dans R. Nyord, K. Ryholt (éd.), *Lotus and Laurel. Studies on Egyptian Language and Religion in honour of Paul John Frandsen*, *CNI Publications* 39, Copenhague, 2015, p. 447-472, notamment p. 463).

[43] B. KASPARIAN, *op. cit*., p. 510 et n. 918.

[44] *Wb* I, 7, 8. La signification du terme *ꜣb.t* fait l'objet d'un débat (notamment, D. MEEKS, « Notes de lexicographie », *RdE* 26, 1974, § 1 *ꜣb(w).t*, « la domesticité, la maisonnée », p. 52-65 ; B. KASPARIAN, *op. cit*., p. 47-48 et p. 54 ; H. WILLEMS, *Les Textes des Sarcophages et la démocratie*, Paris, 2008, p. 194-195 ; J. C. MORENO GARCIA, « Households », dans E. Frood, W. Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2012, p. 2-4 ; H. WILLEMS, dans R. Nyord, K. Ryholt (éd.), *CNI Publications* 39, 2015, p. 447-472) Traditionnellement traduit par « famille », la lecture de certaines sources fait apparaître que l'on ne peut pas réduire le sens de ce vocable au strict domaine de la parentèle. Il est fort probable, comme semble notamment l'indiquer les occurrences des Textes des Sarcophages, que l'acception dominante de ce terme, outre les membres de la famille nucléaire, doive être étendue aux sphères des proches et de la domesticité, mais sans être circonscrite à cette dernière (D. MEEKS, *loc. cit.*). Pour tenter de rendre la notion de « famille élargie » investie dans le terme *ꜣb.t*, nous optons, à la suite de certains auteurs, de le rendre par « maisonnée ». Pour une synthèse sur les différentes acceptions proposées pour le terme, H. WILLEMS, *op. cit.*, p. 452-453, n. 12.

[45] K. PIEHL, « Un mot de parenté jusqu'ici inconnu », *Sphinx* 3, 1900, p. 1-6.

[46] M. MATIJE, « Из истории семьи и рода в Древнем Егите », *ВДИ* 9,1954, p. 62-66 ; D. WILDUNG, « Zwei Stelen aus Hatshepsut Frühzeit », dans *Festschrift zum 150 jährigen Bestehen des Berliner ägyptischen Museums*, *MÄSB* 8, Berlin, 1974, p. 259 ; D. MEEKS, *RdE* 26, 1974, p. 56, n. 3 ; A. MILLARD, *The Position of the Women in the Family and in Society in Ancient Egypt, with Special Reference to the Middle Kingdom*, D. Phil. Dissertation. University College, Londres, 1976, p. 20 ; D. FRANKE, *op. cit*., p. 355-359 ; B. KASPARIAN, *op. cit*., p. 512-515.

[47] Cf. *infra*, n. 49.

[48] D. FRANKE, *op. cit*., p. 356-357 ; H. SATZINGER, D. STEFANOVIC, *op. cit*., p. 341-342.

mention d'une relation professionnelle, de la notation d'un lien amical ou de l'évocation d'une relation familiale ?

Comme cela a été souligné par certains auteurs, en dehors de la présence d'indices clairs, il est souvent délicat, pour ne pas dire impossible, de démêler l'écheveau des multiples sens associés au terme *ḫnms* [49]. Lorsque cela est envisageable, le croisement des sources peut constituer une méthode permettant d'étayer certaines hypothèses. En ce qui concerne le cas de Hori, « directeur de la demi-équipe des carriers » [50], une autre mention de ce même personnage est signalée dans la stèle de Paounet, individu qui porte quant à lui le titre de « scribe des carriers » [51] (Caire CG 20749) [52]. Il y a donc tout lieu de croire que la dédicace de Hori inscrite dans le cintre de ce monument y figure en tant qu'hommage rendu à un collègue, puisque ces deux personnages mènent des activités dans le même secteur professionnel. Quoi qu'il en soit, le croisement de ces deux sources n'apporte aucune information sur les liens existants entre Hori, né de Touni et Râhotep, né de Iousen.

L'analyse plus détaillée de la face arrière du pseudo-naos de Hori [fig. 4] semble pouvoir apporter quant à elle de précieux renseignements sur la relation instaurée entre ces deux hommes. En effet, plusieurs zones de cette face du monument sont réservées à Râhotep ainsi qu'à plusieurs membres de sa famille. Dans le registre supérieur, on peut voir figurés de droite à gauche, « Sapount, né de Iousen », son épouse « Sénebtisy, née de la *nb.t-pr* Kanes », sa fille « Iousen, née de Sénebtisy », son autre fille « Kanes, née de la *nb.t-pr* Sénebtisy » et sa petite-fille « Néferhotep, née la *nb.t-pr* Iousen ». Il y a donc tout lieu de penser que « Râhotep, né de Iousen » est le frère de « Sapount, né de Iousen ». Plus bas, au centre du troisième registre, on peut lire une formule d'offrande consacrée à Iousen et à son oncle Râhotep et, plus à droite, une autre formule d'offrande est destinée à son frère Sapount. On le voit, la mention de « Râhotep, né de Iousen », située en préambule de la formule *sʿnḫ rn*, est à mettre en lien avec celles des membres de sa famille qui occupent une bonne partie de l'arrière du monument. En outre, sur cette même partie du monument, ces mentions alternent avec celles relatives à Hori et à quelques membres de sa famille. Ainsi, sur la partie gauche du deuxième registre, Hori est représenté face à sa fille « bien-aimée », tous deux séparés par une imposante table d'offrandes.

[49] D. MEEKS, *op. cit.*, p. 56, n. 3 ; H.O. WILLEMS, « A description of Egyptian kingship Terminology of the Middle Kingdom c. 2000-1650 BC », *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 139 (1), 1983, p. 153.
[50] *(j)m(y)-r(ꜣ) gs ḫrty.w-nṯr*, W.A. WARD, *op. cit.*, p. 52 [410].
[51] *sš ḫrty.w-nṯr*, W.A. WARD, *op. cit.*, p. 164 [1422].
[52] Référence donnée dans D. FRANKE, *Personendaten aus dem Mittleren Reich (20.-16. Jahrhundert v.Chr.). Dossiers 1-769*, *ÄgAbh* 41, Wiesbaden, 1984, p. 264 [416].

Fig. 4. Pseudo-naos de Hori, face arrière, XIIe-XIIIe dynastie, Vienne, ÄS 186 (d'après I. Hein, H. Satzinger, *CAA* 7, 1993, p. 123).

Derrière eux, sont agenouillés Tepâ et Méry, deux autres enfants de Sapount. Cet entremêlement des familles respectives de Râhotep et de Hori doit être mis en rapport avec le fait que leur relation d'« amitié » évoquée par le truchement du terme *ḫnms=f* est spécifiée par l'adjonction de l'épithète *mr(y)=f*. Or, il est reconnu que ce syntagme est traditionnellement réservé aux membres de la famille ou de la maisonnée [53]. Ce faisceau d'indices semble orienter l'occurrence de l'expression *ḫnms=f mr(y)=f* présente dans le pseudo-naos de Hori dans son acception la plus intime. On peut donc raisonnablement penser que Râhotep et Hori sont unis par des liens familiaux.

Cette présomption pourrait être étayée par la présence de la formule d'offrande qui flanque les cinq colonnes d'inscriptions composant la formule *sʿnḫ rn* examinée dans cette étude [fig. 2 et 4]. En effet, cette séquence *d n(y)-sw.t ḥtp* est destinée « au *ka* de la maîtresse du domaine Itou, née de Toun(i) ». Selon toute apparence, Itou née de Toun(i), dont l'image est suivie par celles de deux de ses frères également « né de Toun(i) », pourrait être la sœur de Hori, puisqu'ils semblent disposer tous les deux de la même ascendance maternelle. Par suite, compte tenu du fait que, d'une part, Itou est figurée agenouillée, le bras gauche replié sur la poitrine en signe de salutation révérencielle, le corps tourné en direction de la formule *sʿnḫ rn* dédiée à Râhotep et que, d'autre part, elle porte le titre de *nb.t-pr*, « maîtresse du domaine » [54], dont les liens de synonymie avec celui de *ḥm.t*, « épouse », sont largement

[53] D. FRANKE, *HÄS* 3, 1983, p. 356.

[54] Nous préférons cette traduction au plus classique « maîtresse de maison » qui ne rend pas toujours compte des différentes acceptions du terme *pr*. En effet, on peut penser que ces dernières ne sont pas toujours circonscrites aux strictes limites de la maison (J.C. MORENO GARCIA, « Households », dans *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, 2012, p. 1-2). J. Assmann comprend ce terme comme « communauté de pourvoyance » (« L'image

attestés [55], on peut alors supposer que la *nb.t-pr* Itou soit l'épouse de Râhotep. Si l'on accepte l'idée de ce lien matrimonial entre Itou, sœur de Hori, et Râhotep, le terme *ḫnms* qui met en relation Râhotep et Hori devra être rendu par « frère par alliance » ou encore par « beau-frère » [fig. 5]. Cette occurrence de ce sens particulier de *ḫnms* serait alors à ajouter aux autres exemples cités par certains auteurs [56], tels que ceux observés dans la stèle de Nebkaourê (Caire CG 20713) ou celle de Néférou (Liverpool E 87) [57].

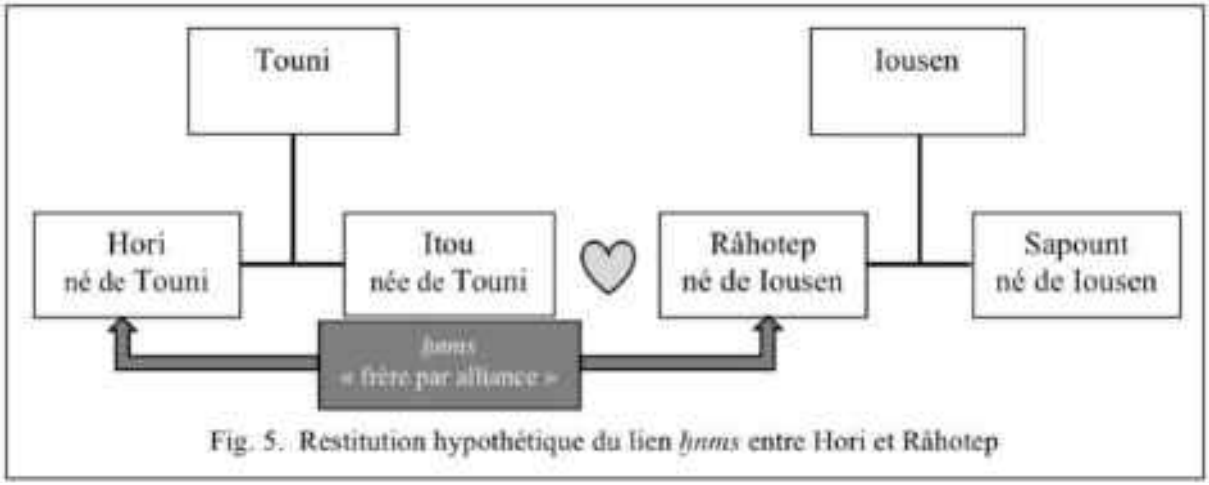


Fig. 5. Restitution hypothétique du lien *ḫnms* entre Hori et Râhotep

La formule *sʿnḫ rn* inscrite sur le pseudo-naos de Hori apparaît sans conteste comme un exemple particulièrement original. Sur la forme, sa syntaxe témoigne d'une structure singulière qui ne perdurera pas au-delà de la XIIIe dynastie. Sur le fond, cette attestation fait partie des très rares exemples du corpus dans lesquels le propriétaire du support de la formule n'est pas le bénéficiaire de la liturgie mais son officiant. En effet, dans la grande majorité des cas, le liturgiste est le dédicant du monument sur lequel cette formule est inscrite. Dans l'exemple du pseudo-naos de Hori, on peut dire que ce dernier, en sa qualité de propriétaire de l'édifice, « invite » son « ami bien-aimé » Râhotep, au même titre que l'ensemble des membres de leur famille respective, à bénéficier des libéralités favorisées par sa mention sur ce monument [58]. Parmi celles-ci, la plus éminente est sans doute celle qui, par le truchement de la formule *sʿnḫ rn* dans laquelle Râhotep est nommément impliqué, va lui assurer de « perpétuer son nom » à travers la mise en œuvre de cette liturgie mémorielle. Quant à l'épithète d'« ami » (*ḫnms*) dont est paré le liturgiste Hori, si notre analyse nous a conduit à supposer qu'elle dissimulait un rang de « frère par alliance », il n'en demeure pas moins qu'elle témoigne plus sûrement d'un lien de fraternité entre ces deux hommes, auquel l'adjonction du complément *mry=f*, « bien aimé », ne peut accorder qu'une plus grande acuité.

---

du père dans l'ancienne Égypte », dans H. Tellenbach [éd.], *L'image du père dans le mythe et l'histoire* I. *Égypte, Grèce, Ancien et Nouveau Testaments*, Paris, 1983, p. 29).

[55] A. MILLARD, *op. cit.*, p. 19-20 et p. 262.

[56] D. MEEKS, *RdE* 26, 1974, p. 56, n. 3 ; A. MILLARD, *op. cit.*, p. 20 ; D. FRANKE, *HÄS* 3, 1983, p. 357. Dans ces études, il est fait mention d'autres exemples dans lesquels *ḫnms* vaudrait également pour « beau-fils » (Caire CG 20027) ou, encore, le terme rare *ḫnms.t* pourrait signifier « belle-sœur » (Caire CG 20025).

[57] H.G. FISCHER, *Inscriptions from the Coptite Nome. Dynasties VI-XI*, *AnOr* 40, Rome, 1964, p. 69 et pl. XIX (bas).

[58] P. LACAU, « La stèle J.E. 59636 du Musée du Caire », dans J. Sainte Fare Garnot (éd.), *Mélanges Mariette*, *BiEtud* 32, Le Caire, 1961, p. 227 et n. 2.

Au bord de l'eau ou près des arbres à myrrhe ?

À propos des séquences *ḥr* / *r gs.wy* dans les inscriptions pountites d'Hatchepsout : prépositions composées ou syntagmes préposition + nom ?

Frédéric Servajean

Équipe Égypte Nilotique et Méditerranéenne – Laboratoire ASM Archéologie des Sociétés Méditerranéennes, UMR 5140, Université Paul-Valéry Montpellier, CNRS, MCC

J'AI RENCONTRE le professeur Aly O. Abdalla au Caire voici une vingtaine d'années. Je connaissais évidemment le scientifique, grâce à son remarquable ouvrage sur les stèles funéraires gréco-romaines de Haute-Égypte [1], mais je ne connaissais pas l'homme. Je fus d'emblée frappé par son intelligence aiguë et sa très grande générosité. Il me proposa souvent de venir, avec ma famille, dans la région d'Assiout, visiter ses vergers au bord du Nil, ou non loin, je ne me souviens plus… L'occasion ne s'est jamais présentée, elle se présentera un jour…

Au bord ou non loin du Nil ? C'est une question au fond sans importance. Mais c'est la même qui se pose dans un autre domaine, qui m'intéresse tout particulièrement et fait l'objet de ces quelques lignes que je lui dédie : où se produisit la rencontre entre l'envoyé de la reine Hatchepsout et les souverains du pays de Pount : sur les rives de la mer Rouge ou à l'intérieur des terres, dans les contreforts des terrasses des arbres à myrrhe ?

Car l'un des nombreux éléments du dossier Pount [2] restant en suspens est celui de la séquence *ḥr* / *r gs.wy* (𓉐𓄿𓎛𓅱𓏲 et 𓂋𓄿𓎛𓅱𓏲), attestée dans les inscriptions pountites d'Hatchepsout à Deir el-Bahari, à propos de laquelle les traducteurs ne s'accordent pas : s'agit-il (**1**) des prépositions composées *ḥr-gs.wy* et *r-gs.wy*, « à côté de », « à proximité de », « près de » [3], ou simplement (**2**) d'un syntagme [préposition (*ḥr* ou *r*) + nom (*gs.wy*)], signifiant « sur ou vers les deux côtés ». On verra plus loin que, dans les deux passages que nous allons examiner en détail, le mot *gs.wy* est suivi du nom *Wꜣḏ-wr*. Deux possibilités d'analyse se dessinent donc :

> **1.** *ḥr* / *r-gs.wy Wꜣḏ-wr*, « près de la mer (Rouge) » (dans ce cas : préposition composée + nom) (PC+N) ;

---

[1] A. ABDALLA, *Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt*, Liverpool, 1992. Ce travail a bénéficié du soutien du LabEx ARCHIMEDE au titre du programme « Investissement d'Avenir » ANR-11-LABX-0052-01.

[2] Le toponyme Pount renvoie à la façade occidentale de la péninsule arabique, c'est-à-dire aux territoires que les Égyptiens voyaient ou devinaient de l'autre côté de la mer Rouge. Cette proposition ne fait pas encore l'unanimité mais, il faut le souligner, c'est la seule qui se fonde sur l'examen de l'ensemble de la documentation, et non sur une partie seulement (D. MEEKS, « Coptos et les chemins de Pount », *Topoi suppl.* 3, 2002, p. 267-335 ; *id.*, « Locating Punt », dans D.O'Connor, St. Quirke (éd.), *Mysterious Lands*, Londres, New York, 2011, p. 53-80). Le lieu de destination des expéditions égyptiennes était la partie méridionale de Pount, la Tihâma yéménite, alors désignée sous le nom de *Pays du dieu* (*Tꜣ-nṯr*) (Fr. SERVAJEAN, « Les pays des arbres à myrrhe et des pins parasols. À propos de *Tꜣ-nṯr* », *ENiM* 12, 2019, p. 87-122). Voir également *id.*, « Où les reliefs d'Hatchepsout à Deir el-Bahari situent-ils le pays de *Pount* ? », *ENiM* 15, 2022, p. 139-179.

[3] *Wb* V, 194, 6-9 (*ḥr-gs.wy*) ; *Wb* V, 194, 4-5 (*r-gs.wy*).

2. *ḥr* / *r gs.wy Wꜣḏ-wr*, « sur / vers les deux côtés de la mer (Rouge) » (dans ce cas : préposition + nom 1 + nom 2) (P+N+N).

Évidemment, selon le choix retenu, le sens sera radicalement différent, ainsi que l'interprétation subséquente. A.M. Badawy a repris l'ensemble de la question dans un article publié en 1976 [4]. Mais, comme l'écrit D. Meeks, ce travail « n'a pas contribué à clarifier la question » [5]. La raison en est que, pour Badawy, cette (double) séquence ne peut être interprétée que d'une seule manière, l'autre étant à exclure définitivement : soit préposition composée (PC), soit syntagme préposition + nom (P+N). Il fit le choix de retenir la seconde solution, concluant cependant son travail de la manière suivante [6] :

> it could be said that *r gswy*, *ḥr gswy* are certainly expressing the dual "to both sides, on both sides" when referring to a person or a building (…). The relatively sparser occurrence of a softened meaning in other contexts does not justify the reservation of the Wörterbuch « früh, fast immer abgeschwächt für neben ».

Soulignons d'emblée que la *softened meaning* en question consiste à considérer dans certains cas le duel *gs.wy* comme un singulier, notamment lorsque la traduction des attestations concernées pose problème sur un plan sémantique avec un duel. L'introduction de cette « variable d'ajustement » est difficile à admettre dès lors qu'elle s'adapte en fonction des besoins du traducteur, sachant, de surcroît, que parmi tous les exemples cités par Badawy, certains confortent tout aussi bien l'hypothèse contraire [7].

Dans la plupart des cas, la différentiation est impossible à établir, les deux traductions obtenues – avec le syntagme interprété comme PC ou P+N – étant le plus souvent cohérentes sur un plan sémantique. Il arrive cependant quelquefois que l'on puisse faire la distinction ; c'est le cas avec l'exemple suivant (VIe dynastie) [8] :

Jr hꜣ=f m-ʿ=k r dp.t, jr rmṯ jqrw wnnw ḥꜣ=f ḥr gs.wy dp.t sꜣ=w ḫr=f m mw.

S'il descend avec toi dans le bateau, place des hommes de confiance qui se tiendront autour de lui, *des deux côtés* du bateau, de peur qu'il ne tombe à l'eau.

Une interprétation de la séquence *ḥr-gs.wy* comme une préposition composée signifiant « près de » serait absurde. Elle impliquerait en effet que ces hommes de confiance se situent *près du* bateau, *à l'extérieur de celui-ci*, c'est-à-dire dans l'eau.

Dans l'attestation suivante (cf. *infra*), mentionnée par D. Meeks, la dimension sémantique permet également de se prononcer :

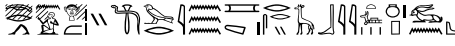
> La tournure *ḥr-gswy wꜣḏ-wr*, que l'on rencontre dans les textes de l'expédition d'Hatchepsout (…), a suscité bien des débats (…). Ma propre traduction se fonde, entre autres, sur un texte du

[4] A.M. BADAWY, « "On Both Sides" in Egyptian », *ZÄS* 103, 1976, p. 1-4.
[5] D. MEEKS, « Coptos et les chemins de Pount », *Topoi Suppl.* 3, 2002, p. 311, n. 250.
[6] A.M. BADAWY, *op. cit.*, p. 4.
[7] J.CH. Cooper (*Toponymy on the Periphery*, *ProblÄg* 39, Leyde, Boston, p. 328-329) suspend son jugement, même s'il semble privilégier la solution de Badawy.
[8] *Urk.* I, 130, 6-9.

> Moyen Empire comportant une invocation à l'œil de Rê : « ta partie noire est en ton milieu, ta partie claire sur ton pourtour (*ḥr gswy.ṯ*) » [9].

Ici aussi, il s'agit de P+N (+ pronom suffixe). Remarquons cependant que la présence d'un pronom suffixe ne constitue pas en soi un élément déterminant, celui-ci pouvant s'agglutiner aussi bien à un substantif (*gs.wy=ṯ*) qu'à une préposition (*ḥr-gs.wy=ṯ*).

Sur cette base, D. Meeks traduit une inscription de Sérabit al-Khadim (époque d'Amenhotep III) de la manière suivante [10] :

>  (…)
>
> Je me suis rendu *dans les environs* du Grand Vert pour m'informer des produits précieux de Pount (…).

Remarquons que la tournure *dans les environs du Grand Vert*, qui rend *ḥr gs.wy Wꜣḏ-wr*, peut être obtenue à partir des deux interprétations :

> **1.** en analysant la séquence *ḥr gs.wy* comme un syntagme adverbial : [préposition (*ḥr*, « dans ») + nom (*gs.wy*, « les environs »)], le tout étant suivi d'un 2e nom : *Wꜣḏ-wr*, le « Grand Vert » : *dans les environs du Grand Vert* ;
>
> **2.** en analysant la séquence *ḥr gs.wy* comme une préposition composée : *ḥr-gs.wy*, « près de » (= « dans les environs de ») ; suivie d'un nom : *Wꜣḏ-wr*, le « Grand Vert » : *près du Grand Vert = dans les environs du Grand Vert*.

Enfin, pour en terminer avec cette attestation, une interprétation littérale du duel n'aurait aucun sens :

> *Spr~n=j ḥr gs.wy Wꜣḏ-wr r sry bj(ꜣ)y.w{t} n(y).w Pwn.t.*
>
> Je suis arrivé *sur les deux côtés de* la mer pour m'informer des merveilles de Pount.

On voit bien que cette traduction ne peut être validée et que *ḥr-gs.wy* est à l'évidence, ici, une préposition composée :

> Je suis arrivé *près de* la mer pour m'informer des merveilles de Pount.

Si l'écriture ne permet pas de distinguer les deux formes, il est probable que la prononciation et l'intonation permettaient de faire la différence entre les deux emplois. Car, comme nous venons de le voir, il y a bien deux emplois possibles de cette séquence, contrairement aux conclusions formulées par Badawy : dans certains cas, il s'agit d'une préposition composée ; dans d'autres, d'un syntagme préposition + nom.

---

[9] D. MEEKS, *op. cit.*, p. 311, n. 250. Pour le texte hiéroglyphique, voir A. ROCCATI, *Papiro ieratico n. 54003. Estratti e rituali del Primo Medio Regno*, Turin, 1970, p. 28 (22) et pl. r°, 21-22.

[10] Nous ne reproduisons que le début du passage traduit par D. Meeks (*ibid.*, p. 311), avec le syntagme qui nous occupe. Pour l'inscription, voir A.H. GARDINER, T.E. PEET, *The Inscriptions of Sinai* I. *Introduction and Plates*, Londres, 1917, pl. LXVI, 211.

C'est à partir de ce constat que nous allons examiner deux des occurrences consignées dans les inscriptions pountites d'Hatchepsout à Deir el-Bahari. Ces deux passages sont importants pour ce qui est de la tentative de localisation du lieu d'arrivée de l'expédition d'Hatchepsout.

Les inscriptions et les analyses les plus fréquemment mentionnées

Ces deux inscriptions se trouvent sur la petite paroi sud du côté gauche de la terrasse du centre du temple funéraire de Deir el-Bahari. Cette petite paroi est consacrée au pays de Pount [fig. 1] [11].

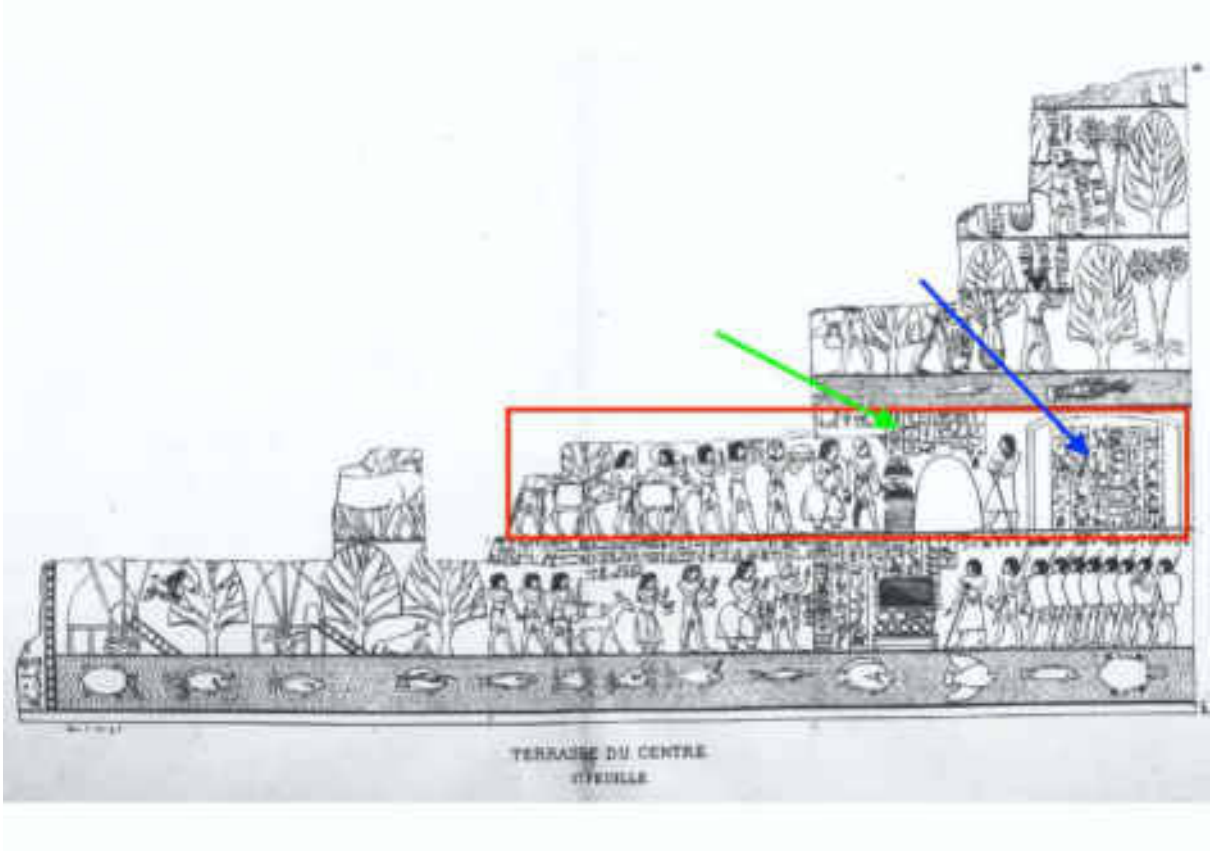


Fig. 1. Rectangle rouge : registre où se trouvent les deux inscriptions. Flèche bleue : inscription **1** se rapportant aux Égyptiens ; flèche verte : inscription **2** se rapportant aux Pountites (d'après A. Mariette-Bey, *Deir-el-Bahari. Planches*, Leipzig, 1877, pl. 5).

Dans le registre du bas, sur la droite, l'envoyé de la reine d'Égypte [12] accompagné de sa troupe se dirige vers la gauche, en direction du roi et de la reine de Pount, lesquels sont suivis de leurs serviteurs et par des ânes chargés de produits précieux. Dans le registre situé au-dessus (encadré en rouge dans la fig. 1), il s'agit de la même configuration à une différence près : l'envoyé d'Hatchepsout vient de dresser sa tente. La première inscription qui va retenir notre attention à été insérée par le décorateur dans cette dernière (flèche bleue) ; la seconde commence avec les trois colonnes de gauche de l'inscription située entre les Égyptiens et les

[11] Fr. SERVAJEAN, *ENiM* 15, 2022, p. 164-166.
[12] Pour l'*wpwty n(y)-sw.t* à la XVIIIe dynastie, voir M. VALLOGGIA, *Recherche sur les « messagers » (wpwtyw) dans les sources égyptiennes profanes*, Paris, 1976, p. 241-251.

Pountites, et se poursuit horizontalement au-dessus de ces derniers (flèche verte). On examinera uniquement la partie de ces inscriptions qui nous intéresse au premier chef :

- **Inscription 1** (à l'intérieur de la tente située derrière le messager royal égyptien et se rapportant à ce dernier) [13] :

Ḥr jmꜣw n(y) wpwt(y) n(y)-sw.t ḥnʿ mšʿ=f m ḫty.w ʿnty.w n(y).w Pwn.t [illegible] *Wꜣḏ-wr r šsp wr.w n(y).w ḫꜣs.t ṯn.*

- Inscription 2 (devant le roi et la reine de Pount et se rapportant à ces derniers) [14] :

Jj.t jn wr n(y) Pwn.t ḫr jnw=f [illegible] *Wꜣḏ-wr tp-m wp(w)t(y) n(y)-sw.t […].*

Il est évident que le seul examen linguistique de ces attestations ne permet pas d'obtenir de solution immédiate, les deux interprétations étant correctes syntaxiquement (cf. *infra*), et pouvant être explicitées sémantiquement – mais avec difficulté pour certaines.

Considérons l'inscription **1**. La séquence [illegible] peut y être interprétée syntaxiquement de 4 manières différentes :

1. comme la préposition *ḥr-gs.wy*, « à côté de », « non loin de », « à proximité de », « près de » (la mer) :

> Dresser la tente de l'envoyé du roi et de sa troupe dans les terrasses des arbres à myrrhe de Pount, *non loin de* la mer, pour recevoir les grands de cette contrée escarpée (*ḫꜣs.t*) [15] ;

2. comme la préposition *ḥr* suivie du substantif *gs.wy*, « sur les deux côté de (la mer) » :

> Dresser la tente de l'envoyé du roi et de sa troupe dans les terrasses des arbres à myrrhe de Pount, *sur les deux côtés de* la mer, pour recevoir les grands de cette contrée escarpée ;

3. comme la préposition *ḥr* suivie du substantif *gs.wy*, mais considéré comme un singulier (cf. la *softened meaning* de A.M. Badawy), « au bord de (la mer) » :

> Dresser la tente de l'envoyé du roi et de sa troupe dans les terrasses des arbres à myrrhe de Pount, *au bord de* la mer, pour recevoir les grands de cette contrée escarpée ;

4. comme le nisbé *ḥr(y.w)* suivi du substantif *gs.wy*, « (les terrasses des arbres à myrrhe) qui sont sur les deux côtés (de la mer) » :

> Dresser la tente de l'envoyé du roi et de sa troupe dans les terrasses des arbres à myrrhe de Pount *qui sont sur les deux côtés de* la mer, pour recevoir les grands de cette contrée escarpée.

---

[13] *Urk.* IV, 325, 12-14.
[14] *Urk.* IV, 326, 5-9.
[15] Nous avons fait le choix de traduire *ḫꜣs.t* par « contrée escarpée » en raison de la présence d'un relief montagneux dans cette partie du pays de Pount.

Les auteurs ont souvent contourné le problème en ne retenant que l'analyse qui correspondait le mieux à ce qu'ils voulaient démontrer. Par exemple, Stanley Balanda, dans un article où il est question de Pount, propose la traduction suivante [16] :

> Pitching tent(s) for the king's messenger and (members of) his expedition on the myrrh-terrasses of Punt, *which are on* the twin shores of the sea (*wꜣḏ-wr*) in order to receive the chieftains of this foreign land.

On remarque d'emblée que Balanda interprète 𓅱 comme un nisbé s'accordant en genre et en nombre avec la séquence *ḫty.w ʿntyw n(y).w Pwn.t* : « the myrrh-terrasses of Punt, *which are on* (*ḥr(y.w)*) the twin shores of the sea ». Il s'agit de la 4e possibilité de traduction mentionnée plus haut. Mais, comme il est gêné par le duel *gs.wy*, « the twin shores », car l'idée de dresser une tente sur les deux rives de la mer pose d'évidents problèmes de sens, il propose, dans sa traduction, de considérer qu'il y a plusieurs tentes : « Pitching tent(s) » avec un pluriel entre parenthèses puisque le mot égyptien est au singulier. Mais, même ainsi, on ne parvient pas à saisir ce qu'il comprend *concrètement* par « Pitching tent(s) on the myrrh-terrasses of Punt, *which are on* the twin shores of the sea ». Car cela équivaut à dresser – et à disperser – des tentes dans un très vaste espace correspondant aux deux rives du sud de la mer Rouge !

Confronté à cette difficulté de taille, Balanda ajoute le commentaire suivant [17] :

> Since the expedition pitched their tents on both sides of *wꜣḏ-wr*-the Red-Sea, there is a strong probability that this could only have been reasonably possible in one spot on the map. That is the narrowest point along the Straits of Bab el Mandeb in the Republic of Djibouti on one side and Yemen on the other. At this point, it seems that both banks could be visible from each other as the distance between the African and the Asiatic banks is approximately equivalent to or less than the width of the English Channel at Dover.

Cette explication ne résout rien car elle suppose que la région du Bab el-Mandeb est un ensemble géographique homogène et unifié, constituant un tout, dans lequel le passage d'une rive à l'autre ne pose aucun problème, ce qui est loin d'être le cas, comme le montre le sens même de la désignation Bab el-Mandeb : « Porte des Lamentations ». Le fait qu'il y ait eu des échanges réguliers entre les deux rives est loin d'impliquer l'existence d'un territoire

---

[16] St. BALANDA, « The so-Called "Mine of Punt" and its location », *JARCE* 42, 2005-2006, p. 41. Traduction du même type chez C. COZZOLINO, « The Land of Pwnt », dans *Sesto Congresso Internazionale di Egittologia. Atti* II, Turin, 1993, p. 397. Le commentaire de cette dernière (*loc. cit.*), qui porte sur la séquence qui nous occupe, est intéressant car elle écarte l'analyse de Breasted, selon laquelle *gs.wy* doit être traité comme un singulier. D'après ce dernier, « the Egyptian has a dual, "on the two sides of", from which Dümichen would locate Punt on both sides of the Red Sea, but this dual is a common idiom, meaning no more than a singular » (J.H. BREASTED, *Ancient Records of Egypt* II. *The Eighteen Dynasty*, Chicago, 1906, p. 108, n. c). Considérant une autre attestation où l'on trouve cette séquence, toujours dans les inscriptions pountites d'Hatchepsout, C. Cozzolino rejette l'analyse de Breasted au prétexte que « it is clearly said that the Queen has planted antyw trees not beside, but on the two sides of Amon's temple in Karnak »… Sauf si l'on interprète *ḥr gs.wy* à la manière de Brestead ! La logique de ce commentaire est circulaire et ne constitue en aucun cas une démonstration. D'une certaine manière, et bien que l'analyse de Breasted à propos de *ḥr* / *r gs.wy* diffère de celle de Badawy (pour qui le duel *gs.wy* doit dans la plupart des cas être considéré comme un duel), les traductions qu'il donne sont similaires à celles obtenues avec la *softened meaning* : « Pitching the tent of the king's-messenger and his army, in the myrrh-terraces of Punt on the side of the sea » (inscription **1**) et « The coming of the chief of Punt bearing tribute at the side of the sea before the king's-messenger » (inscription **2**) (J.H. BREASTED, *loc. cit.*).

[17] St. BALANDA, *op. cit.*, p. 42.

culturellement et politiquement homogène à cheval sur la mer Rouge. En outre, cette traduction implique également que, de part et d'autre de la mer, il existe un paysage similaire fait de terrasses où poussent les arbres à myrrhe, ce qui, encore une fois, ne correspond nullement à la réalité. Si cela est vrai pour la Tihâma yéménite, les terrasses n'étant pas très éloignées de la mer Rouge, ce n'est pas le cas de la côte africaine [18]. Enfin, la figuration entourant l'inscription se rapporte à l'évidence à une scène unique, censée s'être réellement produite. Cette unicité chronologique et géographique contredit la traduction de Balanda qui reste très vague et n'apporte aucune précision quant au lieu où se produisit la rencontre entre le roi et la reine de Pount, et l'envoyé d'Hatchepsout.

*

* *

Dans le deuxième document, c'est la séquence que l'on trouve. Elle peut être interprétée de 3 manières :

1. comme la préposition *r-gs.wy*, « à côté de », « non loin de » « à proximité de », « près de » (la mer) :

> Venue du prince de Pount chargé de ses tributs *non loin de* la mer devant l'envoyé du roi d'Égypte (…) ;

2. comme la préposition *r* suivie du substantif *gs.wy*, « vers les deux côté de (la mer) » :

> Venue du prince de Pount chargé de ses tributs *vers les deux rives* de la mer devant l'envoyé du roi d'Égypte (…) ;

3. comme la préposition *r* suivie du substantif *gs.wy*, mais considéré comme un singulier (cf. la *softened meaning* de A.M. Badawy), « au bord de (la mer) » :

> Venue du prince de Pount chargé de ses tributs *au bord* de la mer devant l'envoyé du roi d'Égypte (…).

Les auteurs traitent le plus souvent comme une simple variante de . Considérons, par exemple, la traduction de Stanley Balanda [19] :

> The arrival *to the twin shores* of the sea by the chieftain of Punt with his tribute, before the king's messenger.

L'auteur fait le même choix que pour le document précédent, analysant comme la préposition *r* suivie du duel *gs.wy*, séquence rendue par « to the twin shores ». Le résultat obtenu sur un plan sémantique aurait dû le conduire à s'interroger sur la validité d'une telle lecture, car il faut imaginer la *venue* (, *jj.t*) du prince de Pount *sur les deux rives de la mer*, ce qui est en soi difficile à comprendre. Confronté à la même difficulté, Badawy, qui

[18] Fr. SERVAJEAN, *ENiM* 12, 2019, p. 100-102.
[19] St. BALANDA, *op. cit.*, p. 41.

interprète également la séquence qui nous occupe comme P+N, proposait, on l'a vu, l'existence d'une *softened meaning*, grâce à laquelle la traduction devient [20] :

> The coming of the chief of Punt bearing tribute at the side (*r gswy*) of the sea before the king's messenger.

L'idée de *softened meaning* permet donc de traduire de manière artificielle le duel au singulier, afin de contourner les difficultés d'ordre sémantique occasionnées par celui-ci. Cependant, même si, avec la *softened meaning*, la traduction devient plus cohérente et donc plus acceptable, elle reste néanmoins très générale : le prince de Pount et l'envoyé du roi d'Égypte s'étant rencontrés sur le bord de la mer (Rouge), sans autre précision.

Par conséquent, s'il est possible sans risque de se tromper d'écarter la traduction **2**, il reste néanmoins difficile de trancher, avec la seule approche syntaxique, entre les traductions **1** et **3**. On perçoit bien que la notion de *softened meaning* est artificielle mais, à ce stade de l'analyse, il n'est pas possible de le prouver.

Une analyse linguistique d'une série d'occurrences qui ne tient pas compte du contexte iconographique, lorsqu'il existe, peut conduire à manquer une partie de l'information ne se trouvant pas dans l'énoncé. C'est le cas pour les deux passages dont il vient d'être question.

La figuration

Pour obtenir la solution, il est nécessaire d'analyser la partie de la figuration qui accompagne chacune des deux inscriptions [fig. 1]. Il est également nécessaire de tenir compte de ce que l'on sait de la région de Pount où arrivaient les expéditions égyptiennes : *Tꜣ-nṯr*, le *Pays du dieu* [21], c'est-à-dire la Tihâma yéménite. Que nous montre la figuration (**1** renvoie à la première inscription, **2** à la deuxième) ?

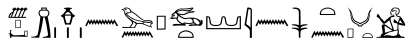
> **1a.** À droite, tourné vers la gauche, c'est-à-dire vers les Pountites, est représenté l'officier égyptien debout devant sa tente qui vient d'être dressée *dans les terrasses des arbres à myrrhe de Pount* (*m ḫty.w ʿnty.w n(y).w Pwn.t*). La préposition *m* – et non *r* –, dans la séquence *m ḫty.w ʿnty.w*, montre que la troupe égyptienne s'est arrêtée : elle attend l'arrivée des Pountites. L'inscription a été placée dans la tente par le décorateur. On sait que, dans l'organisation géographique de la Tihâma yéménite, les reliefs dans lesquels se trouvent les terrasses des arbres à myrrhe se situent à l'est de la mer. Or, les Pountites venant de la gauche à la rencontre de l'officier égyptien, et ce dernier et sa troupe de la droite, on en déduit que : Est = gauche ; Ouest = droite. On en déduit également que les Égyptiens n'ont fait qu'atteindre ces terrasses puisque les Pountites viennent de plus à l'est encore, avec des arbres à myrrhe représentés derrière eux. Remarquons enfin que cet agencement géographique respecte le mode d'orientation égyptien : droite = ouest, gauche = est, derrière = nord, devant = sud.
>
> **1b.** Interpréter la séquence comme P+N est difficile à admettre. On obtiendrait, on l'a vu, une traduction du type *(…) sur les deux bords de la mer* (*ḥr gs.wy Wꜣḏ-wr*), ce qui n'aurait aucun sens, d'autant que la figuration représente bien, et de manière circonstanciée, une rencontre précise, en un lieu déterminé et non, de manière très vague, *sur les deux bords de la mer*. En outre, en utilisant la *softened meaning* de Badawy, on obtiendrait : *(…) dans les terrasses des arbres à myrrhe, sur le bord (ḥr gs.wy) de la mer*. Cette analyse ne peut être retenue car les terrasses des arbres à myrrhe ne se situent pas *sur le bord* (*ḥr gs.wy*) *de la mer*. Dans le meilleur des cas, elles se trouvent probablement à une ou deux journées de marche vers

[20] A.M. BADAWY, *op. cit.*, p. 4.
[21] Fr. SERVAJEAN, *op. cit.*, p. 87-122.

l'intérieur des terres, au-delà de la plaine côtière (la Tihâma) [22]. Enfin, analyser, dans la séquence *m ḫty.w ʿnty.w n(y).w Pwn.t ḥr(y.w) gs.wy Wꜣḏ-wr*, le signe 𓊹 comme le nisbé *ḥr(y.w)* impliquerait que les terrasses des arbres à myrrhe se situent *sur les deux bords* (duel) ou *sur le bord* (softened meaning) *de la mer Rouge*, ce qui, on vient de le voir, n'est pas le cas.

1c. Reste donc la dernière possibilité : interpréter cette séquence comme la PC *ḥr-gs.wy*, « près de », etc. La tente aurait donc été dressée *dans les terrasses des arbres à myrrhe de Pount,* ***près de*** *Wꜣḏ-wr* (*m ḫty.w ʿnty.w n(y).w Pwn.t* ***ḥr-gs.wy*** *Wꜣḏ-wr*). Dans ce cas, le lieu des terrasses des arbres à myrrhe où fut dressée la tente ne semble pas très éloigné de la mer puisqu'il se situe « près de la mer ». Or, il est intéressant de noter que le relief de la Tihâma yéménite, dans lequel se trouvent les terrasses en question, qui court le long de la côte à une cinquantaine de kilomètres à l'intérieur des terres, se rapproche nettement de celle-ci autour de 13° N de latitude. On peut donc supposer que c'est dans cette région que se produisit la rencontre, *dans les terrasses des arbres à myrrhe (…), non loin de la mer*. La préposition possède à l'évidence une certaine « élasticité » sémantique qui incite à la rendre par « non loin » : *dans les terrasses des arbres à myrrhe de Pount,* ***non loin*** *de la mer*.

À gauche (= est) du messager du roi d'Égypte sont figurés le prince de Pount et son épouse suivis de leurs serviteurs apportant des tributs. Entre les deux de nombreux présents ont déjà été déposés, dont un grand monticule de résine odoriférante de myrrhe. Il est question de ces présents dans les 3 colonnes de droite d'un ensemble de 6 colonnes placé au-dessus du grand monticule [23] :



Šsp jnw n(y) Wr n(y) Pwn.t jn wpwt(y) n(y)-sw.t.

Réception des tributs du Grand de Pount par l'envoyé du roi d'Égypte.

À gauche (= est) de ces présents déposés devant l'officier égyptien, l'inscription **2** se rapportant aux Pountites :

2a. À gauche (= est), orientés vers la droite (= ouest), c'est-à-dire vers *Wꜣḏ-wr*, sont figurés les Pountites en mouvement, chargés de leurs tributs, à la tête desquels se trouvent le roi et la reine de Pount. Ils se dirigent vers l'envoyé du roi d'Égypte, qui attend devant sa tente et devant lequel des tributs ont déjà été déposés. L'inscription décrivant la scène commence avec les 3 colonnes de gauche de l'ensemble de 6 colonnes de hiéroglyphes placée au-dessus des tributs déjà déposés.

2b. Il va de soi que pour interpréter cette inscription, il ne faut pas l'isoler mais, au contraire, tenir compte des conclusions obtenues pour l'inscription **1**. Dans celle-ci, il était mentionné que le messager d'Hatchepsout, se déplaçant vers l'est (= gauche), avait atteint avec sa troupe les (premières) *terrasses des arbres à myrrhe*, *non loin de* (*ḥr-gs.wy*) la mer. Quant aux Pountites, situés à gauche des Égyptiens, ils se dirigent vers ces derniers, vers la droite. Il s'agit donc d'un mouvement de l'est vers l'ouest, c'est-à-dire de l'intérieur des *terrasses des arbres à myrrhe* vers la mer.

2c. C'est pourquoi l'inscription **2** reprend dans une certaine mesure des données de l'inscription **1** : « Venue du prince de Pount chargé de ses tributs *non loin de* (*r-gs.wy*) la mer devant le messager du roi d'Égypte […] », c'est-à-dire, pour ne reprendre que l'essentiel, là où

[22] *Ibid.*, p. 101-102.
[23] *Urk.* IV, 326, 2-3.

la tente de ce dernier a été dressée : *dans* (*m*) les (premiers contreforts des) *terrasses des arbres à myrrhe* (*ḫty.w ʿntyw*), *non loin de* (*r-gs.wy*) la mer (*W3ḏ-wr*).

2d. La 2e possibilité de traduction – avec la séquence interprétée comme P+N, « vers les deux côtés (*r gs.wy*) de la mer » – peut donc être écartée. La même interprétation syntaxique, mais avec une *softened meaning* (3e possibilité de traduction) – « Venue du prince de Pount au bord de (*r gs.wy*) la mer » – également car elle contredirait l'inscription **1** : en effet, cette dernière, on l'a vu (cf. ci-dessus **1c**), décrit la rencontre se produisant dans les *terrasses des arbres à myrrhe*, *non loin de* la mer (c'est-à-dire à une trentaine de kilomètres de la mer) tandis qu'avec l'inscription **2**, la rencontre se produirait *au bord de* la mer. Reste donc la 1re possibilité de traduction – avec la séquence interprétée comme PC : la rencontre se produit *non loin de* la mer (comme dans l'inscription **1**) mais non *au bord de* la mer.

*

* *

La traduction des deux inscriptions est donc la suivante :

- Inscription 1 :

Ḥr jmɜw n(y) wpwt(y) n(y)-sw.t ḥnʿ mšʿ=f m ḫty.w ʿnty.w n(y).w Pwn.t ḥr-gs.wy W3ḏ-wr r šsp wr.w n(y).w ḫ3s.t tn.

Dresser la tente de l'envoyé du roi et de sa troupe dans les terrasses des arbres à myrrhe de Pount, *non loin de* la mer, pour recevoir les grands de cette contrée escarpée.

- Inscription 2 :

Jj.t jn wr n(y) Pwn.t ḫr jnw=f r-gs.wy W3ḏ-wr tp-m wp(w)t(y) n(y)-sw.t […].

Venue du prince de Pount chargé de ses tributs *non loin de* la mer, devant l'envoyé du roi d'Égypte […].

Pourquoi une permutation *ḥr* / *r* ?

La proximité des deux inscriptions aurait dû inciter les chercheurs à tenter d'expliciter la permutation *r* / *ḥr*. Or, elle n'a pas fait l'objet d'une enquête appropriée. Les deux séquences – et – se trouvent, chacune, dans une courte inscription explicitant certains aspects d'une scène unique. Les deux sont situées à proximité l'une de l'autre, les deux sont des prépositions composées (*ḥr-gs.wy* et *r-gs.wy*) et les deux possèdent la même signification (« près de », « à proximité de », « non loin de », etc.). Comment, dans ces conditions, expliquer la permutation *ḥr* / *r* ?

Il suffit à nouveau de lire l'inscription en relation avec la figuration pour trouver une explication. À gauche, le roi et la reine de Pount *en mouvement* se dirigent vers le messager

d'Hatchepsout, *non loin de* (*r-gs.wy*) la mer. À droite, le messager d'Hatchepsout, *au repos*, attend la venue du roi et de la reine de Pount devant sa tente, *non loin de* (*ḥr-gs.wy*) la mer.

La permutation du premier élément de cette préposition composée (*ḥr* ou *r*) s'explique simplement par l'absence (*ḥr*) ou la présence (*r*) de mouvement. Avec la préposition *ḥr-gs.wy*, on signifie qu'un être vivant ou une chose (qui ne se déplacent pas) se trouvent *non loin d'*un lieu donné (absence de mouvement signifié par *ḥr*) ; avec la préposition *r-gs.wy*, on signifie qu'un être vivant ou une chose se trouvent *non loin d'*un lieu donné vers lequel ils se dirigent (avec mouvement signifié par *r*).

Quelles informations à propos de Pount ?

Dans le registre du bas, dans les 5 colonnes de texte situées devant le messager d'Hatchepsout, on peut lire [24] :

Spr(=w) wpwt(y) n(y)-sw.t r Tꜣ-nṯr ḥnʿ mšʿ nty m-ḫt=f tp-m wr.w n(y).w Pwn.t (...).

L'envoyé du roi est arrivé au *Pays du dieu*, avec la troupe qui est derrière lui, et devant les princes de Pount (…).

Il s'agit donc, sans aucune ambiguïté, de la partie méridionale de Pount, connue sous le nom de *Tꜣ-nṯr*. C'est dans ce territoire que se produit la rencontre entre les Pountites et les Égyptiens. En interprétant *ḥr-gs.wy* et *r-gs.wy* comme des prépositions composées, les inscriptions **1** et **2** analysées plus haut se complètent et une localisation très précise du lieu où la tente fut dressée se fait jour ; nul besoin de faire appel à des abstractions géographiques, comme ce territoire hétérogène à cheval sur les deux rives de la mer Rouge, qui devient, pour les besoins de la démonstration, un territoire homogène.

Dans l'inscription **1**, la séquence *ḥr-gs.wy Wꜣḏ-wr*, « non loin de la mer », a pour but de *préciser le lieu où la tente fut dressée*, en soulignant son emplacement *dans* les terrasses des arbres à myrrhe : il s'agit de *la partie de ces terrasses se trouvant non loin de la mer*. Dans cette inscription **1**, les *terrasses des arbres à myrrhe* sont mentionnées car elles se trouvent *devant* la troupe égyptienne, c'est vers elles qu'elle se dirige. Cette formulation est suffisamment précise pour permettre à n'importe quel navigateur longeant la Tihâma yéménite de repérer dans le paysage le lieu précis ou le messager de la reine rencontra les Pountites : *là où les premiers escarpements des terrasses des arbres à myrrhe sont le plus proches de la côte et donc bien visibles du navigateur la longeant*. Il est même possible qu'en ce lieu, une piste ait relié la côte à ces premiers escarpements et que, par elle, transitaient les échanges entre Pount (*Tꜣ-nṯr*) et les contrées de l'autre côté de la mer Rouge. C'est d'ailleurs au débouché de ce parcours dans les terrasses des arbres à myrrhe, que le messager d'Hatchepsout planta sa tente pour rencontrer les Pountites.

Dans l'inscription **2**, la séquence *r-gs.wy Wꜣḏ-wr*, « non loin de la mer », désigne le même lieu, mais vu à partir de la troupe pountite. Les terrasses des arbres à myrrhe ne sont pas mentionnées car, pour l'essentiel, elles se trouvent *derrière* les Pountites, ceux-ci se dirigeant vers *Wꜣḏ-wr*.

[24] *Urk.* IV, 323, 14-16.

Autres attestations

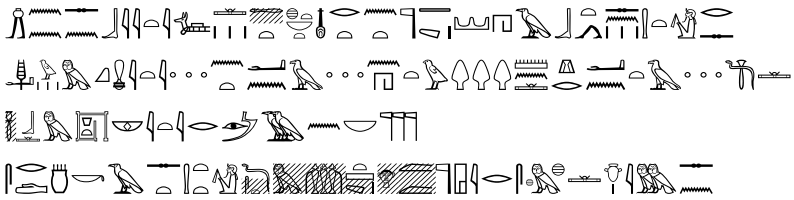
La préposition n'est présente qu'une fois dans les inscriptions pountites d'Hatchepsout à Deir el-Bahari : dans le passage qui vient d'être analysé. En revanche, la séquence est mentionnée trois autres fois. Dans les trois passages concernés, toutes les analyses syntaxiques sont possibles. Mais si on fait le choix de considérer, comme pour l'inscription **1**, qu'il s'agit de la préposition composée *ḥr-gs.wy*, on obtient :

1. *Urk.* IV, 328, 3-6 :

Wḏ3 ḥnʿ=n {n} nh.t ʿntyw ḥr(y).t-jb T3-nṯr r pr n(y) Jmn, wnn s.t=ṯ jm, srd=ṯ n M3ʿ.t-k3-Rʿ m [ḫnt-š=f ḥr-gs.wy] ḥw.t-nṯr=f (...) !

Viens avec nous, arbre à myrrhe qui est au milieu du Pays du dieu, dans le temple d'Amon ; ta place s'y trouvera, tu croîtras pour Maâtkarê dans son jardin, *près de* son temple (…) !

2. *Urk.* IV, 346, 10-347, 1 :



Jn~n=sn bj(3)y.t ʿ3.t, ḫ.t nb.t nfr.t n(y).t T3-nṯr, h3b(w).t(~n) sn ḥm.t(=ṯ) r=s, ʿḥʿw.w m qmy.t n(y).t ʿntyw nh.wt mn(w.wt) ḥr ʿntyw w3ḏ 3b(ḫw.w) m wsḫ.t ḥby.t r m33 nb nṯr.w, srd(w)~k3 s.t ḥm.t=t ḏs=s.t m ḫnt-š ḥr-gs.wy ḥw.t-nṯr=j r sḫmḫ-jb=j mm=sn.

Ils ont apporté de grandes merveilles, toutes sortes de bonnes choses du Pays du dieu, vers lequel ta majesté les a envoyés : des monceaux de gomme-résine de myrrhe, des arbres durables portant de la myrrhe fraîche, réunis dans la salle des fêtes pour que le seigneur des dieux (les) voie, (alors) ta majesté elle-même les fera croître dans le jardin *près de* mon temple pour que je me réjouisse parmi eux.

3. *Urk.* IV, 353, 1-4 :

[...] rd.t m-ḥr=j smn.t n=f Pwn.t m-ḫnw pr=f wd.t mnw n(y).w T3-nṯr ḥr-gs.wy ḥw.t-nṯr=f m ḫnt-š=f.

[…] de faire en sorte devant moi d'établir pour lui Pount à l'intérieur de sa demeure et de planter les arbres du Pays du dieu *près de* son temple, dans son jardin.

Cette dernière attestation permet de bien visualiser la logique de ce qui est signifié : importer Pount à l'intérieur du domaine (*pr*) du dieu, au sens large, en plantant au sein de celui-ci, dans le jardin situé à proximité du temple lui-même (*ḥr-gs.wy ḥw.t-nṯr*), les arbres de *T3-nṯr*.

Ces trois exemples soulèvent néanmoins quelques questions. On le voit bien avec les tentatives de localisation duelles proposée par Badawy qui recherche dans le paysage du

temple un jardin double s'articulant de part et d'autre d'un axe de symétrie [25]. La représentation du jardin d'Amon-Rê consignée dans la tombe thébaine de Sennéfer (TT 96) [26] (règne d'Amenhotep II) montre que ce jardin est effectivement organisé cette manière. Cependant, si l'on analyse la séquence *ḥr* + *gs.wy* + *ḥw.t-nṯr* dans les trois textes dont il vient d'être question à la manière de Badawy, on obtient *ḥr* (P) + *gs.wy* (N1) + *ḥw.t-nṯr* (N2), « *des deux côtés* du temple ». Pour ne prendre qu'un exemple, le n° 2 ci-dessus : « ta majesté elle-même les fera croître (les arbres à myrrhe) dans le jardin (*ḫnt-š*) *des deux côtés de* mon temple (*ḥw.t-nṯr=j*) pour que je me réjouisse parmi eux ». Dans ce cas, le jardin d'Amon-Rê serait constitué de deux parties agencées de part et d'autre d'un axe de symétrie mais nettement séparées l'une de l'autre puisque la première serait située *d'un côté du* temple et la seconde *de l'autre*. Or, la figuration de la tombe de Sennéfer ne reproduit pas un tel agencement. Certes, il s'agit d'un jardin constitué de deux parties identiques agencées de part et d'autre d'un axe de symétrie mais d'un *jardin unique dont les deux parties ne sont pas distantes l'une de l'autre*. Avec un tel jardin, et en admettant l'interprétation de Badawy à propos de *ḥr gs.wy*, on aurait attendu : *ḥr* (P) + *gs.wy* (N1) + *ḫnt-š* (N2) : « (les arbres plantés) *des deux côtés du* jardin » et non du temple (*ḥw.t-nṯr*). On peut donc écarter l'analyse de Badawy.

Conclusion

D'*une manière générale*, selon les attestations considérées, la séquence ou (cette dernière n'étant attestée qu'une fois), peut être interprétée soit comme P+N, soit comme PC. Dans le cas des inscriptions pountites d'Hatchepsout à Deir el-Bahari, il s'agit de prépositions composées signifiant « près de », « à proximité de », « non loin de », etc. L'alternance de l'élément initial *ḥr* / *r* s'explique simplement par l'absence (*ḥr*) ou la présence (*r*) de mouvement. L'envoyé d'Hatchepsout, qui a dressé sa tente pour attendre les Pountites, se trouve *non loin de* (*ḥr-gs.wy*) la mer (absence de mouvement) ; les Pountites, quant à eux, sont en mouvement, ils se dirigent vers la tente du messager *non loin de* (*r-gs.wy*) la mer.

Combinée avec la figuration, cette lecture s'inscrit pleinement dans le mode d'orientation des Anciens Égyptiens : l'envoyé de la reine et sa troupe s'éloignent du rivage de la mer Rouge, en se dirigeant vers l'est (= gauche), vers l'intérieur des terres et les terrasses des arbres à myrrhe, bien visibles à cet endroit de la côte de la Tihâma. Après avoir parcouru une certaine distance, ils atteignent les contreforts de ces terrasses et y dressent leur tente pour attendre en ce lieu les Pountites. Ceux-ci descendent de la partie élevée des *terrasses des arbres à myrrhe* et se dirigent vers l'ouest (= droite), pour rencontrer plus bas, dans les contreforts de ces terrasses et non loin de la mer, la petite troupe égyptienne en un lieu aisément identifiable par les navigateurs.

[25] A.M. BADAWY, *op. cit.*, p. 2-3.

[26] Pour une bonne représentation, cf. I. Incordino, « Foreign aromatic products in the cultural and religious identity of ancient Egypt », dans I. Micheli (éd.), *Materiality and Identity (Selected papers from the proceedings of the ATrA Conferences of Naples and Turin 201)*, Trieste, 2016, p. 152, fig. 2, avec un bref commentaire.

Archaistic Block Statuette JE 36941

Noha Shalaby

Helwan University

THIS ARTICLE deals with the block statuette JE 36941[1] exhibited in the Egyptian Museum, Cairo.[2] It was found in the Karnak Cachette[3] by G. Legrain in 1904. It belongs to a modest man who lived in Thebes and served in the temple of Amun at Karnak. The statuette displays an unusual occurrence of the title *ms-wdn(w)* for both sculpture type and date throughout ancient Egyptian history.

General Description

The statuette is made of grey granite. It has the dimensions of 34.5 cm in height, 17 cm in width, and 22.5 cm. It is almost intact; the only defect is the loss of a small part of its upper left front corner. Also, the surface is much eroded, which has affected the clarity of the inscriptions.

The statue depicts the man squatting directly on the ground, with the knees drawn up against the chest. The body is enveloped in a long cloak covering the whole body except for the head and hands. This type of block statue is most common in the Late Period.[4] The man also wears a plain wide shoulder-length wig with flaring sides and flattened on the crown of the head.[5] The man has an oval face with stylized simple features. The eyebrows are naturally rendered[6]

---

[1] PM II/2, p. 155; M. AZIM, *Karnak dans l'objectif de Georges Legrain* I, Paris, 2004, p. 296, 322; *ibid.* II, p. 266, 296; https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck285 (accessed on 5 August 2022). I am greatly indebted to Dr. Penelope Wilson for her valuable remarks.

[2] The statuette is kept far above the eye level at the very top of a showcase (R24, S2c).

[3] K 316.

[4] It is designated as the first type in Bothmer's classification of block statues, see B.V. BOTHMER, *Egyptian Sculpture of the Late Period*, Brooklyn, 1960, p. 5 (hereinafter BOTHMER, *ESLP*).

[5] The flattened-crown, flared wig mainly occurred in examples dating to the Kushite Dynasty (commonly double wig) and early Dyn. XXVI (reign of Psamtik I- mostly single), however, the wig became higher and rounder and with a less flaring shape by the middle of Dyn. XXVI, see J.A. JOSEPHSON, M.M. ELDAMATY, *Statues of the XXVth and XXVIth Dynasties*, CGC Nrs. 48601-48649, Cairo, 1999, p. vi; BOTHMER, *ESLP*, p. 53. There are also examples showing the same feature during Dyn. XXX and early Ptolemaic Period, see *ibid.*, p. 95-96, pl. 73, fig. 189-190 (no. 76); JE 37011 [CGC 42269], see 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, pl. XXVII a-b; JE 37129, see K. JANSEN-WINKELN, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit aus dem Ägyptischen Museum Kairo* II, *ÄAT* 45, Wiesbaden, 2001, pl. 27-28; H. DE MEULENAERE, Review: "K. Jansen-Winkeln – ÄAT 45. Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit, 1 & 2, Wiesbaden, 2001", *BiOr* 60, 2003, p. 323, no. 12 (JE 37129 is dated to Dyn. XXX).

[6] The non-plastically modeled eyebrows are more common in Mid-Dyn. XXVI than earlier examples of the dynasty, see BOTHMER, *ESLP*, p. 53. Also, the faint or the lack of plasticity of the eyebrows, sometimes straight

with a very faint and non-true plasticity that is almost unclear on the left side. The right eyebrow is sculpted as a nearly straight sharp ridge, whereas the left starts as the right but then radically turns down. The eyes are of almond shape with the eyeballs faintly indicated. The left eye is narrower and smaller than the right.[7] No cosmetic lines are shown at the corners of the eyes.[8] The ears are differently sculpted; the left is much narrower and smaller and lacks the details shown on the right ear. The mouth shows a faint smile,[9] which recalls the archaic smile that was revived in the Egyptian sculpture in the middle of the 7th century BC.[10] A short beard connects the chin with the surface of the block;[11] however it is not completely set under the chin as it is slightly shown outwards.[12] The crossed arms over the knees are not shown, only the hands, which come out of the cloak, and are clearly indicated in high relief[13] with a small connection in between. The left hand is extended with the palm down while the right hand is grasping a plain lettuce.[14] Of the fist, only the outermost digit of the hand, that

---

and well defined, are characteristic of the 4th century BC / Dyn. XXX and early Ptolemaic period, cf. *ibid.*, p. 100, fig. 197 (no. 79), p. 107, fig. 210 (no. 85), p. 112, fig. 222 (no. 89).

[7] The difference in the carving of both eyes is sporadically attested throughout the Late Period. For examples of the end of Dyn. XXV and early Dyn. XXVI, cf. JE 36733, see K. JANSEN-WINKELN, "Thebanische Statuen der 25. und 26. Dynastie", *SAK* 34, 2006, p. 222-226, 231, pl. 11; JE 36992 [CGC 42217], see *ibid*., p. 217-221, 231, pl. 9; JE 37145 [CGC 42196], see G.A. LEGRAIN, *Statues et statuettes de rois et de particuliers* III, CGC 42192-42250, Cairo, 1914, pl. IV; BOTHMER, *ESLP*, p. 5; JE 37862, see M. AFFARA, "Unpublished statue, JE 37862, in the Egyptian Museum, Cairo", *JARCE* 48, 2012, p. 221-235. For examples in the XXXth dynasty - Early Ptolemaic Period, cf. BOTHMER, *ESLP*, p. 107 and fig. 210 (no. 85); Thorvaldsen's Museum Inv. no. 359, see E.K. LILLES, "Four Late Egyptian Sculptures in Thorvaldsen's Museum", *SAK* 6, 1978, p. 104-106, pl. XXXIV; JE 38013, see J.-Cl. GOYON, Ch. CARDIN, M. AZIM, G. ZAKI, *Trésors d'Égypte : la "cachette" de Karnak, 1904-2004 : exposition en hommage à Georges Legrain à l'occasion du IXe congrès international des Égyptologues, Musée dauphinois, Grenoble, 4 septembre 2004 - 5 janvier 2005*, Grenoble, 2004, p. 69, 71; JE 36989, see https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck295 (photo nu_2006_9585) (accessed on 20 August 2022); H. DE MEULENAERE, "Notes de prosopographie thébaine", *ChronEg* 64/127-128, 1989, p. 67-69 (dated to the second half of the 4th century BC); JE 36945, see K JANSEN-WINKELN, *ÄAT* 45, I, 2001, p. 165-166 (Nr. 26); *ibid.* II, pl. 58; Louvre A113 (N108), O. PERDU, *Les statues privées de la fin de l'Égypte pharaonique (1069 av. J.-C. - 395 apr. J.-C.)* I. *Hommes*, Paris, 2012, p. 176-181, fig. 1, 2 and 7.

[8] The absence of cosmetic lines was a feature irregularly attested on block statues during the Late Dyn. XXV-Early Dyn. XXVI, and was rather attested together with thick plastic eyebrows in Mid-Dyn. XXVI, see BOTHMER, *ESLP*, p. 53. For examples of the Late Dyn. XXV- Early Dyn. XXVI of that feature, cf. CGC 48623, see J.A. JOSEPHSON, M.M. ELDAMATY, *op.cit.*, p. 52-53, pl. 23 a, c-d; CGC 42196, see *supra*, n. 7; CGC 42249, see G.A. LEGRAIN, *op.cit.*, pl. LII; K. JANSEN-WINKELN, "Zum Verständnis der 'Saitischen Formel'", *SAK* 28, 2000, p. 112, no. 84. This feature is also shown during Dyn. XXX - Early Ptolemaic Period, cf. BOTHMER, *ESLP*, p. 112, fig. 222 (no. 89); E.K. LILLES, *SAK* 6, 1978, p. 105, fig. XXXIV; JE 37128, see JANSEN-WINKELN, *ÄAT* 45, I, 2001, p. 114-115 (Nr. 21); *ibid.* II, pl. 45.

[9] Cf. BOTHMER, *ESLP*, p. 101, fig. 200 (no. 80) dating to Dyn. XXX.

[10] *Ibid*., p. 35.

[11] The short beard is more common in the latter half of the seventh century BC than earlier. *Ibid*., p. 6. For examples of the Transitional Period from Dyn. XXV to Dyn. XXVI, cf. JE 37362 [CG 48614]; JE 37137 [CG 48619]; JE 37414 [CG 48622]; JE 37410 [CG 48623]; JE 37172 [CG 48626]; JE 36965 [CG 48627], see J.A. JOSEPHSON, M.M. El-DAMATY, *op. cit.*, p. 30-31, 33-34, 51-53, 61-63; pl. 14, 19, 22, 23, 26, 27. It is also shown in during Dyn. XXX - early Ptolemaic Period, cf. JE 37128, see: https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck353 (photo nu_2006_9993) (accessed on 3 September 2022); K. JANSEN-WINKELN, *ÄAT* 45, I, 2001, p. 114-115 (Nr. 21).

[12] For an example showing the irregularity in placing the beard, however reversed in which it is set to back under the chin, see BOTHMER, *ESLP*, p. 96, fig. 189 (no. 76) dating to the end of Dyn. XXX.

[13] Carving the arms over the block bears a close resemblance to the block statue JE 37847, curiously with the same attribute (Dyn. XXX – early Ptolemaic Period), see https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck512 (photo nu_2006_13606) (accessed on 5 September 2022); K. JANSEN-WINKELN, *SAK* 28, 2000, p. 114, no. 128.

[14] The lettuce was considered as an aphrodisiac by the ancient Egyptians who linked it with the god Min. The Greeks, on the other hand, considered the lettuce as an antiaphrodisiac since the juice, when the plant is broken,

is, the thumb, would normally be shown if this part of the statuette were not damaged. The front of the cloak shows a vertical line of hieroglyphs with no frame[15] giving the name and the sole title of the statuette owner as well as the name of his father. The figure is sitting on a base with a height of 4.5 cm.

The broad back pillar is 22 cm high and 10 cm wide; it rises slightly above the bottom of the wig[16] and continues down until it reaches the base. The back pillar has a framed three-column inscription.[17]

Texts[18]

Front of the garment

ms-wdn(w)[(a)] *(n) Ỉmn-pr Ḫns.w-ỉr-dỉ.s(w)*[(b)] *mꜣ ʿ-ḫrw sꜣ Pꜣ-dỉ-Ỉmn*[(c)] *mꜣ ʿ-ḫrw*

---

has a close resemblance to latex from opium poppy that is soporific with the opposite effect; for such different interpretation of the lettuce effect in ancient Egypt and Greece, see J.R. HARLAN, "Lettuce and the Sycomore: Sex and Romance in Ancient Egypt", *Economic Botany* 40/1, 1986, p. 4–10.

[15] Block statues inscribed with one frameless vertical line of hieroglyphs on the front of the garment are rarely encountered. For an example dating to the Third Intermediate Period, see H. BRANDL, *Untersuchungen zur steinernen Privatplastik der Dritten Zwischenzeit. Typologie. Ikonographie. Stilistik* I, Berlin, 2008, p. 68-70; *ibid.* II, pl. 43b (Basel, Antikenmuseum, Inv.-Nr. LgAe Vdon4; 22nd-23rd dyn.). For another example dating to the Late 4th century BC/ Early Ptolemaic Period, see M. AZIM, *Karnak dans l'objectif de Georges Legrain* I, 2004, p. 322-323; *ibid.* II, p. 266, 268 (K 326 [JE 36989]); H. DE MEULENAERE, *ChronEg* 64/127-128, 1989, p. 67-69.

[16] Bothmer stated that "the back pillar which does not form a continuous line with the wig" is one of the archaeological features attested on the sculptures of the Transitional Period from Dyn. XXV to Dyn. XXVI, see BOTHMER, *ESLP*, p. 5. It also occurs on the sculptures of Dyn. XXX - Early Ptolemaic Period, cf. JE 36976, O. PERDU, "Les statues thébaines d'époque tardive de la collection Omar Pacha", *in*: L. Coulon (ed.), *La Cachette de Karnak. Nouvelles perspectives sur les découvertes de Georges Legrain*, *BiEtud* 161, Cairo, 2016, p. 481, pl. I, b (this kneeling figure is particularly selected as it was among the examples stated by Bothmer for that feature dating to the Transitional Period [*ESLP*, p. 5]); JE 37011 [CGC 42269], see R. EL-SAYED, *BIFAO* 83, 1983, pl. XXVI, B; JE 37199, see K. JANSEN-WINKELN, *ÄAT* 45, I, 2001, p. 189-190 (Nr. 31); *ibid.* II, pl. 67; JE 37988, see *ibid*. I, p. 175-176 (Nr. 28); *ibid.* II, pl. 62.

[17] Another feature mentioned by Bothmer is that the broad back pillars with three or more columns of inscriptions are frequently encountered in Dyn. XXV rather than on later examples, however he also gave an example dating to Psamtik I, see BOTHMER, *ESLP*, p. 9. The broad back pillar having framed three columns of inscriptions with the frame bottom line ending at the top of the base is very common on the sculptures of the Transitional Period from Dyn. XXV to Dyn. XXVI. For examples bearing a close resemblance with the statue under discussion having similar proportions of the back pillar and its connection with the wig, i.e., slightly overlapping the bottom part of the wig dating to Transitional Period Dyn. XXV- XXVI / Early Dyn. XXVI, cf. JE 37344, H. DE MEULENAERE, "Le vizir Nebneterou", *BIFAO* 86, 1986, pl. VIII, b; K. JANSEN-WINKELN, *SAK* 28, 2000, p. 114, no. 118; JE 37163, see H. DE MEULENAERE, "La statuette JE 37163 du Musée du Caire", *SAK* 6, 1978, pl. 20; K. JANSEN-WINKELN, *SAK* 28, 2000, p. 113, no. 111; CGC 42217, see *id.*, *SAK* 34, p. 217-221, 230, pl. 10; JE 37862, M. AFFARA, *JARCE* 48, 2012, p. 221-235, fig. 5. It also occurs on the sculptures of Dyn. XXX - Early Ptolemaic Period, cf. JE 36905bis (CK 242), see:
https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck242 (photo nu_2006_8993) (accessed on 15 September 2022); JE 37193 (CK 386), see https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck386 (photo nu_2010_6272) (accessed on 15 September 2022).

[18] I am so thankful to Prof. Laurent Coulon for sending the unpublished manuscript of Legrain including a transcription, which much facilitated dealing with the text. The manuscript is currently available on the Museum database.

The offering bringer (bearer of offerings) of the temple of Amun, Khonsuirdis, the true of voice, son of Padiamun, the justified.

Back Pillar

ḥtp-dỉ-nswt n Ỉmn-Rʿ nb nst tꜣwy ḫnt(y) Ỉpt-swt dỉ.sn[(d)] *prt-ḫrw t ḥnqt*[(e)]

kꜣw ꜣpdw ỉrp ỉrtt ḫt nbt nfrt wʿbt[(f)] *n kꜣ (n) ms-*

wdn(w) (n) Ỉmn-pr Ḫns.w-ỉr-dỉ.s(w) mꜣʿ-ḫrw dỉ Pꜣ-dỉ-Ỉmn mꜣʿ-ḫrw ỉr.n nbt pr Tꜣ-ỉrt.f-ỉỉt mꜣʿt-ḫrw

A boon which the king gives to Amun-Re, lord of the thrones of the two lands, preeminent in the temple of Karnak, that they may give invocation-offering consisting of bread, beer,

oxen, fowl, wine, milk, and every good and purified thing to the ka of –

the offering bringer (bearer of offerings) of the temple of Amun, Khonsuirdis, the justified, given (by) Padiamun, the justified, born to the lady of the house Ta-irtefyt, the justified.

Comment

(**a**) The earliest appearance of the title *ms-wdn(w)* is on a stela of the priest *Ḥr-ʿꜣ* found in the site of the mastaba of Isi in Tell-Edfu. The mastaba originally dates to Dyn. VI; however, it was still in use until the Second Intermediate Period. The stela of *Ḥr-ʿꜣ* is most probably dated to Dyn. XIII (Reign of Sobekhotep IV, Year 8). See PM V, p. 201; M. Alliot, *Rapport sur les fouilles de Tell Edfou (1933)*, *FIFAO* 10/2, Cairo, 1935, p. 32 (nº 10, line 11), pl. XVI, 2; *ÄgWb* II/1, p. 1123. For the dating of the stela, see M. Alliot, *op. cit.*, p. 19 (b) and n. 1 (through comparison with another stela in the site [stela n° 13, p. 33], on which the date is precisely given); W. Helck, *Historisch-biographische Texte der* 2. *Zwischenzeit und neue Texte der 18. Dynastie*, Wiesbaden, 1975, p. 38-39 (adding the missing cartouches of Sobekhotep IV).

For New Kingdom examples, see Kh. Daoud, "An Early Ramesside Stela of a Chief of Hour Watchers in the Memphite Temple of Ptah", *JEA* 79, 1993, p. 264-265, with examples for *ḥry ms-wdnw* mentioned as being exclusively Ramesside; Fr. Colin, "Les Paneia d'El-Buwayb et du Ouadi Minayh sur la piste de Bérénice à Coptos: inscriptions égyptiennes", *BIFAO* 98, 1998, p. 101.

The title *ms-wdnw* was also found together with the offices of *wnwtỉ n Ỉmn*, *kꜣwtỉ*-carriers and *smsw hꜣỉỉt* listed in the Onomasticon of *Ỉmn-m-ỉpt*, son of Tawy (the wife of Nakht- owner of TT 52), see S.S. Eichler, "Die Verwaltung des 'Hauses des Amun' in der 18. Dynastie", *SAK* 7, 2000, p. 170, n. 740.

Worthy of note is that in the above mentioned examples this title was written more or less as or with replacing ; the word *wdnw* was not shortened to as in our example.

(**b**) *Ḫns.w-ỉr-dỉ.s(w)* was introduced in the Late Period together with its female counterpart *Ḫns.w-ỉr-dỉ.s(t)* and continued to be used during the Ptolemaic Period, see *PN* I, p. 270 (21-22).

(**c**) For the father's name *Pꜣ-dỉ-Ỉmn*, see *PN* I, p. 121, n° 23. Whether as full name or partly included (e.g. *Pꜣ-dỉ-Ỉmn-(m)- Ỉpt*, *Pꜣ-dỉ-Ỉmn-nb-nswt-tꜣwy*, *Pꜣ-dỉ-Ỉmn-pꜣ-ỉw*, *Pꜣ-dỉ-Ỉmn-pꜣ-ỉhy*), it was frequently written on the sculptures of Dyn. XXV and Dyn. XXVI as [19] and less frequently as [20] [21] or [22] and was occasionally written in Dyn. XXVI as [23] whereas in Dyn. XXX. Early Ptolemaic Period was frequently written as [24] less frequently as , or . The sign was included in the texts throughout the Late Period referring to the god Amun (e.g., within the *ḥtp-dỉ-nswt* formula or a title),[25] but apparently was not included in the names of the private individuals before Dyn. XXX.

(**d**) Despite the mention of one god after the phrase *ḥtp-dỉ-nswt* followed by a dative construction, the subsequent clause of purpose unexpectedly has *dỉ.sn* "that they may give" with a plural suffix-pronoun. If the writing is correct, then this is a rare case, in which the king and the god are regarded as collective givers of the offerings in spite of the insertion of the preposition *n*. The latter was introduced in this formula in the Middle Kingdom presenting a re-interpretation that the offerings were given by the king to the god, who in turn would pass them on to the recipient. See A.H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, Oxford, 1978[3], p. 171. Also R.J. Leprohon (R.J. Leprohon, "The Offering Formula in the First Intermediate Period", *JEA* 76, 1990, p. 163, n. 3) stated that Gardiner's argument regarding the formula reinterpretation was supported by Fischer and Lapp (H.G. Fischer, *Inscriptions from the Coptite Nome. Dynasties VI-XI*, *AnOr* 40, Rome, 1964, p. 15, n. 1; G. Lapp, *Die Opferformel des Alten Reiches: unter Berücksichtigung einiger späterer Formen*, Mainz, 1986, p. 38, § 58), contradicting the proposition of Barta (W. Barta, *Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel*, Glückstadt, 1968, p. 261-270) that the formula never changed. For another example displaying the same unusual instance, cf. Stela Cairo JE 30435, A. Barsanti, "Sur deux stèles d'Abydos au nom du pharaon Takellothis Ier", *RecTrav* 15, 1893, p. 174, in which he gave a clear transcription of the text, yet the author considered Osiris and Khenti-Amenti as two distinct deities; A. Leahy, "Dating stelae of the Libyan period from Abydos", *in*: G.P.F. Broekman, R.J. Demarée, O.E. Kaper (eds.), *The Libyan Period in Egypt: Historical and Cultural Studies into the 21st-24th Dynasties. Proceedings of a Conference at Leiden*

---

[19] See K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* II, *Die 25. Dynastie*, Wiesbaden, 2009, p. 359 (52.21), 361 (52.24), 365 (52.34), 370 (52.41), 419 (52.147), 422-3 (52.149), 444 (52.175), 503 (52.275), 504 (52.276, 277), 504-5 (52.278), 505 (52.279, 281), 509 (52.287), 511 (52.291), 530-1 (52.327), 534 (52.333), 549 (52.375); *id.*, *Inschriften der Spätzeit* IV, *Die 26. Dynastie*, Wiesbaden, 2014, p. 18 (53.28), 36 (53.61), 88 (53.148), 130-148 (53.256-270), 158 (53.285), 159 (53.286), 173-7 (53.305), 175 (53.307, 308), 177 (53.312), 203 (53.336), 204 (53.336), 293 (54.84), 294 (54.85), 709 (59.79), 751 (59.127), 793 (60.93), 839 (60.194), 987 (60.426), 988 (60.427), 990 (60.430), 1055-6 (60.552), 1056 (60.554), 1070 (60.580), 1105 (60.662).

[20] See K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* II, 2009, p. 246 (49.23), 499 (52.266), 502 (52.274), 550 (52.379); *id.*, *Inschriften der Spätzeit* IV, 2014, p. 158 (53.285), 158-9 (53.286), 160 (53.288), 177 (53.311).

[21] See K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* II, 2009, p. 501 (52.273), 423 (52.149); *id.*, *Inschriften der Spätzeit* IV, 2014, p. 159 (53.159), 873 (60.239).

[22] See K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* II, 2009, p. 501 (52.274); *id.*, *Inschriften der Spätzeit* IV, 2014, p. 204 (53.336).

[23] See K. JANSEN-WINKELN, *Inschriften der Spätzeit* IV, 2014, p. 1059 (60.561), 1068 (60.577).

[24] See K. JANSEN-WINKELN, *ÄAT* 45, 2001, JE 37988 (I, p. 175-178 [Nr. 28]; II, 406), JE 37199 (I, p. 189-198 [Nr. 31]; II, 416), JE 37167 (I, p. 229-231 [Nr. 36]; II, 426), JE 37514 (I, p. 58-62; II, 358 [dated to Dyn. XXVI but was then re-dated to Dyn. XXX by H. DE MEULENAERE, *BiOr* 60, 2003, p. 323, no. 12]); JE 37843 (I, p. 89-93 [Nr. 16]; II, 371); JE 37160, see https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck399 (photo nb_1999_3379) (accessed on 5 October 2022); JE 37191, see https://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/ck374 (photo nu_2006_10638) (accessed on 5 October 2022).

[25] For examples of the sign dating to the Late Dyn. XXV and Dyn. XXVI, cf. JE 37151 [CGC 48605], JE 37137 [CGC 48619], JE 38607 [CGC 48633], see J.A. JOSEPHSON, M.M. El-DAMATY, *op.cit.*, p. 9-10, 43-44, 77-78, pl. 5 a, 19 b, 33 d; JE 37864, JE 36693, see J.-Cl. GOYON *et al.*, *Trésors d'Égypte*, Grenoble, 2004, p. 5-56, 58-60, 106-107, 110.

University, 25-27 October 2007, Leiden, 2009, p. 432, fig. 10.

(**e**) should be corrected as . This mistake is indicated in Legrain's manuscript. It gives an indication of the possible confusion for carving the signs, especially when dealing with sculptures of individuals with modest occupations.

(**f**) The facsimile for *w'bt* (pl. V) shows the seated man with his arms detached from the body. Also, the third sign of is shown as almost straight line with two diagonal short strokes at the ends.[26]

General Commentary

The statue belongs to *Khonsuirdis* who worked as an offering bearer in the temple of Amun at Karnak. His modest position is reflected in the low quality of the sculpture and the crudeness of its inscriptions that did not lack mistakes. The owner's title *ms-wdn(w)* is rarely shown on a statue, which shows that personnel with a humble social standing were usually not allowed to place statues of their own in temples.

The statue displays iconographic features shown on block statues dating mainly to the Transitional Period from Dyn. XXV to Dyn. XXVI / Early Dyn. XXVI and are also attested in Dyn. XXX - Early Ptolemaic Period: the back pillar that does not form a continuous line with the wig (n. 16), the broad back pillar with framed three columns of inscriptions and the bottom frame line ending at the top of the base (n. 17), the difference in the carving of the eyes (n. 7), the wide wig with a flattened top of the head (n. 5), and the short beard (n. 11). An epigraphical feature stated by O. Perdu is that the presence of the offering formula on the back pillar is frequently attested on block statues dating to Early Dyn. XXVI, and in a few instances dating to the Transitional Period from Dyn. XXV to Dyn. XXVI. [27] This feature, however, is also shown on examples dating to Dyn. XXX - Early Ptolemaic Period.[28]

On the other hand, there are other iconographical and epigraphical features that strongly attribute this statuette to the 4th century BC / Dyn. XXX - Early Ptolemaic Period: the simplicity in the rendering of the face,[29] the natural look of the eyes with the lack of true plasticity of the brows and cosmetic lines,[30] the transition of the faintly indicated eyebrows to the nose,[31] asymmetry or ill-proportions shown in some features of the head[32] (i.e. eyebrows, eyes, ears, wig being wider on the left side), the reduced height of the base compared to the statue height,[33] and the writing of the name of the owner's father as that is not shown on earlier examples (n. c). Another feature is the one frameless vertical line of hieroglyphs on the front of the garment, for which the author found only one parallel in the Late Period (JE 36989) dating to the above-mentioned period (n. 15).

---

[26] See Fr. DAUMAS, *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine* IV, Montpellier, 1990, p. 465.
[27] O. PERDU, *Les statues privées de la fin de l'Égypte pharaonique* I, 2012, p. 187, 189 (n. 12, 13).
[28] Cf. JE 38013, see J.-Cl. GOYON, *et al.*, *Trésors d'Égypte*, 2004, p. 69-70, 123; The Pierpont Morgan Library, New York (Inv. no. 10), see BOTHMER, *ESLP*, p. 95-96 (no. 76), fig. 191; JE 36945, see K. JANSEN-WINKELN, *ÄAT* 45, I, 2001, p. 165-168 (nr. 26); *ibid.* II, pl. 58.
[29] B.V. BOTHMER, "A Brooklyn Head on a Cairo Statue: The Egyptian Priest Wesir-wer", *BMA* 4, 1962-3, p. 46.
[30] Cf. BOTHMER, *ESLP*, p. 112 (no. 89), in which the author stated that he would have attributed to Dyn. XXVI if it did not lack brows plasticity and cosmetic lines.
[31] BOTHMER, *ESLP*, (no. 79).
[32] BOTHMER, *ESLP*, p. 95; E.K. LILLES, *SAK* 6, 1978, p. 106.
[33] BOTHMER, *ESLP*, p. 96.

In conclusion, the statuette JE 36941 most probably dates to Dyn. XXX - Early Ptolemaic Period. It displays an example of the block statues revived during Dyn. XXX showing strong archaistic tendencies. Hence, this statuette could be considered as an example of how a relatively lowly temple priest was able to dedicate a statue at a time, i.e., towards the end of the Pharaonic era and the beginning of a period of occupation, when restrictions on dedicatees could have become less. The occupation of the owner also supports Bothmer's statement that in the Dyn. XXX, this statue type was no more considered as befitting high dignitaries but was adopted for individuals with lower status in temples.[34]

[34] BOTHMER, *ESLP*, p. 95.

Pl. I

Block Statuette JE 36941 (© Sameh Abdel-Mohsen).

Block Statuette JE 36941 (© Sameh Abdel-Mohsen).

Pl. III

Fig. a.

Fig. b.

Fig. c.

Block Statuette JE 36941 (© Sameh Abdel-Mohsen).

Block Statuette JE 36941, Front (Facsimile Mohamed Osman).

Pl. V

Block Statuette JE 36941, Back (Facsimile Mohamed Osman).

“With Love, From Me, To You”: A Gifted Memorial Monument at Abydos

Steven Snape

University of Liverpool

A LONG, long time ago (it was 1978) the present author went to Liverpool University to learn about ancient Egypt. Among the life-changing people I met there was the recipient of this Festschrift, who was working for a Ph.D on the Graeco-Roman stelae from Garstang’s excavations at Abydos. Brought together by shared interests, and by the shared challenge of Greek classes taught by the redoubtable Mrs Noreen Fox, I soon came to learn that Aly was a remarkable man with many admirable qualities; I was always especially struck by his kindness and his wit. In 1981 I too started a Ph.D on Garstang’s Abydos excavations, a tiny part of which forms the topic of this modest tribute.

Garstang’s Abydos Excavations – A (very) brief overview

Between 1906-09 John Garstang worked extensively at Abydos, especially the North Cemetery, for the Liverpool Institute of Archaeology. The records of that work are far from ideal;[1] no site plan exists, the cards listing the contents of individual tombs have disappeared, while the most useful surviving written records are Garstang’s site notebooks which have survived for most, but not all, the seasons of work, and some reports to his committee of wealthy funders. The distributed objects from the Garstang Abydos excavations can often be identified through their distinctive markings, e.g. 321 A’07 for tomb (or, rather, locus) 321 from Abydos, 1907 season. But the most valuable single source of information is the extensive photographic archive of plate-glass negatives – Garstang was an enthusiastic proponent of archaeological photography – currently housed in the Garstang Museum at the University of Liverpool.

Garstang’s work in the North Cemetery[2] during the 1906-1907 seasons, with specific reference to the locations of *mꜥḥꜥt* -chapels and stelae of the Middle Kingdom/Second Intermediate Period is discussed in my 2019 article on the topic,[3] so I will not go into great detail about the results of this work here. Instead the reader’s attention is drawn to Figure 1 below, which shows the area(s) worked by Garstang in that period, and that the main conclusion I drew from the evidence is that the “Terrace of the Great God”, as it was

[1] For a fuller account see S. SNAPE, *Mortuary Assemblages from Abydos*, Liverpool Unpublished Ph.D Thesis, 1986.

[2] He was also active in the “Great Wadi” – see A. ABDALLA, *Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt*, *Liverpool Monographs in Archaeology and Oriental Studies*, Liverpool, 1992.

[3] S. SNAPE, “Memorial Monuments at Abydos and the "Terrace of the Great God"”, *in*: I. Regulski (ed.), *Abydos: The Sacred Land at the Western Horizon*, *British Museum Publications on Egypt and Sudan*, *BMPES* 8, London, 2019, p. 255-272.

envisioned during the Late Middle Kingdom, extended along the ridge overlooking the Great Wadi, but also (following earlier scholars) over quite a significant portion of the North Cemetery, including the area around the Shunet ez-Zebib.

Fig. 1. Plan of the North Cemetery at Abydos, including the possible extent of Garstang's work in 1908 (© Steven Snape).

The Excavations of 1908

The specific location of Garstang's 1908 work is even more difficult to pin down than that of 1906, 1907 or the later 1909 season. The documentation for 1908 shares the same deficiencies as that for the earlier and later seasons but, in addition, the excavation notebooks and the monthly circular reports to the Abydos Excavations Committee for 1908 have not survived. One member of the excavation committee who was especially close to Garstang was Sir Francis Chatillon Danson on whose death his collection of antiquities was inherited by his son, Lieut. Col. J.R. Danson, while after his death in 1976 the collection, including the Danson family archive was bequeathed to Merseyside County Museum (now World Museum Liverpool).[4] Documents within the Danson Archive include a number of postcards which Garstang, as a personal friend, had sent to Danson. Three of these postcards serve to indicate

[4] For a published listing of this collection see J. BOURRIAU, "The Danson Collection acquired by the Merseyside County Museum, Liverpool", *JEA* 66, 1980, p. 139-143.

the general progress of the work during the 1908 season, in very broad terms. From these it may be learned that the expedition arrived at Abydos on 21/12/07 and began work on Boxing Day. Postcards written on 3/1/08 and 14/2/08 imply that much effort was expended on the removal of surface sand in the area chosen for excavation. Unfortunately, the particular location of this area is not specifically stated; frustratingly enough, the second postcard alludes to the region chosen for examination, which had been described in the circular-report for January 1908 but, as we have noted, that circular report has not survived.

By 14/2/08 Garstang was able to report that a satisfactory number of small objects had been found, "beads, scarabs, vases, ivories[5] etc., with occasionally a stela or statuette". The last tomb to be excavated that season was numbered somewhere between 696 and 730 - the former number is the last in the 1908 series which is attested by an object being marked with it, while the 1909 field notebook begins with 730 A'09 (although, confusingly, there is an object marked with the number 708 A'09). In any case, the number of tombs excavated that season (between 259 and 283) was relatively small when compared to the other two major seasons, 1907 and 1909 – it could well be that in 1908 Garstang only worked in one area, while in 1907 and 1909 he simultaneously excavated at least two areas under the supervision of his deputies. Additional evidence for the location of Garstang's excavations in 1908 is provided by the published annual report of the Antiquities Service for that year:

> M. Garstang est revenu, comme l'an passé, dans la région septentrionale de la nécropole d'Abydos où Petrie avait travaillé naguère pendant plusieurs campagnes, et il en a retiré quantité de petits objets précieux dont les plus anciens datent de la XIIe dynastie, mais dont plusieurs descendent aussi bas que l'époque romaine.[6]

The reference to the "région septentrionale" of the Abydos cemeteries presumably refers to the North Cemetery, but the reference to Petrie is curious; possibly Cemetery "V" is meant.[7]

Kemp has also noted that the area of the 1908 excavations is difficult to determine, but seems to have been "behind, i.e. to the south-west[8] of the Shunet ez-Zebib.",[9] which would thus be to the north of Garstang's Cemetery "E", and of the main part of Mace/Randall-MacIver's Cemetery "D". This would probably have been the previously unexcavated area to the west of the Shunet ez-Zebib, the possible approximate extent of which is indicated on Figure 1. In this region Garstang worked in a (local) westerly direction, towards the western edge of the North Cemetery at some point north of Cemetery "D"; as he himself states in a postcard to Danson, "we have been continuing to work steadily in this site described in the January report, but as we advance westward we have again had a great amount of sand to deal with". Photographic Negatives A.250 and 251 seem to indicate activity in the western part of the Northern Cemetery – the angle of the cliffs and the absence of the Shunet es-Zebib on the photograph (a south-west looking view in which the edge of the Great Wadi cannot be seen – i.e. they are

---

[5] Including the so-called "Hyksos Sphinx" - J. GARSTANG, "An Ivory Sphinx from Abydos", *JEA* 14, 1928, p. 46-47.

[6] GOUVERNEMENT EGYPTIEN, *Rapports sur la Marche du Service des Antiquités de 1899 à 1910*, Cairo, 1912, p. 261.

[7] E.R. AYRTON, C.T. CURRELLY, A.E.P. WEIGALL, *Abydos* III. *Egypt Exploration Society Fund Excavation Memoirs* 25, London, 1904, pl. VIII.

[8] Note that "true" south-west is meant here; see Figure 1 for the difference between "true" and "local" north (i.e. as sometimes used by excavators) at Abydos.

[9] B.J. KEMP, R.S. MERRILLEES, *Minoan Pottery in Second Millennium Egypt*, Mainz am Rhein, 1980, p. 242; fig. 36.

in a high central area) would support a location to the west (or indeed south) of the Shunet es-Zebib. This, then, is as exact as it is possible to be in identifying the original location of our main subject, the stela and chapel of Sobekemhat.

The Stela and Offering Chapel of Sobekemhat

One of the more notable finds of the 1908 season was a stela found within its offering chapel, designated 494 A'08, and recorded in Garstang Museum negatives A.215, 216 and 234. The stela was part of Danson's allocation of finds for the 1908 season and so it is now in the World Museum Liverpool bearing the museum registration number 1977.109.35.[10]

The stela is made of somewhat friable limestone and its dimensions are 32.5 cm high x 21 cm wide x 6 cm thick. Using these known measurements, it is possible to estimate the dimensions of the chapel in which it was set up. Using the original Garstang excavation photograph of the chapel with stela in situ [Fig. 2], and knowing that the stela is 32.5 cm in height, the total width of the chapel at the base of stela can be calculated to be *c*.45 cm, while the greatest surviving height of the chapel is *c*.44 cm. The upper part of the chapel is missing, but even a vaulted brick roof would only take the chapel up to a total height of perhaps 55 cm. The depth of the chapel is more difficult to estimate from the photograph, but it likely to have been deeper than wide, and there is a very small offering area in front of the chapel, giving a total footprint of perhaps 45 x 70 cm. Although it is not clear from the excavation photograph, this "chapel" may have stood on a solid mud-brick platform, as did other examples of similar chapels found at Abydos.[11] Indeed, while expectations of Abydos stelae are for rather larger objects[12] and (in the rare cases where they have survived) within rather substantial *mʿḥʿt*-chapels,[13] the stela and chapel combination of Sobekemhat is far from unique in its diminutive size and underwhelming quality of workmanship. Obvious parallels from the North Cemetery include the stela and chapel of Nakht[14] and that of Dedu[15] [see Fig. 1 for locations], although it should be noted here that finds of stelae within their chapels at Abydos are rare enough to be worth noting on those occasions when they have been found together.

---

[10] I am grateful to Dr Ashley Cooke, Senior Curator of Antiquities at the World Museum, Liverpool, for his customarily kind assistance in publishing this stela.

[11] See the examples illustrated in J. RICHARDS, *Society and Death: Mortuary Landscapes of the Middle Kingdom*, Cambridge, 2005, p. 163, pl. 76.

[12] For examples see, most obviously, W.K. SIMPSON, *The Terrace of the Great God at Abydos: The Offering Chapels of Dynasties 12 and 13*, New Haven, 1974.

[13] D. O'CONNOR, "The Cenotaphs of the Middle Kingdom at Abydos", *in*: R. Posener-Krieger (ed.), *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, *BiEtud* 97, Cairo, 1985, p.162-177; S. SNAPE, "Memorial Monuments at Abydos and the "Terrace of the Great God"", *in*: I. Rigulski (ed.), *BMPES* 8, 2019, p. 255-272.

[14] M.D. ADAMS, "The Stela of Nakht, Son of Nemty: Contextualising Object and Individual in the Funerary Landscape at Abydos", *in*: Z. Hawass, J. Wegner (eds.), *Millions of Jubilees: Studies in Honor of David P. Silverman* I, *CASAE* 39, Cairo, 2010, p. 1-25.

[15] J. RICHARDS, *op. cit.*, p. 163, 167-169.

Fig. 2. Chapel and Stela 494 A'08 (© Garstang Museum, University of Liverpool, Neg.A.234).

A comparison between the Garstang photographs of the stela and the stela as it survives today shows that there has been a substantial fading of the paint used on the surface of the stela. However, a combination of the 1908 black and white photographs [Fig. 3] and the current state of the stela provides enough information to reconstruct its original appearance.

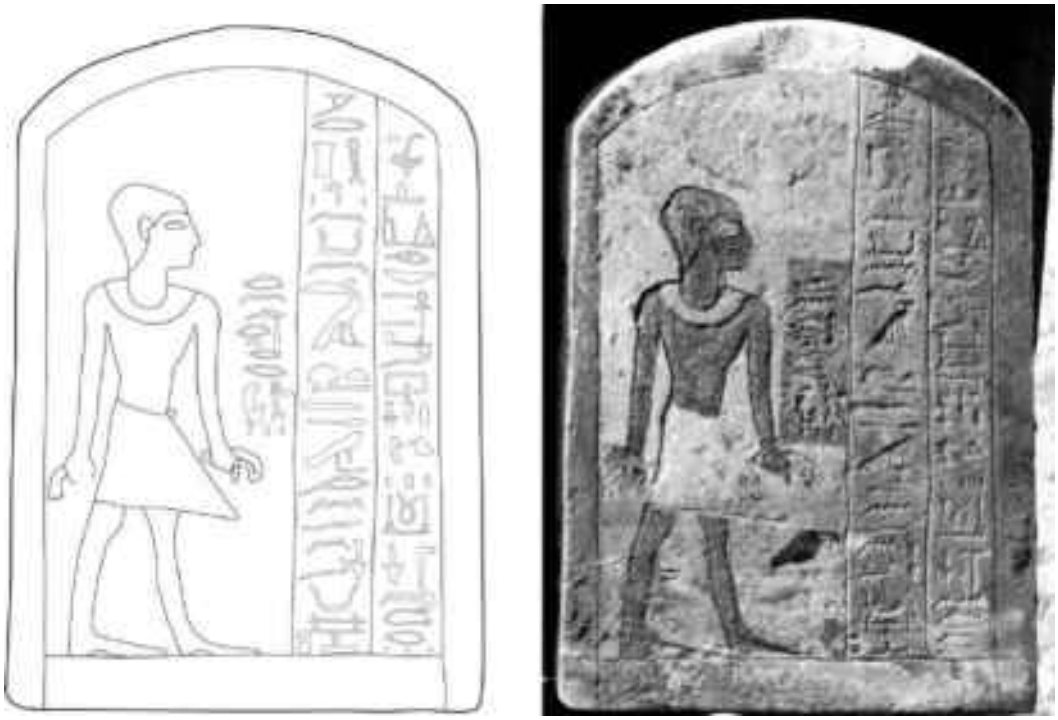


Fig. 3. Line-drawing and original excavation photograph of the stela from 494 A'08 photograph (© Garstang Museum of Archaeology, University of Liverpool Neg.A.216).

The layout of the round-topped stela is quite simple, with the single human figure, the hieroglyphic text, and surrounding register/framing lines incised into the surface of the stela. The central area is framed by a band running around the edge of the face of the stela, apart from the base, where there is a separate thicker band. The surrounding band is painted yellow, and the base band black, although little of the black paint survives on the right hand (facing) side of the stela under the text registers. The two main columns of text are painted yellow, while the third part-column of text is painted a darker yellow, presumably for emphasis. Approximately two-thirds of the framed area of the stela is taken up by a panel containing a standing male figure whose skin is painted red-brown, apart from the area around the eye which has been left unpainted. He has short-cropped hair, painted black, a broad collar, painted yellow, and a pointed kilt which is white. He holds an object in each hand: the item in his left hand looks like a folded cloth, and possibly also the right, although it is in too poor a condition to be certain.

The text on the stela is quite short, a standard offering formula, in two principal columns, plus an additional section adjacent to the second column. Although the individual hieroglyphs are not well-formed, they are organised in an uncluttered way in two vertical columns bordered by register lines. They say everything they want to say: a fairly full *ḥtp-dỉ-nsw* formula followed by the names of the recipient and donor of the stela. However, a further short vertical line of text, without register lines, has been added in the space between the left arm of the standing figure and the block of text.

(**1**) *ḥtp-dỉ-nsw wsỉr nb ʿnḫ tꜣwy dỉ=f prt-ḫrw t ḥnḳt kꜣw ꜣpdw šs mnḫt snṯr*

(**2**) *mrḥt n kꜣ n sbk-m-ḥꜣt mꜣʿ-ḫrw m ỉr.n=f sn=f wp-wꜣwt-ḥtp*

(**3**) *ỉr.n nfrt-r-rḥwt*

(**1**) An offering which the king gives to Osiris, Lord of Ankhtawy, so that he may give a voice-offering of bread and beer, oxen and fowl, alabaster and linen, incense and (**2**) unguent for the ka of Sobekemhat, the justified, being what his brother did for him, Wepwawethetep. (**3**) Born of Nofreterrehut.

Comments on the Text

As far as the date of the stela is concerned, Ilin-Tomich puts it in the range late Dynasty 12 – Dynasty 13[16] on the basis of the use of the *šs mnḫt* ligature. However, an even later range is possible given the use of the epithet *nb ʿnḫ tꜣwy*,[17] although a contraindication to a later dating appears in the use of *ỉr.n* in maternal filiation, which suggests a date in late Dynasty 12, rather than later.[18]

The names of the two men, Sobekemhat and Wepwawethetep are common enough on Middle Kingdom monuments,[19] and without further detailed genealogical information or title they are essentially impossible to identify on other monuments.[20] However, unlike the men's names,

[16] A. ILIN-TOMICH, *From Workshop to Sanctuary: The Production of Late Middle Kingdom Memorial Stelae*, London, 2017, p. 240.
[17] *Ibid.*, p. 27-28, where 13 of the 20 examples in his reference group date to the Second Intermediate Period.
[18] *Ibid.*, p. 24-25.
[19] Both are *mehrfach*-ed for the *MR* in *PN* I, 304, 4 and *PN* I, 77, 27 respectively.
[20] There are no obvious contenders in D. FRANKE, *Personendaten aus dem Mittleren Reich (20.-16. Jahrhundert v. Chr.). Dossiers, 1-796*, *ÄgAbh* 41, Wiesbaden, 1984, nor in W. GRAJETZKI, D. STEFANOVIĆ, *Dossiers of*

that of the woman is rather more unusual. It is relatively clearly carved on the stela and appears to read *Nfrt-r-rḥwt*.[21] I am only aware of two clear parallels to this name, which also come from Middle Kingdom private monuments at Abydos; stela CG20447 from Mariette's excavations in the "Nécropole du Nord", and a stela from Peet's Cemetery "D".[22] Unfortunately the published photograph of the latter stela is illegible as far as reading the names inscribed on it is concerned. Moreover, although the published photograph shows the stela as being intact, unfortunately it "shivered into small flakes soon after being taken from the earth"[23]. However, the published hand-copy of the name is clear enough, which was rendered as "Nofret-er-rehwet ("More beautiful than women")":[24]

As far as the relationship between Nofreterrehut and the men on the stela is concerned, if the text in the third column is considered a run-on from the second column, then Nofreterrehut must be the mother of Wepwawethetep. However, it is striking that the position of her name is aligned very closely immediately to the left of that of Sobekemhat, which must surely make her the mother of the individual to whom the stela is dedicated rather than the donor. It is also noticeable on the excavation photograph of the stela, with the hue of the paint still vivid, that the woman's name has been emphasised with a block of dark yellow paint. Impressionistically, there is perhaps a sense that the name of the stela owner's mother was added as an afterthought, but given due prominence. This prompts us to consider the role of this stela as conveying and fossilising the relationships between the three individuals mentioned on it.

Interestingly, the stela excavated by Peet in Cemetery "D" is one of a group of monuments which Olabarria[25] uses to explore issues of relatedness on Middle Kingdom private monuments. She notes that the specific relationships between individuals depicted together on private monuments is not always easy to identify, but the role of such monuments in "enacting relatedness" is clear enough. More specifically, Olabarria points out that such relatedness is often not predicated on blood-ties but, in the late Middle Kingdom especially, "*it was common to have stelae dedicated by members of the extended family, but also by other colleagues or dependants that were often captioned as* snw",[26] something which may be very

---

Ancient Egyptians: the Middle Kingdom and Second Intermediate Period; addition to Franke's 'Personendaten', *GHP-Egyptology* 19, London, 2012.

[21] Or *iri-rḥwt-nfrt*? See A. ILIN-TOMICH, *Persons and Names of the Middle Kingdom*, https://pnm.uni-mainz.de/name/1897#3253 (accessed 20.09.2022).

[22] Th.E. PEET, W.L.S. LOAT, *Cemeteries of Abydos* III, *Memoirs of the Egypt Exploration Fund* 35, London, 1913, p. 35-36, pl.13,2. The translations of the inscriptions presented by Peet were, he notes, checked by Gardiner. For close parallels of the name which do not have the intermediate *r*, see *PN* I, 202, 17-18, both from Middle Kingdom stelae from Abydos, but which do not refer to people called Sobekemhat or Wepwawethetep. The name does not appear in D. STEFANOVIĆ, *Dossiers of Ancient Egyptian Women: the Middle Kingdom and Second Intermediate Period*, *Middle Kingdom Studies* 5, London, 2016.

[23] T.E. PEET, W.L.S. LOAT, *loc. cit*.

[24] T.E. PEET, W.L.S. LOAT, *loc. cit*.

[25] L. OLABARRIA, "The power of convention: reinterpreting social groups through a Middle Kingdom statuette", *JEA* 108, 2022, p. 143-157.

[26] L. OLABARRIA, *op. cit*., p. 154. One might also note here the comments of Nelson-Hunt who traces the shift from *sꜣ=f* to *sn=f* as the principal dedicator of private funerary monuments during the Middle Kingdom, although

relevant in the case of Wepwawethetep and Sobekemhat on our stela.

Perhaps the best-known example of a private monument erected for the benefit of a dead friend (as opposed to that of a family member) is that belonging to the harpist Neferhotep[27] whose modest stela was integrated within the Abydos cenotaph of his "patron" the Overseer of Priests Iki. Neferhotep's stela was commissioned and carved by individuals named on it, the sculptor Senabu and the carrier of bricks Nebsemenu, the latter of whom describes himself in relationship to Neferhotep as "The friend (….) whom he loved". While the stela of Sobekemhat and Wepwawethetep (not forgetting the family member Nofreterrehut) may not be as plangent in its appeal as that of Neferhotep it, like many other mortuary monuments of the Middle Kingdom from Abydos, suggest to us individual relationships between those mentioned on them, which might be difficult to delineate in precise terms. Couched in formal and convention-ridden expressions as they usually are, the suggestion of depth of human feeling behind these stelae as permanent monuments of respect and friendship finds parallel in our own age in the form of other markers of permanent form, such as an article in a Festschrift for an esteemed colleague and friend.

here too a translation of *snꜣf* as a literal "brother" is probably too restrictive - see M.G. NELSON-HUNT, "…'who causes his name to live…' the vivification formula through the Second Intermediate Period", *in*: Z. Hawass, J. Wegner (eds.), *Millions of Jubilees: Studies in Honor of David P. Silverman* II, *CASAE* 39, Cairo, 2010, p.13-31

[27] W.A. WARD, "Neferḥotep and His Friends: A Glimpse at the Lives of Ordinary Men", *JEA* 63, 1977, p. 63-66; R.B. PARKINSON, *Voices from Ancient Egypt: An Anthology of Middle Kingdom writings*, London, 1991, p. 114-116.

The Hieroglyphic Inscriptions on the Coffin of Soter (BM EA 6705)

Martin Andreas Stadler*

Julius-Maximilians-Universität Würzburg

STUDENTS OF ALY OMAR ABDALLA adore him. During the cooperation project between Helwan University in Cairo and the University of Würzburg in the field of Egyptology and Museum Studies my encounters with Aly Omar, who is the project's backbone on the Egyptian side, made me realize whence this admiration came: Aly Omar is not just a professor, but also a caring father for his students. He is truly a great man. Thus, I deem it appropriate to study texts that a scribe composed for another "great one in his city" who lived in early second-century Thebes; this is even more appropriate since the honoree's field of specialization is the Graeco-Roman Period of Egypt. Furthermore, my article addresses Egyptian funerary religion in the Roman period that Aly Omar studied for his PhD-thesis in Liverpool.[1] Thus, I am confident that Aly Omar will find the following lines to be of some interest.

The coffin of the Theban *archon* Soter, son of Cornelius Pollius, dates to 100 to 120 CE. In 2005, Christina Riggs devoted an article to the remarkable archaic decoration of the coffins that were fashioned for the family of Soter and looked for potential models that she found in Theban temple decoration.[2] Her focus laid on the art, and she excluded the study of the hieroglyphic inscriptions to which she referred only in passing. This is entirely legitimate, but in her remark "Each wind 'speaks' in a text beginning with *jnk*, 'I am', and ending with a reference to the deceased",[3] it becomes apparent that she did not understand the inscriptions because the putative *jnk* is rather *ii̯-n=k X*, "X comes to you...". The coffin has not been included into Dieter Kurth's collection of "materials concerning the funerary belief in Roman Egypt" with shrouds, mummy boards, mummy shrines, and chests.[4] Thus, the edition of the inscriptions on the coffin of "the great one" of Thebes, Soter, is a desideratum, and the subject of my article complements Christina Riggs's study.

The rendering of the inscriptions in hieroglyphs generated by JSesh[5] are an approximation, since not all details can be displayed in those standardized hieroglyphs. For instance, in the original, the snake's tail in reaches higher up, almost entirely encircling the mummy, as in . However, this article is about the correct reading of the inscriptions, not their palaeog-

---

* https://orcid.org/0000-0001-6486-3321; I am grateful to Allister Humphrey, M.A., for polishing my English.

[1] A. ABDALLA, *Graeco-Roman Funerary Stelae from Upper Egypt*, *Liverpool monographs in archaeology and oriental studies*, Liverpool, 1992.

[2] Chr. RIGGS, "Archaism and Artistic Sources in Roman Egypt. The Coffins of the Soter Family and the Temple of Deir el-Medina", *BIFAO* 106, 2006, p. 315-332; M. SMITH, *Following Osiris. Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*, Oxford, 2017, p. 506-507, for further references.

[3] Chr. RIGGS, *BIFAO* 106, 2006, p. 319.

[4] D. KURTH, *Materialien zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten*, Hützel, 2010.

[5] S. ROSMORDUC, *JSesh Documentation [online]*, http://jseshdoc.qenherkhopeshef.org, Stand: 26.04.2019.

raphy. The photographs of Soter's coffin which I downloaded from the BM's online database several years ago and from which I copied the text in JSesh, are not included here,[6] as the British Museum would charge me £105 for that. The Trustees of the British Museum must ask themselves the question whether they want to continue their current image policy that impedes the advancement of knowledge and scholarship, as it prevents objects in that important collection from being published. To overcome this, I drew facsimiles and am publishing them here. In the JSesh reproduction, I maintained the hieroglyphs' original orientation but changed columns to lines. Their arrangement is artificial, whereas I present the two lines on the coffin's side in their original arrangement of micro-columns that make up the lines.

1. The Central Column on the Coffin's Lid [fig. 1]

The central column on the lid of Soter's coffin (**S**) is the only inscription that finds close parallels. They are

– **P** = the lid of the coffin that was made for Soter's son Padiimenipet and that is now in the Louvre (E 13016) [fig. 2],

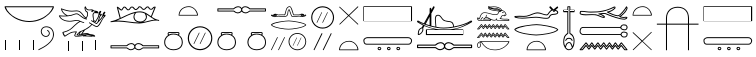
– **L** = pLouvre N 3166 III 2–3 (L).

The only publication of the former is a drawing by Frédéric Cailliaud (without a translation, however) that François-René Herbin used in his booklet on Padiimenipet's burial.[7] Herbin gave a translation of P,[8] while in his publication of L he transliterated, translated, and briefly commented on P also, as far as it was parallel to L[9].

S

štꜣ štꜣ.t-tn nfr.t wnn<.t>=k ỉm=s štꜣ štꜣ<.t> ỉwt.t rḫ-s nn tḫn-s rḫy.t

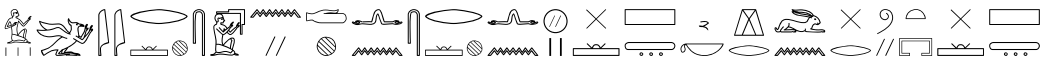
This beautiful tomb in which you are, it is a mysterious secret that (one) does not know, without the *rekhyt*-people violating it.



P

štꜣ štꜣ.t-ṯn nfr.t wnn<.t>=k ỉm=s štꜣ.t sp-2 n rḫ-s nn tḫn-s rḫy.t-nb<.t>

This beautiful tomb in which you are, it is a mysterious secret – (one) does not know it, without all the *rekhyt*-people violating it.



L

štꜣ štꜣ.t-tn wr<.t> wn<.t>= ḫr=k štꜣ sp-2 nn rḫ-s nn dḫn-s rḫy.t

---

[6] The images have been removed from the British Museum Collection Database ('6705', www.britishmuseum.org/collection. British Museum. Online. Access 22 March 2019); other photographs may be found there. Chr. RIGGS, *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity, and Funerary Religion*, Oxford, 2005, p. 187, figs. 87-88, and *ead.*, *BIFAO* 106, 2006, p. 328, fig. 1, reproduces the photographs of which I have digital files. However, the images are too small for reading the hieroglyphs in those two publications.

[7] Fr. Cailliaud (ed.), *Voyage à Méroé, au Fleuve Blanc, au-delà de Fazoql dans le midi du Royaume de Sennâr, à Syounah et dans cinq autres oasis, fait dans les années 1819, 1820, 1821 et 1822* II, Paris, 1827, pl. 67, nº 1; Fr.R. HERBIN, *Padiimenipet, fils de Sôter. Histoire d'une famille dans l'Égypte romaine*, *Solo* 20, Paris, 2002, p. 31.

[8] *Ibid.*, p. 32.

[9] *Id.*, "Trois manuscrits originaux du Louvre porteurs du Livre des Respirations fait par Isis (P. Louvre N 3121, N 3083 et N 3166)", *RdE* 50, 1999, p. 192, 200, 220.

This great tomb that is under you, it is a mysterious secret – the *rekhyt*-people do not know it and do not violate[10] it.

***

S

ỉḏr nṯr.w kk.tw sp-2 ḥḥ.tw sp-2 mḏ.tsp-2 ḫtm.tw nn wn.tw=s r nḥḥ ḥnʿ ḏ.t

(since) the gods exist, being very dark, being very sought for, being very deep, being sealed that it will not be opened forever and ever.

P

nn ḫf-s ḥnmm.t m ỉḏr nṯr.w kk.tw ḥḥ.tw mḏ.tw sp{t}<-2> m ḫtm.tw nn wn.tw=s r nḥḥ ḥnʿ ḏ.t

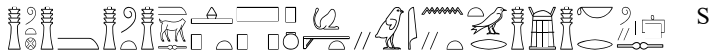
without the sun people perceiving it, since the gods exist, being dark, being sought for, being very deep in being sealed so that it will not be opened forever and ever.

L

m ỉḏr nṯr.w kk.tw ḥḥ.tw mḏ.tw sp-2 nn wn rḫ-s ḥꜣ.w-mr

since the gods exist, being dark, being sought for, being very deep so that there is no populace knowing it. ***End of parallel in L.***

***


S

sꜣwy-s[11] *k<ꜣ>r<.t> wr.t nty ỉw nṯr*[12]*-pn šps*[13] *ḥtp m ḫnw=s ḏd.tw m Ḏdw*

To him[14] it belongs, the great chapel in which this noble god rests and which endures in Busiris.

---

[10] Abusive determination from *tḫn* "hide, to be hidden" (*Wb* V 327, 8-18; P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*, *OLA* 78, Leuven, 1997, p. 1150-1151).

[11] Fr.R. HERBIN, *Padiimenipet, fils de Sôter*, p. 32, translates: "Sa paroi (?) est (celle de) la grande chapelle où ce grand dieu auguste est caché, (...)". However, the sense would be a bit obscure then. To which noble god does the text then refer? I would expect that this is the deceased himself. If so, then the sentence is a circular statement (the coffin's wall is the coffin's wall). Furthermore, the lack of a determinative is irritating. I rather propose that *sꜣw* is the late writing of the absolute pronoun plus dependent pronoun as pronominal subject described by A.H. GARDINER, "A late-Egyptian use of the old absolute pronouns", *ZÄS* 50, 1912, p. 114-117, esp. p. 117 (β).

[12] *A priori* the sign – if a noun – should be read *ḥkꜣ* "ruler" or *ḥkꜣ* "magic" (R.K. RITNER, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, *SAOC* 54, Chicago, 1993, p. 25-26; D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische* I. *Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken*, Hützel, 2009, p. 225, nº 45), but the parallel indicates *nṯr*. The latter reading seems to be justified because of the presumably serving as a phonetic complement beneath . The fact that an *r* is missing as a phonetic complement indicates that the scribe pronounced the word similar to Coptic ⲛⲟⲩⲧⲉ. Thus, would turn out to be a variant of and , for which the phonetic value *nṯr* is attested (*id.*, *Einführung ins Ptolemäische* I, p. 138 no. 56 and p. 225 nº 44). R.K. RITNER, *op. cit.*, p. 26 n. 114, also quotes H. JUNKER, *Über das Schriftsystem im Tempel der Hathor in Dendera*, Berlin, 1903, p. 5-8. This must be emended to p. 15-18. This raises the question whether and in the tomb of the crown prince Sheshonq in Memphis (A. BADAWI, "Das Grab des Kronprinzen Scheschonk, Sohnes Osorkon's II. und Hohenpriesters von Memphis", *ASAE* 56, 1956, p. 170-171, pl. 11) are to be read *nṯr* rather than *ḥkꜣ* as R.K. RITNER, *loc. cit.*, proposes. Both writings label the depiction of deities. The reading *nṯr* is not excluded as a label, nor is *pḥty*, cf. *LGG* III, 100c-101a; *LGG* IV 389a–390a, and both would account for and //.

[13] In Soter's version the for *s* has been reduced to □.

[14] *I.e.*, the deceased resting in the coffin who is then likened to the noble god.

P

sꜣwy-s k<ꜣ>r.t wr<.t> nty ỉw nṯr-pn šps ỉmn ỉm=s

To him it belongs, the great chapel in which this noble god is hidden

***

S

n ꜣb=k r Ꜣbḏw mn m Wꜣs.t s.t ỉb=k ỉꜣ.t ṯꜣm.t nḥḥ ḏ.t

You are not separate from Abydos. Endure in Thebes, your favourite place, the mound of Djeme,[15] forever and ever.[16]

P

***

S

nsy.t=k m-ḳꜣb=s Wsỉr Sꜣwtr mꜣʿ-ḫrw bwꜣ[17] *wr m nw.t=f msỉ.n Ḥw.t-Ḥr Pymr*[18]

Your kingship is within it, Osiris of Soter, justified, the dignitary, the great one in his city, whom the Hathor[19] of Philo bore.

P

dỉw nsy.t n ḥm=f[20] *nṯr ỉmy=s wꜣḥ Wsỉr Pꜣ-dỉ-Ỉmn-ỉp.t mꜣʿ-ḫrw msỉ.n Grwptr*

The kingship is given to His Majesty, the god therein. May the Osiris of Padiimenipet, justified, whom Cleopatra bore, endure.

---

[15] The mound of Djeme (Medinet Habu, cf. M.A. STADLER, "The Funerary Texts of Papyrus Turin N. 766: A Demotic Book of Breathing (Part I)", *Enchoria* 25, 1999, p. 92) stands here as a mythologically important place in the Theban cultic landscape *pars pro toto* for the Theban area.

[16] Because of this addition in S, the translation of Fr.R. HERBIN, *Padiimenipet, fils de Sôter*, p. 32, does not work. Herbin adds "donnant la royauté à sa Majesté, le dieu qui est en elle" immediately after "... où ce grand dieu auguste est caché" which works for P but ignores the version in S. The latter indicates that we are dealing with three or – in P – with two sentences.

[17] K. VAN LANDUYT, "The Soter Family. Genealogy and Onomastics", *in*: S.P. Vleeming (ed.), *Hundred Gated Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period*, *P.L.Bat.* 27, Leiden, New York, Köln, 1995, p. 71, falsely renders the variant on the shroud as *wr m nw.t=f bꜣw sr ʿꜣ n spꜣ.t=f Wꜣs.t* "an important man in his city, the mighty (?) and great official of his district", apparently not knowing the word *bwꜣ* (*Wb* I, 454). Thus, the variant should be read as *wr m nw.t=f bwꜣ ʿꜣ n spꜣ.t=f Wꜣs.t* "the great one in his city, the great dignitary of his nome Thebes".

[18] *P<ꜣ>y-mwt* "She who belongs to death" is an obviously wrong explanation for the mother's name (see *ibid.*, p. 71-72) because *pꜣy* would be masculine and not feminine. The putative *mwt* is as *mr* rather a writing for /lō/, see I. GUERMEUR, Recension "Derchain Ph. – *Les impondérables de l'hellénisation*, *MRE* 7, Turnhout, 2000", *BiOr* 60, 2003, p. 337-338, and G. VITTMANN, "Zwischen Integration und Ausgrenzung. Zur Akkulturation von Ausländern im spätzeitlichen Ägypten", *in*: R. Rollinger, B. Truschnegg (eds.), *Altertum und Mittelmeerraum. Die antike Welt diesseits und jenseits der Levante. Festschrift für Peter W. Haider zum 60. Geburtstag*, *Oriens et Occidens* 12, Stuttgart, 2006, p. 587-588.

[19] For Hathor as an acquired state of deceased women see M. SMITH, *Following Osiris*, Oxford, 2017, p. 384-349.

[20] Like Fr.R. HERBIN, *Padiimenipet, fils de Sôter*, p. 32, I take as it appears in Cailliaud's drawing as a mistake for .

***

S

P

ỉw bꜣ=f m gs ḥr.t[21] *ḫꜣ.t=f <m> dwꜣ.t*[22]

His *ba* is at the side of the sky, his corpse in the netherworld.[23]

2. The Lateral Horizontal Inscriptions

a. *The Right-Hand Side (from the Mummy's Perspective)* [fig. 3]

hꜣ Wsỉr Swtr mꜣʿ-ḫrw msỉ.n Ḥw.t-Ḥr Pymr ỉỉ-n=k Ỉnpw ỉmy wt nb tꜣ[24] *ḏsr dỉ=f ʿ.wy=f r=k n ḳrs.t nfr.t n<.t> ḏ.t ʿnḫ bꜣ=k rnpỉ ḥʿ.w=k ʿnḫ bꜣ=k m p.t*[25] *ḥr Rʿ nṯry rn=k m tꜣ šr Gbb rnpỉ ḫꜣ.t=k m dwꜣ.t ḫr Wsỉr šsp=k qbḥ m-ʿ Ḥr sꜣ Ꜣs.t dpy-sw-mḏ*[26] *t m-ʿ ꜣs.t Nb.t-ḥw.t ḫn bꜣ*[27]*=k ỉw twtw.w*

---

[21] All attestations of an extended version of this formula in the *Book of Traversing Eternity* (Fr.R. HERBIN, *Le Livre de parcourir l'éternité*, *OLA* 58, Leuven, 1994, p. 81-83, 383) as well as those in the *Embalming Ritual* (x+II 12, x+VII 4, 18, x+10 20 – S. TÖPFER, *Das Balsamierungsritual. Eine (Neu-)Edition der Textkomposition Balsamierungsritual (pBoulaq 3, pLouvre 5158, pDurham 1983.11 + pSt. Petersburg 18128)*, *SSR* 13, Wiesbaden, 2015, p. 72, 151, 157, 193) write "sky" as which is conventionally transliterated as *p.t*. This would also be the first choice here, but on the Soter coffin the same formula recurs twice at the end of the lateral horizontal inscriptions (2a) and (2b) as or , respectively indicating that *ḥr.t* is also to be read here. However, appears in several instances on the Soter coffin where I kept the conventional transliteration *p.t*.

[22] I take some of the as they appear in Cailliaud's drawing as (maybe Cailliaud's) mistakes for .

[23] This is a variant of a notion that is also found in various funerary texts: S. TÖPFER, *Das Balsamierungsritual*, p. 72, 85 note (an) with further references, p. 157 (with the tripartite version ba in sky – corpse in the netherworld – image in the temple), p. 193, a cognate version on p. 151. Likewise, it recurs on the coffin of Soter several times in variants, see below.

[24] Writing *tꜣ* like *twꜣ.t* – possibly indicating a change of meaning of Anubis' epithet to "lord of the sacred netherworld" – is paralleled by contemporary religious Demotic texts: M. SMITH, *Papyrus Harkness (MMA 31.9.7)*, Oxford, 2005, p. 181, 225-226; G. WIDMER, *Résurrection d'Osiris-naissance d'Horus. Les papyrus Berlin P. 6750 et Berlin P. 8765, témoignages de la persistance de la tradition sacerdotale dans le Fayoum à l'époque romaine*, *ÄOP* 3, Berlin, Boston, 2015, p. 128-130 ; M.A. STADLER, *Das Soknopaiosritual. Texte zum Täglichen Ritual im Tempel des Soknopaios zu Dimê*, *ÄOP* 6, Berlin, Boston 2022, p. 253-254.

[25] Or *ḥr.t*? Cf. note 21.

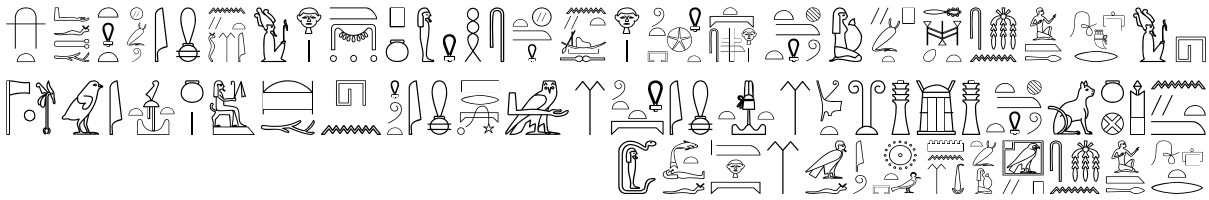
[26] The transliteration follows D. KURTH, *Materialien zum Totenglauben*, p. 108, while D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun*. *Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, *MRE* 15, Turnhout, 2012, p. 56, transliterates *tp hrw 10*, which seems to be faulty because the decade is *sw mḏ/sw 10*, not *hrw mḏ/10*, cf. *Wb* IV, 58, maintained by the *TLA*.

[27] The wind determinative for *bꜣ* could express the *ba*'s flying up and mobility through the air. It also evokes associations with the vignette of *BD* spell 54 with deceased holding the *ṯꜣw*-sail. The spell refers explicitly to the ability of breathing and conceives the deceased as a bird (cf. M. MOSHER Jr, *The Book of the Dead, Saite through Ptolemaic Periods*. *A Study of Traditions Evident in Versions of Texts and Vignettes* 4. *BD Spells 50–63, 65–77*, *SPBDStudies*, Prescott, Az, 2017, p. 113-120). This allows associations to the ba and his nature to be made and

mr<.w>=f ỉw=f m gs ḥr.t ḫ.t=k ḏ.t

"Ho, Osiris of Soter, justified, whom the Hathor of Philo bore, Anubis who is in the embalming place, the lord of the sacred land, came to you. He gave his two hands upon you for a beautiful burial of eternity/of the body[28]. Your *ba* will live, your body will rejuvenate. Your *ba* will live in the sky before Ra, your name will be divine on[29] earth before Geb, your corpse will rejuvenate in the netherworld before Osiris.[30] You will receive libation from Horus, son of Isis, (at) the Feast of the Decade,[31] bread from Isis and Nephthys. Your *ba* will alight upon all (divine) images that he desires, and he will be at the side of the sky, your[32] body (in) the underworld.[33]"

b. *The Left-Hand Side (from the Mummy's Perspective)*



hꜣ Wsỉr Swtr mꜣʿ-ḫrw msỉ.n Ḥw.t-Ḥr[34] *Pymr ḫtm.tw p.t*[35] *ḥr ỉmy=s ḫtm.tw dwꜣ.t ḥr nty ỉm=s ḫtm s<ʿ>ḥ-pn m nbw ḥr Wsỉr nty ỉm=f mỉ ḫtm.tw ʿf.t nty m Ỉwnw mỉ ḫtm.tw šty.t wr.t nt<.t> m Ꜣbḏw*

---

could explain the determination here. The same writing reappears in the text addressed to the East Wind, see (3d) below.

[28] The writing system of that period does not allow to conclusively decide which rendering is correct. I would suppose that it was ambiguous and expressed both at once for the ancient reader also.

[29] *M* would indicate *prima facie* "in the earth", but the following phrase referring to the netherworld makes it clear that "on earth" is meant. Otherwise, one of the three levels (D. KURTH, *Wo Götter, Menschen und Tote lebten. Eine Studie zum Weltbild der alten Ägypter*, *Quellen und Interpretationen – Altägypten* 3, Hützel, 2016, p. 243-244, cf. also the sarcophagus of Wereshnefer, New York MMA 14.7.1, *ibid.*, p. 213-216, and L. MIATELLO, "On Egypt as the Horus Eye", *GöttMisz* 252, 2017, p. 102-104, with a diverging interpretation) would be missing and one would be doubled.

[30] Cf. note 23. A parallel for the specific phrasing here is found in D. KURTH, *Materialien zum Totenglauben*, p. 108.

[31] Horus, son of Isis, being mentioned here in the context of the decadary rites neatly fits in the assimilation of Amenope to Horus, son of Isis, as described by Cl. TRAUNECKER, "Le Papyrus Spiegelberg et l'évolution des liturgies thébaines", *in*: S.P. Vleeming (ed.), *Hundred Gated Thebes*, *P.L.Bat.* 27, Leiden, New York, Cologne, 1995, p. 193-196. See also Fr.R. HERBIN, "Une Liturgie des rites décadaires de Djemê. Papyrus Vienne 3865", *RdE* 35, 1984, p. 105-126; *id.*, "La renaissance d'Osiris au temple d'Opet (P. Vatican inv. 38606)", *RdE* 54, 2003, p. 67-129 ; A. FORGEAU, *Horus-fils-d'Isis. La jeunesse d'un dieu*, *BiEtud* 150, Cairo, 2010, p. 300-304 and M. SMITH, *Traversing Eternity. Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt*, Oxford, 2009, p. 183-184, 193. The shroud in the Olsen collection has Amenope instead of Horus, son of Isis (D. KURTH, *loc. cit.*).

[32] The use of the second person here is inconsistent and due to an imperfect transposition from a text recited for Soter during the performance of a burial rite to the descriptive form of the coffin. In the descriptive form the text refers to the deceased in the third person.

[33] For *ḏ.t* as a writing of *dwꜣ.t*, cf. also the interchangeability in Demotic as pointed out by G. WIDMER, *Résurrection d'Osiris-naissance d'Horus*, p. 128-130, and M.A. STADLER, Recension "Ghislaine Widmer, *Résurrection d'Osiris – naissance d'Horus: les papyrus Berlin P. 6750 et Berlin P. 8765, témoignages de la persistance de la tradition sacerdotale dans le Fayoum à l'époque romaine*, *Ägyptische und Orientalische Papyri und Handschriften des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin* 3, Berlin, Boston, 2015", *Bryn Mawr Classical Review* 2017.03.36, referring to *twꜣ.t* meaning various other words than "netherworld". – For the entire phrase cf. note 23.

[34] Note the remarkable writing of *Ḥw.t-Ḥr* for which I am unable to cite parallels except for a second attestation in the inscription for the West Wind on Soter's coffin, see below.

[35] Or *ḥr.t*? Cf. note 21.

mỉ ḫtm.tw p.t[36] *m mšrw mỉ ḫtm.tw hn šps n ỉmn.t.t ỉw Wsỉr Swtr mꜣʿ-ḫrw msỉ.n Ḥw.t-Ḥr Pymr mn m-ḫnw tb.t ỉw bꜣ=f m gs ḥr<.t> ḫꜣ.t=f <m> dwꜣ.t*

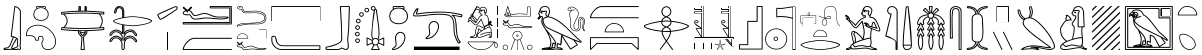
"Ho, Osiris of Soter, justified, whom the Hathor of Philo bore, sealed is the sky over him who is in it, sealed is the netherworld over the one who is in it. This mummy was sealed with gold over the Osiris who is in it, as the chest is sealed that is in Heliopolis, as the great crypt[37] that is in Abydos is sealed, as the sky is sealed in the evening, as the noble box of the west is sealed. The Osiris of Soter, justified, whom the Hathor of Philo bore, endures in the coffer, and his *ba* will be at the side of the sky, his corpse (in) the underworld.[38]"

3. The Inscriptions on the Posts

I present the winds in the order of the cardinal points that contracts in their description of a real estate's neighbourhood. It also appears in late funerary texts: *ỉnk ḫpr m sp dpy ỉnk rsy.t ỉnk mḥ.t.t ỉnk ỉmn.t.t ỉnk ỉꜣb.t.t nm ỉrw mỉ ḳy=ỉ wpỉ-ḥr=k* "I am one who came into existence on the first occasion. I am the South. I am the North. I am the West. I am the East. Who thereof is like my nature except for you?"[39]

In Thebes, the entrance of the winds at the four corners of the coffin or sarcophagus has a tradition that goes back at least to the New Kingdom. On royal sarcophagi as well as private coffins of the New Kingdom the vignette of spell 161 of the *Book of the Dead* appears.[40] It shows Thoth opening the sky four times and says "one is for the North Wind that is Osiris, another the South Wind that is Ra, another one for the West Wind that is Isis, another one for the East Wind that is Nephthys".[41] The winds on the Soter coffin, however, do not follow the tradition of the *Book of the Dead*, but the underlying idea is still similar. The Soter winds rather connect to temple decoration as Christina Riggs has shown.[42]

a. *South Wind (Sheheb, Lion with Ram's Head)* [fig. 5]



ỉỉ-n=k ṯꜣw rsy prỉ m ṯpḥ.t=f Šhb <r>n=f[43] *ns<r>*[44]*=f ḫfty.w=k dỉ=f wbn bꜣ=k m p.t*[45] *ḥnʿ Sꜣḥ Wsỉr*

---

[36] Or *ḥr.t*? Cf. note 21.

[37] The Egyptian term refers to Osiris' tomb, see Fr.R. HERBIN, *RdE* 35, 1984, p. 122 n. 67.

[38] Cf. note 23.

[39] Quote from pBM EA 10191 II 18–9. Fr.R. HERBIN, *Books of Breathing and Related Texts*, *Catalogue of Books of the Dead and Other Religious Texts in the British Museum* 4, London, 2008, p. 52, pls. 29, 31.

[40] M.A. STADLER, *Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch*, *ORA* 1, Tübingen, 2009, p. 237, n. 10.

[41] D. KURTH, *Wo Götter, Menschen und Tote lebten*, p. 14-15. Even though, I. BÖHME, "Botschafter der kosmischen Ordnung. Thot, Geb, Horus und und Tb 161 auf den privaten Sarkophagen des Neuen Reiches", *in*: M. Brose, *et al.* (eds.), *En détail – Philologie und Archäologie im Diskurs*, *Festschrift Für Hans-W. Fischer-Elfert*, *ZÄS*-Beihefte 7, Berlin, Boston, 2019, p. 103-131 cites, on p. 115, M.A. STADLER, *Weiser und Wesir*, p. 303-305, she seems to have overlooked my discussion of the phenomenon on p. 236-239, which undoubtedly is superficial in comparison to her study.

[42] Chr. RIGGS, *BIFAO* 106, 2006, p. 315-332, with further references.

[43] For the emendation, cf. P. DU BOURGUET, *Le temple de Deir al-Médîna*, *MIFAO* 121, Cairo, 2002, p. 106, 201, and *Esna* II, p. 208, no. 105, 1.

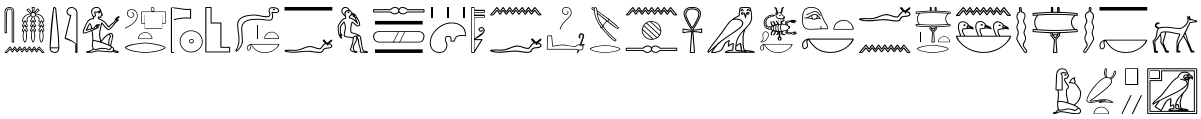
[44] is in fact a not particularly well drawn .

[45] Or *ḥr.t*? Cf. note 21.

Swtr mꜣʿ-ḫrw[46] *msi.n Pymr* ⌜..⌝[47] *Ḥw.t-Ḥr*

"To you the South Wind comes emerging from his cavern, Sheheb his <na>me. He will burn your enemies, he will cause your *ba* to rise with Orion, Osiris of Soter, justified, whom Philo ⌜….⌝, the Hathor, bore."

b. *North Wind (Qeb, Four-Headed Ram)* [fig. 5b]



ii-n[48]*=k ṯꜣw nḏm n mḥ.t r fnḏ=k srḳ=k m ʿnḫ smr.n=f ḳs.w=k snḫn.n*[49]*=f ḏ.t=k Wsir Swtr mꜣʿ-ḫrw*[50] *msi.n Ḥw.t-Ḥr Pymr*

"To you the sweet North Wind comes to your nose so that you breathe life. He caused your bones to be bound together[51]. He has caused your body to be youthful, Osiris of Soter, justified, whom the Hathor of Philo bore."

c. *West Wind (Hedja, Falcon with Ram's Head)* [fig. 5c]

ii-n=k Šw m ḳbb nfr pri m nfr.t n-ḳ<ꜣ>b p.t di ṯꜣw wr n Wsir m spꜣ.t dšr.t smꜣ=f ḏ.t=k m ḫnm[52] *nfr Wsir Swtr mꜣʿ-ḫrw msi.n Ḥw.t-Ḥr*[53] *Pymr*

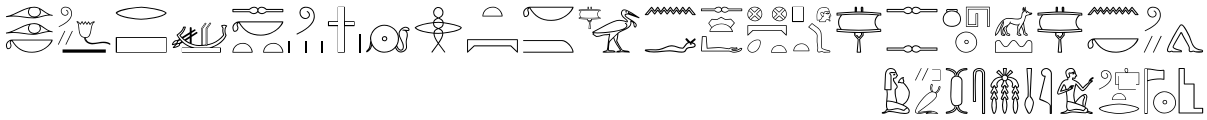
"To you Shu comes as the beautiful cool wind emerging from the beautiful,[54] from within the sky (and) giving a great breeze to Osiris in the red nome. He will unite your body with the perfect respiratory air, Osiris of Soter, justified, whom the

---

[46] The hieroglyphic rendering tries to show how the artist has drawn the *ḫrw*.
[47] The signs look like a circle and a ×.
[48] Here ▬ is a variant of ⌇.
[49] Cf. note 48.
[50] Cf. note 46.
[51] Cf. for this notion of binding together the bones in differing wordings *i. a.*: pBremner-Rhind XI 2 (*ṯꜣr* "to fasten together"), XV 9 (*sꜣḳ* "to gather together") – R.O. FAULKNER, *The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum No. 10188)*, *BiAeg* 3, Brussels, 1933, p. 20, 28; *sꜣḫw* I spell 2, 2nd part, 8th strophe, verse 75 (*ṯs* "to knit together") – J. ASSMANN, *Osirisliturgien in Papyri der Spätzeit*, *AltTot* 3, Heidelberg, 2008, p. 53; M. SMITH, *Traversing Eternity*, p. 174; *Stundenwachen*, second hour of the day (again *ṯs* "to knit together") – A.H. PRIES, *Die Stundenwachen im Osiriskult. Eine Studie zur Tradition und späten Rezeption von Ritualen im Alten Ägypten*, *SSR* 2, Wiesbaden, 2011, p. 362. [However, pBremner-Rhind XI 2 is only relevant here in the interpretation "Your bones will be fastened together for you." proposed by M. SMITH, *op. cit.*, p. 113 and A. KUCHAREK, *Die Klagelieder von Isis und Nephthys in Texten der Griechisch-Römischen Zeit*, *AltTot* 4, *Supplemente zu den Schriften der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Philosophisch-Historische Klasse* 22, Heidelberg 2010, p. 176, while the version of F. Feder in the *Thesaurus Linguae Aegyptiae* (http://aaew.bbaw.de/tla/servlet/TlaLogin; accessed 28th March, 2019) differs completely: "(Denn) ein Schutzschirm für dich ist die Dämmerung um dich!" However, this latter interpretation does not convince me, for it does not explain the determination of *iꜣḫḫ* (𓇋𓄿𓄿𓄿).
[52] For this reading cf. D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische* I, p. 223 no. 25 and p. 232 n. 80.
[53] Cf. note 34.
[54] Presumably, this is a poetical reference to the sky, cf. R. VAN DER MOLEN, *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts*, *ProblÄg* 15, Leiden, Boston, Cologne, 2000, p. 225.

Hathor of Philo bore."

d. East Wind *(Henushesu, Scarab with Ram's Head)* [fig. 5d]



ỉw-n=k ṯꜣw ỉꜣb.t Hnw-ḫs{s}[55] *dpy wʿr.t nn.t sḫʿỉ.n=f bꜣ*[56]*=k m ḥr.t*[57] *ḥnʿ Rʿ ỉmy.w skt.t rš.wy n*[58] *ỉr.ty=k Wsỉr Swtr mꜣʿ-ḫrw msỉ.n Pymr*

"To you comes the East Wind Henushesu being over the district of the firmament. He causes your *ba* to appear in the sky together with Ra (and) those who are in the morning bark[59]. How joyful is (it) for your eyes, Osiris of Soter, justified, whom Philo bore!"

Conclusions

At first sight, inscriptions on coffins usually appear to be rather formulaic, trivial, even dull. Maybe that is the reason why nobody undertook to properly edit Soter's texts. However, these texts prove to be quite remarkable both on the level of their graphic design and on the level of their contents. Thus, the inscriptions show the scribe's endeavour (or the endeavour of the one who commissioned the coffin, maybe even Soter himself) to display his excellent command of hieroglyphic writings. For instance, all four attestations of "to come" are written in four different ways, two of them being playful: , , , and . The philological quality is generally high, for the text shows hardly any mistakes. If I have used <...>, it does not necessarily indicate scribal errors but simply emendations to a Middle Egyptian standard. The coffin's orthography rather perfectly corresponds to that of Ptolemaic and contemporary temple inscriptions, and the writing is partly due to the form of Egyptian as it was spoken in Soter's time, such as the feminine *t* that was not pronounced and consequently not written anymore.

Likewise, the contents appear to be carefully composed, be it in one horizontal line complementing the other one on the other side or be it each wind having a special function corresponding to its particular nature. Both inscriptions are complementary to each other as for their contents: (2a) thematizes the proper execution of the embalming rites that are the prerequisite for the *ba*'s well-being and the corporeal integrity as well as the deceased's continued participation in Theban cult feasts. On the other side, (2b) stresses the safe preservation in his coffin by repeatedly expressing this through mostly stative forms of *ḫtm* "to seal". On the posts, the hot South Wind burns the deceased's enemies while the other, cooler winds serve the deceased's revivification. Finally, the author showed a high competence and excellent art in condensing the essentials of Egyptian funerary belief to the space available.

---

[55] The graphically similar has been put instead of . Cf. the writing in *Esna* II, p. 239, no. 128,1, and see in general D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische* I, p. 528 § 22.4 and p. 532 § 26.2, for writing *š* and vice versa. His undifferentiating remark (p. 524 § 19) that *h*, *ḥ*, *ḫ*, and *ẖ* are written ϩ in Coptic is misleading in the light of what he himself writes before this, that *ḫ* may be also ϫ in Coptic, see his examples p. 532 § 26.2.

[56] Cf. note 27.

[57] Cf. note 21.

[58] Cf. note 48.

[59] For the late switch of meanings of the words for the morning and evening barks of the solar god see M. SMITH, *The Mortuary Texts of Papyrus BM 10507*, *Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum* III, London 1987, p. 85.

Although the inscriptions are an epitome, they turn out to be longer, more elaborate, and richer in content than one would guess from an only superficial look at them. Overall, they have the same high standard of skilfulness as the pictorial "decoration" that is in fact far more than a mere aesthetic attribute. Rather on the contrary, it is an integral part of Soter's erudite display of his belief in an Egyptian afterlife and forms a unity with the texts.

Fig. 1. The central column on the lid of Soter's coffin, cut where the falcon statue was inserted on the lid. (facsimile by M.A. Stadler).

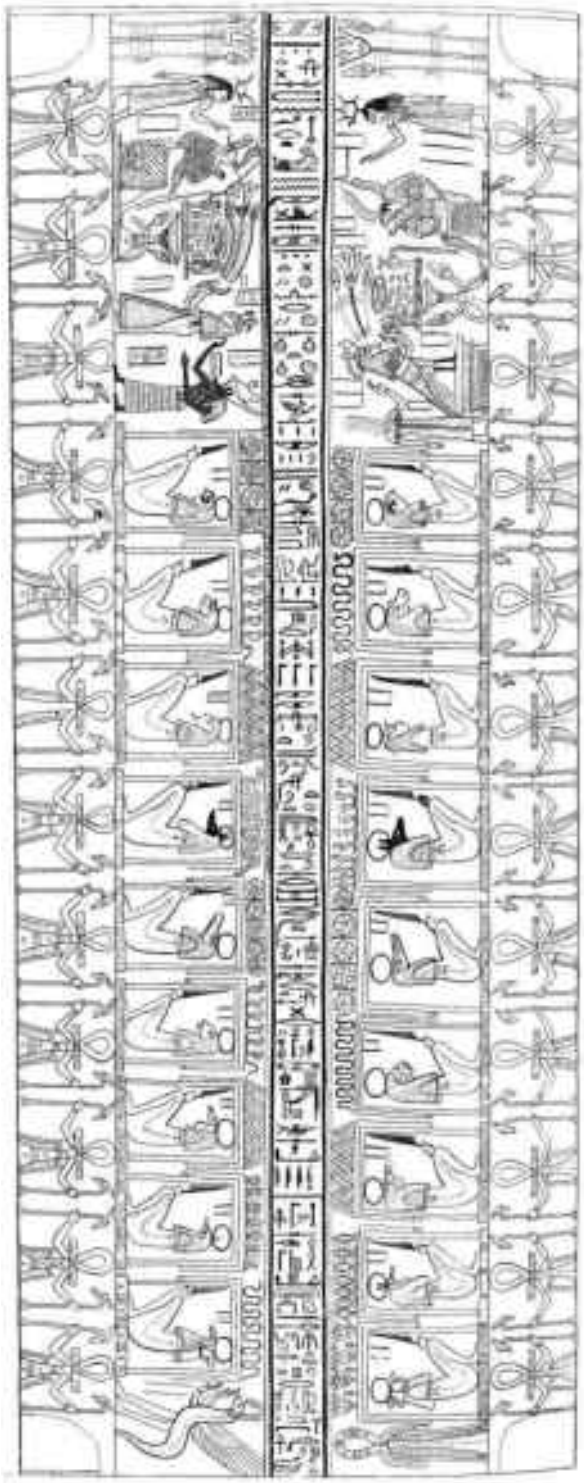


Fig. 2. The lid of Padiimenipet's coffin (Louvre E 13016) after Fr. Cailliaud (ed.), *Voyage à Méroé, au Fleuve Blanc, au-delà de Fazoql dans le midi du Royaume de Sennâr, à Syounah et dans cinq autres oasis, fait dans les années 1819, 1820, 1821 et 1822* II, Paris, 1827, pl. 67, nº 1.

Fig. 3. The lateral horizontal inscription on the right-hand side of Soter's coffin (facsimile by M.A. Stadler).

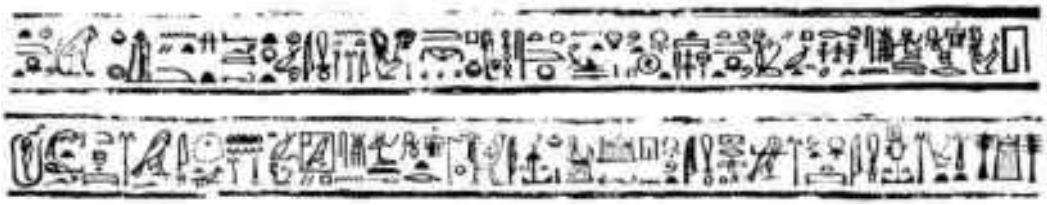
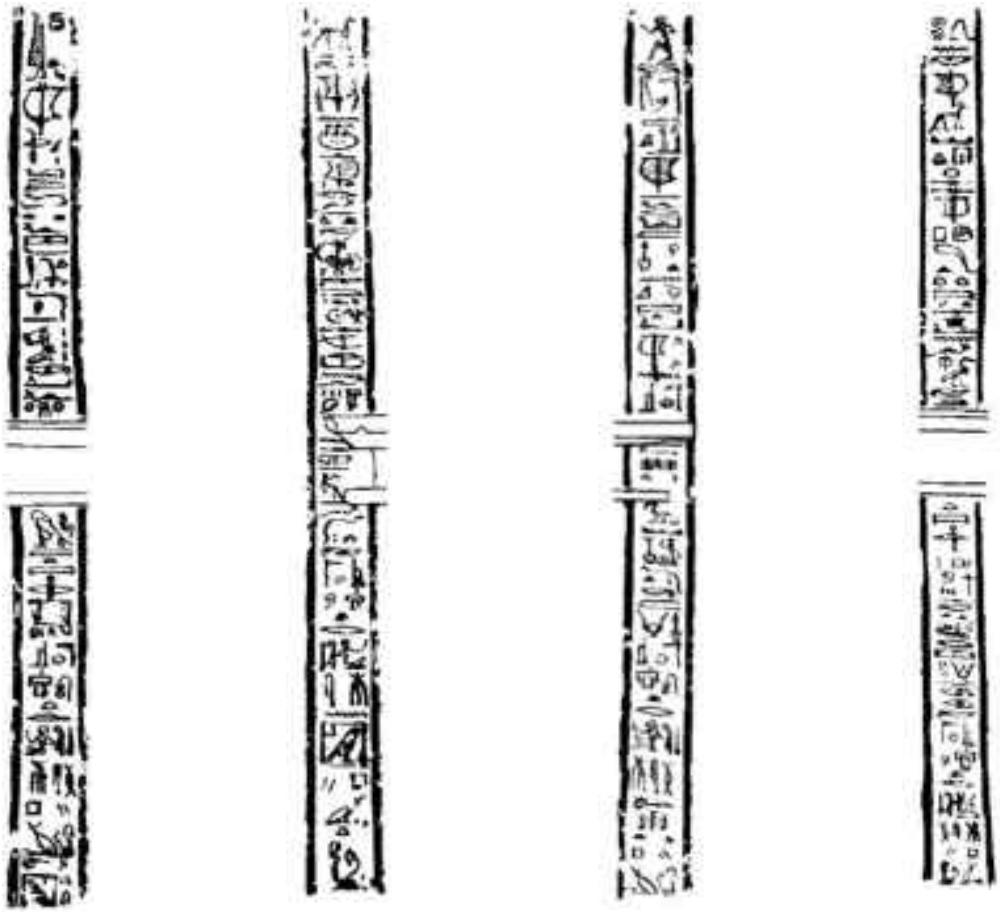


Fig. 4. The lateral horizontal inscription on the left-hand side of Soter's coffin (facsimile by M.A. Stadler).



(a) (b) (c) (d)

Fig. 5. The inscriptions on the posts of Soter's coffin (facsimile by M.A. Stadler): (a) South Wind, (b) North Wind, (c) West Wind, and (d) East Wind.

A painted shroud fragment in the Fitzwilliam Museum, Cambridge

Helen Strudwick

Fitzwilliam Museum, Cambridge

IT IS AN ABSOLUTE DELIGHT to be able to present a short paper[1] in this volume honouring Professor Aly Omar Abdalla. We first met at Liverpool University in 1978, where we were both students, he a PhD student and I an undergraduate. Almost immediately, we became close friends, sharing many escapades and a great deal of laughter. His mischievousness has been a recurrent feature of our relationship: memorable occasions when I have been deliberately presented with liver or pineapple to eat (both of which I dislike intensely) immediately spring to mind, as well as an occasion when he and I tried to persuade a fellow student that Egyptians sleep standing up. His generous and warm friendship has been a constant feature of my life since we first met.

In 1988, Professor Aly wrote an article about some shrouds in the Egyptian Museum in Cairo with images of Osiris painted on them, which was published in volume 74 of the *Journal of Egyptian Archaeology*. This short article, offered in thanks for his ongoing kindness and long-standing friendship, presents a painted shroud in the collection of the Fitzwilliam Museum.

Introduction

In 1943, the Fitzwilliam Museum benefitted from the generosity of Major Robert Grenville 'John' Gayer-Anderson,[2] who presented a large part of his extensive collection of Egyptian antiquities to the museum in memory of himself and his twin brother Colonel T.G. Gayer-Anderson. After his death in 1945, the Fitzwilliam benefitted further from his bequest of almost all the remainder of his collection. Among the original group of objects was a large section from a painted linen shroud (figure 1), with a depiction of the head of a female figure, dating to the Roman period. The face is shown in frontal perspective and is framed by long hair, which hangs down over the shoulders and is terminated in a horizontal row of seven sausage-shaped braids on each side. The figure has a decorated band in her hair, tied in place with two ribbons on each side. The hair itself is surrounded by small curls and a row of curls extends across her forehead. The figure wears a decorated dress, with a series of necklaces or possibly a broad collar round her neck, and she wears hooped earrings. In its present form, the shroud fragment measures 66 cm by 44 cm. It is now numbered E.GA.5.1943.[3]

---

[1] I am very grateful to Nigel Strudwick for his comments on, and suggestions for improvement to, this paper, as well as for his assistance with tracking down online versions of many publications during a period when access to libraries has been difficult.

[2] M.L. BIERBRIER, *Who was who in Egyptology*, London, 2019[5], p. 178.

[3] Gayer-Anderson specified that the objects from his collection should continue to be identifiable after their entry into the Fitzwilliam's collections. For this reason, items from his collection have accession numbers with a prefix of "E.GA." rather than simply "E." (which is otherwise the norm for the Museum's Egyptian collection).

Fig. 1. Fragment from a Roman shroud with the face of a female figure in the Fitzwilliam Museum, Cambridge (Image © The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

In 1991, a detailed examination of the object was carried out by a postgraduate student, Tom Bilson, as part of a conservation project and this article benefits hugely from the findings in his study of the object.[4] The textile is a plain-woven linen (identified as *Linum usitatissimum* L.), of which the fibres of the warp are significantly smaller in diameter than the fibres of the weft. The textile has suffered some damage over time and was patched in three places at an unknown date using pieces of plain-woven undyed linen.[5] Bilson noted that the warp and weft count of these patches indicates that they were not taken from offcuts from the original shroud.[6] The edges of the fragment have been cut, indicating that it was originally

The database record for this object is available online at https://data.fitzmuseum.cam.ac.uk/id/object/54412 [Accessed: 2020-11-23] .

[4] The study and conservation of this object was carried out by Bilson while on the postgraduate diploma course in textile conservation run by the Textile Conservation Centre in conjunction with the Courtauld Institute of Art, University of London. It was reported in his unpublished dissertation *The characterisation and conservation of a Roman Egyptian painted shroud fragment* (TCC No. 1475), and also in his article "The conservation of a Roman Egyptian painted shroud fragment", *The Conservator* 16, 1992, p. 3-11.

[5] A square patch is located almost in the centre of the headband, a triangular patch at the edge of the hair on the proper right, close to the braids, and another triangular patch in the centre of the hair hanging in front of the proper left shoulder, almost at its widest point.

[6] T. BILSON, *The characterisation and conservation of a Roman Egyptian painted shroud fragment* (TCC No. 1475), unpublished dissertation, 1991, p. 34.

part of a larger piece of linen. Bilson noted that paint loss along creases are indicative of the way the shroud was wrapped around the body of the dead person it covered.[7] At some point prior to 1991, the linen fragment had been glued on to a plywood board, the edges of which were roughly sawn and possibly cut to fit the shroud after it had been adhered to the board; the linen was removed from the board in the course of Bilson's conservation project.[8]

Bilson gives a preliminary report on the range of pigments used to create the painting, which were identified using elemental analyses and microscopy.[9] These consisted of carbon black, red ochre and yellow ochre, two green pigments containing copper, and an unidentified pink lake on a calcium substrate. Underlying the whole was a white ground layer which Bilson identified as chalk.[10] Recently undertaken imaging analysis has not revealed any traces of Egyptian blue.[11]

Related shrouds from Roman Egypt

Decorated shrouds are well known from burials dating to the Roman period, and the image on the Fitzwilliam textile has been identified as being closely related to examples from the well-known burials of members of the Soter family at Thebes.[12] The tomb in which they were housed was reportedly opened up in 1820 and was said to contain the burial of the archon called Soter, son of Cornelius Pollius (or son of Cornelius, who was son of Pollius)[13], together with burials of his father and several (perhaps all) of his children and grandchildren. These burials date to around the end of the first to the second centuries AD.[14] As part of her study of burial practices in Roman Egypt, Christina Riggs compiled a corpus of funerary equipment of the period, including the coffins and shrouds of the so-called Soter Group, which she subdivides into two groups: objects belonging to the family of Soter, and coffins and shrouds not linked to members of the Soter family.[15] The latter subgroup includes the Fitzwilliam shroud fragment.

---

[7] The way the shrouds were held in place on the mummy of Cleopatra Candace is described by Kl. Parlasca (*Mumienporträts und verwandte Denkmäler*, Wiesbaden, 1966, p. 166). The mummy is illustrated, for example, in N. STRUDWICK, *Masterpieces of Ancient Egypt*, London, 2006, p. 308-310.

[8] T. BILSON, *The characterisation and conservation of a Roman Egyptian painted shroud fragment*, 1991, p. 32.

[9] Energy dispersive X-ray microanalysis was carried out by Gerry McDonnell at the Ancient Monuments Laboratory.

[10] T. BILSON, *The Conservator* 16, 1992, p. 3.

[11] I thank our conservator, Flavia Ravaioli, for carrying out visible-light induced luminescence (VIL) photography.

[12] By Kl. PARLASCA (*op. cit.*, p. 164-167) and Chr. RIGGS, *The Beautiful Burial in Roman Egypt: Art, Identity, and Funerary Religion*, *Oxford Studies in Ancient Culture and Representation*, Oxford, 2005, p. 285, amongst others.

[13] K. VAN LANDUYT, "The Soter family: genealogy and onomastics", *in*: S.P. Vleeming (ed.), *Hundred-Gated Thebes: Acts of a colloquium on Thebes and the Theban area in the Graeco-Roman Period*, *P.L.Bat.* 27, Leiden, New York, Cologne, 1995, p. 72.

[14] For a recent discussion of the original Soter burial and its possible identification with the tombs of Djehutymose (TT32) and neighbouring tomb -400- at Thebes, see G. SCHREIBER, "Once again on the Soter tomb and the Soter group", *in*: K.A. Kóthay (ed.), *Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt*, Budapest, 2017, p. 125-132. Riggs (*op. cit.*, p. 184) has pointed out that other contemporary burials located in various parts of the Theban necropolis, including Deir el-Bahari, contained similar coffins and shrouds.

[15] Chr. RIGGS, *op. cit.*, p. 278–291. Additional sources and some extra examples of Soter burial materials are noted by B.R. HELLINCKX, "Studying the Funerary Art of Roman Egypt", *ChronEg* 85/169-170, 2010, p. 146-151.

There are at least ten direct parallels for this object, which I have listed below and grouped together along the lines of Riggs's subgroups. Of these, only A.1 is from the original discovery of the Soter burials. A.2 was excavated in TT32, and may therefore also be potentially a shroud for a member of the Soter family. The comments below focus on the similarity of the depictions of the head and shoulder areas of these shrouds, which is all that exists of the Fitzwilliam shroud fragment, rather than giving a detailed description of the entirety of the individual shrouds. Numerous other fragments from Roman period shrouds, which are not from the head area but which might be from the Soter burials, are not included in this list. For example, a further woman's shroud, identified by Riggs as being of the Soter type (Riggs No. 105), was excavated by Winlock at Deir el-Bahari,[16] but this only preserves the lower part of the figure and so I have not included it as a further parallel to the Fitzwilliam shroud fragment.

A. Shrouds from the Soter tomb(s)

1. *Shroud of Sensaos, Leiden AMM 8-d (Riggs No. 76), 212 cm × 102 cm*[17]

This well-preserved shroud belonged to one of Soter's daughters and is known to originate from the Soter burials 'excavated' in 1820, although its precise findspot is not recorded. It bears a complete, full length depiction of a female figure with a very similar hair style, having a decorated band tied in her hair and terminating with six curled braids on each shoulder. Curls are shown surrounding the hair, which are rendered as broad straight lines across the top of the head and forehead, and as loops along the edges below the hairband. She has cobra- or snake-shaped earrings and is wearing a short-sleeved garment. The figure is surrounded by a series of funerary motifs familiar from Roman Egyptian coffins.

2. *Shroud of an unknown woman, excavated in the tomb of Djehutymose (TT32) (not in Riggs's list), c. 78 cm × 21 cm*[18]

This is a fragment from the proper left of a shroud, identified during the study of finds from TT32 from 2001 to 2006. It shows the left arm of a female figure. She wears a short-sleeved garment and her hair hangs down over her left shoulder, terminating in braids that are possibly curled. No details of any curls surrounding the hair are recorded in Schreiber's drawing of the fragment. Some funerary motifs are preserved to the left of the arm.

---

[16] Chr. RIGGS, M. DEPAUW, ""Soternalia" from Deir el-Bahri, including two coffin lids with Demotic inscriptions", *RdE* 53, 2002, p. 87-88 and pl. XIV.

[17] Chr. RIGGS, *The Beautiful Burial in Roman Egypt*, 2005, p. 280. See also https://www.rmo.nl/en/collection/search-collection/collection-piece/?object=22583 [Accessed: 2020-11-23]. I am very grateful to Lara Weiss for her help with my enquiries about this object despite having limited access to the museum.

[18] G. SCHREIBER, *in*: K.A. Kóthay (ed.), *Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt*, 2017, p. 128, pl. 26.2.

B. Shrouds not known to be from the Soter tomb(s)

1. *Shroud of an unknown woman, Boston MFA 1872.4723 (Riggs No. 84), 218 cm (without fringe) × 104 cm*[19]

Although not quite complete at the sides, this shroud preserves fringing at the top and bottom. It shows a full length depiction of a very similar female figure, with a decorated band in her hair, which has noticeably thick curls all around it and across the forehead, and is terminated with six curled braids on each shoulder. There is some discolouration across the side of the head and part of the face, but enough detail is visible to see that she has hooped earrings. She wears a garment with short sleeves. Egyptian-style funerary motifs surround the depiction. The object is from the Hay Collection and no findspot is known.

2. *Shroud of an unknown woman, Tübingen, Ägyptologisches Institut, 342 (Riggs No. 102), 120 cm × 37 cm*[20]

This shroud is only partly preserved and shows the proper left side of a female figure wearing a short-sleeved garment. Although the head area is missing, it appears that she had a similar hairstyle with thick sausage-shaped braids at end. However, these braids lie across her shoulder at an angle, rather than having the very horizontal arrangement seen on the Fitzwilliam shroud fragment and the majority of the parallels cited here. The object's exact provenance is unknown but it has been assumed to be from Abusir el-Meleq.[21] However its similarity to the Soter shrouds suggests that it may be from Thebes.[22]

3. *Shroud of Isetweret, British Museum EA 68950 (not in Riggs's list), 129 cm (without fringe) × 69 cm*[23]

This shroud is preserved down to the area of the lower legs and there are areas missing at both sides, with more significant loss on the proper right. Fringing is preserved at the top edge of the textile. The female figure is shown with the familiar hairstyle, with a decorated band in her hair, the latter terminating in six curled braids in front of each shoulder. On this shroud the curls surrounding the hair are rendered as rather straight lines, giving a slightly spiky appearance, except where they run over the forehead where they are shown as very distinct curls. She also has hooped earrings and is shown wearing a short-sleeved garment. The acquisition history of the object is unclear.[24]

---

[19] Chr. RIGGS, *The Beautiful Burial in Roman Egypt*, 2005, p. 284; illustrated on p. 195, figure 93, but see also https://collections.mfa.org/objects/136779/funerary-shroud [Accessed: 2020-11-23].

[20] G. SCHREIBER, *op. cit.*, p. 289. Illustrated in E. BRUNNER-TRAUT, H. BRUNNER, *Die ägyptische Sammlung der Universität Tübingen*, Mainz, 1981, pl. 153; see also p. 302–303. I am indebted to Boyo Ockinga for providing me with scans of these pages of the publication, which I was unable to access in libraries here in Cambridge.

[21] E. BRUNNER-TRAUT, H. BRUNNER, *op. cit.*, p. 302.

[22] Riggs comments "('Abusir el-Meleq' *sic*)" (*op. cit.*, p. 289).

[23] L. HILLYER, "The conservation of a group of painted mummy cloths from Roman Egypt", *Studies in Conservation* 29 (1), 1984, p. 1-9, especially figure 9. I am very grateful to Marie Vandenbeusch for generously providing me with a recent photograph of and further information about this object, which she has been preparing for publication. See https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA68950 [Accessed: 2020-11-23].

[24] Marie Vandenbeusch, personal communication.

4. *Shroud of an unknown woman, Swansea Egypt Centre, EC 185 (not in Riggs's list), 29 cm × 32 cm*[25]

This fragment preserves only the proper left side of the head of a woman. She has a decorated band tied in her hair, which extends down towards her shoulders. Although somewhat damaged, it is clear that her hair is surrounded by curls. Beside the face is a kneeling figure of Nephthys, with her hand in front of her face. No findspot is known. [26]

5. *Shroud of an unknown woman, Swansea Egypt Centre, EC173 (not in Riggs's list), no measurements available*[27]

The edge of the proper right side of the head of a woman with long hair is shown on this fragment of shroud. The ribbons holding a decorated band tied in her hair survive at the top and the curls surrounding the hair are very clear. To the left is a kneeling figure, probably of Isis or Nephthys, with her hand in front of her face. No findspot is known. [28]

6. *Shroud of an unknown woman, Swansea Egypt Centre, EC 175 (not in Riggs's list), no measurements available*[29]

The fragment shows the proper right side of a female figure from the shoulders down to the thighs. The right arm of the figure is clear and shows that she is wearing a short-sleeved garment. The distinctive feature of this representation, which fixes it within the corpus of this particular type of shroud, is the lower edge of the hair overlying the shoulder which is terminated with seven sausage-shaped braids. The orientation of the braids is at an angle more akin to that seen on the Tübingen example (B.2 above), and it is perhaps noteworthy that the pattern on the garment from the waist down is very similar to that on the Tübingen shroud, which might suggest the two shrouds are from the same workshop. No findspot is known.[30]

7. *Shroud of an unknown woman, Swansea Egypt Centre, EC 176 (not in Riggs's list), no measurements available*[31]

The fragment shows the proper right side of a female figure from the head (although this area is missing) down to the waist. The figure is wearing a sleeved garment, but it is not possible to determine the length of the sleeves. The distinctive curled braids (six in number) hang down in front of the shoulder, and the hair is surrounded by curls. Various funerary motifs are depicted to the side of the figure. No findspot is known.[32]

---

[25] See https://egyptcentre.abasetcollections.com/Objects/Details/2086 [Accessed: 2020-11-23].
[26] The object was bought at auction (sale of Egyptian antiquities at Sotheby, Wilkinson & Hodge, 19-21 Dec 1906) and is the property of the Wellcome Trust, on long-term loan to the Swansea Egypt Centre.
[27] See https://egyptcentre.abasetcollections.com/Objects/Details/4218 [Accessed: 2020-11-23].
[28] The object was bought at auction (sale of Egyptian antiquities at Sotheby, Wilkinson & Hodge, 19-21 Dec 1906) and is the property of the Wellcome Trust, on long-term loan to the Swansea Egypt Centre.
[29] See https://egyptcentre.abasetcollections.com/Objects/Details/4710 [Accessed: 2020-11-23].
[30] The object was bought at auction (sale of Egyptian antiquities at Sotheby, Wilkinson & Hodge, 19-21 Dec 1906) and is the property of the Wellcome Trust, on long-term loan to the Swansea Egypt Centre.
[31] See https://egyptcentre.abasetcollections.com/Objects/Details/4711 [Accessed: 2020-11-23].
[32] This object is the property of the Wellcome Trust and is on long-term loan to the Swansea Egypt Centre.

8. *Shroud of an unknown woman, Staatliche Museum Ägyptischer Kunst, ÄS 3266 c (upper part) und ÄS 3266 d (lower part) (not in Riggs's list), no measurements available*[33]

The shroud is preserved in a number of fragments, only recognised as coming from a single shroud during preparations for an exhibition in 2018. Two of these show the head and shoulder area on the proper left side of the female figure depicted. She is wearing a sleeved garment, but it is not possible to determine the length of the sleeve. Her hair hangs down over her shoulder and is terminated in six curled braids. Curls are shown surrounding her hair from approximately the level of her nose upwards, some of which are shown as loops, and she has curls across her forehead, indicated by a series of dots. Funerary motifs are visible to the side of the head. No findspot is known.

The Fitzwilliam shroud fragment

The clear similarity of the Fitzwilliam shroud fragment to Soter-type shrouds allows us to date this example relatively closely since several of the Soter burials include objects that give the precise date of death of the person in question.[34] Thus we can be fairly sure that the Fitzwilliam shroud fragment dates to the late first to second centuries AD.

A number of features can be identified that characterise these shrouds:

1. The face is depicted from a completely frontal perspective, with no angling of the head and with a close resemblance to the *ḥr*-hieroglyph (Gardiner D2).

2. The figure has a decorated band in her hair, tied with ribbons at each side of the head.

3. The hair hangs down in front of both shoulders and is terminated in braids, which are often clearly shown as highly curled. The hair itself has noticeable curls all around its edges and also across the forehead.

4. The figure is shown wearing a short-sleeved dress or tunic. She usually has a series of necklaces or a broad collar and is wearing earrings.

5. On many examples, the figure is surrounded by Egyptian-style motifs familiar from funerary objects of the period.

Apart from the fifth, these characteristics are all readily apparent on the Fitzwilliam shroud fragment. In practice, it is the hair that is the most instantly recognisable feature of these shrouds. On the Fitzwilliam example, the hair is terminated with seven braids on each side, which might be curled but the condition of the paint does not allow us to be certain of that. The curls across the forehead are rendered as a series of incomplete circles.

As regards the motifs surrounding the figures on these shrouds, there are faint traces around the head on the Fitzwilliam fragment, which suggest that there was some decoration in this area that has simply not survived. The clearest examples are on either side of the head, above

[33] A. SCHLÜTER, "Neuzuweisung: ein Mumientuch aus dem Umfeld der Soter-Familie", *MAAT - Nachrichten aus dem Staatlichen Museum Ägyptischer Kunst München* 9, 2018, p. 18-23. I am enormously grateful to Nigel Strudwick for drawing this object to my attention and for eliciting further information about it from Dr Schlüter.

[34] G. SCHREIBER, *in*: K.A. Kóthay (ed.), *Burial and Mortuary Practices in Late Period and Graeco-Roman Egypt*, 2017, p. 125.

and below the ribbons (figures 2 and 3). Despite examining these areas with a variety of imaging techniques (figures 4 and 5), it is simply not possible to identify any of the elements of the decoration at present.[35]

Findspot

Gayer-Anderson's collection was created over many years while he was in Egypt, from 1907 to 1942. The Fitzwilliam Museum, however, has very little information about the origin of the bulk of his collection. In the case of this object, the only information is preserved in the form of a rectangular paper label which was found on the back of the board, on which it had been mounted until Bilson's conservation work in 1991. Written by hand. it states:

LATE EGYPTIAN
FUNERARY PORTRAIT
ON CLOTH.
RARE.

In the corner of the label, at an angle, is written 'R.G.G.A. LUXOR 1929'. This indicates that the shroud was obtained in Luxor in 1929. If this shroud fragment had originated from the original clearance of the Soter tomb in 1820, the likelihood of its acquisition in Luxor in 1929 would be highly doubtful. However, as noted above, many finds of Soter type were not actually from that tomb, and so a later date for this acquisition is not problematic. Thus there is no reason to doubt that it came from Luxor, nor that it was acquired there in 1929.

Discussion

Many of these shrouds are displayed in museums around the world and it is clear that, at the time of their earliest discovery, they were regarded as more valuable and significant on their own than as part of a complete burial ensemble.[36] As is clear from the parallels described above, the Fitzwilliam shroud fragment was cut out of a full length shroud that would have been wrapped around a bandaged female mummy. The Leiden and Boston examples (A.1 and B.1 above) indicate that the original shroud would have been over 2 m in length and more than 1 m wide, possibly with fringing at the upper and lower edge, as is preserved on the Boston and British Museum examples (B.1 and B.3 above). Gayer-Anderson presumably acquired 'his' shroud from an antiquities dealer. One can speculate why and when the face was cut out of the remainder of the shroud. One possibility is that the dealer thought the face was the only interesting part of the object, or that it would be easier to sell as a smaller object.

[35] I am very grateful to our conservator Flavia Ravaioli for all her efforts in trying to photograph the elusive traces around the head of this figure, under ultraviolet light and using infrared reflectography, as well as using multispectral imaging (a technique that creates eight images simultaneously in different spectral bands using eight different filters).

[36] See Chr. RIGGS, "Archaism and artistic sources in Roman Egypt. The coffins of the Soter family and the Temple of Deir el-Medina", *BIFAO* 106, 2006, p. 316, n. 11, quoting d'Athanasi who reported that Henniker discarded a mummy after removing the shroud in which it was wrapped, the latter now being in the British Museum (EA 6705a: https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA6705_1 [Accessed: 2020-12-04]).

The other, perhaps less likely, alternative is that Gayer-Anderson himself cut out the face and discarded the rest. The examples from the Swansea Egypt Centre (especially B.5, B.6 and B.7) appear to be the offcuts of shrouds from which the faces have been removed, suggesting that this was a regular practice at some time in the past.

On the shrouds from the Soter Group, the genders of the deceased appear to have been differentiated by means of the depiction on them, with those of women being decorated with a female figure, like that on the Fitzwilliam fragment, and men's shrouds having a figure clearly depicting Osiris.[37] The female figure on the Soter-type shrouds has been variously identified by Egyptologists as Nut or Hathor.[38] A very similar figure is depicted on the bases of some of the Soter coffin boxes, where they are usually identified as Nut by the *nw*-hieroglyph above the figure's head. These images either have short hair, tapering in at the neck, or longer hair falling behind the shoulders,[39] or else they have longer hair falling over their shoulders, terminating with the type of braids that are familiar from the shrouds under discussion here.[40] We should note, however, that two of the three examples cited here are on coffins belonging to men, so that the female figures depicting Nut are not restricted to female coffins. This is different to the shrouds with depictions of a female figure, which are usually thought to be used to cover the mummies of women only. This distinction could lend support to the proposal that the identity of the shroud figures is therefore different, despite their apparent similarity, to those on the coffins clearly marked as Nut, and that they therefore represent Hathor. This appears to be in contrast to the situation on funerary material of the pharaonic period when, for example, from the XIIth Dynasty onwards it was common for the deceased to be identified on coffins as *wsỉr N*, irrespective of whether that person was male or female.[41] This persisted until the end of the period of the First Persian Domination, from which time onwards it was common on funerary equipment for women to be designated *ḥwt-ḥr (n) N* rather than *wsỉr (n) N*.[42] It seems that, while women continued to be called *wsỉr N* in some funerary inscriptions, Hathor acquires a role for them that is analogous to that of Osiris

[37] Kl. PARLASCA, *Mumienporträts und verwandte Denkmäler*, 1966, p. 166.

[38] For example, Parlasca (*loc. cit.*) believes them to represent Nut on the basis of their similarity to figures painted on the bases of the Soter coffins, while Riggs (*The Beautiful Burial in Roman Egypt*, 2005, p. 194) identifies them as Hathor by "analogy with … other funerary art from Roman Egypt".

[39] See for example the coffin of Tphous, now in the British Museum EA 6708. No photograph of the base of the coffin seems to have been published, but one is available online at: https://media.britishmuseum.org/media/Repository/Documents/2014_10/4_13/ac8c89ce_d865_4bd0_b4be_a3ba00de8ff1/mid_00232569_001.jpg [Accessed: 2020-11-23]. Another example is on the coffin of Pikos found at Deir el-Bahari in excavations by the Metropolitan Museum of Art in 1928-1929 (Chr. RIGGS, *op. cit.*, p. 190, figure 91, [left and centre] and p. 290 [107]).

[40] For example, the coffin of Petamenophis, now in the Louvre, E 13016 (Chr. RIGGS, *op. cit.*, p. 192, figure 92 and p. 282-283 [81]).

[41] W. GRAJETZKI, "Coffins of the Middle Kingdom: Their origins and development", *in*: H. Strudwick, J. Dawson (eds), *Death on the Nile: uncovering the afterlife of ancient Egypt*, London, 2016, p. 41. Mark Smith (*Following Osiris: Perspectives on the Osirian afterlife from four millennia*, Oxford, 2017, p. 155 and note 309) has demonstrated that this usage can be found in Pyramid Texts from the reign of Unas.

[42] B.R. HELLINCKX, *ChronEg* 85/169–170, 2010, p. 132. See M. SMITH, "New references to the deceased as *wsỉr n NN* from the Third Intermediate Period and the earliest reference to a deceased woman as *Ḥ.t-Ḥr NN*", *RdE* 63, 2012, p. 194-195, for evidence of this designation on a statue dating to the reign of Osorkon III, which, he suggests is probably not a peripheral or marginal usage at the time. This is not the place in which to discuss how Smith's demonstration of the equivalence of *wsỉr N* and *wsỉr n N* affects our understanding of the deceased's place in the entourage of Osiris (or Hathor, in the case of women, as *Ḥwt-Ḥr* or *Ḥwt-Ḥr n N*), which is one of the main themes of his *Following Osiris: Perspectives on the Osirian afterlife from four millennia*, Oxford, 2017.

at this point.[43] Since the Soter Group shrouds made for men display images of Osiris, it could well be argued that the female images on these shrouds represent his counterpart Hathor. In other words, they *could* perhaps represent Hathor, but it is by no means certain and must surely remain a hypothesis.[44]

In Katelijn Van Landuyt's study of the Soter family, she suggests that Soter's father, called Cornelius, was perhaps the son of a Roman called Pollius and an Egyptian mother named Isetweret.[45] It is tempting to think that shroud B.3 (above), which belonged to a woman of the same name, could have belonged to the latter person, especially as this example is so well decorated and similar in quality to the shrouds from the Soter family examples, but that is perhaps too simplistic since the name is relatively common at this period. Cornelius himself had a distinctly Roman name, and he too was married to a woman with the Egyptian name, Pamut.[46] Landuyt also suggests that Soter's wife may have had Nubian origins.[47] The impression, therefore, is that many of these shrouds were made for people with a mixed heritage. One may speculate about how these people related to shrouds with such an overtly Egyptian appearance. Did they regard themselves as Egyptian, through and through? Was it simply no more than a matter of fashion – that this is how a family in Thebes of sufficient status and access to wealth would choose to be buried? Or could it be that, by this period, beliefs in an Osirian (or Hathorian) afterlife had subsided to being no more than a convention, and that the designations *wsỉr N* and *ḥwt-ḥr N* signified only that the owners of the shrouds were deceased? In a recent publication, Barbara Borg has raised questions about the extent of a belief in an afterlife in the Roman world.[48] She argues that Roman tombs in the area of Rome itself served as places for the commemoration of the dead rather than as foci for ensuring their continued existence through provision of a cult.[49] She suggests that, while the dead who were fortunate enough to do so had a form of existence in the Elysian fields, there was little in the way of a belief in life after death beyond that. Perhaps Egyptian concepts of an afterlife were therefore attractive to families with a Roman heritage, like the Soter family, and warmly embraced by them.

---

[43] M. SMITH, *op. cit.*, p. 252.
[44] While not specifically dealing with these particular images, Smith (*op. cit.*, p. 386–387) rejects the proposal that some female Roman mummy portraits and some images on shrouds depict the owner as Hathor, wisely pointing out "how unreliable identifications made solely on the basis of iconography can be".
[45] K. VAN LANDUYT, *in*: S.P. Vleeming (ed.), *Hundred-Gated Thebes*, *P.L.Bat.* 27, 1995, p. 72.
[46] K. VAN LANDUYT, *loc. cit.*
[47] *Ibid.*, p. 72–74.
[48] B.E. BORG, *Roman tombs and the art of commemoration: Contextual approaches to funerary customs in the Second Century CE*, Cambridge, 2019, p. 260, 267-279.
[49] *Ibid.*, p. 196-197.

Fig. 2. Detail of the area beside the proper right of the head, showing faint traces of possible decoration in this area (Image © The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

Fig. 3. Detail of the area beside the proper left of the head, showing faint traces of possible decoration in this area (Image © The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

Fig. 4. One of a series of multispectral images of an area beside the proper right of the face, showing a clear triangular shape close to the ties of the headband in this area (Image The © Fitzwillian Museum, Cambridge).

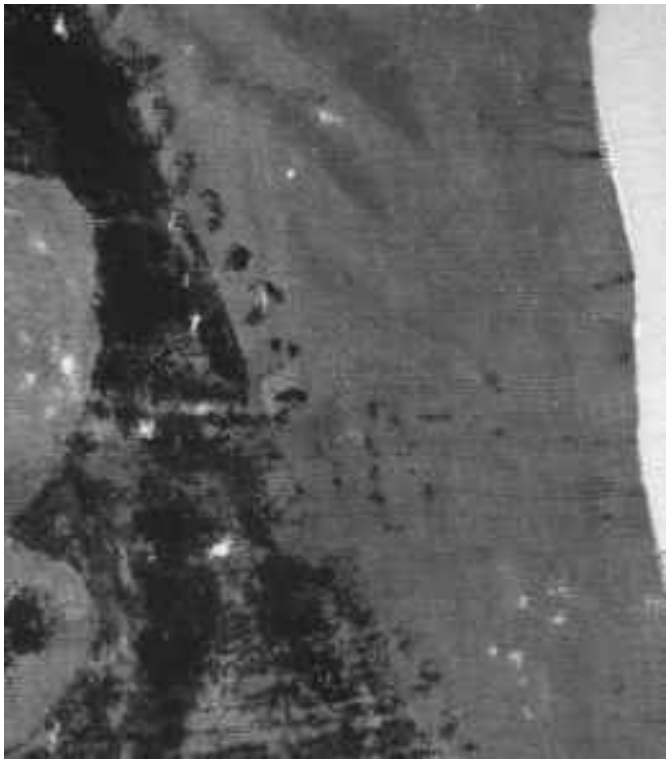


Fig. 5. One of a series of multispectral images of an area beside the proper left of the face, showing the remains of unrecognisable shapes in this area (Image © The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

The shabti box of Hornefer and Taqait
in the Fitzwilliam Museum, Cambridge

Nigel Strudwick

McDonald Institute for Archaeological Research, University of Cambridge

I WAS DELIGHTED TO HEAR that a volume was to be prepared in honour of Dr Aly Omar. Our friendship goes back very many years, as we both started our PhD research in Liverpool as students of A.F. (Peter) Shore on the same day in October 1978, and we both graduated at the same ceremony in December 1983. Our time together in Liverpool was very happy and frequently hilarious, and I remember our student days with great pleasure.

Since then, I have regularly visited Dr Aly in Egypt at the beginnings or ends of excavation seasons and on many other occasions, and have watched his rise through the Helwan University Faculty of Tourism hierarchy, retiring as university Vice-President. Despite the incredible number of hours he put into his work, always going way beyond the call of duty, he always had time for Helen and for me, and one or the other of us has ended up in surprising places with him; I recall one evening helping load and unload fruit and vegetables at Cairo Airport, and another when we went out to buy fish and ended up in Ismailia. Dr Aly was always there with his infectious smile and endearing giggle, and he is a truly lovely man and a great friend. Over the years, either on tours or when working with the EAO, SCA or now the MoA/MoTA, I always ask our Egyptian colleagues whether they know Dr Aly, and they always do and praise him to the skies as a good teacher who made them work hard, but also as a wonderful person; it seems as if he knows everyone in the tourism business or in the archaeological world in Egypt. It has always been a badge of honour to have been students together.

I hope this article will be of interest to him as he wrote on the subject of a shabti box from the tomb of Sennedjem in a 1991 article.[1] It is dedicated to him with the greatest of affection and respect.

Introduction

The Fitzwilliam Museum, Cambridge, has in its collection a number of shabti boxes, ranging in date from the Ramesside era to the Ptolemaic Period. The present article, and others in preparation, present the boxes that are pre-Ptolemaic in date; none of these boxes have ever received full publication.[2]

---

[1] A.O. ABDALLA, "Shabti box from the tomb of Sennedjem, in the Cairo Museum", *The Journal of the Faculty of Archaeology* 5, 1991, p. 61-77.

[2] The author's first debt is to Helen Strudwick, who directed me towards the Fitzwilliam shabti boxes, and facilitated access to them and the production of the necessary photographs; she has also read and commented on this text, made many useful suggestions, and advised on the complex subject of Egyptian painting materials and

Fitzwilliam Museum E.205.1932: Shabti box of Hornefer and Taqait

Unprovenanced, but surely from Thebes (see further below)

Towry Whyte bequest, 1932 (No 1022, pages 184-185 in the catalogue mentioned below)

Dimensions: 34.5 × 26 × 16 cm

Material: wood, plaster,[3] paint. The Towry Whyte catalogue (see below) says "sycamore wood", so *Ficus sycomorus* (sycomore fig) may be a possibility; however the wood has not yet been formally identified.

Bibliography: H. Strudwick, J. Dawson (eds.), *Death on the Nile: Uncovering the Afterlife of Ancient Egypt*, London, Cambridge, 2016, p. 134-135 (10); detail of the leopardskin on one figure, p. 76, fig. 47.

Museum database link: https://data.fitzmuseum.cam.ac.uk/id/object/52932 (accessed 15 october 2022).

There is a second box of this couple in the Louvre (E 2539 / N 4011) and this will be considered further below.

Edward Towry Whyte

The shabti box of Hornefer and Taqait[4] forming the focus of this article came from the collection of the antiquary, architect and traveller Edward Towry Whyte (1847-1932).[5] He built up a collection of antiquities, of which he produced a hand-written catalogue with his own rather fine watercolour illustrations, in the early 20th century (the date of 1900 is on the front cover). The relevant pages for this box are reproduced as figures 1-3. F.W. Green made a selection of the objects in this collection for a future bequest to the Fitzwilliam in 1929, and these objects came to the museum after Towry Whyte's death in 1932.[6] Towry Whyte's catalogue is kept in the Fitzwilliam, and the objects intended for the museum were marked in it, usually with a red asterisk; a note on the front cover confirms this and such a red asterisk can be seen in the photographs of page 184 (fig. 1). On the catalogue page for this entry, on the

---

the analytical techniques employed to study them, including sharing the VIL images. He also thanks Melanie Pitkin for helping him with basic information and supervising the initial visit. A huge debt is owed to Louise Jenkins, as she gave freely of her time so that the boxes could be studied in the necessary detail. It was possible to examine this box on one visit with Geoffrey Killen, who most helpfully guided the author through joints, grains and dowels to obtain a better understanding of the oft-neglected technology aspect of these objects. It is of course necessary to point out that with the UK being in the grip of the Coronavirus crisis as this article was being written, it has not been possible to make a final check on the object, and it has been impossible to gain access to some bibliographical sources.

[3] The terminology used in the following descriptions mostly follows that in H. Strudwick, J. Dawson (eds.), *Death on the Nile: Uncovering the Afterlife of Ancient Egypt*, London, Cambridge, 2016, p. 246-247. The author however prefers to use the traditional term "plaster" rather than "paste" to describe the material used for filling in imperfections in the wood or creating a painting surface.

[4] The ⌓ is never written on the box, but the name is clearly feminine, and so will be rendered here as Taqait, but as *tꜣ-qꜣ(t)* in transliteration. See also the writing on the shabtis from Dra Abul Naga in the consideration of the provenance of the box.

[5] M.L. BIERBRIER, *Who was who in Egyptology*, London, 2019[5], p. 489.

[6] S. PANAYOTOVA, *I turned it into a Palace. Sydney Cockerell and the Fitzwilliam Museum*, Cambridge, 2008, p. 87, and there is further information at https://www.fitzmuseum.cam.ac.uk/collections/egypt/collectionhistory/whyte (accessed 6 December 2019); note that the date 1939 in the latter should be emended to 1932.

same line as the date, is "Whelan 1904", which presumably refers to Towry Whyte's acquisition of the object, but nothing more about this Whelan is presently known. While there is an apparent conflict between the date of 1900 on the front cover and the 1904 in this note, this entry suggests that Towry Whyte only began the work in 1900 and by the time he reached this point in the first volume, at least four years had passed in which time his collection had expanded.

Conservation and colours

The shabti box of Hornefer and Taqait received its first recorded conservation assessment between April and August 2015, when it was prepared for the *Death on the Nile* exhibit; it received consolidation and also cleaning of the surfaces.[7] The condition report contains a number of comments about the composition of the colours of the box, following examination with a variety of technologies. These were a combination of Visible Light Induced Luminescence (VIL), ultraviolet visible fluorescence photography, infrared photography, raking light photography, X-ray fluorescence (XRF), ultraviolet-visual light-Near Infrared fibre optic reflectance spectroscopy (FORS) and X-radiography.[8] The preliminary conclusions are that the pigments are a mixture of Egyptian blue, yellow (orpiment and/or earth pigment?), red (red ochre?), black (carbon black?), and skin-tone (mixture of red and white slip?), but further work will be required to confirm this.

The description by the author of the decoration that follows is based purely on his visual assessments of the colouration of the box from study under artificial light, and, as the above results have yet to be fully studied, all references to colours should be effectively prefixed with "having the appearance of <this or that colour>". Thus, for example, green colour is noted in various places, but the VIL examination of the box shows that all "blues" and "greens" are in fact Egyptian blue, and that no true green, either Egyptian green or malachite, was in the palette of the artist who decorated the box.[9] Further expert analysis of the colours will be necessary to understand how these particular pigments were used by the artist to give this range of appearances.

Description [figs. 4-17]

The shabti box of Hornefer and Taqait is a tall box with two compartments. The basic shape is created with four pieces of wood, with the two side pieces fitted inside the end pieces; the presently empty space created by these four sides is divided into two compartments by the addition of a vertical wooden divider in the middle. The structure thus created is placed on a separate base. The two compartments were originally fitted with lids, only one of which has survived.

The box is covered with polychrome decoration, somewhat damaged and battered in places. Each of the four sides of the box bears a scene with an inscription and these scenes are surrounded by block borders at the sides and at the top not unlike those associated with the

[7] These are noted in an unnumbered internal condition and conservation report by E.O. Anderson dated 8 August 2015 (unpublished).

[8] These technologies are described in H. Strudwick, J. Dawson (eds.), *Death on the Nile*, 2016, p. 249-251.

[9] A recent summary of the materials composing Egyptian pigments may be found in H. Strudwick, J. Dawson (eds.), *Death on the Nile*, 2016, p. 248. The present author has written many times on the problems of verbal representation of colours, first in N. STRUDWICK, "An objective colour-measuring system for the recording of Egyptian tomb paintings", *JEA* 77, 1991, p. 43-56.

walls of a Theban tomb. One block border is painted on at the left and right sides of each scene, with a double border at the top. The colours of the border blocks all seem to follow the sequence blue-green-red-blue-green. The dividers at the edges of the borders are single yellowish lines, while the separators between the blocks are short lines of yellowish colour, blue and yellowish colour again. A band of blue-yellow-red-yellow-blue lines is below each scene, the top of it being the scene baseline, and the bottom of each of the sides is decorated with a frame of blue lines on a yellow background, creating a series of compartments, with single red vertical lines in the centre of each compartment.

What is presumably a petal frieze is found at the top of each scene, separated from the figures below by a thick red line. It is apparently coloured in pale and darker blue;[10] on the long sides the frieze and line run only the length of the scene, whereas on the ends, they occupy the entire width of the end and serve to divide the vertical borders and the scene itself from the two horizontal block borders at the top. This is also a convenient way of ensuring the decoration on the taller end pieces basically follows the layouts of the other sides.

The internal faces of the box are covered with a mixture of plaster and a wash of white paint. As is usual with coffins or decorated boxes, the area around joins between the different pieces of wood were originally coated with white plaster to cover the gaps, and the plaster has a tendency to become detached over time as the wood dries out or warps depending on the humidity. The plaster on the interior joins of this box was applied between 1 and 2 cm either side of the join. Then the upper parts were painted with a white wash; on the side panels this extends to between 19 and 21 cm above the bottom of the compartments, but on the longer end and divider pieces, it is higher, as much as 21 to 23 cm above the base. Whether this was the likely size of the shabtis in the box is of course unknown, but it is clear that the lower parts of each compartment were left as undecorated wood. For comparison purposes, the interior of the boxes of Henutmehyt in the British Museum likewise are undecorated on the interior. The interior cavity of these boxes varies between 26.3 and 27 cm, and the maximum shabti height ranges from 22.6 to 24.6 cm, and thus there would have been a small gap around 3 cm between the tops of the shabtis and the lid.[11] Thus even the visible tops of the insides of the end pieces were not treated for decoration in the manner of the exterior surfaces of the box. Likewise, the underside of the lid was not decorated or finished, although it also seems to have been given a white wash. The outer narrow edges and tops of the end pieces and that of the central dividers are painted blue.

The base on which the sides of the box are seated is made from a piece of wood a little larger than the box itself, and coloured red-brown, a similar colour to that of the male figures.

The following description of the decoration deals first with the lid, then the two sides of the box, and then the ends. The areas concerned are the ones within the border frames as described above.

[10] As noted earlier, under VIL the pigment is actually all the same, Egyptian blue. A possible white wash over all or some of it may explain the colour variation.

[11] BM EA 41548-41551: J.H. TAYLOR, "The burial assemblage of Henutmehyt: inventory", *in:* W.V. Davies (ed.), *Studies in Egyptian antiquities: a Tribute to T.G.H. James*, London, 1999, p. 63, pl. 16-19. Thanks are due to John H. Taylor for measuring the insides of these boxes and the shabtis.

Lid [figs. 10-11, texts on fig. 17]

Dimensions: 14 × 8.5 × 2.8 cm max

The surviving lid is painted with a series of alternating blue and green bands running the length of the curved upper surface, four each side of a central yellow band on which is written a text in black, bordered with a thin red line. After the first two hieroglyphs, there is a dowel hole through the yellow band, which seems not to pass through the whole of the lid.

The text reads

> *(n)*[12] *kꜣ n* [gap for dowel] *ḥm-nṯr*[13] *n mn-mꜣʿt-rʿ ỉmnty Wꜣst ḥr-nfr mꜣʿ-ḫrw ḥtp*[14]
>
> (For) the *ka* of the priest of Menmaatre[15] on the West of Thebes,[16] Hornefer, true of voice, (in) rest/peace / may he be at peace.

Further comments on the type of lid will be found in the author's article on the shabti box of Taweretshedes (Fitzwilliam Museum E.247.1932).[17] The title of Hornefer will be considered further below.

Side 1: Hornefer before Hapy and Osiris [fig. 4, texts on fig. 12, 17]

Hornefer stands at the right, arms raised in adoration before two divinities. He wears a long white robe over which is a priestly leopard-skin, with a blue floral collar, all typical Ramesside dress. Areas of red colour over his robe are also seen on the other three figures of Hornefer and Taqait on this box.[18] His head is shaven, and his skin colour is considerably paler than the usual red-brown used for males, and is indeed very different to that of the two deities whom he faces. His left hand is raised before his face, and with his right hand he holds a plant that is probably a convolvulus before him;[19] another, slightly smaller, is faintly visible behind him. These plants

---

[12] The texts on the lid of the Louvre box (below) also begin with the lack of the expected . It is frequently impossible to see the texts on the lids of Type III in publications to discern whether this is unusual; the examples from TT1 (A. MAHMOUD [S.Donnat (ed.)], *Catalogue of funerary objects from the tomb of the Servant in the Place of Truth Sennedjem (TT1): ushabtis, ushabtis in coffins, ushabti boxes, canopic coffins, canopic chests, cosmetic chests, furniture, dummy vases, pottery jars, and walking sticks, mainly from the Egyptian Museum in Cairo and Metropolitan Museum of Art of New York*, *BiGen* 37, Cairo, 2011, [PDF catalogue], p. 114-144) and at least one of Henutmehyt (BM EA 41548 of Henutmehyt, N. STRUDWICK, *Masterpieces of ancient Egypt*, London, 2006, p. 217) begin instead with the "Osiris" designation of the deceased.

[13] See the section below on the writing of both boxes for a consideration of the unusual form of the title *ḥm-nṯr*.

[14] *ḥtp* after *mꜣʿ-ḫrw* is also seen on the Louvre box (below), where Kitchen annotated it with *sic* (K*RI* I, p. 331). This apparently unusual use may be explained in two ways: firstly, as an abbreviation for *m ḥtp* as found after *mꜣʿ-ḫrw* (*Wb* III, 193, 26); secondly, it could be the stative *ḥtp.w* used as a wish, "may he rest/be at peace", although it is unclear how common such a phrase is. Note that this expression is not used on either box in reference to Taqait.

[15] The signs for the royal name are nowhere on this object surrounded by a cartouche. See below for the similar but more variable situation on the Louvre box.

[16] *ỉmnty wꜣst* appears on the Fitzwilliam box only in this location, although the second sign is very unclear. The reading is confirmed by the same signs following the royal name on the lids of the other box of Hornefer in the Louvre (see below).

[17] N. STRUDWICK, "The shabti box of Taweretshedes in the Fitzwilliam Museum", *in*: N. Kawai, B.G. Davies (eds.), *The Star Who Appears in Thebes. Studies in Honour of Jiro Kondo*, Wallasey, 2022, p. 445.

[18] Similar colouration is seen on the above-mentioned British Museum shabti boxes of Henutmehyt (n. 11).

[19] A plant common in Ramesside depictions that appears to be connected with birth and rebirth. See J.-C. HUGONOT, "Le liseron et le lierre dans l'Egypte ancienne", *GöttMisz* 142, 1994, p. 73-81, and more generally,

were clearly mostly blue in colour but much of the colour has faded. He has bracelets of blue edged with white on his wrists and armlets above the elbows just indicated by a small blue brush-stroke.

Facing Hornefer are two standing deities, one with a baboon head and blue tripartite hair style and one with a human head and bipartite hair style, also blue. Otherwise, their depictions are almost identical: red and yellow collars, lighter blue tunics around the torso, yellow and while kilts, and two bracelets/armlets on each arm, blue with white edges; each has a tail behind the figure, on which are at least two small areas of blue. All exposed flesh is coloured dark red, much darker than that of Hornefer. The leading foot of the first deity somewhat overlaps the leading foot of the deceased.

A text in six short columns runs over the figures. The rightmost four columns are in black on a yellow background with red column dividers, and there is also a separating red line above the head of Hornefer. The upper part of the last column is also yellow; the hieroglyphs of the divine determinative and *nṯr ꜥꜣ* in the fifth column (above the head of the baboon figure) are painted on the white background of the rest of the scene, as is *nb tꜣwy* at the end of the sixth column.

The three columns at the right relate to Hornefer:

ḥm-nṯr | *n mn-mꜣꜥt-rꜥ* | *ḥr-nfr mꜣꜥ-ḫrw ḥtp*

The priest of Menmaatre, Hornefer, justified, (in) rest/peace.

The remainder is above the two deities:

ḥꜥpy | *nṯr ꜥꜣ* | *wsir nb tꜣwy*

Hapy, the great god; Osiris lord of the two lands.

These deities will be considered further below.

Side 2: Hornefer before Qebehsenuef and Anubis [fig. 5, texts on fig. 13, 17]

This side of the box is presently more discoloured than that just described, and hence the colours appear somewhat darker; it is also a little more battered in its appearance. Again it represents Hornefer adoring before two deities.

Hornefer is essentially dressed in the same type of white robe as on Side 1, and the red colour over the robe is much clearer here, as he wears no leopard-skin. Bracelets, blue with white edging as before, are evident on his arms. Again his left hand is held before his face, and the right supports a blue convolvulus before him; the artist has not left space to paint a second one behind him. Much larger areas of red are evident on his robe than before; his skin is also lighter than that of the two deities to the left, although perhaps not as pale as before. This time he is not shown shaven but wears a shoulder-length black wig.

The two deities who face Hornefer are one with a falcon head and one with a jackal head. Both are shown with blue tripartite wigs. Their dress is effectively the same as on those on Side 1, with collars, tunics, kilts, armlets/bracelets and tails, the latter with more blue marks than the

R.L. MILLER, "Was convolvulus erotic?", *in*: S. Ikram, A. Dodson (eds.), *Beyond the horizon: studies in Egyptian art, archaeology and history in honour of Barry J. Kemp* I, Cairo, 2009, p. 247-261.

previous examples. The face of the falcon is coloured yellow and that of the jackal blue. The leading foot of the falcon deity somewhat overlaps the leading foot of Hornefer.

The texts above are in seven columns, three pertaining to the deceased and four to the gods. They are all on a yellow ground with red column dividers, and the text is in black; in places it is perilously close to the bottom extent of the yellow, and on the first column to the right the last two signs are actually on the white scene background.

The three columns to the right:

ḥm-nṯr n ˁ mn-mꜣˁt-rˁ ˁ ḥr-nfr mꜣˁ-ḫrw

The priest of Menmaatre, Hornefer, justified.

The four columns above the two deities:

qbḥ-snw(.f) nṯr ˁꜣ ˁ nb tꜣ ḥqꜣ ỉmntt ˁ ỉnpw

Qebehsenuef, the great god; the lord of the land, ruler of the West, Anubis.

End 1: Taqait [fig. 6, texts on fig. 14, 17]

Both ends of the box depict Taqait, the wife of Hornefer. The clearest distinguishing feature of this end is that all the text is painted on a yellow ground except the final *mꜣˁ(t)-ḫrw*, which is on the white scene background.

Taqait is shown alone, with her right hand raised before her face in adoration (no deity is shown) and in her left hand is another convolvulus,[20] this example having a very large flower. As with the earlier examples, all is painted blue, but the stem and leaves are very faint. She wears a long white dress typical of the Ramesside period with a blue collar, and the dress over her shoulders, waist and buttocks is also covered with red paint, as considered above. Her skin colour is not unlike that of Hornefer on Side 1 but does appear more in keeping with the usual Egyptian convention of yellowish female skin colouration. She is shown with the long Ramesside tripartite wig, around part of which is a wide floral band in blue and white with red lines, and on top of her head is a festive cone of fat[21] and a blue lily.

In front of her are two partly damaged columns of text, on a yellow ground with red column dividers:

nb(t) pr ?ḥry? šmˁyt ỉmn ˁ tꜣ-qꜣ(t) mꜣˁ(t)-ḫrw

Mistress of the house, ?chief? of the singers of Amun, Taqait, justified.

See below for consideration of the titles.

[20] Very reminiscent of Ramesside coffins in so-called "daily life dress" in which women are sometimes shown holding a convolvulus. One example is that of Aset from TT1, Egyptian Museum Cairo JE 27309 (M. SALEH, H. SOUROUZIAN, *The Egyptian Museum Cairo. Official Catalogue*, Mainz, 1987, cat. 218).

[21] While it is not relevant to this article, recent analyses of burials from Amarna have revealed the bodies of persons actually wearing such cones (A. STEVENS, C.E. ROGGE, J.E.M.F. BOS, G.R. DABBS, "From representation to reality: ancient Egyptian wax head cones from Amarna", *Antiquity* 93, 2019, p. 1515-1533).

End 2: Taqait [fig. 7, texts on fig. 15, 17]

This depiction of Taqait is in essence similar to that on the opposite end. The clothing, wig, items on her head and the convolvulus are the same, although the blue of the latter is overall much less faint than anywhere else on the box. Her figure however does fill all the vertical white background area, whereas that on End 1 left a gap of a centimetre or so above the cone.

The white background space in front of her lily and above the convolvulus flower is used for a now damaged text, written directly on the background and without column dividers. It gives only her name:

tꜣ-qꜣ(t) mꜣʿ(t)-ḫrw

Taqait, justified.

In some places the black paint of the text has fallen out leaving a negative impression of all or part of some of the signs, notably on the and on the

Deities depicted

Aston has shown that figures of the sons of Horus become more common on the later XIXth dynasty boxes, perhaps in origin being a development from the mummiform shabti figures on XVIIIth dynasty boxes.[22] On these boxes the deities have developed into being depicted in the non-mummiform style of the depictions of most other deities around this time. The arrangement is, from the examples described by Aston, often in pairs but quite flexible, not necessarily depicting all four (as on the boxes of Henutmehyt), and on Fitzwilliam E.205.1932, the arrangement is particularly interesting, as the four deities depicted are of the standard iconography by this time of the four sons (baboon, human; falcon, jackal) in two pairs, but the texts relative to these two pairings indicate they represent Hapy and Osiris, and Qebehsenuef and Anubis; the conventional pairing based on "standard" iconography would require Hapy : Imsety and Qebehsenuef : Duamutef. Osiris is normally depicted on shabti boxes (and of course elsewhere) as a mummiform figure[23] and the iconography here, which could be termed "standard simple deity", might be expected rather to represent Imsety; the same is true to a lesser extent with Duamutef rather than Anubis. Perhaps there was some confusion among those who executed the work as to the identification of the deities? It is perhaps understandable that one of them might have confused the iconography of Duamutef and Anubis, but less so in the case of Imsety and Osiris, as the latter is so relatively infrequently depicted in non-mummiform shape; this seems particularly strange given that the Louvre box (see below) depicts a very conventional mummiform Osiris with the *atef* crown and green flesh.

It is nonetheless instructive to examine the images on the boxes of Henutmehyt, where not only is the iconography flexible among the sons of Horus, but Osiris and Anubis appear on one side of box EA 41548 in a row of three deities, the third of which is Imsety.[24] So either there was a relaxed attitude to the arrangement of deities on boxes, or else there could just have been some

[22] D.A. ASTON, "The shabti box: a typological study", *OMRO* 74, 1994, p. 25, 37.
[23] See for example the illustrations in D.A. ASTON, *op. cit.*, pl. 2-3.
[24] Osiris and Imsety have human heads and wear the long wig, and Anubis has a jackal head with long wig: J.H. TAYLOR, *in*: W.V. Davies (ed.), *Studies in Egyptian antiquities*, 1999, pl. 16 (2). The flexibility on these boxes is further illustrated on BM EA 41549, which shows Duamutef with a jackal head, and Qebehsenuef with a human one (J.H. TAYLOR, *op. cit.*, pl. 17 [1]).

confusion among the craftsmen. It is, however, essential to understand that where there is more than one box, as here (see description of Louvre E 2539 / N 4011 below) or with Henutmehyt, the totality of the scenes need to be considered together before making too many judgements, although the sons of Horus only appear on the Fitzwilliam box (see further below, *Relationships of the two boxes*).

Construction and decorative technique

The ends of the box are attached to the sides with two dowels passing through each side of the two end pieces; three of the lower dowels are within the frieze at the bottom of the ends, and one is just above the frieze, all between 4 and 5 cm of the base. The upper dowels are located within or just below the upper petal frieze at the top, between 7 and 8 cm from the tops of the end pieces. These dowels appear to be angled dowels. The central divider of the box appears to be wedged in between the sides, and held in place by plaster; no dowel holes are evident in the manner in which they are clear on the sides and ends. It has a T-shaped stepped upper part that rests on the upper edges of the box sides.

Side 1 of the box with the figures of Hornefer, Hapy and Osiris has two holes, originally for knobs long lost. The lids would have been tied to the boxes by cords between knobs on the lids (also missing) and those on the sides. This method can be clearly seen on the Louvre box (considered below), on which all four knobs are present.

The dowels attaching the sides to the base appear to be dovetail (tapered) dowels. There are a number of strange pieces of material in the gaps between the sides and the base; could these be packing pieces, perhaps even modern ones? The holes for the missing knobs are larger, perhaps 8 mm in diameter, than those holding the remainder of the box together, which are in the region of 6 mm in diameter.

Geoffrey Killen estimated from using a modern recreation of a cubit rod that the dimensions of the box sides are about 3 palms by 2 palms. The height of it is not such an even number, at just over 4 palms (4 + 2 digits). The lid length, however, is two palms. He also comments that the wood grain runs horizontally on the side pieces and vertically on the end pieces; this would make shaping the ends easier.

The Louvre box of Hornefer and Taqait

Another shabti box of the same couple is in the Louvre collection, bearing inventory number E 2539 / N 4011.[25] Its provenance is unknown, and it was purchased from Antoine Barthélémy Clot (Clot Bey) in 1852.[26] The box is formally unpublished,[27] but the texts were given in hand copy by Pierret,[28] the names are in Lieblein,[29] and it has featured in the catalogues

[25] I thank the Département des Antiquités égyptiennes du Louvre and in particular Aminata Sackho-Autissier and Audrey Viger for sending me information on and study photographs of this object.
[26] The well-known surgeon, founder of public health in Egypt (M.L. BIERBRIER, *op. cit.*, p. 106-107). See further below.
[27] But see now the Louvre Collection online, https://collections.louvre.fr/en/ark:/53355/cl010009837 (accessed 15 September 2022).
[28] P. PIERRET, *Recueil d'inscriptions inédites du Musée égyptien du Louvre*, *Études égyptologiques* 8, Paris, 1878, p. 110. The collated texts will also be found in K*RI* I, p. 331 (135).
[29] J. LIEBLEIN, *Dictionnaire de noms hiéroglyphiques en ordre généalogique et alphabétique : publié d'après les monuments égyptiens* II, Christiania, Leipzig, 1892, p. 826 (2171).

of two exhibitions.[30]

This box is somewhat better preserved than E.205.1932, but it is also is a two-lidded box (both preserved, although both have blue and green coloured concentric bands on the ends as opposed to the solid blue of E.205.1932). The dimensions are broadly similar to Fitzwilliam E.205.1932 at 35 × 31 × 19 cm, and the friezes and patterns that frame the scenes are also similar, as is the white background and the use of black text in columns on a yellow ground (found on all four faces). The composition of the scenes is different: one of the long sides/faces shows Hornefer and Taqait standing in adoration and offering to a mummiform figure of Osiris wearing an *atef* crown and seated on a cube throne, while the other shows the couple kneeling presenting offerings to the tree-goddess, named as Nut,[31] who pours water for them. The ends show respectively Horus born of Isis and Anubis lord of the divine booth, each standing before a small offering table. The texts (fig. 17 right) read as follows:

Lids (both)[32]

(n) kꜣ n[33] *ḥm-nṯr n mn-mꜣʿt rʿ ỉmnty*[34] *wꜣst ḥr-nfr mꜣʿ-ḫrw ḥtp*

(for) the *ka* of the priest of Menmaatre[35] on the west of Thebes, Hornefer, justified, (in) rest/peace.

Side 1

Above the tree-goddess:

nwt

Nut.

[30] In Châteaudun in 2002 and then in various locations in Australia in 2006-2007; respectively M. Étienne (éd.), *Égypte, voyage pour l'éternité*, Châteaudun, 2002, p. 53, and *id.*, *Journey to the Afterlife. Egyptian Antiquities from the Louvre*, Sydney, 2006, p. 81. Neither publication appears to be in the UK, and the author thanks Alexandra Woods for consulting her personal copy of the Australian catalogue and sending him images of it.

[31] Tree-goddess scenes are common on comparable shabti boxes, although they tend not to specify a name for this deity, although she is sometimes called Nut in other contexts, such as in private tombs (such as TT1, A.G. SHEDID, *Das Grab des Sennedjem: ein Künstlergrab der 19. Dynastie in Deir el Medineh*, Mainz, 1994, p. 106-107) or stelae (such as BM EA 796, M.L. Bierbrier (ed.), *HTBM* 12, London, 1993, pl. 72-73). For more general consideration of the varying identity of the tree-goddess, see for example, M.-L. BUHL, "The goddesses of the Egyptian tree cult", *JNES* 6, 1947, p. 80-97; O. KEEL, *Das Recht der Bilder gesehen zu werden: drei Fallstudien zur Methode der Interpretation altorientalischer Bilder*, *OBO* 122, Fribourg, Göttingen, 1992, p. 61-138 with many examples; see also H. REFAI, "Überlegungen zur Baumgöttin", *BIFAO* 100, 2000, p. 383-392.

[32] The available photographs do not include the upper surface of the lids; this text is taken from Pierret (*op. cit.*) and K*RI*.

[33] Note the extra strokes, apparently superfluous.

[34] This sign is orientated differently on each lid.

[35] Pierret copied a cartouche around the royal name, which is absent in all other examples on both boxes. The author has as yet been unable to verify the presence or not of the cartouches, although they are present in Kitchen's collation (K*RI* I, p. 331 [135]).

Above the couple offering to the tree-goddess, in four columns:

ḥm-nṯr n | mn-mꜣʿt-rʿ[36] *ḥr-nfr mꜣʿ-ḫrw | nb(t) pr tꜣ-qꜣ(t) mꜣʿ(t) ḫrw*

The priest of Menmaatre, Hornefer, justified, the mistress of the house Taqait, justified.

Side 2

Above the Osiris scene, in six columns:

ḥm-nṯr n | (mn-mꜣʿt-rʿ)[37] *ḥr-nfr*[38] *| nb(t) pr šmʿyt | ỉmn | tꜣ-qꜣ(t) | mꜣʿ(t)-ḫrw*

The priest of (Menmaatre), Hornefer; the mistress of the house, singer of Amun, Taqait, justified.

End 1

Above Horus, in two columns:

ḥr ms | ꜣst

Horus[39] born of Isis.

End 2

Above Anubis, in three columns:

ỉnpw | nb | zḥ-nṯr[40]

Anubis, lord of the divine booth.

Hornefer and Taqait

The name Hornefer is a very common one (there are several individuals bearing this name in Deir el-Medina for example), but this particular individual seems otherwise unknown, despite having an unusual title.[41] He is named seven times on the boxes, constantly given the title *ḥm-nṯr n mn-mꜣʿt-rʿ*, with the evident addition of *ỉmnty wꜣst* on all the lids, presumably as there was more space available there, whereas the sides of the boxes needed more economical writings. One example of the *n mn-mꜣʿt-rʿ* has apparently been omitted (see below). A few limited remarks are made below on the cult of Sety I under "Type, date and parallels", and the next section below considers the most unusual writing of the title *ḥm-nṯr*.

---

[36] Lacking a personal inspection, the author is not totally sure of the hieroglyphs in this column, although without doubt it is Hornefer's title in the cult of Sety I, and the throne name of Sety I is definitely not in a cartouche. The column begins with this text's distinctive writing of *ḥm-nṯr* and the last sign is clearly 𓀀; the upper sign in the area between ought to be 𓈖 but appears very fat, almost like 𓈖, and the sign below is unclear. Pierret and Kitchen drew 𓉔 and then the normal writing of Menmaatre. It almost appears that the painter may have confused the 𓈖 with the 𓈖 and possibly written the signs in the wrong order?

[37] The writing of the royal name has been omitted completely, not even with blank space allocated to it.

[38] Presumably *mꜣʿ-ḫrw* omitted due to lack of space.

[39] Pierret copied the 𓅓 as reversed, but photographs show the orientation is the normal one.

[40] A rare epithet of Anubis (see *LGG* III, p. 737, where only this and one other example are given). Presumably it is a variant of the much more common *ḫnty zḥ-nṯr*.

[41] For the name, see *PN* I, p. 249.9. No other examples of his title have yet been located.

The name Taqait, which appears four times on the boxes, is not a common one; consideration of the only two other women known to bear the name Taqait will be found below under "Provenance and acquisition history".[42] She is given the usual female descriptor of *nbt pr*, except on End 2 of Fitzwilliam E.205.1932, where her name appears alone. Otherwise, her title appears to be the further common female one of *šmʿyt ỉmn* on both boxes.[43] However, before this title on the Fitzwilliam box is a thick straight horizontal line. That it might be , perhaps read *ḥry*, is possible, but the writing of the same hieroglyph in the name of the goddess Nut on the Louvre box is different, with very clear straight left and right ends to the sign. The thick sign is not unlike some of the writings of , but in that case it would have to be understood as an error, perhaps induced by the following Hornefer's *ḥm-nṯr* title.

Comments on the writing on both boxes

The inscriptions on both boxes have been written quite rapidly in black paint with a brush. Some of the texts on both boxes are damaged but the texts are sufficiently repetitive that they can be easily read. The similarity in style of the signs leaves no doubt that the boxes were made as a pair. The following are some shorter observations:

– The royal name *mn-mꜣʿt-rʿ* appears six times, only twice (on the Louvre lids) with a cartouche. There is one example of the title *ḥm-nṯr n* on the Louvre box where the name is evidently omitted.

– The writings of the name of Anubis are both slightly different, but with the same phonograms arranged strangely, particularly the above .

– There are a number of spurious *t* (as in the name of Hapy or Anubis).

– There is some inconsistency in the use of the stroke after in Hornefer's name, and sometimes the is in the same quadrant as the and sometimes not; this appears not to be linked to the presence or absence of .

– Likewise, in the name of Taqait, sometimes and are adjacent and sometimes in separate quadrants; the final is never written.

– The strange horizontal line in front of one example of Taqait's title has been considered above.

The most intriguing and unusual aspect of the hieroglyphs is the reading of Hornefer's priestly title of *ḥm-nṯr*, written apparently . There are three examples on Fitzwilliam E.205.1932 and four on Louvre E 2539 / N 4011, and it seems to be consistently written the same way; the second sign is very clearly written as as can be seen from the close-up in fig. 12. Lieblein and Pierret saw for each example of the title on Louvre E 2539 / N 4011, but the author's examination of photographs of that object strongly suggests that the second sign is indeed . The author has never before seen an example of *ḥm* with a phonetic complement . The only

[42] *PN* II, p. 327.21.

[43] Taqait's presence on the Louvre box is noted in S.L. ONSTINE, *The role of the chantress (šmʿyt) in ancient Egypt*, *BAR-IS* 1401, Oxford, 2005, p. 136 (818) using the text of Kitchen as source. The same publication considers the title more generally. I thank Ronald Leprohon for checking the reference during the extended period of library closures.

other possibility could be that this could be an even stranger writing for the title *ḥm nṯr tpy*, but he believes it is safer to see it as a graphic peculiarity of the craftsman, as there are other unusual writings on both objects. The logical conclusion from this is that the hieroglyphs were painted on both boxes by the same artist although the painter of the decoration could have been different.

Type, date and parallels for both the Fitzwilliam and Louvre boxes

Both Fitzwilliam E.205.1932 and Louvre E 2539 / N 4011 are rectangular containers with rectangular high ends, with two compartments for shabtis. In the Aston typology, these are type III;[44] the Marini typology would seem to categorise both as a mix of his types IIb and IIc, as the Louvre example has a scene of the deceased on one side but the bulk of scenes are of deities.[45] Both typologies date these types broadly to the XIXth dynasty. This was still at a time when the number of shabtis buried with a private individual was relatively restricted.[46] The next development of the box was Aston Type IV (Marini Type III), very similar to those here, but with three lids; these still used the curved lid with concentric striped decoration as seen above.[47] The XXth dynasty saw the beginning of the "classic" figure of 401 shabtis (365 workers + 36 overseers), and this required both larger boxes and ultimately smaller shabtis than were prevalent in the New Kingdom (Aston Types V and following); gradually the lids flattened out and the pictorial decoration was very much reduced.

The boxes of Hornefer and Taqait cannot of course predate the reign of Sety I from the owner's title. It is also evident from the house list on papyrus BM EA 10068 verso that Sety's temple and cult was still operational at the end of the XXth dynasty,[48] at which time two tomb robbery papyri also make reference to cult objects of that king being stolen or damaged.[49] However, shabti boxes of the later XXth dynasty are more likely to be of the aforementioned three-lidded types (Aston IV, Marini III).

Reference has already been made to the group of four shabti boxes of Henutmehyt in the British Museum (see n. 11 above); these bear many similarities in style to those of Hornefer, although the painting of the Hornefer examples is superior. This similarity is both in composition and details of text and decorative execution; the burial assemblage of Henutmehyt is likely to be earlier than Aston proposes, of the reign of Ramesses II or shortly thereafter.[50] Tentatively the boxes of Hornefer and Taqait are perhaps best dated to somewhere in the middle to later XIXth dynasty; Aston suggests that the presence of a tree-goddess scene may favour the later XIXth dynasty, although this may also be refuted by Taylor's dating of Henutmehyt.

---

[44] D.A. ASTON, *OMRO* 74, 1994, p. 22-25.
[45] P. MARINI, "I contenitori di ushabti dei musei italiani", *EVO* 35, 2012, p. 92-95.
[46] D.A. ASTON, *op. cit.*, p. 43.
[47] *Ibid.*, p. 25-27; P. MARINI, *op. cit.*, p. 96-98.
[48] Papyrus BM EA 10068 verso pages 2-8 (T.E. PEET, *The Great Tomb-robberies of the Twentieth Egyptian dynasty: being a critical study, with translations and commentaries, of the papyri in which these are recorded*, Oxford, 1930., p. 93-98, pl. XIV-XVI); see also J.J. JANSSEN, "A New Kingdom Settlement: The Verso of Pap. BM. 10068", *AfO* 19, 1992, p. 8-23.
[49] Mayer Papyrus A: T.E. PEET, *The Mayer Papyri A & B: nos. M. 11162 and M. 11186 of the Free Public Museums, Liverpool*, London, 1920, p. 3-18, plates pages 1-13; Papyrus BM EA 10403, *id.*, *Great Tomb-robberies*, Oxford, 1930, p. 169-175, pl. XXXVI-XXXVII.
[50] J.H. TAYLOR, *in*: W.V. Davies (ed.), *Studies in Egyptian antiquities*, 1999, p. 64-67.

Table 1 at the end of this paper gives additional bibliography for and/or additional examples to Aston's examples of Type III shabti boxes; several are from the research by Marini into shabti boxes in Italian collections and from Adel Mahmoud's work on those from TT1 in Cairo and elsewhere.

Relationship of the two boxes

The style of the depictions of the deities and the couple on the Louvre box is very much like that of E.205.1932, and this and the writing of the texts makes it very evident that the two boxes must have come from the same workshop. Each box features both Hornefer and Taqait twice, the Fitzwilliam one individually and the Louvre one as couples. Presumably their decoration was intended to complement each other, featuring different scenes and deities who are common on boxes of this date and type.[51] Thus E.205.1932 features some of the sons of Horus, and an apparent appearance of Osiris and Anubis, while Louvre E 2539 / N 4011 stresses Osiris and the tree-goddess as well as Horus and Anubis. Between them they cover a range of deities who would be important in the context of the increased appearance of gods in Ramesside funerary art.[52] The four boxes of Henutmehyt also spread a range of scenes and depictions of deities over their sides; no doubt many presently single boxes would have had complementary images on their lost partners.[53]

The provenance and acquisition history of the boxes

No other references to the couple are known, and there is no recorded provenance for either box. Hornefer's title, that of priest of Menmaatre on the West of Thebes, can only refer to the memorial/mortuary temple of Sety I at the north end of the site (the 'Qurna temple'), not far from the road to the Valley of the Kings. The parallel shabti boxes noted above also strongly favour Thebes as the origin; in addition, no shabti boxes significantly earlier than the XXIInd dynasty seem to be known from other sites.[54]

The name Taqait is an unusual one and may ultimately help with suggesting a provenance for the boxes. Research for this paper has so far uncovered only two other clear examples.[55] The

---

[51] See related comments in D.A. ASTON, *OMRO* 74, 1994, p. 23 regarding the boxes of Khabekhnet.

[52] See J. ASSMANN, "The Ramesside tomb and the construction of sacred space", *in*: N. Strudwick, J.H. Taylor (eds.), *The Theban necropolis: past, present and future*, London, 2003, p. 49-50.

[53] To take only one example of those mentioned above, the box of Taimyraihu in Boston (MFA 1984.411; S. D'AURIA, "106 Shawabti box", *in*: S. D'Auria, P. Lacovara, C.H. Roehrig (eds.), *Mummies and Magic: the funerary arts of ancient Egypt*, Boston, 1988, p. 156 (106), and: https://collections.mfa.org/objects/164564/shawabty-box-of-pamerihu [accessed 12 December 2019]) depicts the owner on the two longer sides before Osiris and Anubis, with Imsety and Hapy on the ends; presumably the two other sons of Horus might have been on a missing box, perhaps also with deities such as the tree-goddess and Horus?

[54] D.A. ASTON, *OMRO* 74, 1994, p. 39-42.

[55] D. POLZ, "Kat.-Nr. 70. Sargensemble der Takait", *in*: E. Bayer-Niemeyer, B. Borg, G. Burkard, V. von Droste zu Hülshoff, D. Franke, B. Gessler-Löhr, D. Polz, H. Roeder, B. Schlick-Nolte, S. Seidlmayer, K-J. Seyfried, H.J. Thissen (eds.), *Skulptur, Malerei, Papyri und Särge*, *LMAP* III, Frankfurt am Main, 1993, p. 321 makes a reference to an unpublished stela nearing this name from Dra Abul Naga, but no further information is available. The name of the wife of the *wab* priest of Ptah, Hori, owner of stela Leiden AP. 50, without doubt from Saqqara, seems to be *tꜣ-qꜣ(t)-gbꜣ* (P.A.A. BOESER, *Beschreibung der ægyptischen Sammlung des Niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden* VI, *Die Denkmäler des neuen Reiches* III. *Stelen*, The Hague, 1913, p. 9 (30), Taf. XX, middle and lower registers (left); further bibliography at https://www.rmo.nl/en/collection/search-

first example is the owner of the coffin set of a woman in Frankfurt, Liebighaus 1651a–g,[56] drawn to the author's attention by John H. Taylor at a workshop in his honour at the British Museum in November 2022. Like the Taqait of the Fitzwilliam and Louvre boxes, she is *nbt pr* and *šmʿyt n ỉmn*, and the writing of her name is very similar to that on the boxes. These coffins are dated to the Ramesside period, perhaps the reign of Ramesses II, and have been proposed by Taylor as likely comparanda to the coffin set of Henutmehyt in the British Museum.[57]

The coffin set of Taqait was acquired in Thebes in 1847 by Anselm Salomo de Rothschild,[58] transferred after repairs in 1849 to the Senckenberg Gesellschaft für Naturforschung in Frankfurt and then to the Historisches Museum Frankfurt in 1878 (the year the museum opened).[59] At some point thereafter it was transferred, presumably with other antiquities, to the Liebighaus.

For the other certain Taqait, reference has to be made again to Ranke *PN*, with the source given as 'Philadelphia D.A.N. 843-4'.[60] 'Philadelphia D.A.N.' is Ranke's abbreviation for information on unpublished objects from the work of Fisher in Dra Abul Naga in 1921–1923.[61] These excavations, undertaken on behalf of the University Museum, Philadelphia, covered an area behind the village (as was) of Dra Abul Naga, where on the upper parts of the slopes are the tombs of a number of important Ramesside dignitaries, including high priests of Amun and viceroys of Kush.[62] The larger monuments, Ramesside temple-tombs, are characterised by having very large brick pyramids above them that are visible from afar. Fisher worked in and around several of these tombs. Somewhere in or around TT156, that of Pennesuttawy,[63] two shabtis were found bearing the name of a Taqait that are now in the University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.[64] The shabtis are of wood and are respectively 17.2 cm (29-86-365) and 15 cm (29-86-366) high. They were painted plain black, with some facial details on 29-86-366, the tools and text in yellow (or a highly discoloured white).

---

collection/collection-piece/?object=154 [accessed 1 October 2020]). For this name, *PN* I, p. 370.15, cf. p. 332.20 and *Wb* V, 163.

[56] D. POLZ, *in*: E. Bayer-Niemeyer, *et al.* (eds.), *LMAP* III, 1993, p. 302-323. The ensemble consists of an outer and inner coffin and a mummy board, as well as a fragment of a funerary wreath (the latter section is by Germer).

[57] J.H. TAYLOR, *in:* W.V. Davies (ed.), *Studies in Egyptian antiquities*, 1999, p. 56-66.

[58] A native of Frankfurt and a member of the Vienna branch of the Rothschild banking family, he was a great collector of art, the best-known part of which is the Waddesdon Bequest, bequeathed to the British Museum by his son Ferdinand in 1898 (D. THORNTON, *A Rothschild Renaissance. Treasures from the Waddesdon Bequest*, London, 2015).

[59] D. POLZ, *op. cit.*, p. 302.

[60] *PN* II, p. 327.21.

[61] C.S. FISHER, "A group of Theban tombs: work of the Eckley B. Coxe Jr. Expedition in Egypt", *The Museum Journal* 15/1, 1924, p. 28-49. Work on these tombs was resumed by the Pennsylvania University Museum in the 1960s but is largely still unpublished (there are a series of reports, the first of which is L. BELL, "The work of the University Museum at Thebes", *Expedition* 10/2, 1968, p. 38-47). This later work concentrated on the tombs of the high priests of Amun, for which see the overview in L. BELL, "Dira Abu el-Naga: the monuments of the Ramesside high priests of Amun and some related officials", *MDAIK* 37, 1981, p. 51-62.

[62] Map PM I^2, Map II D-6 b1-d2; F. KAMPP, *Die thebanischen Nekropole*, *Theben* XIII, Mainz, 1996, Plan VI, C2-E2.

[63] PM I^2, p. 265-266, plan on p. 264; F. KAMPP, *op. cit.*, p. 443-445, plan on fig. 340.

[64] Excavation numbers 843 and 844, Museum numbers 29-86-365 and 29-86-366; unpublished but see the Museum collections database at: https://www.penn.museum/collections/object/229618 and https://www.penn.museum/collections/object/185668 (accessed 13 October 2020). The author thanks Jennifer H. Wegner for giving him additional information about these objects to that available on the online database and for taking and making available the photographs in fig. 18.

The photographs in fig. 18 show that these shabtis are of a type that is very characteristic of the Ramesside period, with a long slim figure, long wig, and arms crossed on the chest with extremely sharp and angular elbows. Numerous comparable examples survive, although many, perhaps most, other examples have the bodies painted yellow and white.[65] The difference in the size of the two examples does not seem significant.[66] Most Ramesside shabtis bear a column of text on the front on a background; although he has not studied a wide range of examples, the author's view is that the appearance of a monochrome shabti with just the name on the front as here, quite crudely painted, is unusual, and it is rather in contrast to the style of the boxes and indeed that of the coffin set Frankfurt, Liebighaus 1651a–g. The closest parallel located so far was also found in a Theban tomb (TT412), although the text is rather more neatly arranged between two columns and the colour of the text and details is not given.[67]

The shorter and better preserved example (29-86-366) has the clearer text, just consisting of

tꜣy-qꜣt mꜣʿ(t)-ḫrw,

"Taqait, justified".

Unlike on the shabti boxes, an extra \\ appears after the and the final is written. 29-86-365's texts are less clear: the and \\ seem to be on the incorrect sides of the , and the name *tꜣy-qꜣt* is apparently written without *mꜣʿ(t)-ḫrw*. Some unclear signs before the name appear to be *ḏd mdw ỉn*, giving "Words spoken by Taqait". One might have expected *wsỉr* "the Osiris" before the name, as names on shabtis tend to be preceded by either *wsỉr* or *sḥḏ*,[68] although one group of other more typical Ramesside shabtis from TT412 show a wide variation in the text before the name.[69]

Although more precise provenance information and any further burial goods are presently lacking, it would seem that this Taqait had a burial somewhere in this group of tombs, and it is very tempting, due to the date and the rarity of the name, to identify her with the similarly-named woman on the Fitzwilliam and Louvre shabti boxes and the Frankfurt coffin set; the additional \\ in the name is probably not at this date of particular significance, but may simply indicate that different craftsmen were involved in the creation of the boxes and the shabtis,

---

[65] A typical selection is in the RMO Leiden, as illustrated in H.D. SCHNEIDER, *Shabtis: an introduction to the history of ancient Egyptian funerary statuettes with a catalogue of the collection of shabtis in the National Museum of Antiquities at Leiden* III, *Collections of the National Museum of Antiquities at Leiden* 2, Leiden, 1977, (various on) pl. 9-16.

[66] The variation in the size within a group of Ramesside shabtis is well illustrated from a selection from the burial assemblage of Henutmehyt (J.H. TAYLOR, *in*: W.V. Davies, *Studies in Egyptian antiquities*, 1999, pl. 20).

[67] M. SALEH, *Three Old-Kingdom tombs at Thebes: 1. the tomb of Unas-Ankh no. 413. 2. the tomb of Khenty no. 405. 3. the tomb of Ihy no. 186*, *ArchVer* 14, Mainz, 1977, fig. 30; no more precise details are given of the provenance on p. 17.

[68] See H.D. SCHNEIDER, *Shabtis* I, *Collections of the National Museum of Antiquities at Leiden* 2, Leiden, 1977, p. 127-131 for variants in the beginning of shabti texts.

[69] M. SALEH, *ArchVer* 14, 1977, fig. 25; the objects bear the texts *wsỉr* <*N*>, *ḏd mdw wsỉr* <*N*> and *wsỉr* <*N*>.

which might also account for the crudity of the writing. The shabtis are also of the perfect size to fit inside either box. A search in the Pennsylvania museum database for any objects of Hornefer from the same excavations has produced nothing. However, it is proposed here that Dra Abul Naga is a possible provenance of the coffin and shabti boxes.

The two boxes entered their European collections at dramatically different dates: Louvre E 2539 / N 4011 came as part of the purchase from Clot Bey in 1852,[70] while Fitzwilliam E.205.1932 was added to the Towry Whyte collection in 1904. No further details of their previous history are presently known, and the author is not presently aware of detailed research on either collection. However, the date of the acquisition of the Taqait coffin set in Thebes may be particularly significant, since 1847 is only five years before the Louvre's acquisition of its shabti box from Clot Bey. No doubt Clot Bey acquired the objects in his collection in Egypt, while the mention of the 'Whelan 1904' in the Towry Whyte catalogue seems more indicative of acquisition from an individual or dealer.[71]

Clot Bey was in Egypt with breaks between 1825 and 1849,[72] and it seems not unreasonable that in this early period, many of his antiquities could have been acquired from local dealers within a relatively short period of the (unauthorised) digging that had brought them to light. There can be no doubt that Clot Bey had the opportunity to travel over a large part of Egypt, and he did go to Thebes,[73] so such objects as the Louvre shabti box could have been purchased there—but easily portable antiquities could equally have found their way to a dealer in Cairo.

It would be very surprising if the two shabti boxes of Hornefer and Taqait and the Frankfurt coffin set were not found together in some clandestine excavation; this may have happened some time in the 1830s–1840s, and the contents sold off over a number of years as, for example, happened with material from the Deir el-Bahari royal cache later in the century.

It is suggested that the coffin set of Taqait was purchased by Anselm de Rothschild perhaps not long after Clot Bey acquired his shabti box of Hornefer and Taqait; it seems likely that the second box entered some lesser-known collection(s) before finding its way to Towry Whyte and to the Fitzwilliam in 1932. The passing of the latter box from collection to collection might perhaps explain its somewhat less pristine appearance when compared to its companion in the Louvre or the coffins in Frankfurt.

---

[70] The director of the Louvre who made the acquisition was de Rougé (J. THOMPSON, *Wonderful Things: a history of Egyptology* I, Cairo, New York, 2015, p. 213).

[71] No individual of this name has been located in the database "Antique Dealers: the British Antique Trade in the 20th Century" (https://antiquetrade.leeds.ac.uk/dealerships, accessed 15 September 2022).

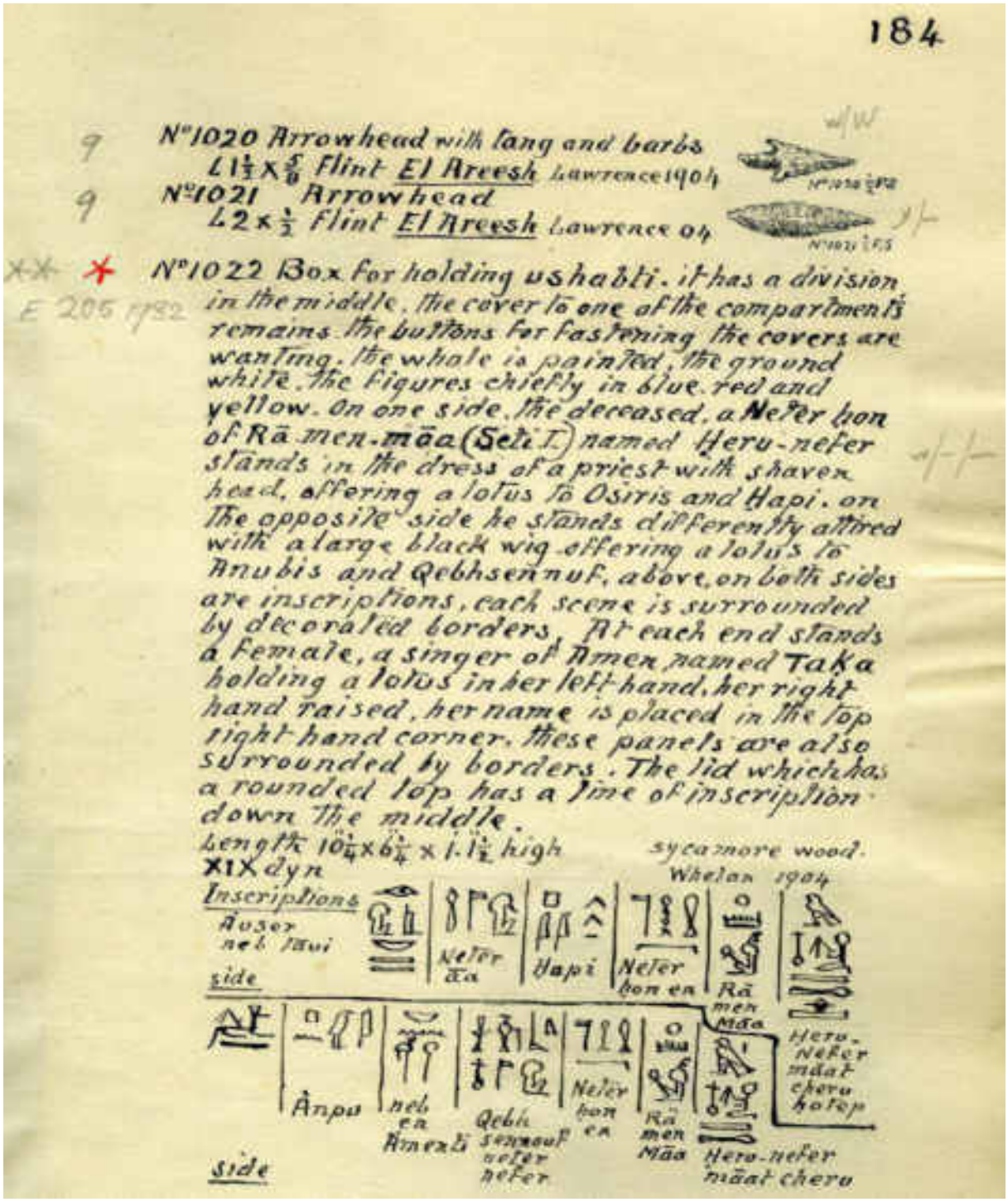
[72] He did return to Egypt in 1856, but this of course is after the Louvre purchased the parts of his collection that included the shabti box of Hornefer and Taqait.

[73] Clot Bey gave an outline of the monuments of the Theban region in 1840 in his *Aperçu général sur l'Egypte* II, Paris, 1840, p. 535-537, and with a mention of portable antiquities of various materials on p. 540-542. It does appear that his first visit to Upper Egypt was not, however, until the winter of 1837-1838, as noted in Clot Bey, [J. Tagher (ed.)], *Mémoires de A.-B. Clot Bey*, *Publications de la Bibliothèque privée de S.M. Farouk Ier, roi d'Égypte* (hereinafter *PBF*) 1, Cairo, 1949, p. 383-385; neither reference makes any mention of the acquisition of antiquities. The pages just quoted refer to a period for which Clot Bey's memoirs were missing when Tagher edited them in the 1940s, and his movements at that period are reconstructed by that editor based on L. BOURGUÈS, "Histoire du Dr Clot Bey", *Revue de Marseille et de Provence*, July 1880 (not seen by author); this is explained in *PBF* 1, 1949, p. 381, n. 1. The writing of Clot Bey's *Aperçu général* occupied much of his time not long after this Upper Egyptian trip, and was completed between his departure from Egypt on 7 May 1839 and its publication in 1840 (Clot Bey, *PBF* 1, 1949, p. 350-351). A more easily located article with an overview of many aspects of Clot Bey is B. ARGÉMI, "Jomard, Clot Bey et la modernisation de la médecine dans l'Égypte de Méhémet-Ali", *Bulletin de la SABIX* 54, 2014, p. 23-30 (https://doi.org/10.4000/sabix.1087 [accessed 2 October 2020]).

Table 1: Further bibliography for examples of Aston Type III shabti boxes

Museum/ Owner/ Provenance	**New bibliography**	**D.A. ASTON, *OMRO* 74, 1994, p.**
British Museum EA 41548-41551 Henutmehyt Thebes	J.H. TAYLOR, *in*: Davies (ed.), *Studies in Egyptian antiquities: a tribute to T.G.H. James*, London, 1999, p. 63, pl. 16-19.	25, 43, 44, pl. 2.3-4
Louvre N 2642 Iyerniwtef Thebes? *See also* ***Further Examples*** *below*	J.-Fr. CHAMPOLLION (S. Guichard [ed.]), *Notice descriptive des monuments égyptiens du musée Charles X*, Paris, 2013, p. 286-287. Iyerniwtef also had two single-lidded boxes (N 2641, N 2943, Champollion as above).	24, 44
Turin 2444 Nia and Raia Thebes?	P. MARINI, *EVO* 35, 2012, p. 94, fig. 7; *id.*, "A proposito di due cassette per viscere di età tolemaica nel Museo Egizio di Torino (Cat. 2423 e Cat. 2425)", *Rivista del Museo Egizio* 3, 20139, p. 2, fig. 2 (DOI: 10.29353/rime.2019.2422); https://collezioni.museoegizio.it:443/eMP/eMuseumPlus?service=ExternalInterface&module=collection&objectId=101964&viewType=detailView (accessed 1 October 2020)	24, 44
Madrid 15222 Khabekhnet i TT1	A MAHMOUD, *BiGen* 37, 2011, (PDF catalogue) p. 127 (84); http://ceres.mcu.es/pages/Main, search for 15222 (accessed 18 December 2019).	Madrid 15222 Khabekhnet i TT1
Grenoble 2032 Ramose and Tapakhenti	https://www.navigart.fr/grenoble-collections/#/artwork/60000000087664 (accessed 10 August 2020)	22, 24
Boston MFA 1984.411 Paimyraihu	https://collections.mfa.org/objects/164564/shawabty-box-of-pamerihu (accessed 12 December 2019).	24, 25, 44, pl. 1.4
Cairo, Egyptian Museum JE 27299 Khonsu i and Tameket TT1	A. MAHMOUD, *BiGen* 37, 2011, (PDF catalogue), p. 134-135 (90).	23, 24, 44, pl. 2.1- 2
Moscow, Pushkin Museum I.l.a.1918 Khonsu i and Tameket TT1	A. MAHMOUD, *BiGen* 37, 2011, (PDF catalogue), p. 136-137 (91).	23, 44
New York MMA 86.1.15 Ramose ii TT1	A. MAHMOUD, *BiGen* 37, 2011, (PDF catalogue), p. 140 (94); https://www.metmuseum.org/art/collection/search/551134 (accessed 10 August 2020).	23, 44
New York MMA 86.1.14 Pareemnakht TT1	A. MAHMOUD, *BiGen* 37, 2011, (PDF catalogue), p. 139 (93); https://www.metmuseum.org/art/collection/search/590952 (accessed 10 August 2020).	23, 44

Further examples	
Louvre N 2638 Iyerniwtef Thebes? *See also above N 2642*	J.-Fr. CHAMPOLLION (S. Guichard [ed.]), *Notice descriptive des monuments égyptiens du musée Charles X*, Paris, 2013, p. 286-287.
Louvre N 2942 Name uncertain Thebes?	J.-Fr. CHAMPOLLION (S. Guichard [ed.]), *Notice descriptive des monuments égyptiens du musée Charles X*, Paris, 2013, p. 289.
Bologna 1971 Ameny Thebes?	D. Picchi, "Un cofanetto porta-ushabti inedito del Museo Archeologico di Bologna", *in*: D. Picchi (ed.), *L'Egitto in età Ramesside: atti del Convegno Chianciano Terme 17-18 dicembre 2009*, Milano, 2011, p. 133-143.
Firenze 2186 Nakhtmontu	P. MARINI, *EVO* 35, 2012, p. 94; *id.*, "Shabti-boxes and their representation on wall paintings in tombs at Deir el-Medina", *in*: A. Dorn, St. Polis (eds.), *Outside the box: selected papers from the conference "Deir el-Medina and the Theban Necropolis in Contact" Liège, 27-29 October 2014*, Liège, 2018, p. 283, fig. 2
Egyptian Museum, Cairo JE All from TT1 —27275, 27277 Iyneferti —27281 No name —27282, 27300 Khabekhnet ii —27294 Khonsu i and Tameket	A MAHMOUD, *BiGen* 37, 2011, (PDF catalogue), p. 115, 118-119 (75, 78) p. 144 (98) p. 125, 120-121 (82, 79) p. 132 (88).
National Archaeological Museum, Athens Ξ 87 Parehotep TT1	O. TZACHOU-ALEXANDRI, *The World of Egypt in the National Archaeological Museum*, Athens, 1995, p. 141; A MAHMOUD, *BiGen* 37, 2011, (PDF catalogue), p. 141 (95).
Note that the following examples of Type III in Aston are actually single-lidded boxes: Cairo JE 27296; New York MMA 86.1.16; New York MMA 47.139	



184

9 N°1020 Arrowhead with tang and barbs
L1½ x ⅝ Flint El Areesh Lawrence 1904

9 N°1021 Arrowhead
L2 x ½ Flint El Areesh Lawrence 04

** * N°1022 Box for holding ushabti. it has a division in the middle. the cover to one of the compartments remains. the buttons for fastening the covers are wanting. the whole is painted, the ground white. the figures chiefly in blue. red and yellow. On one side, the deceased, a Neter ḥon of Rā men-māa (Seti I.) named Ḥeru-nefer stands in the dress of a priest with shaven head, offering a lotus to Osiris and Ḥapi. on the opposite side he stands differently attired with a large black wig offering a lotus to Anubis and Qebhsennuf, above, on both sides are inscriptions, each scene is surrounded by decorated borders. At each end stands a female, a singer of Amen named Taḳa holding a lotus in her left hand, her right hand raised, her name is placed in the top right hand corner. these panels are also surrounded by borders. The lid which has a rounded top has a line of inscription down the middle.

E 205 1932

Length 10¼ x 6¼ x 1.1½ high
XIX dyn

sycamore wood.
Whelan 1904

Inscriptions
Auser neb tāui
side
Neter āa
Ḥapi
Neter ḥon en
Rā men Māa
Ḥeru-Nefer māat cheru ḥotep
Anpu
neb en Amenti
Qebh sennouf neter nefer
Neter ḥon en
Rā men Māa
Ḥeru-nefer māat cheru
side

Fig. 1. Towry Whyte catalogue, page 184, beginning of entry for Fitzwilliam E.205.1932 (© The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

Fig. 2. Towry Whyte catalogue, end of entry for Fitzwilliam E.205.1932
(© The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

Fig. 3. Towry Whyte catalogue, page 184**, watercolours of Fitzwilliam E.205.1932
(© The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

Fig. 4. Fitzwilliam E.205.1932, Side 1 (© The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

Fig. 5. Fitzwilliam E.205.1932, Side 2 (© The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

Fig. 6. Fitzwilliam E.205.1932, End 1 (© The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

Fig. 7. Fitzwilliam E.205.1932, End 2 (© The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

Fig. 8. Fitzwilliam E.205.1932, Side 1 and End 1 (© The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

Fig. 9. Fitzwilliam E.205.1932, Side 2 and End 2. (© The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

Fig. 10. Fitzwilliam E.205.1932, Top of lid (©The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

Fig. 11. Fitzwilliam E.205.1932, Underside of lid (© The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

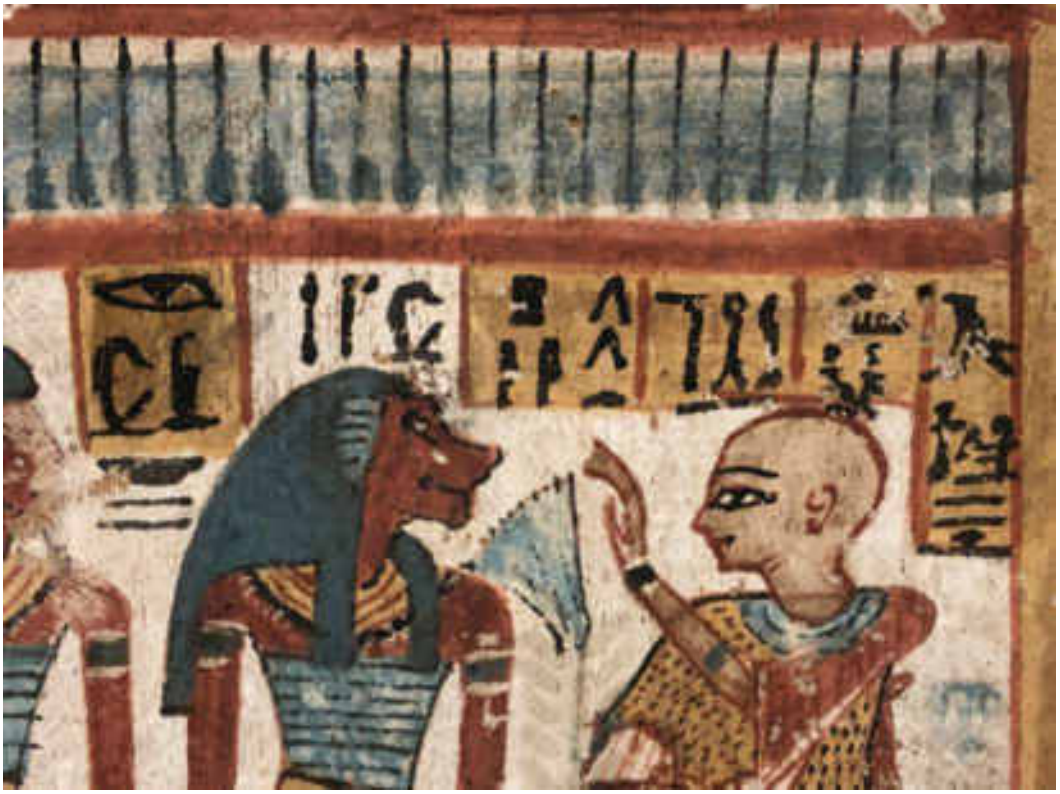


Fig. 12. Fitzwilliam E.205.1932, Side 1, detail of text (Photograph by Nigel Strudwick, © The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

Fig. 13. Fitzwilliam E.205.1932, Side 2, detail of text (Photograph by Nigel Strudwick, © The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

Fig. 14. Fitzwilliam E.205.1932, End 1, detail of text (Photograph by Nigel Strudwick, © The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

Fig. 15. Fitzwilliam E.205.1932, End 2, detail of text (Photograph by Nigel Strudwick, © The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

Fig. 16. Fitzwilliam E.205.1932, View from above (Photograph by Nigel Strudwick, © The Fitzwilliam Museum, Cambridge).

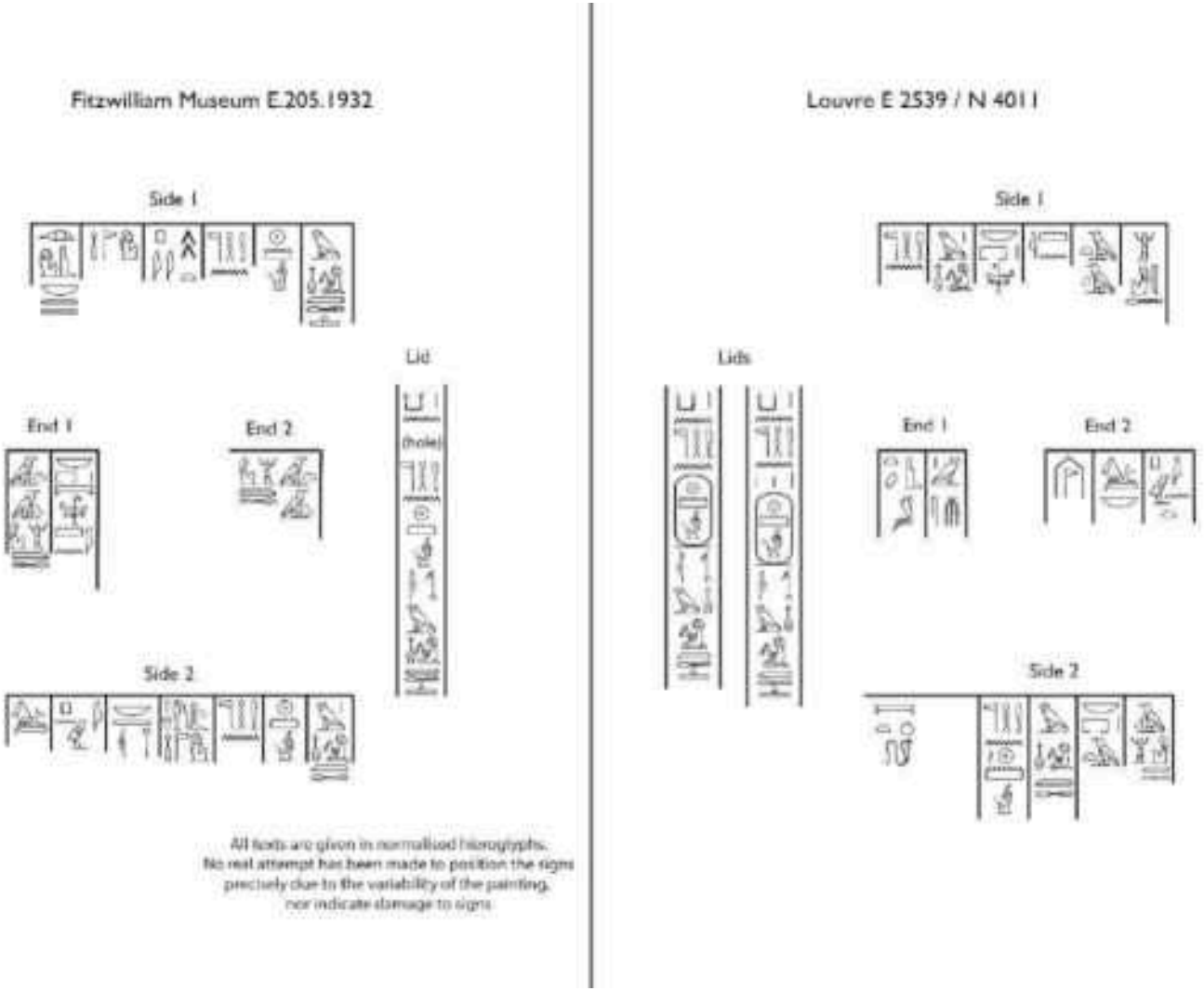


Fig. 17. Texts of Fitzwilliam E.205.1932 and Louvre E 2539 / N 4011 in normalized hieroglyphs (© Nigel Strudwick).

Fig. 18. University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology 29-86-365 and 29-86-366 (Photos courtesy of the University of Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology).