CENiM 9
Cahiers «Égypte Nilotique et Méditerranéenne»

Le myrte & la rose

Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis



Réunis par Gaëlle Tallet et Christiane Zivie-Coche

Tome 1

Montpellier 2014

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

CENiM 9

Cahiers de l'ENiM

Le myrte et la rose

Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis

Réunis par

Gaëlle Tallet et Christiane Zivie-Coche

*

Montpellier, 2014

© Équipe « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » de l'UMR 5140, « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes » (Cnrs – Université Paul Valéry – Montpellier III), Montpellier, 2014



Françoise Dunand à sa table de travail, à l'Institut d'histoire des religions
de l'Université de Strasbourg, dans les années 1980 (d. r.).

TABLE DES MATIÈRES

Volume 1

Table des matières I-III
Abréviations bibliographiques V-VIII
Liste des contributeurs IX

Introduction
Gaëlle Tallet et Christiane Zivie-Coche
D'une autre rive. Entretiens avec Françoise Dunand XI-XIX

Gaëlle Tallet
Bibliographie de Françoise Dunand XXI-XXVII

I. La société égyptienne au prisme de la papyrologie
Adam Bülow-Jacobsen
Texts and Textiles on Mons Claudianus 3-7

Hélène Cuvigny
« Le blé pour les Juifs » (O.Ka.La. Inv. 228) 9-14

Arietta Papaconstantinou
Egyptians and 'Hellenists' : linguistic diversity in the early Pachomian monasteries 15-21

Jean A. Straus
Esclaves malfaiteurs dans l'Égypte romaine 23-31

II. Le 'cercle isiaque'
Corinne Bonnet
Stratégies d'intégration des cultes isiaques et du culte des Lagides dans la région de Tyr à l'époque hellénistique 35-40

Laurent Bricault
Les Sarapiastes 41-49

Paola Davoli
The Temple of Soknopaios and Isis Nepherses at Soknopaiou Nesos (El-Fayyum) 51-68

Michel Reddé
Du Rhin au Nil. Quelques remarques sur le culte de Sarapis dans l'armée romaine 69-75

III. La religion en images
Pascale Ballet
Une lecture culturelle de la petite plastique dans l'Égypte du nord à l'époque gréco-romaine ? Les formes de l'hellénisation 79-93

Robert Steven Bianchi
Replication in Egyptian Art : A Bronze Statuette from Ain al-Labakha Reconsidered 95-103

Céline Boutantin
Quand les animaux singent les hommes. Terres cuites égyptiennes d'époque gréco-romaine 105-127

David Frankfurter
Terracotta Figurines and Popular Religion in Late Antique Egypt : Issues of Continuity and 'Survival' 129-141

Zsolt Kiss
Têtes alexandrines 143-148

Karin Mackowiak
Singeries et théâtralité : à propos d'une figurine de harpiste hellénistique 149-160

Karol Myśliwiec
Quelques aspects du syncrétisme dans l'œuvre des artisans de l'Athribis ptolémaïque 161-170

IV. Penser l'histoire des religions
François Blanchetière
Le christianisme, religion orientale ? 173-178

François Bœspflug
*D'*Isis lactans *à* Maria lactans. *Quelques réflexions sur deux motifs similaires* 179-197

Guillaume Ducœur
Georges Dumézil et 'le Buddha hésitant' 199-209

Jean-Marie Husser
Maîtres et disciples dans les milieux apocalypticiens 211-216

Natale Spineto
Mircea Eliade, Oscar Cullmann et l'opposition entre temps cyclique et temps linéaire en histoire des religions 217-226

Volume 2
Table des matières XXIX-XXXI

V. Croyances et pratiques funéraires
Alain Charron
De bien particulières momies animales 229-247

Magali Coudert
W99 : un individu particulier de la nécropole byzantine d'el-Deir (oasis de Kharga) 249-257

Jean-Luc Fissolo
Des abeilles et des dieux 259-274

Roger Lichtenberg
Un nouveau rituel de momification ? Quelques questions posées par la radiographie des momies égyptiennes 275-280

Cathie Spieser
La nature ambivalente du sang, du lait, des figues et du miel dans les croyances funéraires égyptiennes 281-287

VI. Les 'îles des Bienheureux'
Gillian E. Bowen
The crux ansata *in early Christian iconography : Evidence from Dakhleh and Kharga oases* 291-303

Romain Garcier et Jean-Paul Bravard
Qu'est-ce qu'une oasis ? Réflexions géographiques sur un objet-limite 305-323

Colin A. Hope
The Kellis 1 Cemetery : Roman Period Burial Practices in Dakhleh Oasis 325-348

Salima Ikram
Canine Cults in Kharga Oasis : the Dogs of Dabashiya 349-355

Olaf E. Kaper
Coffin or Bed ? Decorated Biers from Hellenistic and Roman Egypt 357-370

Fleur Letellier-Willemin
Les décors de jours d'el-Deir : une machine à remonter le temps dans l'oasis de Kharga 371-383

Gaëlle Tallet
Fragments d'el-Deir (oasis de Kharga) au tournant de notre ère. À propos de Carl Schmidt et de William Hornblower 385-412

VII. La place des femmes
Damien Agut-Labordère et Anne-Emmanuelle Veïsse
Grecques et Égyptiennes dans les contrats de prêt aux III^e^ et II^e^ s. a.C. 415-423

Claire Feuvrier-Prévotat
Du malheur d'épouser une femme riche au temps de Plaute 425-432

Jean-Claude Grenier
L'Égypte et les impératrices… 433-442

Geneviève Husson
Princesses et impératrices dans la nomenclature des tribus et des dèmes d'Antinooupolis 443-446

Christiane Zivie-Coche
Une dame lettrée, chanteuse de Hat-mehyt 447-461

ABRÉVIATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Les références aux catalogues de figurines de terres cuites seront abrégées comme suit pour ne pas surcharger les notes de bas de page.

Adriani 1940
A. Adriani, *Annuaire du musée Gréco-Romain (1935-1939)* (Alexandrie 1940).

Adriani 1952
A. Adriani, *Annuaire du musée Gréco-Romain* (1940-1950) (Alexandrie 1952).

Attula 2001
R. Attula, *Griechisch-römische Terrakotten aus Ägypten. Bestandskatalog der archäologischen Sammlung und des Münzkabinettes der Universität Rostock* (Rostock 2001).

Bailey 2008
D.M. Bailey, *Catalogue of Terracottas in the British Museum* IV. *Ptolemaic and Roman Terracottas from Egypt* (Londres 2008).

Ballet 1982
P. Ballet, « Remarques sur Harpocrate 'amonien'. À propos d'une terre cuite tardive provenant d'Alexandrie », *BIFAO* 82 (1982) 75-83.

Ballet 1995
P. Ballet, « Terres cuites gréco-égyptiennes du Musée d'Alexandrie », in : N. Bonacasa et A. di Vita (éd.), *Alessandria e il Mondo Ellenistico-Romano* I. *Centenario del Museo Greco-Romano, Alessandria, 23-27 Novembre 1992, Atti del II Congresso Internazionale Italo-Egiziano* (Rome 1995) 259-264, pl. XVII-XIX.

Ballet 1998
P. Ballet, « Terres cuites d'Alexandrie et de la *Chôra*. Essai d'étude comparative de quelques ateliers. Thèmes et techniques », in : J.-Y. Empereur (éd.), *Commerce et artisanat dans l'Alexandrie hellénistique et romaine. Actes du Colloque d'Athènes, Athènes 11-12 octobre 1988*, *BCH Suppl*. 33 (1998) 217-243.

Ballet 2007
P. Ballet, « Les terres cuites hellénistiques et romaines », in : D. Valbelle (dir.), *Tell el-Herr. Les niveaux hellénistiques et du Haut-Empire* (Paris 2007) 236-271.

Ballet 2011
P. Ballet, « Images et signification de la difformité et de la disgrâce dans l'Égypte hellénistique et romaine. Codes et anormalités dans la plastique et le graphisme égyptiens », in : L. Bodiou, V. Mehl et M. Soria (dir.), *Corps outragés, corps ravagés de l'Antiquité au Moyen Âge* (*Culture et société médiévales* 21; Turnhout 2011) 64-82.

Ballet & Galliano 2010
P. Ballet et G. Galliano, « Les isiaques et la petite plastique dans l'Égypte hellénistique et romaine », in : L. Bricault et M.J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt, Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29-2008, Michel Malaise in honorem* (*RGRW* 171; Leyde-Boston 2010) 197-220.

Bayer-Niemeier 1988
E. Bayer-Niemeier, *Griechisch-römische Terrakotten, Bildwerke der Sammlung Kaufmann* I. *Liebieghaus-Museum alter Plastik* (Melsungen 1988).

Besques 1963
S. Besques, *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite grecs et romains de Myrina* (Paris 1963).

Besques 1972
S. Besques, *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre-cuite grecs, étrusques et romains* III. *Époques hellénistique et romaine, Grèce et Asie mineure* (Paris 1972).

Besques 1992
S. Besques, *Catalogue raisonné des figurines et reliefs en terre cuite grecs, étrusques et romains* IV.2. *Époques hellénistique et romaine. Cyrénaïque, Égypte ptolémaïque et romaine, Afrique du Nord et Proche-Orient* (Paris 1992).

Breccia 1930
E. Breccia, *Terrecotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria*, *Monuments de l'Égypte gréco-romaine* II.1 (Bergame 1930).

Breccia 1932
E. Breccia, *Le musée Gréco-Romain 1925-1931* (Alexandrie 1932).

Breccia 1933
E. Breccia, *Le musée Gréco-Romain 1931-1932* (Bergame 1933).

Breccia 1934
E. Breccia, *Terrecotte figurate greche e greco-egizie del Museo di Alessandria* II.2 (Bergame 1934).

Burn & Higgins 2001
L. Burn et R.A. Higgins, *Catalogue of Greek terracottas in the British Museum* III (Londres 2001).

Clerc & Leclant 1994
G. Clerc et J. Leclant, *s.v.* « Sarapis », in : *LIMC* VII (1994) 666-692, pl. 504-518.

Dunand 1979
F. Dunand, *Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du musée du Caire* (*EPRO* 76 ; Leyde 1979).

Dunand 1990
F. Dunand, *Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte. Musée du Louvre, Département des antiquités égyptiennes* (Paris 1990).

Ewigleben & Grumbkow 1991
C. Ewigleben et J. von Grumbkow, *Götter, Gräber und Grotesken* (Hambourg 1991).

Fischer 1994
J. Fischer, *Griechisch-römische Terrakotten aus Ägypten : die Sammlungen Sieglin und Schreiber* (Tübingen 1994).

Fjeldhagen 1995
M. Fjeldhagen, *Catalogue of Graeco-Roman Terracottas from Egypt, Ny Carlsberg Glyptotek* (Copenhague 1995).

Graindor 1939
P. Graindor, *Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine* (Anvers 1939).

Higgins 1954
R.A. Higgins, *Catalogue of the Terracottas in the Department of Greek and Roman Antiquities. British Museum* (Londres 1954).

Hornborstel 1973
W. Hornbostel, *Sarapis. Studien zur Überlieferungsgeschichte, der Erscheinungsformen und Wandlungen der Gestalt eines Gottes* (*EPRO* 32 ; Leyde 1973).

Jeammet 2003
V. Jeammet (dir.), *Tanagra. Mythe et archéologie [musée du Louvre, Paris, 15 septembre 2003-5 janvier 2004 ; musée des Beaux-Arts de Montréal, 5 février-9 mai 2004]* (Paris 2003).

Jeammet 2011
V. Jeammet, « Figures de styles, cas pathologiques : les difformités physiques dans la petite plastique grecque et romaine », in : L. Bodiou, V. Mehl et M. Soria (dir.), *Corps outragés, corps ravagés de l'Antiquité au Moyen Âge* (*Culture et société médiévales* 21; Turnhout 2011) 39-63.

Kassab Tezgör 2007
D. Kassab Tezgör, *Tanagréennes d'Alexandrie* (*EtudAlex* 13 ; Le Caire 2007).

Kassab Tezgör & Abd el-Fattah 1997
D. Kassab Tezgör et A. Abd el-Fattah, « La diffusion des Tanagréennes à l'époque hellénistique. À propos de quelques moules alexandrins », in : A. Muller (dir.), *Le moulage en terre cuite dans l'Antiquité. Création et production dérivée. Fabrication et diffusion. Actes du XVIII^e^ Colloque du centre de recherches archéologiques - Lille III (7-8 déc. 1995)* (Villeneuve d'Ascq 1997) 353-374.

Kaufmann 1913
C.M. Kaufmann, *Ägyptische Terrakotten der griechisch-römischen und koptischen Epoche* (Le Caire 1913).

Perdrizet 1921
P. Perdrizet, *Terres cuites grecques d'Égypte de la collection Fouquet* (Nancy 1921).

Pons Mellado 1995
E. Pons Mellado, *Terracottas egipcias de época greco-romana* (Barcelone 1995).

Schmidt 1997
S. Schmidt, *Katalog der ptolemaïschen und kaiserzeitlichen Objekte aus Ägypten im Akademischen Kunstmuseum Bonn* (Munich 1997).

Szymańska 2005
H. Szymańska, *Terres cuites d'Athribis* (*MRE* 12 ; Turnhout 2005).

Tinh 1983
V. Tran tam Tinh, *Sarapis debout. Corpus des monuments de Sérapis debout et étude iconographique* (*EPRO* 94 ; Leyde 1983).

Tinh 1990
V. Tran tam Tinh, *s.v.* « Isis », in : *LIMC* V (1990) 761-796, pl. 501-526.

Török 1995
L. Török, *Hellenistic and Roman Terracottas from Egypt* (*Bibliotheca Archaeologica* 15; Rome 1995).

Walters 1903
H.B. Walters, *Catalogue of the Terracottas in the Department of Greek and Roman Antiquities, British Museum* (Londres 1903).

Weber 1914
W. Weber, *Die ägyptisch-griechischen Terrakotten* (Berlin 1914).

LISTE DES CONTRIBUTEURS

Adam Bülow-Jacobsen (Université de Copenhague)
Hélène Cuvigny (CNRS, Institut de Recherche et d'Histoire des Textes, Paris)
Damien Agut-Labordère (CNRS, UMR 7041, Archéologie et sciences de l'Antiquité, Nanterre)
Pascale Ballet (Université de Poitiers)
Robert Steven Bianchi (Fondation Gandur pour l'Art, Genève)
François Blanchetière (Université de Strasbourg)
François Bœspflug (Université de Strasbourg)
Corinne Bonnet (Université de Toulouse-Le Mirail)
Céline Boutantin (UMR 7044 - Étude des civilisations de l'Antiquité, Strasbourg)
Gillian E. Bowen (Monash University, Melbourne)
J.-P. Bravard (Université Lyon 2)
Laurent Bricault (Université de Toulouse-Le Mirail)
Alain Charron (Musée d'Arles Antique)
Magali Coudert (Musée du Louvre, Paris)
Paola Davoli (Università del Salento, Lecce)
Guillaume Ducœur (Université de Strasbourg)
Claire Feuvrier-Prévotat (Université de Reims)
Jean-Luc Fissolo (EA 4519, Égypte ancienne – archéologie, langue, religion, Paris)
David Frankfurter (Boston University)
Romain Garcier (École Normale Supérieure – Lettres, Sciences Humaines, Lyon)
Jean-Claude Grenier (Université de Montpellier)
Colin A. Hope (Monash University, Melbourne)
Jean-Marie Husser (Université de Strasbourg)
Salima Ikram (American University in Cairo)
Geneviève Husson (Université de Rouen)
Olaf E. Kaper (Universiteit Leiden)
Zsolt Kiss (Université de Varsovie)
Fleur Letellier-Willemin (EA 4270 CRIHAM, Limoges)
Roger Lichtenberg (Association Alpha Necropolis)
Karin Mackowiak (Université de Franche-Comté, Besançon)
Karol Myśliwiec (Université de Varsovie)
Arietta Papaconstantinou (Corpus Christi College, Oxford)
Michel Reddé (École Pratique des Hautes Études, section des Sciences historiques et philologiques, Paris)
Cathie Spieser (Université de Fribourg)
Natale Spineto (Università di Torino)
Jean A. Straus (Université de Liège)
Gaëlle Tallet (Université de Limoges)
Anne-Emmanuelle Veïsse (Université Paris 1-Panthéon Sorbonne)
Christiane Zivie-Coche (École Pratique des Hautes Études, section des Sciences religieuses, Paris)

D'UNE AUTRE RIVE
ENTRETIENS AVEC FRANÇOISE DUNAND

GAËLLE TALLET ET CHRISTIANE ZIVIE-COCHE

Au cours des nombreuses années de travail en commun avec Françoise Dunand, des discussions partagées aussi bien sur nos sujets de recherche que sur tel ou tel livre, événement du monde contemporain, exposition en cours, nous avons glané ce qui fait la personnalité de cette savante à l'esprit original et indépendant. Mais c'est au cours de longues journées d'entretiens à bâtons rompus, informels, que nous avons essayé de cerner, au-delà des faux semblants de l'impersonnalité scientifique, le lien intime, personnel qu'elle a entretenu tout au long de sa carrière avec sa discipline, l'histoire. Nous plaçant résolument sous le signe des *Essais d'Ego-histoire* rassemblés par Pierre Nora, nous avons eu pour ambition d'expliciter avec elle, en historiennes, le lien entre l'histoire qu'elle a faite et l'histoire qui l'a faite[1] et de reparcourir ensemble les champs qu'elle a explorés, de la papyrologie de ses débuts à la fouille de nécropoles des oasis du désert Libyque, en passant par l'étude des religions – plus particulièrement celles de l'Égypte ancienne au tournant du premier millénaire avant notre ère, lorsque le pays tomba aux mains des Ptolémées puis des Romains, avant de devenir byzantine. Nous lui avons d'ailleurs demandé quel titre elle choisirait si elle devait écrire son ego-histoire, et c'est elle qui a fourni le titre du présent essai, tant elle ne s'est jamais sentie « à la place où elle semblait être ». De ces conversations qui nous ont permis de dégager des constantes et des tournants dans l'œuvre de Françoise, nous avons tiré ces réflexions, dont le fil directeur est cette question : quelle histoire a fait d'elle l'historienne qu'elle est devenue ? La dimension personnelle de notre approche, nous l'avons assumée d'autant plus qu'il n'était pas anodin que nous ayons été l'une et l'autre ses élèves, et même pour tout dire l'une de ses premières élèves et l'une de ses dernières étudiantes.

Découvertes

Évoquant les circonstances de sa naissance à la pratique de l'histoire, Maurice Agulhon a choisi d'employer le terme de 'glissements' ;[2] Pierre Chaunu, quant à lui, parle volontiers de 'chocs'.[3] Quand nous avons demandé à Françoise Dunand quel terme elle privilégierait, elle n'a pas hésité et a immédiatement placé sa formation d'historienne sous le signe de la 'découverte'. Découverte de livres et de lieux, rencontre d'hommes et de femmes.

Née quelques années avant la seconde guerre mondiale, Françoise a passé son enfance et son adolescence dans une propriété de campagne, non loin de Lyon, au sein d'une fratrie nombreuse mais d'âges très éloignés. De son père qui avait bénéficié d'une éducation solide, elle dit, pour essayer de le définir, qu'il était une sorte de *gentleman-farmer* qui gérait sa propriété avec l'aide de sa mère. Une femme curieuse de tout, qui dessinait et peignait, créative, très vive, qui a marqué durablement de son empreinte sa fille. Comme on était un peu loin de la ville et même du village, si le fils fut mis en pension, Françoise, comme ses sœurs, ne connut pas l'école avant l'âge de quinze ans, faisant la plus grande partie de sa scolarité par correspondance sous la houlette de sa mère et de son oncle paternel, un homme plein de fantaisie. D'où une liberté inconnue des autres enfants de son âge, liberté qui demeurera sa marque. Elle y développa un goût de la lecture qui n'était guère entravé par des interdictions parentales : si on lui déconseilla de lire *Tristan et Yseult* au prétexte qu'elle était trop jeune – à onze ans –, sa grand-mère avait coutume de recommander la plus grande latitude, dans la mesure où « ce qu'elle ne comprendrait pas ne pourrait lui faire de mal ». Françoise avoue n'avoir réalisé que bien plus tard comment, dans *Les Trois Mousquetaires* de Dumas, son premier 'livre', d'Artagnan avait pu connaître l'existence d'une fleur de lys tatouée sur l'épaule de Milady ! Elle s'éprend aussi bien de littérature grecque et anglaise, George Eliot et Jane Austen, que d'histoire, et de littérature contemporaine – François Mauriac, Colette ; mais elle

[1] P. Nora, *Essais d'Ego-histoire* (Paris 1987) 5.
[2] *Op. cit.*, 41.
[3] *Op. cit.*, 71.

développe aussi une inclination pour le dessin et la musique, deux disciplines qu'elle n'a cessé de pratiquer tout au long des années. Le goût marqué pour le dessin transparaît d'ailleurs dans ses travaux d'historienne par l'attention qu'elle porte à l'iconographie et la place qu'elle lui attribue dans l'interprétation des sources. De George Eliot, Françoise rappelle une phrase de *Middlemarch* qui l'a marquée et qu'elle érige comme un de ses principes de vie : « À quoi cela servirait-il d'être au monde si ce n'était pour se rendre la vie moins difficile les uns aux autres ? ». C'est à cette aune qu'elle conserve l'image de son père, maire de son village pendant plusieurs années, et de ses grands-parents, qui fondèrent un hôpital pendant la Première Guerre mondiale, et elle place cette réflexion sur la nécessité de donner un sens à sa vie au centre de son travail sur les religions.

« Ni bourgeois ni paysan », voilà le milieu dans lequel elle s'épanouit enfant, sans trop de contraintes malgré son côté conservateur, tant sur le plan religieux que politique. Et si on ne mettait pas ses enfants à l'école primaire, pour qu'ils n'y apprennent pas « les mauvaises manières », on pensait toutefois que les filles devaient être éduquées comme les garçons. C'était une famille sociologiquement catholique, la mère plus pratiquante que le père, mais bien loin de toute bigoterie. Le grand-père maternel, grand bourgeois voltairien, sans doute déiste, assurément anticlérical, a laissé à sa petite-fille une partie de sa bibliothèque, où son intérêt pour les religions transparaît nettement.

L'irruption de la guerre dans cette belle enfance, dans un îlot à la campagne, marquée très tôt par le goût de la lecture et un peu isolée des enfants de son âge, n'a pas été brutale. Très jeune alors, Françoise n'en a perçu que des bribes de conversation ou d'émissions de radio. C'est surtout la Première Guerre mondiale, dont son père était revenu gazé, qui avait marqué la famille, entraînant l'abandon de ses études d'helléniste et leur installation à la campagne, et avait placé sur les épaules de sa mère la lourde responsabilité de la gestion de l'exploitation agricole.

Si Françoise était trop jeune pour percevoir ce qu'était la réalité de la guerre et ses fondements idéologiques, elle en garde néanmoins le souvenir d'une période de privation, de faim et de froid, d'insécurité, tandis que son frère aîné participa à la résistance et s'engagea dans la 2e DB.

Dans les années qui suivent la Libération, elle commence à fréquenter un cours privé où elle ne trouve d'abord aucune stimulation intellectuelle parmi les jeunes filles de la bonne bourgeoisie lyonnaise qui, « obsédées par le mariage », n'ont pas les mêmes aspirations qu'elle. Comme elle s'en amuse malicieusement, elle, l'enseignante convaincue, n'a rien appris à l'école ! Grâce à l'enseignement par correspondance, à son propre milieu qui lui offrait bibliothèques, goût pour la peinture, les musées, la musique, elle était en avance sur ses contemporaines de lycée. Son année de philosophie fut cependant marquante, avec un maître d'une profonde humanité et d'un grand dévouement pour ses élèves. C'est là, dit-elle, qu'elle fit véritablement l'apprentissage de l'écriture au travers des dissertations.

Après le baccalauréat, la voilà qui s'installe à Lyon avec l'une de ses sœurs pour poursuivre des études supérieures à l'université. C'est l'après-guerre. Elle entreprend des études classiques, tandis que se développe son attirance pour l'histoire vers laquelle elle se tournera ensuite définitivement. Elle, qui avait lu vers seize ou dix-sept ans un ouvrage qu'elle qualifie de 'déclencheur', celui de P.M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (1934), se plonge dans les origines du platonisme en partant du fonds archaïque de la pensée grecque pour suivre le passage des rituels archaïques vers le développement de la pensée rationnelle. Elle songe désormais à poursuivre des recherches dans cette voie, car s'affirme chez elle le goût de la recherche et de l'écriture. Certaines rencontres furent alors décisives, dont celle de Jean Pouilloux qui enseignait la langue et la civilisation grecques à Lyon. Alors qu'elle est jeune agrégée, envoyée à Mulhouse pour son premier poste dans l'enseignement secondaire, Jean Pouilloux la dirige pour s'inscrire en thèse vers Jacques Schwartz, professeur de papyrologie à Strasbourg, où elle enseigne en même temps au lycée de filles pendant un an. Années d'apprentissage intense de la papyrologie et du grec byzantin qu'elle découvre au travers des papyrus de la collection universitaire de Strasbourg, dont elle publiera certains. Ce sont aussi des années de tournant. Au lieu de la préparation d'une thèse à Lyon dans le domaine classique de l'hellénisme, suivie d'un séjour à l'École d'Athènes, voilà Françoise poussée vers un monde plus oriental et la découverte de domaines nouveaux qu'elle aborde avec une grande curiosité. Soucieuse de trouver un sujet de thèse qui ne soit pas uniquement consacré à la philologie, mais comporte une approche culturelle et religieuse, elle rencontre Jean Leclant, alors professeur d'égyptologie à

Strasbourg et qui développait ce qu'on appellera les 'études isiaques'. C'est dans ce domaine qu'elle choisit son thème de recherche : les « cultes d'Isis dans le bassin méditerranéen », plus tard publié dans la collection des *EPRO*,[4] tandis que Jean-Claude Grenier, autre membre de ce 'cercle isiaque' encore à ses débuts, s'engage dans des recherches sur Anubis.[5] La route de Françoise s'est orientée vers l'Égypte et ne s'en éloignera plus.

1960, 'pensionnaire' à l'Institut français d'archéologie orientale du Caire (IFAO), dirigé par François Daumas, elle est tout à l'exploration de l'Égypte, à la fois émerveillement et déclic dans la vie de Françoise. La présence d'une femme parmi les pensionnaires était encore une nouveauté à l'IFAO en ces temps pourtant pas très lointains. Il n'y avait guère eu que Christiane Desroches-Noblecourt pour la précéder. Mais elle trouve sa place parmi ses compagnons et parcourt la Haute Égypte et la Nubie jusqu'à Ouadi Halfa avec Georges Godron, égyptologue, Gilbert Delanoue et Jean-Claude Vadet, arabisants, puis Jean-Louis de Cenival, lui aussi égyptologue. Françoise oriente sa formation vers la religion de l'Égypte ancienne sans toutefois devenir égyptologue au sens strict du terme, laissant de côté l'apprentissage de la langue. Elle profite des richesses de la bibliothèque de l'IFAO, se charge de l'édition d'un lot de papyrus inédits conservés à l'Institut. Ce sont des fragments de textes bibliques en grec, appartenant à la Genèse et au Deutéronome, qu'elle publie.[6] En revanche, elle ne réussira pas, à son grand dam, à convaincre le directeur de la maison, François Daumas, de la laisser participer, comme ses jeunes collègues masculins, aux fouilles en Nubie qui battaient leur plein avant que le grand barrage d'Assouan n'ensevelisse les sites ou ne rende nécessaire le déménagement des principaux temples.

En 1962, 'l'affaire des diplomates' obligea tous les Français à rentrer en métropole et c'est là qu'elle accomplit sa dernière année de pensionnaire, revenue à Strasbourg. De 1963 à 1965, elle y prépare sa thèse dans le cadre du CNRS, thèse ouverte sur le monde de la Méditerranée orientale, mais c'est bien l'Égypte, ancienne et contemporaine, qui la retient désormais et où elle ne cessera de revenir. Et plus particulièrement, la période charnière du III^e^ siècle avant notre ère au IV^e^ après, lorsque deux cultures, grecque et égyptienne, se côtoient, auxquelles il faut ajouter les Juifs de la diaspora et les premiers chrétiens. Ce qui peut paraître relativement courant aujourd'hui était encore, dans les années 1960-70, novateur, tant l'approche des classiques était éloignée de celle des égyptologues et des archéologues, et pratiquement incompatible avec elle. Or, abandonnant peu à peu la pure papyrologie qui manquait peut-être de chair et de vie à ses yeux, Françoise a dès lors consacré ses recherches à cette période d'échanges intenses et de pluralité culturelle. Et ce n'est sans doute pas pour rien que l'attire également, en y puisant un modèle de réflexion, le monde amérindien au moment de la conquête du Mexique. Il n'est pas rare qu'elle cite comme ayant eu une influence décisive sur elle, les ouvrages d'ethno-histoire de Nathan Wachtel, et particulièrement *La Vision des vaincus* (1971).

1965. Se sentant trop isolée comme chercheur au CNRS et désireuse de retrouver l'atmosphère universitaire, Françoise obtient un poste d'assistante en histoire grecque à Besançon, auprès de Pierre Lévêque dont elle dit : « Pierre Lévêque m'a appris à travailler ». Le Centre d'études anciennes était alors fort actif, et l'historien qui le dirigeait eut en effet à côté de Françoise de nombreux autres élèves, eux aussi au parcours singulier, parmi lesquels Pierre Briant, Pierre Debord, Pierre Brûlé ou François Hartog. Les discussions avec Pierre Lévêque ont marqué sa vie intellectuelle durablement. « C'est là, dit-elle encore, que je suis devenue historienne. » La pensée marxiste avait alors une forte influence à l'université de Besançon, ce qui entraînait réflexions et questionnements sur les relations de l'histoire et du marxisme, sur la notion de 'modes de production' avec en corollaire la question : peut-on appliquer cette grille de lecture aux sociétés anciennes ? En 1970, alors que sa recherche a déjà commencé à prendre un nouveau tournant au contact de ce groupe d'historiens, Françoise soutient sa thèse d'État. Elle qualifie, un peu trop sévèrement sans aucun doute, cet ample travail qui fait toujours référence aujourd'hui, de « pure érudition sans réflexion historique » et avoue avoir vécu sa fin comme une libération, avant de se consacrer à un type

[4] *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* I. *Le culte d'Isis et les Ptolémées* ; II. *Le culte d'Isis en Grèce* ; III. *Le culte d'Isis en Asie Mineure*. *Clergé et rituel des sanctuaires isiaques* (*EPRO* 26 ; Leyde 1973).

[5] *Anubis alexandrin et romain* (*EPRO* 57 ; Leyde 1977).

[6] *Papyrus grecs bibliques (Papyrus F. inv. 266) :* Volumina *de la Genèse et du Deutéronome* (*RAPH* 27 ; Le Caire 1966).

de recherches tout à fait nouveau, davantage en prise avec les questionnements historiques de son époque. Elle poursuit un certain temps encore, cependant, les publications de papyrus avant de les abandonner complètement. Mais elle découvre au fil de ces années l'intérêt de la théorie *versus* les études savantes. Du reste, *versus* n'est pas le terme approprié, car la réflexion sur l'histoire s'appuie toujours sur une analyse érudite et savante des sources que n'a jamais déniée Françoise. Il lui faut toutefois trouver un dépassement de l'érudition et ces années sont alimentées par de riches lectures, qui correspondent d'ailleurs à un moment de grand bouillonnement intellectuel dans les sciences humaines. Quand on l'interroge sur celles-ci, Françoise cite la 'Nouvelle Histoire' et les volumes de *Faire de l'histoire* (1974), dirigés par Jacques Le Goff et Pierre Nora, les travaux de Georges Devereux, pionnier de l'ethnopsychanalyse qui mène à une réflexion sur l'acculturation, ceux de Carlo Ginzburg – « je voudrais essayer de parler rationnellement de l'irrationnel » – , de Claude Lévi-Strauss, dont *La Pensée sauvage* (1962), et bien sûr ceux de Jean-Pierre Vernant et Pierre Vidal-Naquet, qui ouvraient véritablement une brèche dans la façon traditionnelle d'envisager la culture grecque, mais n'étaient pas assez historiens à son goût. Ses lectures sont passées surtout dans son enseignement à ce moment-là, plus que dans l'écriture. On se souviendra cependant de quelques articles : « Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine »[7] dont elle n'accepte plus aujourd'hui les conclusions, « L'oracle du potier et la formation de l'Apocalyptique en Égypte »,[8] nourri des lectures de V. Lanternari[9] et de N. Wachtel[10], et ses réflexions sur les fêtes en Égypte lagide.[11]

Françoise poursuivra son enseignement à Besançon jusqu'en 1980, date à laquelle elle est élue à la chaire d'histoire des religions de l'université de Strasbourg, qu'elle occupera jusqu'en 2003. Elle y dirige l'Institut d'histoire des religions, créé en 1919 pour faire contrepoids aux enseignements des facultés de théologie catholique et protestante, et où s'était développée jusqu'alors essentiellement une histoire du christianisme. Avec ses collègues François Blanchetière et François Boespflug, elle élargira considérablement le champ de ces recherches qui attirent de nombreux étudiants en y introduisant, à côté de l'analyse des religions monothéistes, celles des polythéismes et des religions traditionnelles, ce qui aboutit à une histoire comparée et à des approches thématiques sur la prière, les miracles ou les pèlerinages. Un séminaire de méthodologie des sciences historiques sera organisé dans les années 1980, tandis qu'avec le sociologue Jean-Paul Willaime et l'historien des religions François Boespflug, elle rédige un ouvrage sur l'enseignement des religions,[12] au moment où se déploie la réflexion sur la laïcité et le rapport aux religions à l'école. Les recherches sur l'image ne sont pas négligées non plus et donnent lieu à un séminaire avec Jean-Michel Spieser, byzantiniste, et Jean Wirth, spécialiste du Moyen Âge. Comme à Besançon, l'université de Strasbourg se révèle un foyer de discussions fructueuses autour de nouveaux thèmes qui dominent alors les recherches de Françoise : le rôle des images, la question de l'acculturation qu'elle développe dans son domaine propre, celui de l'Égypte hellénistique et romaine.

Au début de la décennie 1980, nouveau rebondissement qui marque considérablement son parcours jusqu'à aujourd'hui. Françoise était retournée épisodiquement en Égypte depuis ses années de pensionnaire, pour accomplir des missions dans le cadre de l'IFAO et de ses publications, mais n'avait pas eu l'occasion de participer à des chantiers de fouilles. En 1981, Jean Vercoutter, directeur de l'IFAO après la disparition de Serge Sauneron, fait appel à elle comme spécialiste de l'Égypte grecque et romaine pour travailler sur la nécropole de Douch au sud de l'oasis de Kharga avec des membres de l'IFAO, Guy Wagner, Jean Gascou, Jean-Claude Grenier, Didier Devauchelle, Sylvie Cauville, Hélène Cuvigny et Nessim Henein. Les fouilles de l'Institut dans les oasis avaient débuté en 1976, à Douch précisément, par l'étude du temple, qui se poursuivra en parallèle à celle des nécropoles. Il faut non seulement exploiter le matériel funéraire mais

[7] Paru dans F. Dunand et P. Lévêque (éd.), *Les syncrétismes dans les religions de l'antiquité* (*EPRO* 46 ; Leyde 1975) 152-185.

[8] Paru dans *L'Apocalyptique* (*Études d'Histoire des religions* 3 ; Paris 1977) 41-67.

[9] En particulier *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés* (Paris 1962).

[10] *La vision des vaincus : les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole, 1530-1570* (Paris 1971).

[11] « Sens et fonction de la fête dans la Grèce hellénistique », *DHA* 4 (1978) 201-215 ; « Fête, tradition, propagande. Les cérémonies en l'honneur de Bérénice, fille de Ptolémée III, en 238 a.C. », in : *Livre du Centenaire* (*MIFAO* 104 ; Le Caire 1980) 287-301 ; « Fête et propagande à Alexandrie sous les Lagides », in : *La fête, pratique et discours* (Paris 1981) 13-40.

[12] *Pour une mémoire des religions* (Paris 1996).

aussi explorer le matériel humain, un champ très nouveau pour lequel il sera fait appel en 1982 à Jean-Louis Heim, anthropologue, et Roger Lichtenberg, radiologue, qui se spécialise dans la radiographie des momies. Après la fin de la fouille de Douch en 1991, et un dernier séjour en 1993, elle a constitué sa propre équipe et, grâce à l'appui de l'inspecteur Adel Hussein, a travaillé à Aïn el-Labakha avec Roger et Jean-Louis, de 1994 à 1998, désormais sous la tutelle de l'université de Strasbourg. C'est encore Adel Hussein qui l'emmena à el-Deir, où elle a commencé ses campagnes de fouilles en 1998. Des hommes comme Bahgat Ibrahim et Magdi Hussein, sans oublier les raïs Saad et Mohammed Ismaïl, l'ont accompagnée tout au long de cette aventure, de Labakha à el-Deir. La publication des nécropoles de ce dernier site est en cours, tandis que la fouille et un vaste *survey* y sont poursuivis désormais par Gaëlle Tallet, avec l'université de Limoges. L'équipe s'est élargie entre temps, avec l'arrivée au cours des années de Catherine Duvette, architecte, Sophie Brones, céramologue, Fleur Letellier-Willemin, spécialiste des tissus, Magali Coudert, coptisante, et Gaëlle Tallet. Avec les années 1980, et depuis sans solution de continuité, les oasis du désert Libyque, Kharga et Dakhla principalement, mais aussi Siwa et Bahariya, longtemps négligées en dépit de l'œuvre pionnière d'Ahmed Fakhry, sont devenues l'objet d'investigations intenses de la part de la plupart des pays actifs archéologiquement en Égypte. C'est pour Françoise l'occasion de multiplier contacts et échanges avec des collègues étrangers – Tony Mills, Colin Hope, Gillian Bowen, Olaf Kaper, Roger Bagnall, Paola Davoli, Salima Ikram pour n'en citer que quelques uns. Mais plus encore, c'est un attachement profond qui la lie désormais aux paysages du désert Libyque, à la vie quotidienne des oasis, proche mais dissemblable de la vallée. Françoise y fait une des découvertes importantes de sa vie d'historienne : celle du terrain archéologique et de la culture matérielle.

« Combler les blancs de la carte »[13]

Il fallait en passer par cette approche chronologique du parcours de Françoise Dunand, depuis les années de formation jusqu'à ses séjours actuels à el-Deir avec les étapes de Besançon et de Strasbourg, pour mettre en lumière la continuité de sa carrière avec toutefois des tournants vifs qui lui ont ouvert des horizons nouveaux, tournants dont elle ajoute volontiers qu'ils sont liés aux hasards de la vie et des rencontres et ne sont pas des choix mûrement décidés. Pourtant, une fois ce cheminement amorcé, c'est bien elle qui en a mené l'accomplissement. C'est de celui-ci qu'il nous faut maintenant parler, dans une vision non pas diachronique mais synthétique des problèmes historiques qu'elle a embrassés et continue d'explorer.

Amicitia papyrologorum

De formation classique, Françoise s'est très vite orientée, par le truchement de la papyrologie, vers la recherche historique. L'excitation intellectuelle du déchiffrement, du 'puzzle', a séduit la jeune agrégée de Lettres Classiques, au départ plus littéraire que philologue, et les papyrus lui ont fait découvrir une dimension complètement différente et nouvelle pour elle : ils lui sont apparus comme l'expression concrète d'une société ancienne, qu'elle avait davantage abordée jusqu'alors avec Jean Pouilloux sous l'angle de la 'civilisation'. Son intérêt s'est vite porté vers la papyrologie documentaire qui permet, par le biais des contrats de tous types, des testaments, des lettres, d'explorer 'les blancs de la carte' et de découvrir le quotidien de ceux qui rédigeaient ces documents, ou pour lesquels on les rédigeait, du statut des femmes au prix des produits du marché. Même si l'impossibilité d'élaborer des statistiques à partir de ces données demeure frustrante pour elle, cette immense masse documentaire, qu'il s'agisse des papyrus d'Oxhyrynchos ou encore des archives de Sarapion publiées par son maître Jacques Schwartz, a alimenté de manière déterminante sa réflexion sur l'histoire ancienne. Avec celui qu'elle nomme 'Schwartz', elle a appris la dimension technique de l'établissement du texte, mais aussi à se prémunir contre le risque de négliger le contexte historique, risque dont elle s'est éloignée en prenant des chemins nouveaux. Pourtant ses contacts avec ses collègues papyrologues n'ont jamais cessé et elle évoque avec enthousiasme l'*amicitia papyrologorum*, qui a toujours régi les échanges entre les membres de cette communauté, et dont témoigne la liste de diffusion PAPY où s'échangent, sous l'égide de son ami Adam Bülow-Jacobsen,

[13] Cette libre citation de l'œuvre poétique de Victor Segalen, *Équipée* (1929), nous a semblé propre à décrire le rapport de Françoise aux territoires de l'historien.

documents encore inédits et informations diverses.

Les cercles d'Isis

Pratiquement en même temps qu'elle s'initiait à la papyrologie, Françoise découvrit le monde égyptien par le biais des 'études isiaques', qui se développaient alors sous la férule de Jean Leclant, tant dans le domaine proprement égyptien que dans celui de l'expansion méditerranéenne. Tandis que des thèses sont entreprises sur les dieux du 'cercle isiaque', une série de publications menées par Jean Leclant et Gisèle Clerc fournit des instruments bibliographiques, et Maarten Vermaseren et Jean Leclant lancent la série des « Études Préliminaires sur les Religions Orientales » chez E. J. Brill, maison d'édition qui publiera sa thèse.

De sa thèse sur le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée à la publication des figurines de terre cuite hellénistiques des musées du Caire et du Louvre, Françoise s'est fait une réputation d'autorité isiaque, ce qu'elle réfute cependant. Son analyse l'amène en effet à remettre en cause ce qui apparaît encore trop souvent comme la *doxa* des spécialistes 'isiaques' et elle dit en riant son horreur d'être enfermée dans un cercle, fût-il isiaque. Le rôle que l'on accorde indûment selon elle à Isis, dont le culte grec en Égypte n'est pratiquement pas connu, masque à son avis toute la complexité des pratiques cultuelles d'une population 'acculturée', dont le panthéon dépasse largement les seuls Isis, Osiris et Sarapis. Elle récuse également l'expression de 'religion isiaque', dans la mesure où la religion est un système global : il s'agit bien de la religion égyptienne, dont Isis ne représente qu'une partie, et au sein de laquelle elle n'occupe pas la place principale, même à l'époque tardive. Elle a consacré quelques contributions récentes, en particulier dans le cadre du colloque *Isis on the Nile*, organisé par Laurent Bricault et Miguel John Versluys en 2008, à revenir sur ces questions et à discuter des approches différentes requises pour aborder le culte d'Isis en Égypte et dans le reste de l'Empire romain.[14]

La religion en images

Cette approche lui a permis de réfléchir au rôle des images dans les pratiques cultuelles et à l'évolution qu'elles ont connue entre le III^e^ siècle avant notre ère et le IV^e^ après. Pour Françoise, les images sont aussi difficiles à interpréter que des textes. Elle a mis en lumière comment se côtoient en Égypte gréco-romaine deux types d'images : celles, officielles, des temples, qui sont liées à la théologie que connaissent hiérogrammates et prêtres et aux rituels opérés dans le temple ; mais aussi une masse de documents 'privés', stèles, amulettes, bronzes qui circulent hors du temple et en investissent les espaces périphériques, et qui sont accessibles, visibles par les particuliers soucieux de rendre hommage à leurs divinités. La production massive de ces images révèle les choix qui sont faits par une population sans savoir théologique et même, pour la majorité, illettrée. On peut par l'analyse de ces artefacts parvenir à une certaine connaissance de comportements religieux qui seraient, sinon, difficilement accessibles. Françoise Dunand montre que le choix des images est révélateur de l'univers religieux et culturel des dévots. Et que l'on peut voir se côtoyer une iconographie de type purement égyptien ou bien grec, sans pour autant que cela dépende de l'ethnicité de son utilisateur. On s'aperçoit même, au fur et à mesure des études réalisées sur les objets de la période gréco-romaine en Égypte, que certains d'entre eux, de facture 'grecque', tels les tableaux peints figurant des dieux égyptiens sous des traits hellénisés, ont été retrouvés dans les temples mêmes. Dans ce cadre officiel, alors que se pratiquaient toujours les cultes traditionnels, on avait introduit de nouvelles représentations des divinités qui correspondaient sans doute mieux aux aspirations du temps.

Penser l'histoire des religions

Comme toujours, la marque de Françoise Dunand réside dans l'articulation étroite entre une analyse de la matière brute de l'histoire, les sources, et une réflexion méthodologique et théorique. Dans la discipline qu'elle a enseignée pendant toute la deuxième partie de sa carrière, l'histoire des religions, elle n'a cessé de revenir sur cette question : qu'est-ce que l'histoire des religions, comment et pourquoi la faire ? Elle a toujours refusé de la voir comme un domaine séparé du reste de l'histoire et se réclame d'une approche

[14] « Culte d'Isis ou religion isiaque ? », in : L. Bricault et M.J. Versluys (dir.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt* (*RGRW* 171 ; Leyde 2010) 39-54.

culturelle du fait religieux, comme l'entend par exemple Clifford Geertz.[15] L'histoire des religions est avant tout histoire des croyances et des pratiques religieuses, qui s'enracinent dans des structures sociales et politiques, et Françoise avoue s'intéresser davantage aux pratiques et aux comportements induits par les croyances religieuses – les prières, les gestes – qu'aux idées religieuses et aux textes théologiques, même s'ils informent une vision du monde.

Elle rappelle la définition d'Angelo Brelich dans les prolégomènes à l'*Histoire des religions* de la Pléiade : « La religion n'est probablement qu'une des réponses possibles à la condition humaine, elle n'en dépend pas 'causalement' » et « il s'agit surtout de ramener à la portée de l'homme ce qui est humainement incontrôlable, de l'investir de valeurs humaines, de lui donner un sens, afin de justifier et, par là, de rendre possibles et soutenables les efforts nécessaires à l'existence ». Une religion apparaît donc comme un système de sens, quels que soient ses fondements ; et les pratiques sont révélatrices de ce sens qui ne cesse d'être recherché dans ce qui nous échappe complètement. Néanmoins, l'approche des religions est difficile pour un historien contemporain et connaît des limites. La première difficulté réside dans la distance entre l'objet de la recherche et l'historien qui la mène. Certes, ce dernier doit faire preuve d'empathie par rapport à son objet : elle évoque la difficulté d'entrer dans la logique très particulière des récits des miracles ou de conversion, des révélations mystiques, dans lesquels un historien croyant, adhérant lui-même à ce système, à l'instar de Paul Claudel, trouvera plus facilement son chemin. Mais, comme elle l'avait déjà dénoncé en son temps lors d'une recension de l'ouvrage de Michel Meslin, *Pour une science des religions* (1973),[16] cette proximité peut s'avérer un leurre, et elle préfère s'en remettre aux fructueux tâtonnements d'une Jeanne Favret-Saada aux prises avec la sorcellerie dans le bocage normand dans *Les mots, la mort, les sorts* (1977). L'historien des religions est confronté à un monde différent, des conceptions dissemblables sur lesquels il est toujours dangereux de placer sa propre grille de lecture. L'analyse de certains ouvrages sur la religion égyptienne (A. Erman, S. Morenz) montre bien où se situent les problèmes de l'interprétation quand leurs auteurs, quelle que soit leur érudition par ailleurs, sont marqués au sceau de leur propre système, qu'il s'agisse d'une vision positiviste ou d'une conception chrétienne, et qu'ils ne peuvent s'en départir. Une des conséquences de cette mobilisation de l'arrière-plan culturel de l'historien peut être le refus de considérer comme véritable religion tout ce qui sort de son cadre de pensée, tel Las Casas appliquant la grille du paganisme gréco-romain aux religions amérindiennes. Une réflexion méthodologique ne peut être éludée, à commencer par une approche terminologique. Par bien des aspects, un dépoussiérage de l'outillage conceptuel s'impose, par exemple avec des termes comme celui de syncrétisme, si souvent employé pour caractériser l'Égypte gréco-romaine et dont le contenu demeure flou. On ne peut s'empêcher d'y voir un impensé bien commode. En revanche, il est loisible d'utiliser le terme d'acculturation, souvent récusé pour ses connotations colonialistes, mais qui peut aussi permettre d'expliquer la dynamique des échanges entre deux populations qui se côtoient dans un contexte qui n'est pas celui de la colonisation. Les réflexions de Georges Devereux sur la 'contre-acculturation' ou 'acculturation antagoniste' demeurent à cet égard extrêmement stimulantes.

Ces réflexions sur le lexique et sur le positionnement de l'historien des religions par rapport à son objet ont trouvé une expression particulière dans le dialogue qu'elle a noué avec des historiens et théologiens protestants et catholiques, assumant pour sa part ses convictions agnostiques. Ses échanges avec François Boespflug et Jean-Paul Willaime ont trouvé tout leur sens dans le cadre de la réflexion amorcée par Philippe Joutard dans les années 1980-1990 sur les enjeux et les apports de l'introduction d'un enseignement de l'histoire des religions à l'école. Convaincue que l'histoire des religions peut avoir une résonance et un impact dans le monde contemporain, Françoise a milité en faveur de ce projet. Connaître les phénomènes religieux dans une société multiculturelle et introduire la notion de comparatisme devrait contribuer à faire tomber peu à peu les barrières et les préjugés, autoriser une cohabitation sereine.[17] Et cela, ce ne sont pas les représentants autorisés des religions qui sont habilités à le faire ; il faut des historiens et des philosophes pour en parler hors de toute appartenance.

---

[15] « Religion as a Cultural System », in : M. Banton (dir.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (*ASA Monographs* 3 ; Londres 1966) 1-46.

[16] « Pour ou contre une science des religions ? », *DHA* 2 (1976) 479-491.

[17] Voir F. Boespflug et F. Dunand (dir.), *Le comparatisme en histoire des religions* (Paris 1997).

'Les îles des Bienheureux'[18]

Un autre champ d'investigation s'est présenté à elle, femme de textes à l'origine, à travers la découverte du travail de terrain, qu'elle mène sur divers sites des oasis égyptiennes du désert Libyque depuis plus de trente ans. Elle remarque très justement que l'étude des objets issus des fouilles et, à travers eux, de la culture matérielle, est un antidote précieux contre la tentation qui menace toujours les historiens : développer l'histoire comme un discours théorique dans lequel les objets de toutes catégories, artefacts mais aussi restes humains et animaux, finissent par disparaître. Elle se dit en effet frappée par l'idée, présente dans le discours de certains jeunes historiens surtout, qu'on ne peut atteindre les faits historiques, idée qui lui semble extrêmement dangereuse. Certes, une part importante de la démarche historique se fonde sur du discours, celui des acteurs ou celui des interprètes de l'histoire, mais le terrain archéologique oblige l'historien à prendre en considération la réalité du vécu des hommes. La céramique, les textiles, les cartonnages de momies, autant d'objets qui renvoient à des gestes, à des besoins, et qui servent de contrepoids à une histoire trop discursive ou relativiste. L'étude de la culture matérielle sur un chantier de fouilles permet en effet de s'ancrer dans la réalité de ces hommes disparus, de réfléchir à leur identité et à leurs modes de vie, de tenter donc de faire leur histoire. C'est dans une telle perspective qu'elle a mené ses travaux sur les nécropoles de Douch, el-Labakha et el-Deir en donnant au fil des années des publications aussi complètes que possible. C'est là qu'elle a compris, dit-elle encore, l'importance d'un travail d'équipe avec des spécialistes de différentes disciplines, anthropologie, céramologie, étude des textiles…

D'années en années, ces oasis qu'elle n'a connues que par le pur hasard d'une proposition de Jean Vercoutter ont pris une place considérable dans son investigation scientifique, en même temps que le paysage exceptionnel du désert exerçait sur elle une attraction croissante et qu'elle tissait des liens particuliers avec les hommes et femmes de Kharga. C'est là aussi qu'elle a découvert l'archéologie des pratiques funéraires et en particulier de la momification, aux côtés de Roger Lichtenberg et Jean-Louis Heim. Avec ses deux 'camarades', elle a pris conscience du fait qu'une nécropole était avant tout destinée à accueillir des corps défunts et que l'approche anthropologique ne devait pas être négligée au seul profit de l'étude des objets et des textes. L'analyse des momies ne lui apparaît pas pour autant intéressante en soi, mais en tant qu'elle permet de connaître les caractéristiques physiques et l'âge des individus, leurs maladies, le nombre d'enfants mis au monde pour les femmes, la mortalité infantile... Et de là, on peut tirer une image plus globale de la population des vivants, de l'état de santé général, du type d'alimentation en vigueur et des carences alimentaires. De même, la découverte de chiens momifiés à el-Deir appelle une réflexion sur cette pratique qui s'est développée à partir de la fin des dynasties indigènes et qui a également essaimé dans les oasis. Les occupations les plus fréquentes et l'activité artisanale de ces hommes s'appréhendent à travers les artefacts déposés dans les tombes, tant la céramique que les textiles ou la vannerie. Et le matériel funéraire est bien sûr lui aussi révélateur des croyances, par le biais des cartonnages et des statuettes funéraires mis au jour. Toujours soucieuse d'allier théorie et pratique, Françoise Dunand a très tôt articulé ses enquêtes de terrain sur un matériel en majeure partie anépigraphe avec des séminaires sur l'iconographie religieuse, en compagnie de Jean Wirth et de Jean-Michel Spieser, à Strasbourg. Pour résumer ce travail qui se poursuit, Françoise le qualifie de « paléo-ethnologie des populations antiques de Kharga » : restituer une population et son histoire par le biais des artefacts qui sont parvenus jusqu'à nous, dans le domaine funéraire, mais aussi dans celui de l'habitat quand cela est possible.

Historienne

Pour finir, nous avons abordé avec elle la question fondamentale : qu'est-ce que l'histoire ? Et qu'est-ce donc qu'être historien et historien des religions ? Selon elle, c'est essayer de comprendre comment vivaient les hommes d'un autre temps ; et peut-être par ce biais éclairer notre vision du monde contemporain. Car, et c'est le principe de base du comparatisme cher à Françoise Dunand, il est nécessaire, pour faire de l'histoire, de penser qu'il existe une unité des comportements humains, des constantes qui s'expriment de manières multiples, en se gardant toutefois de considérer que rien ne change jamais.

Le comparatisme tel qu'elle le définit, en particulier en histoire des religions, ne consiste pas à

[18] HDT. 3.26.

rechercher des influences d'une société sur une autre, mais à chercher à pénétrer les pratiques et comportements religieux, à déceler des continuités et des ruptures. Cette réflexion dynamique ne doit pas être réservée à ses yeux au seul monde savant, mais bien au contraire à un public plus large, à travers des livres comme *Les momies* dans la collection « Découvertes Gallimard », d'articles que peuvent accueillir des revues comme *Archéologia* ou *Le Monde de la Bible* ou d'ouvrages destinés aux étudiants et amateurs éclairés, comme son *Hommes et dieux en Égypte (3000 av. J.-C.- 395 apr. J.-C.). Anthropologie religieuse*, publié avec Christiane Zivie-Coche.[19] C'est le moyen d'aller contre les idées reçues, d'offrir une vision de l'Égypte et des religions qui sorte des clichés habituels.

Mais sans aucun doute, ce qui est le plus important pour Françoise Dunand dans ce regard rétrospectif, et qu'elle a rappelé plusieurs fois au cours de nos entretiens, c'est son souci toujours présent d'être libre, libre par rapport à une école, à un courant de pensée dominant, libre par rapport aux honneurs académiques, ce dont témoigne tout son parcours. Femme et libre, elle a été en poste à l'Institut français d'archéologie orientale ou à l'Université dans des temps proches de nous, mais où cela demeurait encore exceptionnel ; pourtant, elle ne se réclame pas d'un féminisme combattant. Elle a pu s'affirmer sans cela, prouvant simplement qu'elle était légitimement à sa place. Cette liberté s'exerce aussi sur le plan intellectuel. Françoise n'a jamais hésité à remettre en question telle thèse qu'elle avait développée à un moment de sa carrière et sur laquelle elle est revenue avec de nouvelles hypothèses ; elle cite volontiers le cas du syncrétisme, notion qu'elle désavoue aujourd'hui complètement. Elle souligne que la remise en cause d'une théorie à laquelle on a pu adhérer à un moment, est le fondement même d'une démarche scientifique vivante qui ne s'enferme pas dans une vérité acquise une fois pour toutes, mais qui ne cesse d'engranger de nouvelles données et d'interroger les documents à la lumière d'une réflexion ouverte.

Entre Grèce et Égypte, entre le myrte et la rose, Françoise Dunand a décidé de ne pas choisir, en restant résolument et toujours 'd'une autre rive'.

Élèves, collègues et amis se sont fait une joie d'offrir ces volumes de mélanges à Françoise Dunand. Leurs contributions témoignent du rôle qu'elle joue depuis longtemps dans la communauté scientifique. Cet ensemble n'aurait pu voir le jour sans l'aide précieuse et efficace que nous a apportée Frédéric Servajean, directeur de la collection *CENiM*, et que nous avons plaisir à remercier très chaleureusement ici.

[19] Une première version a paru chez Armand Colin en 1991, puis une deuxième version remaniée en 2006 chez Cybèle. Et plus récemment, *Die Religionen des Alten Ägypten* (*Die Religionen der Menschheit* 8 ; Stuttgart 2012).

BIBLIOGRAPHIE DE FRANÇOISE DUNAND

GAËLLE TALLET

1962

« Une '*interpretatio Romana*' d'Isis : Isis, déesse des naissances », *REL* XL, 83-86.

1963

« Les noms théophores en –ammon. À propos d'un papyrus de Strasbourg du III^e^ siècle p.C. », *CdE* XXXVIII/75, 134-148.

1966

« Sur une inscription isiaque de Mégalépolis », *ZPE* 1/3, 219-224.

1968

« Les *Deliaca* de l'*Histoire Auguste* », *Bulletin de la Faculté des Lettres de Strasbourg* 3, 151-155.

1969

« Les représentations de l'Agathodémon. À propos de quelques bas-reliefs du Musée d'Alexandrie », *BIFAO* 67, 9-48.

« Une plainte de pastophores », *CdE* XLIV/88, 301-312.

« Le syncrétisme isiaque à la fin de l'époque hellénistique », in : *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine. Colloque de Strasbourg, 9-11 Juin 1971* (Paris : PUF) 79-93.

« Les récits de fondation dans le culte égyptien en Grèce », *REG* LXXXV/n^os^406-408, XVII-XVIII.

1973

Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée I. *Le culte d'Isis et les Ptolémées* ; II. *Le culte d'Isis en Grèce* ; III. *Le culte d'Isis en Asie Mineure. Clergé et rituels des sanctuaires isiaques* (*EPRO* 26 ; Leyde : Brill).

1975

Avec P. Lévêque (éd.), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité : Colloque de Besançon (22-23 octobre 1973)* (*EPRO* 46 ; Leyde : Brill).

« Les mystères égyptiens », in : *Mystères et syncrétismes* (*Études d'Histoire des religions* 2 ; Paris : Geuthner) 11-62.

« Une terre cuite d'Égypte », in : J. Bingen, G. Cambier et G. Nachtergael (éd.), *Le monde grec : pensée, littérature, histoire, documents. Hommages à C. Préaux* (Bruxelles : éditions de l'Université de Bruxelles) 814-818.

« Les syncrétismes dans la religion de l'Égypte romaine », in : F. Dunand et P. Lévêque (éd.), *Les syncrétismes dans les religions de l'Antiquité* (*EPRO* 46 ; Leyde : Brill) 152-185.

1976

« Lanternes gréco-romaines d'Égypte », *DHA* 2, 71-95.

« Pour ou contre une science des religions », *DHA* 2, 479-491.

Avec J. Schwartz, « *P.Lond.* 429 », *Museum Philologicum Londiniense* II, 85-97.

1977

« L'Oracle du Potier et la formation de l'Apocalyptique en Égypte », in : *L'Apocalyptique* (*Études d'Histoire des*

religions 3 ; Paris : Geuthner) 41-67.

1978

« Le statut des *hiereiai* en Égypte romaine », in : M.B. de Boer et T.A. Edridge (éd.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren : recueil d'études offert par les auteurs de la série « Études préliminaires aux religions orientales dans l'Empire romain » à Maarten J. Vermaseren à l'occasion de son soixantième anniversaire le 7 avril 1978* I (*EPRO* 68 ; Leyde : Brill) 352-374.

« Sens et fonction de la fête dans la Grèce hellénistique », *DHA* 4, 201-215.

1979

Religion populaire en Égypte romaine : les terres cuites isiaques du Musée du Caire (*EPRO* 76 ; Leyde : Brill).

« Droit d'asile et refuge dans les temples en Égypte lagide », in : *Hommages à la mémoire de S. Sauneron* II (*BdE* 81 ; Le Caire : IFAO) 77-97.

« L'artisanat du textile dans l'Égypte lagide », *Ktèma* 4, 47-69.

« Cultes égyptiens hors d'Égypte. Essai d'analyse des conditions de leur diffusion », in : *Religions, pouvoir, rapports sociaux* (Paris : Les Belles-Lettres) 71-148.

1980

« Fête, tradition, propagande. Les cérémonies en l'honneur de Bérénice, fille de Ptolémée III, en 238 a.C. », in : *Livre du Centenaire de l'IFAO* (*MIFAO* 104 ; Le Caire : IFAO) 287-301.

« L'exode rural en Égypte à l'époque hellénistique », *Ktèma* 5, 137-150.

1981

« Fête et propagande à Alexandrie sous les Lagides », in : *La fête, pratique et discours* (Paris : Belles-Lettres) 13-40.

Avec G. Castel, « Deux lits funéraires d'époque romaine de la nécropole de Douch », *BIFAO* 81, 77-110.

Avec J.-C. Golvin, S. Abd el-Hamid et G. Wagner, « Le petit Sarapieion romain de Louqsor », *BIFAO* 81, 26-46.

1982

« Les 'têtes dorées' de la nécropole de Douch », *BSFE* 93, 26-46.

1983

« Culte royal et culte impérial en Égypte. Continuités et ruptures », in : *Das römisch-byzantinische Ägypten. Akten des internationalen Symposions, 26.-30. September 1978 in Trier* (Mayence : Ph. Von Zabern) 47-56.

« Agathodaimon », in : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (*LIMC*) I.1, 277-282.

« Grecs et Égyptiens en Égypte lagide. Le problème de l'acculturation », in : *Modes de contact et processus de transformation dans les sociétés anciennes* (Pise-Rome : École Française de Rome) 45-87.

« Cultes égyptiens hors d'Égypte. Nouvelles voies d'approche et d'interprétation », in : E. Van'T Dack, P. von Dersel et W. Von Gucht (dir.), *Egypt and the Hellenistic World : Proceedings of the international colloquium, Leuven 24-26 may 1982* (*StudHell* 27 ; Louvain : Peeters) 75-98.

Avec G. Wagner (dir.), C. Roubet, F. Laroche-Traunecker, J.-C. Grenier et M. Rodjiewicz, « Douch. Rapport préliminaire de la campagne de fouilles de l'automne 1981 », *ASAE* 69, 131-142.

1984

« Une 'pseudo-Baubô' du Musée de Besançon », in : H. Walter (dir.), *Hommages à Lucien Lerat* (Besançon-Paris : Les

Belles Lettres) 263-268.

« Religion populaire et iconographie en Égypte hellénistique et romaine », *Visible Religion* III, *Popular Religion* (Leyde : Brill) 18-42.

« Une nécropole romaine dans le désert égyptien », *La Recherche* 159, 1292-1295.

« Les cultes égyptiens », *Le Monde de la Bible* 34*, Les rivaux du Christ*, 24-30.

1984-1985

Avec G. Wagner (dir.), H. Barakat, N. Henein, R. Lichtenberg et C. Roubet, « Douch. Rapport préliminaire de la campagne de fouilles 1982 », *ASAE* 70, 175-202.

1985

« Le clergé dans la société égyptienne à l'époque hellénistique », in : *Sanctuaires et clergés* (*Études d'Histoire des religions* 4 ; Paris : Paul Geuthner) 41-59.

« Les nécrotaphes de Kysis », *CRIPEL* 7, 117-127.

Avec R. Lichtenberg, « Une tunique brodée de la nécropole de Douch », *BIFAO* 85, 133-148.

1986

Papyrus grecs bibliques (papyrus f. inv. 266) : Volumina *de la Genèse et du Deutéronome (introduction)* (*RAPH* 27 ; Le Caire : IFAO).

« Les associations dionysiaques au service du pouvoir lagide », in : *L'association dionysiaque dans les sociétés anciennes* (Rome : École Française de Rome) 85-103.

« La figure animale des dieux en Égypte hellénistique et romaine », in : *Les grandes figures religieuses* (Paris : Les Belles-Lettres) 59-84.

« Boubastis », in : *Lexicon Iconographicum Mythologiae Classicae* (*LIMC*) III.1, 144-145.

« Du séjour osirien des morts à l'au-delà chrétien », *Ktèma* 11, 29-37.

1987

« Images du féminin dans le roman grec », in : M.-M. Mactoux et É. Geny (dir.), *Mélanges Pierre Lévêque* III (Paris : Les Belles Lettres) 173-182.

1988

Avec R. Lichtenberg, « Les momies de la nécropole de Douch », *Archeologia* 240, 30-42.

1989

« Représentations de l'espace en Égypte tardive. De la représentation fonctionnelle à la représentation symbolique », *DHA* 15/1, 141-174.

1990

Catalogue des terres cuites gréco-romaines d'Égypte. Musée du Louvre, département des Antiquités égyptiennes (Paris : Réunion des Musées Nationaux).

1991

Avec C. Zivie-Coche, *Dieux et hommes en Égypte, 3000 av. J.-C.- 395 ap. J.-C. : anthropologie religieuse* (Paris : Armand Colin).

Avec R. Lichtenberg, *Les momies : un voyage dans l'éternité* (*Découvertes* 118 ; Paris : Gallimard).

Avec J.-M. Spieser et J. Wirth (dir.), *L'image et la production du sacré. Actes du colloque de Strasbourg, 20-21 janvier 1988* (Paris : Méridiens Klincksieck).

« Le babouin Thot et la palme. À propos d'une terre cuite d'Égypte », *CdE* LXVI/131-132, 341-348.

« Miracles et guérisons en Égypte tardive », in : N. Fick et J.-C. Carrière (dir.), *Mélanges Étienne Bernand* (Paris : Les Belles-Lettres) 235-250.

1992

Avec J.-L. Heim, N. Henein et R. Lichtenberg, *Douch* I. *La nécropole de Douch : exploration archéologique. Monographie des tombes 1 à 72 : structures sociales, économiques, religieuses de l'Égypte romaine* (*DFIFAO* 26 ; Le Caire : IFAO).

Avec R. Lichtenberg, « L'exploration d'une nécropole égyptienne d'époque tardive. Problèmes méthodologiques », *TOPOI* 2, 141-150.

« L'enseignement de l'histoire des religions à l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg (1980-1990) », in : H. Czajka et J. d'Yvoire (dir.), *Enseigner l'histoire des religions dans une démarche laïque : actes du colloque international de Besançon, 20-21 novembre 1991* (Besançon : CRDP) 159-162.

« La fabrique des dieux », in : C. Jacob et F. de Polignac (dir.), *Alexandrie III^e^ siècle av. J.-C. : tous les savoirs du monde ou le rêve d'universalité des Ptolémées* (Paris : Autrement) 171-184.

1993

« L'enseignement des religions dans les manuels scolaires », in : *Mutations dans l'Europe contemporaine (colloque de Strasbourg 1992)* (Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg) 9-16.

1994

« Le paysage égyptien aux époques hellénistique et romaine », *Égyptes, histoires et cultures* 4, 29-33.

« Un 'chapiteau harpocratique' inédit de Tell el-Douch », in : C. Berger, G. Clerc et N. Grimal (dir.), *Hommages à Jean Leclant* 3 (*BdE* 106 ; Le Caire : IFAO) 195-202.

1995

Avec F. Boespflug, « Faire ou ne pas faire ? Une journée d'étude sur l'enseignement des religions », *Revue des Sciences Sociales de la France de l'Est* 22, 159-166.

Avec R. Lichtenberg, « Pratiques et croyances funéraires en Égypte romaine », *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* (*ANRW*) II.18.5 (Berlin : De Gruyter) 3216-3315.

1996

Avec F. Boespflug et J.-P. Willaime, *Pour une mémoire des religions* (Paris : La Découverte).

1997

Avec F. Boespflug (dir.), *Le comparatisme en histoire des religions. Actes du colloque international de Strasbourg, 18-20 septembre 1996* (Paris : Le Cerf).

« Le matériel funéraire », in : *Égypte romaine, l'autre Égypte, catalogue de l'exposition du Musée d'Archéologie méditerranéenne de Marseille* (Marseille : RMN) 140-143.

« De la mort à l'autre vie. Idées égyptiennes sur la mort et ce qu'il y a après », *Histoire et Anthropologie* 14, 11-18.

« La consultation oraculaire en Égypte tardive : l'oracle de Bès à Abydos », in : J.-G. Heintz (dir.), *Oracles et prophéties*

dans l'Antiquité (colloque de Strasbourg 1995) (Paris : De Boccard) 65-84.

« Lieu sacré païen et lieu sacré chrétien. Autour des pèlerinages », in : F. Boespflug et F. Dunand (dir.), *Le comparatisme en histoire des religions* (Paris : Le Cerf) 238-253.

1998

Avec R. Lichtenberg, *Les momies et la mort en Égypte* (Paris : Errance).

« Syncrétismes et formes de la vie religieuse », in : *I Greci, storia, cultura, arte, societa* II.3 (Turin : Einaudi) 335-378.

« 'Mort avant l'heure... ' Sur l'espérance de vie en Égypte tardive », in : W. Clarysse, A. Schoors et H. Willems (dir.), *Egyptian Religion the Last Thousand Years, Studies dedicated to the memory of Jan Quaegebeur* II (*OLA* 84-85 ; Louvain : Peeters) 961-973.

Avec J.-L. Heim et R. Lichtenberg, « La vie dans l'extrême : Douch, I^{er} s. è. chr.- IV^{e} s. è. chr. », in : O.E. Kaper (dir.), *Life on the Fringe. Living in the Southern Egyptian Deserts During the Roman and Early-Byzantine Periods : Proceedings of a Colloquium Held on the Occasion of the 25th Anniversary of the Netherlands Institute of Archaeology and Arabic Studies in Cairo, 9-12 December 1996* (Leyde : CNWS) 95-138.

« Croyances et pratiques funéraires », in : *Des peintures pour l'éternité, Dossiers d'Archéologie* 238*,* 24-33.

1999

« Syncrétisme ou coexistence : images du religieux dans l'Égypte tardive », in : C. Bonnet et A. Motte (éd.), *Les syncrétismes dans le monde méditerranéen antique (colloque de Rome 1997)* (Rome : Academia Belgica) 97-116.

« Rites funéraires et momification à l'époque romaine », in : *Égypte, vision d'éternité. Catalogue de l'exposition du Musée de l'Éphèbe* (Le Cap d'Agde : Musée de l'Éphèbe) 123-127.

Avec R. Lichtenberg, « La mort des pauvres », *L'Archéologue* 44, 26-28.

2000

Isis mère des Dieux (Paris : Errance ; réédition Arles : Actes Sud 2008).

« Entretien avec F. Michel », *Histoire et Anthropologie* 21 (Paris : L'Harmattan) 233-242.

« Signification et limites de l'hellénisation d'Isis en Égypte tardive », in : E. Leospo et D. Taverna (dir.), *La Grande Dea tra passato e presente* (*Tropi Isiaci* 1 ; Turin : La Rosa) 7-16.

« Le monde singulier des momies », in : *Les momies*, *Dossiers d'Archéologie* 252, 2-5.

« La quête éperdue de l'éternité », in : *Les momies*, *Dossiers d'Archéologie* 252, 6-17.

« Penser les polythéismes : l'exemple égyptien », in : B. Descouleurs et R. Nouailhat (dir.), *Approches des religions de l'Antiquité* (Paris : Desclée de Brouwer) 33-46.

2002

Avec R. Lichtenberg (dir.), J.-L. Heim, P. Soto-Heim et A. Macke, *Momies d'Égypte et d'ailleurs : la mort refusée* (Monaco : éditions du Rocher).

Avec F. Boespflug (dir.), *Voir les dieux, voir Dieu* (Strasbourg : Presses universitaires de Strasbourg).

« De la cendre à la myrrhe. Les usages du corps mort en Égypte tardive », in : F. Labrique (dir.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité. Actes du Colloque de Besançon, 23-24 avril 1999* (*BdE* 135 ; Le Caire : IFAO) 101-119.

« Morts sur le Nil. Disparition et survie des dieux égyptiens », *Notre Histoire* 198, 31-34.

Avec R. Lichtenberg, « Découverte d'une nécropole d'animaux », *Le Monde de la Bible* 145, 50-53.

« Le désir de connaître Dieu. Une vision de Mandoulis au temple de Kalabscha », in : F. Dunand et F. Boespflug (dir.), *Voir*

les dieux, voir Dieu (Strasbourg : Presses Universitaires de Strasbourg) 23-38.

« Récits de vision chez les Pères du désert », *ibid.*, 108-121.

« L'athéisme est-il vivable ? Autour de l'hymne athénien à Démétrios Poliorcète », in : G. Dorival et D. Pralon (dir.), *Nier les dieux, nier Dieu* (Aix-en-Provence ; Publications de l'Université de Provence) 69-80.

« Entre manipulation politique et désir de 'voir le dieu' : les épiphanies divines dans la Grèce hellénistique », in : G. Filoramo et N. Spineto (dir.), *La storia comparata delle religioni* (Pise : Istituti editoriali e poligrafici internazionali) 73-88.

2004

Avec R. Lichtenberg, *Les Égyptiens* (Paris : éditions du Chêne-Hachette livres).

Avec C. Zivie-Coche, *Gods and Men in Egypt. 3000 BCE to 395 CE* (traduction de *Dieux et hommes en Égypte*, Paris 1991 par David Lorton) (Ithaca : Cornell University Press).

« Les enfants et la mort en Égypte », in : V. Dasen (dir.), *Naissance et petite enfance dans l'Antiquité* (*OBO* 203 ; Fribourg : Academic Press) 13-32.

« Le mobilier funéraire des tombes d'El Deir (oasis de Kharga) : témoignage d'une diversité culturelle ? », *Städel-Jahrbuch. Neue Folge* 19 (Francfort) 565-579.

« Des corps sortis du temps. Techniques de conservation des corps dans l'Égypte ancienne », in : F. Lenoir et J.-P. de Tonnac (dir.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances* (Paris : Bayard) 325-345.

2005

Avec J.-L. Heim, N. Henein et R. Lichtenberg, *Douch* V. *La nécropole de Douch : exploration archéologique. Monographie des tombes 73 à 92 : structures sociales, économiques, religieuses de l'Égypte romaine* (*DFIFAO* 45 ; Le Caire : IFAO)

Avec R. Lichtenberg, en collaboration avec A. Charron, *Des animaux et des hommes : une symbiose égyptienne* (Paris : éditions du Rocher).

Avec R. Lichtenberg, « Des chiens momifiés à El-Deir, Oasis de Kharga », *BIFAO* 105, 75-87.

Avec F. Letellier-Willemin et G. Tallet, « Un linceul peint de la nécropole d'El-Deir, Oasis de Kharga », *BIFAO* 105, 89-101.

2006

Avec C. Zivie-Coche, *Hommes et dieux en Égypte 3000 a.C.-95 p.C. : anthropologie religieuse* (Paris : Cybèle), 2e édition enrichie de *Dieux et Hommes en Égypte 3000 a.C.-95 p.C. : anthropologie religieuse* (Paris : Armand Colin 1991).

« La problématique des transferts culturels et son application au domaine religieux. Idéologie royale et cultes dynastiques dans le monde hellénistique », in : J.-C. Couvenhes et B. Legras (dir.), *Transferts culturels et politiques dans le monde hellénistique* (Paris : Publications de la Sorbonne) 123-140.

« La guérison dans les temples (Égypte, époque tardive) », *Archiv für Religionsgeschichte* 8, 4-24.

2007

« Between tradition and innovation : Egyptian funerary practices in late antiquity », in : R.S. Bagnall (dir.), *Egypt in the Byzantine World* (Cambridge : Cambridge University Press) 163-184.

« The Religious System at Alexandria », in : D. Ogden (dir.), *A Companion to Greek Religion* (Oxford : Blackwell) 253-263.

2008

Avec R. Lichtenberg, *Oasis égyptiennes : les îles des bienheureux* (Arles : Actes sud).

Avec B. Ibrahim Ahmed, M. Hussein et R. Lichtenberg, *Le matériel archéologique et les restes humains de la nécropole*

d'Aïn el-Labakha, oasis de Kharga (Paris : Cybèle).

« L'Empire séduit par de nouveaux dieux », entretien avec S. Laurant, *Le Monde de la Bible* 181, 16-19.

« Les Égyptiens et la mort », in : *La momie aux amulettes, catalogue de l'Exposition du Musée des Beaux-Arts et d'Archéologie de Besançon* (Besançon : Musée des Beaux-Arts et d'Archéologie de Besançon) 20-25.

« La momification – le pourquoi et le comment », en collaboration avec R. Lichtenberg, *ibid.*, 54-59.

Avec R. Lichtenberg, « Dix ans d'exploration des nécropoles d'El-Deir (oasis de Kharga). Un premier bilan », *CdE* LXXXIII/165-166, 258-288.

Avec M. Coudert et F. Letellier-Willemin, « Découverte d'une nécropole chrétienne sur le site d'El-Deir (oasis de Kharga) », *Études coptes* X, *Douzième journée d'études (Lyon, 19-21 mai 2005)*, *Cahiers de la Bibliothèque copte* 16, 137-155.

2010

« Culte d'Isis ou religion isiaque ? », in : L. Bricault et M.J. Versluys (dir.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, Nov. 27-29 2008. Michel Malaise in honorem* (*RGRW* 171 ; Leyde : Brill) 39-54.

Avec C. Barbotin et A. Gasse, *El enigma de la momia : el rito funerario en el Antiguo Egipto*, Catalogue d'exposition du Museo Archeológiquo Provincial d'Alicante (Alicante : MARQ).

Avec J.-L. Heim et R. Lichtenberg (dir.), S. Brones et F. Letellier-Willemin, *El-Deir Nécropoles* I. *La nécropole Sud* (Paris : Cybèle).

2011

« Tous les Égyptiens lui rendent un culte… Isis en Égypte aux époques ptolémaïque et romaine », in : J.-P. Montesino (dir.), *De Cybèle à Isis* (Paris : Cybèle) 39-73.

2012

Avec J.-L. Heim et R. Lichtenberg (dir.), S. Brones, F. Letellier-Willemin et G. Tallet, *El-Deir Nécropoles* II. *Les nécropoles Nord et Nord-Est* (Paris : Cybèle).

Avec B.A. Ibrahim et R. Lichtenberg, *Le matériel archéologique et les restes humains de la nécropole de Dabashiya (oasis de Kharga)* (*CENiM* 7 ; Montpellier : Presses Universitaires de Montpellier).

Avec C. Zivie-Coche, *Die Religionen des Alten Ägypten* (*Die Religionen der Menschheit* 8 ; Stuttgart : W. Kohlhammer).

« Des images sauvées de l'oubli », in : A. Gasse, F. Servajean et C. Thiers (dir.), *Et in Aegypto et ad Aegyptum, Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier* (*CENiM* 5/2 ; Montpellier) 243-251.

Avec R. Lichtenberg, « Anubis, Oupouaout et les autres… », in : C. Zivie-Coche et I. Guermeur (dir.), *« Parcourir l'éternité ». Hommages à Jean Yoyotte* (*BEHE* 156 ; Turnhout : Brepols) 427-439.

Avec J.-L. Heim et R. Lichtenberg, « Les nécropoles d'el-Deir (oasis de Kharga) », in : R.S. Bagnall, P. Davoli et C.A. Hope (éd.), *Proceedings of the Sixth International Conference of the Dakhleh Oasis Project* (*The Oasis Papers* 6 ; Oxford 2012) 279-295.

I

LA SOCIÉTÉ ÉGYPTIENNE AU PRISME DE LA PAPYROLOGIE

TEXTS AND TEXTILES ON MONS CLAUDIANUS

ADAM BÜLOW-JACOBSEN

The rubbish-deposits of the Roman *praesidia* and quarries in the Eastern Desert contain all kinds of garbage, not just textiles. Most important are the written sources, mostly in the form of *ostraka*, *i.e.* fragments of ceramic that have been used to write on with pen and ink, and mostly in Greek. I am well aware that my view on this is biased, but they do take a special place among the finds. Texts on *ostraka*, or any other written material, can tell us anything they choose about all the questions put and answered by the other finds, or they can be silent in a way that the other finds can not: were we to find a site totally devoid of ceramics, textiles or bones, this in itself would speak volumes, but the absence of written material may just mean that we have not found it, or that the ink has been washed away. Even when, as on Mons Claudianus, there is much written material, it rarely answers the questions that are put by historians, archaeologists or textile-historians. For these are ephemeral texts, not written to inform posterity, and even when they are in perfect condition they only tell us what the writer chose to write and only to the extent that we are able to interpret the writing and understand the language in which they were written. It is important to insist on the aspect of interpretation, certainly when we translate, but often even in the deciphering of the text, and first of all when we try to fill in the numerous lacunae in the broken texts. Since many archaeologists, and textiles-people are no exception, regrettably no longer know Greek, it can be difficult to explain to them wherein the uncertainties consist. First of all, one must make it very clear that a translation is already an interpretation which the archaeologist is using on second hand, and that it must not be interpreted further except by someone who has access to the text in the original language. In what follows I have therefore given the original text everywhere, so that those who know Greek can verify for themselves, while those who do not are constantly reminded of it.

Already during an excavation, while the papyrologists register the day's texts in their tent, the question is often asked: "What do you read? Are there any dates? Does it say anything about my speciality (rags, bones, pots, plants etc.)?" Dates there may be, but they are dates of when the text was written, not of when the stratigraphic layer in question was formed, which may of course be considerably later. Plants, animals, textiles or ceramics may be mentioned in abundance, but as a rule never in a way that tells us what we would really like to know.

Typical remarks in letters like περὶ τῶν κεραμί|ων τῶν κρεῶν[1] (*concerning the jars of meat ...*) or ἔπεμψά c[οι κεράμια] | κρέος πέντε[2] (*I have sent you five jars of meat*) tell us nothing about the kind of pot nor about which kind of meat was in it. Equally unhelpful to the study of textiles is παρέλαβον πάντα τὰ ἱμάτια | πλήρης καὶ ἔδωκα NN τὸ | κιθώνιον καὶ τὸ σάβανον[3] (*I have received all the clothes in full and I have given NN the chiton and the fine linen*), which tells us only that clothes, chitons and fine linen existed, but not why they were sent, why our writer received them, nor what the 'fine linen' was used for or what it cost. Even messages concerning καύλια, ceυτλία, and cέριc[4] (*broccoli, beets and chicory*) are more helpful, since at least we learn which vegetables were grown and consumed in the desert and what they were called, and the information can be related to the vegetable remains.

Concerning textiles, the object of the exercise here, information is also rather poor. Clothes were worn, and in a working man's environment like Mons Claudianus they were worn until they fell off your back.[5] They were occasionally mentioned in the texts when they were bought or sold, pawned[6] or stolen,[7]

---

[1] *O.Claud.* I 139, 9-10 spelling normalised, as it will be in all following examples.

[2] *O.Claud.* I 140, 2-3.

[3] *O.Claud.* I 142.

[4] See *e.g. O.Claud.* II 228 et 229.

[5] *O.Claud.* III 342 mentions ἱματιcμός [*himatismos*] *clothing allowance* for the *familia*. It is not said whether this was paid in money or in kind, nor is it stated how often it occurred, but the editor reasonably thinks that it was annual.

[6] See *O.Claud.* II 293.

washed or sent from place to place, but otherwise they have left little evidence in the written material and descriptions are non-existent. Regrettably, prices that could be compared to the workers' salaries are also absent.

The *ostraka* of Mons Claudianus contain various words for types of garments, like:
• χιτών (mostly written κιθών) *chiton,*
• ἱμάτιον [himation], outer garment, cloak, or in the plural ἱμάτια [himatia], clothes,
• ἐπενδύτης[8] [*ependytes*] which was apparently a cloak that could be put on top of the [*himation*],
• πάλλιον [pallion] *i.e.* the Latin *pallium*, a cloak, upper garment.

I have selected a few texts that give information about matters related to clothing and textiles and profit from this occasion to publish them. As I suspected, there is not much information about textiles as such, but we learn other things, *i.a.* about weaving. It would have been so easy for the writers of these texts to tell us the answer to the problem of the form of loom employed – upright or horizontal – but their readers knew this, and they did not write for us.

O.Claud. Inv. 5703
9,5 × 7,4 cm

Ἡρακλείδης Σουαιροῦτι
τῇ ἀδελφῇ χα(ίρειν). ἔπεμψά σοι
ξύλα μέτρῳ ὀκτώ, καὶ ἐὰν
πάλ̣ι̣ ενταληνω βούλει
καὶ πάλι δώσω. καὶ σὺ δὲ
ἐπιμηλήθητι τοῦ κιθο̣-
νίου καὶ ὑποκολ̣ά̣[
καὶ πέμψον.

2. χα

Heracleides to his sister Souarous, greetings. I send you eight pieces of wood to measure(?) and if you want … I shall also send you others. And you, take care of the chiton and hem (it) and send it (to me).

3. At a guess, these eight pieces of wood could be for a loom.
4. ενταληνω the reading is reasonably certain, but I have no idea what it means.
7. ὑποκόλαμμα [*hypokolamma*] is the lower hem of a garment, but the end of the word is more likely be that of a verb (*ὑποκολάπτω) in the imperative *i.e.* ὑποκόλαψον. The normal meaning of κολάπτω is 'to incise', but it can also mean 'peck' of a bird, and hence 'to sew' is not difficult. The meaning here must be to hem a newly woven chiton before it is taken into use.

The important thing we learn from this text is that clothes appear to have been woven and sewn at Mons Claudianus. Another text, written by the same Heracleides and in the same handwriting, concerns the same matter, and we learn that Souairous had not done what Heracleides asked, so he writes to his friend Antiochus, asking him to investigate the matter. Had Heracleides perhaps remembered that she could not read? Anyway, he has already asked Nemesion, another friend, to get the chiton from the woman and sell it, presumably to the workers at Mons Claudianus. The rest of the affair is obscure, since there seems to be sums already owed and the use of pronouns does not allow us to understand when Heracleides is talking about the chiton and when about Nemesion. There is no mention of payment for the woman, but weaving and sewing was clearly women's work.

[7] At least, in *O.Claud.* IV 698, a list of personnel of the *familia*, there is a τηρητὴς τῶν ἱματίων *a guardian of the clothes*, so the risk of theft obviously existed.
[8] Once only, O.Claud. Inv. 6821.

O.Claud. Inv. 7539
8 × 11 cm

ʽΗρακλείδης Ἀντ[ι-]
ώχῳ τῷ ἀδελφῷ
χαίρειν. καλῶc ποιή-
cac ἀνελθὼν πρὸc τὴν
Cυαιροῦν καὶ εἶπας αὐ-
τῇ “διὰ τί οὐκ ἔπενψας
τὸν κιθῶνα{ν} ʽΗρακλεί-
δῃ;” ἔγραψα οὖν Νεμεσί-
ωνι ἵνα λαβὼν αὐτὸν
παρ’ αὐτὴc πωλήcῃ. cυν-
παράcτᾳ οὖν ἵν’ ἐπιγνῷc
πόcου πωλεῖται καὶ δοὺc
Νεμεσίωνι ὃ ἂν αἰτῇ.
καλῶc ποιήcει ἐάν
μοι παραcχῇ τῶν
(δραχμ.) ε̄, cὺ ἄρειc τὸ κα-
τάλοιπον. εἰ μή,
πένψον μοι αὐ-
τὸν ἵνα τὸν αὐ-
τοῦ πένψω.
ἔρρωco

11. l. cυνπαράcτηθι || 12. l. δὸc || 16. ∫ || 18. & 20. l. πεμψ-

Heracleides to his brother Antiochus greetings. Please go up to Suairous and say to her “Why did you not send the chiton to Heracleides?” Well, I have written to Nemesion asking him to receive it from her and sell it. Be beside him, so that you know for how much it is sold and give Nemesion what he asks. It would be nice if he provides me 5 of the drachmas and you take the rest. If not, send it (?) to me and I shall send him his. Farewell.

15-20. The meaning of these lines is not clear to me. Which five drachmas, and who is meant to give what and to whom? Or does the genitive mean ‘five drachmas worth’, and if so of what? In all likelihood αὐτόν should be αὐτό and refers back to τὸ κατάλοιπον. Likewise, in line 19, τόν should probably be τό. The meaning would thus be: “You take the rest. Or if you don’t, send it to me, so that I can send him what is due to him.” But what exactly is involved is still not clear.

A third text comes from the small quarry Tiberianē (Τιβεριανή, now *Wadi Barud*) some 15 km from Mons Claudianus, but administratively dependent on it. Here apparently there was a woman, a consort of one of the workers or soldiers, we cannot tell, who was competent at weaving, and her man was asked to lend her in order to help finishing a weaving-job at Mons Claudianus. It may be of interest that help from a second person could speed up the procedure. As far as I can see, this would not be the case with an ordinary, modern loom, so perhaps this information can be usefully interpreted by specialists.

O.Barud. Inv. 15
15×10 cm

ʽΕρμογένης Καλ[ο]καίρῳ τῷ τειμιωτάτῳ
χαίρειν· καλῶc ποιήcιc πέμψας τὴν [cύν-]
βιόν cου ἵνα cυνυφάνῃ μετὰ ʼΕλπιδοῦ-
τοc, ὃ προηρωτήκαμέν cε. ἡ οὖν
βουλεύῃ, πέμψον αὐτὴν, εἰ δὲ γὲ μή,
πάλιν ἀντίγραψόν μοι. οὐ γὰρ πιcτε[ύ-]
ωμεν ἡ ταύτη αὐτοὺ ἀ̣π̣αρτίcacθαι.
ἐρρῶcθαί cε εὔχομαι.

1. l. τιμιωτάτῳ || 2. l. ποιήceιc || 4. l. εἰ || 5. l. βούλῃ; αυτηᵛ ostr. || 7. l. -ομεν τὴν αὐτὴν αὐτὸ ἀπαρτίcacθαι?

Hermogenes to Kalokairos, the most honoured, greetings. Please send your consort, so that she can help Elpidous with the weaving, as I have asked you before. If you will, send her, if not, please write back to me again. For I am not confident that she alone can finish it. I pray that you are well.

1. There are several people at Mons Claudianus called Kalokairos, both soldiers, civilians and *familia*. O.Barud. Inv. 10 is also addressed to him.
7. If the phrase is to make sense, the worry must be that Elpidous would not be able to finish what she has begun.

Other words related to textiles, but usually not found in any useful context, are words for washing and fulling (λούω [*louō*], γναφεύω [*gnapheuō*]). *O.Claud.* Inv. 3120 is a badly damaged letter which contains a reference both to fulling and to the buying of a chiton. Unfortunately, we do not know whence the letter was sent, or if perhaps it was never sent, so we cannot be sure that the buying of the chiton and fulling went on at Mons Claudianus.

The sherd is broken top, right and bottom and it is not possible to know how much is missing from every line. No continuous sense can be established and the text therefore cannot be properly translated. However, lines 3-8 may be of interest.

3 δέκα εἰc τὸ γναφη[
cπούδαcον οὖν ἵνα̣ [
5 πέμψηc μοι αὐτὸν [
εὕρηc μοι κιθῶν[α ἀγο-]
ρᾶcαι ἕωc δραχ[μῶν
καὶ τὸ πάλλι[ον

ten (drachmas?) for the fulling(?) ... hurry up then so that ... send it to me ... find me a chiton ... to buy up to (a price of?) [amount lost] drachmas ... and the pallion

An odd occurrence of a Dalmatian cloak is perhaps found in Inv. 2272 which reads πέμψον ἱμάτιον καὶ τὴν δερματικήν, '*send a cloak and the Dalmatian*', unless δερματική [*dermatikē*] is to be read without correction of *r* to *l*, in which case it could just mean something like 'the hide' (δέρμα [*derma*] = *skin, hide*).

A curious small note attracts interest because one might think that πλατέοιc γράμμαcιν (*read* πλατέcι γράμμαcιν [*platesi grammasi*] 'flat/broad letters') might be some kind of embroidery-technique with which the name was written on the cloak (*pallium* is the word used). Most probably, however, πλατύc 'flat' here just means "spread over a wide space, large". I suppose the cloak had been sent for washing somewhere and was being returned with other cloaks, each of them marked with the name of the owner. Whether the name was written directly on the cloak or on an attached label remains unknown.

O.Claud. Inv. 5360
9,3 × 6,7 cm

Ἀχιλλᾶτι· ἔπεμ-
ψά cοι τὸ πάλλι-
ό̣ν cου ἐπιγε⟨γ⟩ραμ-
μένῳ ὀνόμα-
5 τί cου πλατέ-
οιc γράμ-
μαcιν

4. l. -μένον || 5. l. πλατέcι

To Achillas. I send you your cloak inscribed with your name in large letters.

This should prove the point I made above, that the written sources rarely answer the questions that are put by the other disciplines involved in the publication of an excavation. There is nothing about what the clothes looked like, what colour they were, or what they cost. As to patterns of weaving, construction of the looms, quality of the cloth, s- or z-spinning, etc. there is nothing. On the other hand, we learn, somewhat to our (mine, at least) surprise, that cloth was produced by women on this outpost. The texts do not tell us whether the raw wool was spun on site, but spindle-whorls have been found as well as loom-weights.[9] It seems probable that at least some of the wool was of local production, since the remains of ovi-caprids show that some of them reached a considerable age where they would have produced wool.[10] Wool (ἔριον) is mentioned in other texts as something one pays for, but it is not clear whether it was bought locally or sent from the valley.[11] In any case, I have found three occurrences only in the about 9000 texts found at Mons Claudianus. However this may be, of course most of the clothes worn on Mons Claudianus must have been brought in from the valley ready made.

The texts confirm that weaving was women's work, but we know that there were relatively few women out there, since the wives of the workers were installed in Kainepolis (now *Qena*), down in the valley.[12] The few women were either wives of officers or prostitutes, and we are led to imagine the prostitutes and other consorts spinning and weaving during the daytime when the men were at work in the quarries, not unlike Lucretia,[13] although *she* normally had time to spin and weave at night as well.

[9] See R. Tomber, in: V.A. Maxfield and D.P.S. Peacock (eds.), *Mons Claudianus. Survey and Excavation* III. *Ceramic Vessels and Related Objects* (*FIFAO* 54; Cairo 2006) 294-295, where reworked objects are classified as 'labels' and 'pierced roundels'. The 'labels' are very big compared to their wooden counterparts, and could well have been loom-weights. The pierced roundels can hardly be anything but spindle-whorls.

[10] See S. Hamilton-Dyer, "The faunal Remains", in: V.A. Maxfield and D.P.S. Peacock (eds.), *Mons Claudianus. Survey and Excavation* II. *Excavations, Part 1* (*FIFAO* 43; Cairo 2001) 270-273. As the author points out, it is very difficult to distinguish sheep from goats, but with the knowledge that wool was spun on site, one is perhaps allowed to guess that there were a fair number of sheep.

[11] O.Claud. Inv. 1472, an account, mentions 1 drachma for wool; O.Claud. Inv. 4998, an *entolē* of a civilian worker, mentions among the sums owed 8 drachmas for wool. Presumably a sum to be paid down in the valley. O.Claud. Inv. 5272, also an *entolē*, mentions a sum (lost) for wool. In no case do we learn which quantity could be bought at the price mentioned, nor where it was bought.

[12] See H. Cuvigny, "Kainè, ville nouvelle: une expérience de regroupement familial au II^{e} s. è. chr.", in: O.E. Kaper (ed.), *Life on the Fringe. Living in the Southern Egyptian Deserts during the Roman and Early-Byzantine Periods. Proceedings of a Colloquium Held on the Occasion of the 25th Anniversary of the Netherlands Institute for Archaeology and Arabic Studies in Cairo 9-12 December 1996* (Leiden 1998) 87-94.

[13] Liv. 1.57-60.

« LE BLÉ POUR LES JUIFS » (O.KA.LA. INV. 228)

HÉLÈNE CUVIGNY

L'*ostrakon* publié ici provient du dépotoir du *praesidium* d'Umm Balad,[1] situé au pied du Gebel Dukhan, massif montagneux dans lequel furent ouvertes, sous Tibère, les carrières de porphyre du Mons Porphyrites. Le *praesidium* d'Umm Balad est édifié à l'entrée d'une étroite vallée qui mène à deux carrières de diorite, haut perchées dans la montagne et qui n'ont été que superficiellement exploitées. Au bas du versant qui fait face aux carrières se trouve une rangée de dix-sept cellules accolées, qui permettaient aux ouvriers de se reposer sans avoir à retourner au fortin, à 1,2 km de là.[2] Nous ne savons pas s'ils passaient leurs nuits dans ce village ou s'ils rentraient chaque soir au *praesidium*, ni si ce village de cellules avait reçu un nom spécifique.

Le *praesidium* lui-même a changé de nom au cours de sa brève histoire. Fondé sous Domitien, peut-être sous la préfecture de Mettius Rufus (89-91/92 p.C.), il s'est d'abord appelé Δομιτιανή, puis, après la *damnatio memoriae* de cet empereur, a revêtu le nom anodin de Καινὴ Λατομία ('Nouvelle Carrière'). L'exploitation des carrières se poursuivit sous Trajan (les occurrences du nouveau toponyme sont même beaucoup plus fréquentes que celles de l'ancien),[3] mais ne peut avoir duré très longtemps, puisqu'il n'existe, comme on a vu, que deux carrières, et que les travaux effectués concernent plutôt l'aménagement (terrasses, rampes, accès) que l'extraction proprement dite.[4] Quelques *ostraka* de la période antonine indiquent que le site a été occupé (ou réoccupé) plus tard, mais, s'ils témoignent de la présence de carriers, aucun ne mentionne expressément le travail de la pierre : le *praesidium* peut avoir eu alors une simple fonction logistique en liaison avec le Mons Porphyrites (halte, hôtellerie, lieu de stockage ?).

L'*ostrakon* O.Ka.La. Inv. 228 (fig. 1) appartient à un ensemble de trente lettres écrites, toutes de la même main latinisante, par un certain Turranius à divers correspondants qu'il avait à Umm Balad et dont le principal est l'architecte Hierônymos, qui reçoit douze lettres de lui. La seule couche du dépotoir où apparaît Turranius et qui a livré des *ostraka* est l'US 1303 : il en est sorti quatre *ostraka*, dont l'un est daté du 29 septembre 96 et l'autre de l'an 15 de Domitien (95/96).

Nous ignorons la fonction de Maximus, destinataire de la présente. Tout ce qu'on peut dire, c'est qu'il est un proche d'Hiérônymos, dont il pourrait être le bras droit : plusieurs lettres adressées à ce dernier comportent des salutations pour Maximus, auxquelles sont parfois associés 'les carriers' (*sklèrourgoi*). Les lettres adressées par Turranius à Hierônymos et à Maximus ne se distinguent les unes des autres ni par leur teneur ni par leur ton, peut-être un peu plus déférent lorsque Turranius s'adresse à Hierônymos.

Turranius est un militaire, curateur d'un site où se trouvait un des puits d'où Umm Balad faisait venir son eau, ainsi qu'un potager. Quelques indices suggèrent que ce site s'appelait Prasou. Beaucoup de lettres écrites par Turranius concernent les chameaux de l'hydrophorie, qu'il faisait partir régulièrement, chargés d'outres d'eau, à Umm Balad. Ce n'est cependant pas d'eau qu'il est question ici, mais de se procurer « le blé pour les Juifs », en échange de cinq artabes de pains.

---

[1] 27° 08' 51" N/33° 17' 29" E. Umm Balad a fait l'objet de deux missions archéologiques financées par le Ministère des Affaires étrangères et l'IFAO (2001-2003). Le dépotoir a été fouillé par Jean-Pierre Brun (Cnrs) et Emmanuel Botte. Voir provisoirement *http://www.ifao.egnet.net/archeologie/praesidia/*. Un *ostrakon* d'Umm Balad a déjà été publié par A. Bülow-Jacobsen, « An Ostracon from the Quarry at Umm Balad », in: F.A.J. Hoogendijk et B.P. Muhs (éd.), *Sixty-Five Papyrological Texts Presented to Klaas A. Worp on the Occasion of his 65th Birthday* (*P.L.Bat*. 33; Leyde-Boston 2008) 311-315.

[2] 27° 09' 12" N / 33° 16' 60" E.

[3] 41 occurrences de Δομιτιανή, 101 de Καινὴ Λατομία.

[4] C'est ce qui ressort de l'étude encore inédite qu'en a faite J.-P. Brun.

O.Ka.La. Inv. 228 *ca* 96
15,5 x 10 cm pâte alluviale

Τουρράνιο⟨ς⟩ Μαξίμωι τῷ
φιλτάτωι χαίρειν.
γράφει μοι Σωκράτης λογεῦσαι
ἄρτων ἀρτάβας πέντε καὶ ἀποστεῖλαι
αὐτῷ ὅπως ἀντὶ αὐτῶν λημψό-
μεθα τὸν σεῖτον τοῖς Ἰουδαίοις.
ἔγραψα Δέκμῳ ὅπως λογεύσει καὶ
πέμψει μετὰ τῆς ὑδροφορίας ἵνα
κάμηλον πέμψωμεν καὶ λημψό-
μεθα. μελησάτω σοι ταῦτα
καὶ α . . . πα . . ος
γενέσθαι. ἔρρωσο, κύριε
Μάξιμε.
Φαρμ(ουθι) ιβ.

6 l. σῖτον 9-10 l. λάβωμεν

Turranius à son cher Maximus, salut. Sôkratès m'écrit de collecter cinq artabes de pains et de les lui envoyer afin que nous recevions à la place le blé pour les Juifs. J'ai écrit à Decimus de collecter le pain et de l'envoyer avec l'hydrophorie, de façon à ce que nous envoyions un chameau (scil. à Sôkratès) et prenions livraison (scil. du blé). Veille à ce qu'il en soit ainsi […]. Bonne santé, maître Maximus. Le 12 Pharmouthi.

3. Deux hommes nommés Sôkratès ont travaillé dans la région en même temps que Hierônymos. L'un d'eux lui écrit une douzaine de lettres dans lesquelles il l'appelle 'frère'. Il s'agit probablement de l'architecte Sôkratès, dont le technonyme figure sur un *titulus* amphorique, accompagné du toponyme Arabarchès (ce n'est pas ici le lieu de commenter l'origine de cet étrange toponyme). Les lettres de ce Sôkratès architecte transmettent à deux reprises à Hierônymos les salutations d'un autre Sôkratès, qui travaillerait donc aussi à Arabarchès ; ce second Sôkratès a des chances d'être l'*ergodotès* du même nom, auteur d'une lettre à Hierônymos empreinte d'un ton autrement déférent, voire humble. Le Sôkratès mentionné dans la lettre de Turranius est vraisemblablement l'architecte, dont nous savons qu'il écrivait régulièrement. Il me semble aussi que s'il s'était agi de l'*ergodotès*, personnage moins en vue, Turranius aurait précisé sa fonction.

Dans la suite du commentaire, nous considérerons pour la commodité que Sôkratès est à Arabarchès et Turranius à Prasou, même si ces localisations ne sont pas absolument certaines.

λογεῦσαι. Les pains ne seront pas tirés d'un magasin du *praesidium*, mais *collectés*, donc auprès d'individus dont la ration frumentaire serait déjà transformée : les Juifs d'Umm Balad ? Ils pourraient appartenir à la *familia* (voir *infra*), catégorie de main-d'œuvre qui recevait sa ration déjà panifiée[5]. Autre possibilité : les ouvriers de la pierre indigènes (*pagani*, voir *infra*), dont nous savons qu'ils faisaient faire leur pain par leur famille dans la vallée ; c'est du moins le cas sous Antonin, mais sans doute aussi plus tôt, comme semblent l'indiquer les étiquettes servant à identifier les paniers ou les sacs de paires de pain (ζεύγη), type documentaire qui existe déjà sous Trajan au Mons Claudianus. J'émets cette seconde hypothèse à cause de la lettre O.Ka.La. Inv. 916, par laquelle Turranius demande à Decimus (mentionné ici à la l. 7) de lui envoyer les noms des carriers et de lui répondre περὶ . . . . . των, où l'on pourrait songer à restituer περὶ τῶν ἄρτων.

5-6. λημψόμεθα. Pour l'emploi fait de l'indicatif futur et du subjonctif aoriste dans ce texte, cf. B. Mandilaras, *The Verb in the Greek Non-Literary Papyri* (Athènes 1973) §413 ; il en ressort que seul est incorrect le futur λημψόμεθα après ἵνα à la ligne 9-10. Il faut surtout remarquer ici le passage à la 1ère personne du pluriel, qu'on observe également aux lignes 9-10. Qui est 'nous' ? Turranius et la garnison qu'il commande ? Ou Turranius et les autorités civiles et militaires d'Umm Balad ? La référence à 'nous' est exceptionnelle dans les lettres de Turranius : je n'en trouve qu'un autre exemple qui n'est pas éclairant (O.Ka.La. Inv. 450).

7. La fonction de Decimus n'est pas connue. Il était stationné à Umm Balad, où nous avons trouvé trois lettres

[5] Cf. H. Cuvigny, *Mons Claudianus. Ostraca Graeca et Latina* III. *Les reçus pour avances à la* familia *(*O.Claud. *417 à 631)* (Le Caire 2000) 43-44.

adressées à lui, dont une de Turranius, déjà mentionnée (comm. *ad* 3).

ἔγραψα Δέκμῳ. Cette lettre à Decimus est sans doute partie en même temps que la lettre à Maximus. Ce n'est pas la seule occasion où Turranius écrit séparément deux lettres de même teneur à deux correspondants. En O.Ka.La. Inv. 811 et 785, il adresse une demande identique (transmettre un message à la station de Sabelbi) respectivement à l'architecte Hierônymos et au curateur d'Umm Balad, Cassius : un civil et un militaire. C'est sans doute aussi le cas pour Decimus et Maximus, qui devaient appartenir à deux filières hiérarchiques distinctes : sinon, il aurait suffi d'écrire à celui des deux qui occupait le rang supérieur. Les responsabilités devaient être mal définies entre autorités civiles et militaires et il ne fallait froisser personne.

9. κάμηλον. Pour un chameau transportant du grain, la charge habituelle est de six artabes.[6] Trop lourdes pour un âne, cinq artabes font donc une charge convenable pour un chameau.

πέμψωμεν. Pour ce pluriel, voir comm. *ad* 5-6. En Inv. 782, Turranius emploie la 1re personne du singulier (ἀπέλυσα) pour dire qu'il envoie des chameaux.

11. Je ne parviens pas à une lecture assurée de cette addition dans l'interligne. Collée sous la fin de la ligne 10, elle semble s'ajouter à μεληςάτω σοι, non à γενέσθαι ou à la *formula valedicendi*. Peut-être καὶ Ἀντίπατρος (« Veillez, toi et Antipatros, à ce qu'il en soit ainsi »). Mais cette lecture suppose une faute de cas ; en outre, le nom Antipatros n'est attesté qu'une fois dans les O.Ka.La. où il n'est nullement associé à Maximus. Il s'agit de l'O.Ka.La Inv. 332, liste de noms fragmentaire où il apparaît avec Billas, un habitué des listes nominatives où figurent des Juifs et, à mon avis, d'une manière générale, des employés relevant de la *familia* (voir *infra*).

La date de la lettre (12 Pharmouthi = 7 avril) suggère qu'en raison de la Pâque juive (Pessah), la main-d'œuvre juive ne peut consommer le pain levé ordinaire. Cette situation semble prendre l'encadrement au dépourvu : l'administration n'a pas prévu d'envoyer du blé (ou du pain azyme) de la vallée pour permettre à la main-d'œuvre juive de respecter ses rites. Il se trouve que Sôkratès (à Arabarchès, pensons-nous) dispose de blé et veut bien s'en défaire à condition de l'échanger contre du pain, que l'on collectera à Umm Balad (comm. *ad* 3).

L'abstention de pain levé prenait effet le 14 ou le 15 Nissan et durait jusqu'au 21.[7] La lettre de Turranius a été écrite soit peu avant, soit pendant cette période. À la fin du Ier s. p.C., Flavius Josèphe pose l'équivalence de Pharmouthi avec Nissan, le premier mois de l'année juive, ce qui ne signifie pas que ces deux mois se recouvrent exactement.[8] En effet, le calendrier juif comporte douze mois de 29 ou 30 jours qui commencent tous avec la nouvelle lune. Pour éviter que les fêtes ne se déplacent par rapport aux saisons (comme c'est le cas dans le calendrier musulman), on intercale, tous les deux ou trois ans, un treizième mois (en raison de cette synchronisation avec le calendrier solaire, le calendrier juif est qualifié de 'lunisolaire'). À l'époque de l'*ostrakon*, la décision de procéder ou non à cette intercalation était prise chaque année de façon empirique, c'est-à-dire en fonction de divers observations et paramètres. Dans les premiers 500 ans de notre ère, de façon progressive et sans uniformisation selon les communautés,[9] l'empirisme a fait place à un système régulier fondé sur des computs et toujours en usage : tous les deux ou trois ans, à raison de sept fois dans un cycle de 19 années, un treizième mois de 29 jours est intercalé (dans ce calendrier fixe, le 15 Nissan, jour de la pleine lune, tombe toujours entre le 27 mars et le 24 avril). Mais ce cycle de 19 ans n'était pas en vigueur à la fin du Ier s. p.C. :[10] on peut seulement dire que la demande

[6] P.J. Sijpesteijn, *Customs Duties in Graeco-Roman Egypt* (Zutphen 1987) 52.

[7] Je remercie Ranon Katzoff de m'avoir initiée aux subtilités du calendrier juif et de m'avoir signalé l'ouvrage de S. Stern, *Calendar and Community : A History of the Jewish Calendar, Second Century BCE-Tenth Century CE* (Oxford 2001). J'ai également bénéficié des remarques de Sophie Kessler-Mesguish, prématurément disparue, qui fut à l'École Normale Supérieure une bonne camarade, aussi souriante que savante, et que les *ostraka* du désert Oriental m'ont donné plusieurs fois l'occasion et le plaisir de recroiser.

[8] *Ant. Jud.* 2.311, cf. Stern, *op. laud.*, 55.

[9] Stern, *op. laud.*, 49.

[10] Stern, *op. laud.*, 182 : « Although a fixed calendar had begun to take shape by the fourth century CE, it was not identical with the Jewish rabbinic calendar of today. »

formulée par Turranius a de bonnes chances d'être en rapport avec la célébration de Pessah.[11]

Le détail de la manœuvre reste incertain, parce que nous ignorons (1) la position spatiale d'Arabarchès et Prasou par rapport à Umm Balad, (2) où se trouvent les Juifs pour lesquels il faut trouver du blé : à Prasou ? à Umm Balad ? aux deux endroits au moins ?

Si c'était seulement à Prasou, il n'irait pas de soi que le pain destiné à être échangé contre le blé soit prélevé non à Prasou, mais à Umm Balad. À mon avis, il y a de la main-d'œuvre juive à Prasou et à Umm Balad, voire peut-être seulement à Umm Balad. Dans ce dernier cas, Turranius servirait simplement d'intermédiaire.

Turranius a demandé à Decimus de collecter du pain à Umm Balad et de l'envoyer 'avec l'hydrophorie'. Cette mention de l'hydrophorie pose problème. Dans la correspondance de Turranius avec Hierônymos et Maximus, la caravane de l'hydrophorie part normalement de Prasou, où il y avait un puits, vers Umm Balad, où il n'y en avait pas. Écartons d'emblée une hypothèse désespérée : au moment où il écrit, Turranius serait en mission ailleurs[12] et aurait donné des instructions à son suppléant, qui serait un homonyme du Decimus que nous connaissons à Umm Balad. Cette hypothèse compliquée ne rend pas compte, de toute façon, de la fin de la lettre (après ἵνα). Je préfère donc supposer que c'est bien Decimus, à Umm Balad, qui va envoyer le pain 'avec l'hydrophorie'. Mais où l'envoie-t-il ? Il y a deux possibilités :

(1) directement à Arabarchès. Cela expliquerait pourquoi l'hydrophorie part d'Umm Balad : venue de Prasou, elle a d'abord déversé presque toutes ses outres dans la citerne d'Umm Balad, mais quelques chameaux poursuivent leur route vers Arabarchès, qui pourrait être le village de carriers au fond du *wadi*. Cette hypothèse n'explique pas néanmoins pourquoi Sôkratès aurait proposé l'échange à Turranius et non pas directement aux autorités d'Umm Balad, dont le séparait seulement 1,2 km.

(2) Decimus renvoie l'hydrophorie à Prasou. En ce cas, 'l'hydrophorie' est une expression elliptique, puisqu'il s'agit des chameaux du service de l'hydrophorie qui retournent à vide à Prasou. L'emploi quelque peu abusif d''hydrophorie' est la seule difficulté que soulève cette hypothèse, qui a ma préférence. Dans ce cas, Prasou se situe entre Umm Balad et Arabarchès. On comprend ainsi pourquoi l'opération a été arrangée entre Sôkratès et Turranius, et pourquoi Turranius enverra de son côté un chameau à Arabarchès pour emporter le pain et rapporter le grain (qu'il enverra peut-être, au moins en partie, à Umm Balad).

Pour sa semaine d'abstinence, la main-d'œuvre juive a besoin de 5 artabes de blé (5 artabes de pain signifient en effet du pain fabriqué à partir de 5 artabes de blé). Ces chiffres permettent de proposer un ordre de grandeur pour l'effectif de cette main-d'œuvre : puisqu'une artabe est notoirement la ration standard de 30 jours, ces cinq artabes correspondent à 150 rations qui, divisées par 7, suggèrent qu'il y avait une vingtaine d'ouvriers juifs à nourrir, répartis ou non sur plusieurs sites.

Le présent *ostrakon* offre une des deux attestations de l'ethnique Ἰουδαῖος dans les *ostraka* du désert Oriental. La présence de Juifs à Umm Balad et dans des sites voisins est également manifestée par l'onomastique : on relève dans les lettres privées et les listes de noms des anthroponymes sémitiques dont quelques-uns sont typiquement juifs, comme Simeôn, Iôsèpos, Isachis, Ioudas. Nous ne savons pas malheureusement à quel travail étaient employés ces Juifs. Deux hommes appelés Isachis, qui ont résidé à Umm Balad, figurent dans une série de listes de noms, qui se terminent par un groupe intitulé παγανοί ('indigènes'), ce qui, dans le jargon des carrières du désert Oriental, désigne les artisans libres de la pierre et de la forge, recrutés dans la province d'Égypte. Aucun nom juif ou sémitique ne figure parmi les *paganoi*. Malheureusement, le groupe où des noms juifs et sémitiques apparaissent, qui précède celui des *paganoi*, ne présente jamais d'intitulé ; ce groupe comporte également des noms grecs et vernaculaires égyptiens qu'on pourrait aussi bien s'attendre à trouver parmi les *paganoi*. Les Juifs relèvent-ils alors de la *familia*, l'autre grande catégorie de main-d'œuvre dans les carrières de la région ? L'identité de la *familia,*

[11] Plus tard, Pessah sera souvent célébré avant l'équinoxe de printemps, donc en Phamenôth d'après le calendrier alexandrin : ce changement semble s'instaurer progressivement entre la destruction du Temple (70 p.C.) et le IV^{e} s. (Stern, *op. laud.*, 70-73). Mais on vu que pour Flavius Josèphe, qui écrit à la fin du I^{er} s., Nissan correspond à peu près à Pharmouthi.

[12] C'est le cas en O.Ka.La. Inv. 813.

son lien avec l'empereur restent énigmatiques.[13] Ses membres (qui ne sont pas nécessairement de statut servile) sont affectés aux tâches logistiques plutôt qu'au travail de la pierre. Ainsi, s'il y a des Juifs à Prasou, ils ont des chances d'être employés au puisage de l'eau et au remplissage des outres. Mais peut-être les Juifs étaient-ils simplement des ouvriers libres, seulement distingués des *paganoi* à cause de leur forte identité religieuse.

[13] Voir H. Cuvigny, « L'organigramme du personnel d'une carrière impériale d'après un ostracon du Mons Claudianus », *Chiron* 35 (2005) 331-333. On a trouvé au Mons Claudianus des listes de noms probablement de l'époque de Trajan comportant de nombreux noms sémitiques, dont quelques-uns sont juifs ; malheureusement, aucune de ces listes ne comporte non plus d'intitulé.



Fig. 1. O.Ka.La. Inv. 228 (© A. Bülow-Jacobsen).

EGYPTIANS AND 'HELLENISTS': LINGUISTIC DIVERSITY IN THE EARLY PACHOMIAN MONASTERIES

ARIETTA PAPACONSTANTINOU

The production and survival of a rich bilingual corpus of texts associated with Pachomius and his monastic foundations is witness to the continued popularity of the founder of collective monasticism in medieval times, both in the Greek-speaking world and within Egypt itself. Since the late nineteenth century, one of the most persistent discussions concerning that corpus of texts has revolved around determining the form and language of the first biography of Pachomius. James Goehring has given a very lucid overview of the debate as it stands, and there is little point in repeating that exercise here.[1]

The most striking aspect of that debate is its inconclusiveness. Over more than a century, it has been impossible to come to a consensus on the question of linguistic priority. In 1986, Goehring made the suggestion in passing that the existence of distinct linguistic groups within the monasteries may have been at the origin of distinct material and traditions, all emanating from the same milieu.[2] He thus implied, without saying it explicitly, that no single text was at the origin of all the others – a departure from the traditional philological model of the *Urtext* towards one favouring the parallel emergence of multiple related texts, which has become more and more common in textual studies since the 1980s. In her brief overview of the linguistic situation in Egyptian monasteries,[3] Sofía Torallas suggested much the same thing from a different angle, seeing the multilingual transmission of monastic literature as a sign of the multilingualism of monastic environments.[4] She also highlighted the presence of both languages within monastic communities, and pointed to the existence of 'houses' specifically reserved to speakers of a given language.

This approach is certainly the way forward in analysing what may well have been the simultaneous development of texts in the two languages used within the community. My aim in this paper is not to discuss yet again the philological relation between the different texts, however important the issue may be for the early history of Pachomian monasticism. Rather, I would like to examine more thoroughly the evidence for bilingualism in the early Pachomian communities, and to assess the scope and relevance of that evidence in our understanding both of linguistic balance in fourth-century Egypt and of the self-image early monasticism strove to create.

Among the many sub-narratives contained in the early *Lives* of Pachomius is the biography of Theodore of Alexandria, a character who also appears in the *Epistula Ammonis*, a second-generation text with close links to the *Vitae* as regards its contents.[5] Yet even though in all those texts he is consistently described as a central figure in the overall organisation of the community under Pachomius and his successor Theodore, his case has not attracted much scholarly attention.[6]

It is the Bohairic *Vita* that contains the longest and most detailed narrative on Theodore the Alexandrian.[7] He is introduced quite lengthily as a young man from a pagan family who was "moved by the Spirit of God to become a Christian", and promised to himself that if he became a Christian he would also become a monk.

---

[1] J.E. Goehring, *The Letter of Ammon and Pachomian Monasticism* (*Patristische Texte und Studien* 27; Berlin 1986) 3-22. See also J. Grossmann, "Some observations on the Arabic Life of Pachomios (Ms Göttingen University Library 116) compared to the Coptic and Greek *Lives*", *BSAC* 45 (2006) 43-58.

[2] Goehring, *The Letter of Ammon* (1986) 22.

[3] S. Torallas Tovar, "Linguistic identity in Graeco-Roman Egypt", in: A. Papaconstantinou (ed.), *The Multilingual Experience in Egypt, from the Ptolemies to the 'Abbāsids* (Farnham 2010) 36-42.

[4] Torallas Tovar, "Linguistic identity" (2010) 41.

[5] Goehring, *The Letter of Ammon* (1986) 24-33.

[6] See the short paragraph in Goehring, *The Letter of Ammon* (1986) 201, and the remarks in Torallas, "Linguistic identity" (2010) 39-40.

[7] *Bohairic Vita* 89-91 [transl. Veilleux, *Koinonia* I, 117-123].

> Some days later he went to see the archbishop, Apa Athanasius, and told him about everything that was in his heart. The [archbishop] at once baptised him, made him a lector, and arranged a place for him to live in the church, where he gave himself up to *ascesis*. He met no women at all, with the sole exception of his mother and his sister.[8]

In his new capacity, Theodore hears of Pachomius and the *Koinonia* and is intrigued. Some time later, some monks from Pachomius' monastery come to Alexandria to speak to Athanasius, and Theodore is very happy to see them.

> He went up to them and while someone acted as interpreter for him he spoke to them, "I, too, wish to go south with you to see your father, the Man of God, and to have his blessings".

The monks reply that they cannot take him along of their own accord, "because of the archbishop". Athanasius gives him leave to go, and he follows the monks back to Pboou.

> Having come south to our father Pachomius, he embraced him with the kiss of peace. Our father received him with joy because he saw that he was humble, and especially because the archbishop had written him about [Theodore, asking him] to receive him cordially. At once he assigned him to a house in which an ancient old man lived who, as he understood the Greek language, could converse with him and comfort him. He made fine progress and advanced in all good works and according to the rules of the brothers.[9]

Pachomius communicates with him through an interpreter. One day, he discusses the monks in Alexandria with him, and shows him that their commitment is very superficial. With time, Pachomius increasingly appreciates Theodore's qualities.

> When our father Pachomius noticed that Theodore had made progress in divine knowledge, he appointed him housemaster for the strangers who were also coming to become monks with him. And our father Pachomius made efforts to learn Greek, so as to exhort them often according to Scripture and to teach Theodore the way to govern the brothers placed under his authority.[10]

The *Vita Prima* describes Theodore's new role with a few more details:

> Abba Pachomius loved this Alexandrian Theodore dearly, because he adapted well to the life of the monks and bore it with patience. And with God's grace he made every effort to learn Greek, so as to talk with Theodore and offer him encouragement. Then he appointed him housemaster of the Hellenists who arrived after him, Alexandrians and foreigners. And his house was full of fragrance and piety.[11]

From the very start, Theodore is presented as the one who crosses the linguistic border. He is put with someone who knows Greek so that he can communicate; at the same time, he learns Egyptian – quite quickly, we are told, because he is very studious; for his sake, Pachomius himself learns Greek. It is thus not surprising to see that Theodore is from then on presented as the 'official' interpreter in the monastery.

> When Pachomius gave instructions to the brothers, Theodore would interpret for the sake of those who did not understand Egyptian. He was housemaster for thirteen years before the blessed Pachomius' death. The first spiritual fruits of that house among the Alexandrians were Ausonius the Great and another Ausonius, and a boy called Neon. Among the Romans there were the God-bearers Firmus and Romulus, and Domninus the Armenian and the other holy men. Some of them knew the Great Man in the body; others did not.[12]

Theodore's role as principal interpreter is presented as entirely established in the *Letter of Ammon*, where he repeatedly appears in that capacity. His function is to manage the community's linguistic diversity, and

---

[8] *Bohairic Vita* 89 [transl. Veilleux, *Koinonia* I, 117].

[9] *Bohairic Vita* 89 [transl. Veilleux, *Koinonia* I, 119]. *Vita Prima* 94 is a much shorter version of this: "Another Theodore, lector of the Church of Alexandria and an ascetic, heard about abba Pachomius and the brothers, and he came up to the Thebaid by boat. He was also pious and obedient as one of the Lord's sheep. [Pachomius] received him and for his encouragement placed him in a house with an ancient brother who knew the Greek language, until he could understand also the Thebaic language" [transl. Veilleux, *Koinonia* I, 361].

[10] *Bohairic Vita* 89 [transl. Veilleux, *Koinonia* I, 120-121].

[11] *Vita Prima* 95 [ed. Halkin 46, transl. after Veilleux, *Koinonia* I, 361, with modifications]: Τοῦτον οὖν τὸν Ἀλεξανδρέα Θεόδωρον, τῷ βίῳ τῶν μοναχῶν στοιχειωθέντα καλῶς καὶ ὑπομείναντα, λίαν ἠγάπησεν ὁ ἀββᾶς Παχώμιος· ἐσπούδασέ τε μαθεῖν ἑλληνιστὶ χάριτι θεοῦ καίπερ Αἰγύπτιος ὤν, ὥστε συλλαλεῖν Θεοδώρῳ καὶ παραμυθίας μεταδιδόναι. Λοιπὸν ὁ ὖν ἔταξεν αὐτὸν οἰκιακὸν τῶν μετ'αὐτὸν ἐλθόντων ἑλληνιστῶν, Ἀλεξανδρέων καὶ ξενικῶν. Καὶ ἦν ἡ κατ' αὐτὸν οἰκία πλήρης εὐωδίας καὶ εὐλαβείας.

[12] *Vita Prima* 95 [ed. Halkin 47, transl. Veilleux, *Koinonia* I, 362].

he is presented as a bilingual surrounded by monolinguals who need his mediation in order to communicate.

> We listened to him saying these things in the Egyptian language, while Theodore the Alexandrian translated into Greek. [This latter] had been a lector in the church of Pierius, a holy man...[13]

This is repeated a number of times in the corpus,[14] highlighting Theodore's practical role as the main linguistic mediator in the community. That role is paralleled by his role as a direct connection to Athanasius of Alexandria. The choice of Pboou over Alexandria by Theodore as the perfect monastic retreat is approved by the archbishop, lending institutional legitimacy to Pachomius' entire undertaking, and reinforcing its symbolic power through the link with the already prestigious Athanasius.

At the same time, Theodore is presented as a sign of the success of the monastery: both his own presence there, and the existence of the linguistic diversity he is brought to manage are the result of the glory and fame of the monastery, which have attracted inmates from all over the empire. Thus in the literary construction of the community's legitimacy and prestige, Theodore is a key figure. This role is built up in the *Vitae*, both Coptic and Greek, and it is reproduced by the *Epistula Ammonis*, which not only confirms the existence of a special 'house' for the 'Hellenists' with Theodore the Alexandrian at its head, but gives some supplementary information on its mode of operation.

> And while everyone was looking at me, the holy Theodore arose and enjoined them all to prayer. And taking me by the hand, he entrusted me to the Alexandrian Theodore and a certain Ausonius, who was his second, as teachers and guides, saying to Ausonius: "Encourage him to learn the divine scriptures. For he will not remain in the monastery, but will become a servant of God's church". And they received me and led me into the house in which dwelt the twenty Greek-speaking monks (Ἑλληνισταὶ) who were under them. After they had sat down, they requested each [monk] to relate what he remembered of that which he was asked and what the holy Theodore had replied. And so, since I heard each of the twenty, and after them also Ausonius and Theodore the Alexandrian, reporting what they remembered, and because I pondered [it all] in my heart (Lk 2.19), I was able to remember these things that I have written down. For having been queried by me, the Alexandrian Theodore explained to me on the spot the meaning of what the great Theodore had said to each of his questioners. And these things were said a little more than a year after Gallus, who was called the new Constantius, was proclaimed Caesar.[15]

Thus even though they were in their own, linguistically determined house, the twenty-odd 'Hellenists' of the monastery were learning Egyptian and could follow what the head of the community, by then 'the holy Theodore', was saying. Their linguistic skills being still insecure, however, on return to their foreigners' quarters they had a session with their 'teachers and guides', Theodore the Alexandrian and his second, Ausonius, during which they discussed the superior's teachings – presumably in Greek. As a Greek-speaking guest, Ammon is offered the special treatment of direct explanation of the teachings by Theodore. The entire situation mirrors to a large extent the one described at the arrival in the monastery of Theodore himself: he was put with a Greek-speaker so that he could follow the teachings, until he could learn Egyptian.

The bonds between the 'Hellenists' are strong, presumably linked to their linguistic dependence on each other. When the monks make a trip to an island to gather firewood,[16] the Hellenists go in their own boat, under the guidance of Theodore. While they are spending the night on the island, some monks from Alexandria come to find them, and announce that they have a letter from the great Anthony.

> After the greeting, having been encircled by us all, he said to them: "You who are arriving, rejoice. For you have seen our father Anthony". And they said, "He has written to you through us". And they gave him the letter. After he had read it and become full of joy, he gave the letter to Elourion and ordered him to read it aloud to the brethren. And once again, Theodore the Alexandrian translated, for it was written in the Egyptian language.[17]

Throughout the corpus, we are presented with a situation whereby the 'Egyptians' only speak Egyptian,

---

[13] *Epistula Ammonis* 4 [Goehring, *The Letter of Ammon*, text 127, transl. 161].

[14] See for instance *Epistula Ammonis* 5 [*ibid.*]; 6 [text 128, transl. 162]; 22 [text 144, transl. 173]; 28 [text 150, transl. 177].

[15] *Epistula Ammonis* 7 [Goehring, *The Letter of Ammon*, text 129, transl. 163].

[16] *Epistula Ammonis* 27-29 [Goehring, *The Letter*, text 149-52, transl. 176-178].

[17] *Epistula Ammonis* 29 [Goehring, *The Letter*, text 151, transl. 178].

while the 'Alexandrians', Romans, Armenians or any others speak Greek, and are trying to learn Egyptian. Even though Greek is unambiguously presented as the *lingua franca* of the Empire at large, in the monastery the language of communication is Egyptian. Contrary to the outside world, where Greek is an essential tool of communication, in the *Koinonia* the 'Hellenists' have to learn Egyptian in order to fit in. This is one more device used to mark the complete inversion of the values of the outside world within monastic communities.

Other monastic texts of the period present the situation in much the same terms. Palladius, for example, tells a story he held from the Nitrian priest Cronius, regarding a certain Eulogius, an Alexandrian who went to consult Anthony on a matter of conscience. Cronius relates the entire exchange between Eulogius and Anthony:

> But Cronius, having spent some time in places around the Thebaid, came down to the monasteries of Alexandria. And it happened that the brothers were celebrating the fortieth day of the one and the third day of the other. Cronius learned this and was amazed. Taking a gospel and putting it in the middle of the brothers he took an oath, after recounting the event, saying, "In all those conversations I was the blessed Antony's interpreter, since he did not know Greek; for I knew both languages and interpreted for them, speaking to them in Greek, to Antony in Egyptian".[18]

John of Lykopolis also used an interpreter to speak with Palladius:

> So, after greeting me, he said through an interpreter: "Where are you from? And why have you come? For I believe you are from the convent of Evagrius". I said: "I am a stranger who came from Galatia". And I confessed that I also belonged to the company of Evagrius. Meanwhile, as we talked, the governor of the district arrived, Alypius by name. Turning to him, he gave up the conversation with me. I retired a little giving way to them, standing slightly apart. As their conversation lasted a long time, I was distressed, and in weariness I complained against the good old man, since he showed disdain for me and honoured him. My mind being annoyed at this, I thought of leaving and disdaining him. Having called his interpreter, named Theodore, he said to him: "Go and tell that brother, 'Do not be petty. I will soon dismiss the governor and talk to you'".[19]

In all these cases, interpreters appear out of the blue to allow communication between the 'Egyptian' monk and the 'foreign', Greek-speaking visitor. The same happens when Theodore, still in Alexandria, wants to speak to the monks sent by Pachomius to see Athanasius: he approaches them and speaks to them with the help of an interpreter, who seems to simply be there.[20] It is impossible to conclude from those passages whether each time an interpreter shows up it is actually one of the characters of the story, or whether there were specialised interpreters who were effaced but present whenever Egyptian-speakers and Greek-speakers met to discuss some issue.

That clear-cut opposition between the two languages, and the way it is made to function as a literary device, raises one important question: did it correspond to the reality on the ground, or are we in the presence of yet another trope of early monastic literature?

For years, such texts served as evidence that Egypt was a binary society divided between Greeks and Egyptians, Greek-speaking urban elites and Egyptian-speaking peasants. This view has almost become anathema in recent literature, where it is regularly reasserted that the situation was much more complex, and that this simplistic opposition was the product of an antiquated and European-centred form of scholarship with imperialistic overtones. However true that may be, the scholars who held this view did not entirely invent it: they found it in texts such as the ones cited above, a fact that has not been sufficiently taken into account.

The 'simplistic' view presented by monastic literature is under fire today to a large extent because it is in conflict with the evidence we have from papyri, considered, with good reason and despite their shortcomings, to be much more reliable as a mirror of social practice than texts produced by a specific milieu and subsequently copied and rewritten by the keepers of that milieu's memory. Fourth-century papyri show that at that time Greek was more commonly used than Coptic in writing, and even exclusively for public or legal documents. Coptic was, however, used widely in correspondence, and was also more

---

[18] Palladius, *Historia Lausiaca* 21.15 [ed. G.J.M. Bartelink, *Palladio. La storia Lausiaca* (Verona 1974)].

[19] Palladius, *Historia Lausiaca* 35, 5-6 [ed. Bartelink, *Palladio* (1974)].

[20] *Bohairic Vita* 89 [transl. Veilleux, *Koinonia* I, 118]: "He went up to them and while someone acted as interpreter for him he spoke to them".

present in the countryside than in the cities, which concords with the image offered by the Pachomian texts.[21]

Monastic recruitment cut across social boundaries. Most of the monks we hear about, including Pachomius himself, were from strata of society that would have been literate and would have known at least some Greek. John of Lykopolis was a builder, his brother a dyer, trades which, like many others, have yielded scores of business-related papyri in Greek. Pachomius, we are told, was the son of 'Hellenes', and he was a recruit in the Roman army. It seems hardly conceivable that he could not understand a word of Greek.

Besides, the Pachomian corpus contradicts itself internally on the question of the master's monolingual persona, since on the one hand we are told that he learned Greek in order to communicate with Theodore, and on the other that he needed Theodore in order to communicate with the Greek-speakers. Another episode, found in the *Paralipomena*, and repeated in the *Vita altera* and the *Vita tertia*, is even more in contradiction with this persona. Having failed to communicate with a highly-placed Roman who had come to join the monastery, Pachomius receives the gift of tongues from God:

> It happened also that the Blessed Man was visiting the brothers in their cells and correcting the thoughts of each one. He came also to a certain Roman [brother], coming from a great family, who also knew the Greek language well. The Great Man, coming to him to admonish him for his profit and to know the movements of his heart, spoke to him in Egyptian. The brother did not understand what he told him; nor did the Great Man know what the Roman said, [52] because he did not know Greek. So the Great Man was compelled to call a brother who could interpret what they both said. But when the interpreter came, the Roman did not want to tell the Great Man the faults of his heart through another person. He said, "I want only you after God, and nobody else, to know the evils of my heart". Hearing this, the Great Man ordered the interpreter to withdraw and he made a sign with his hand to the Roman to wait until he came back to him.
>
> The Blessed Man left him and went to pray by himself. Stretching out his hands to heaven, he prayed to God, saying, "Lord Almighty, if I cannot profit the men whom you send to me from the ends of the earth because I do not know the languages of men, what need is there for them to come? If you want to save them here through me, grant, O Master, that I may know their languages for the correction of their souls".
>
> He prayed for three hours, entreating God earnestly for this. Suddenly something like a letter written on a piece of papyrus was sent from heaven into his right hand. Reading it, he learned the speach of all the languages. Having sent up praise to the Father, the Son, and the Holy Spirit, he came back to that brother with great joy, and began to converse with him faultlessly in Greek and Latin. When that brother heard it, he said that the Great Man surpassed all the scholars in that language. After correcting the brother as required, and determining the penance corresponding to his faults, he commended him to the Lord and left him.[22]

The implications of this passage are important, and I will come back to them later. For the moment let us note that this is the second time the corpus tells us that Pachomius learnt Greek, and even, in this second case, Latin. More than anything, these stories function like aetiological narratives attempting to justify the fact that Pachomius, presented throughout as a grass-roots Egyptian who only spoke the local language, was not actually as monolingual as his *Vitae* would have him.

Monolingualism in Egyptian monasticism is indeed essentially a trope, much like such themes as the capacity to tame beasts or the propensity to cry for one's sins. Contrary to these themes, however, it was not used to describe the struggle of ascetic against human nature, but rather to indicate one's proximity to God through one's purity of heart rather than through learning. Indeed, Egyptian was construed in that literature as the language of the uneducated. This is most obvious in two sayings of Arsenios from the *Apophthegmata Patrum*.

> Someone asked Abba Arsenios, "Why do we not make anything out of such education and wisdom, while these Egyptian peasants acquire so many virtues?" Abba Arsenios answered him, "We make nothing out of our earthly knowledge; but these Egyptian peasants have acquired their virtues through their own labour".
>
> When Abba Arsenios once asked an Egyptian ascete about his own thoughts, another man recognised him and asked, "Abba Arsenios, why do you, who have such a good Roman and Greek education, ask this peasant about your own thoughts?" And Arsenios answered, "I have a good Roman and Greek education, but I have not even

[21] R.S. Bagnall, *Everyday Writing in the Graeco-Roman East* (Berkeley 2011) 75-85.
[22] *Paralipomena* 27 [transl. Veilleux, *Koinonia* II, 51-52].

> learnt the alphabet of this peasant."[23]

Here Greek and Latin are clearly identified as the languages of learning, while by opposition to them, Egyptian is presented as a 'non-learned' language, the language of 'this peasant'. Through that quality, it had a more direct access to God, a form of access that was through 'the heart', as the Pachomian *Vitae* put it. Education and learning, equated here with Greek and Roman education, and consequently with the corresponding languages, got in the way of that direct access. This non-intellectual approach to the divine was an essential tenet in the overall ideology of early monasticism.

The point is forcefully made in the *Life of Anthony*, a text which became an essential reference for subsequent monastic literature. Apart from the fact that he did not know Greek, we are told that he was "extremely wise" and that "although he had not learned to write, he was a perceptive and intelligent person". The story continues to describe how he outwitted two philosophers who had come to test him. The following passage makes the point very explicitly:

> Later, when others like them came to meet him on the outer mountain, thinking that they could mock him because he had not learned to write, Anthony said to them, "What do you think? Which is first, the mind or letters? And which is the cause of which? Is the mind the source of letters, or are letters the source of the mind?" When they said to him that the mind is first and is the inventor of letters, Anthony said, "The person whose mind is sound, therefore, has no need of letters". Both the philosophers and others who were present were amazed at this. They went away astonished because they had witnessed such great understanding in an unlettered person. Indeed, although Anthony had been raised on that mountain, as it were, he had grown old there, his character was not wild; instead, he had the graces of someone raised in the city. His speech was seasoned with divine salt.[24]

The concept of a language better adapted to divine understanding was neither new, nor unique to the monks. It runs through the writings of the neoplatonists and the Hermetic corpus. According to Plotinus, the Egyptian writing system made of images could capture the non-discursiveness of the intelligible world better than the analytical alphabetic system of the Greeks.[25] The same distinction is made in the Hermetic corpus between the discursive, argumentative nature of Greek and the aural qualities of Egyptian, which works through 'sounds laden with actions'.[26] Iamblichus also argued at length for the divine qualities of Egyptian in his *De mysteriis*.

Even though the concept was circulating, however, the neoplatonists used Greek, while Egyptian was an ideal rather than a spoken reality. In that sense, it is perhaps Athanasius of Alexandria who is closest to their model, as he was an entirely Greek-speaking and Greek-educated author writing about the qualities of Egyptian in terms of proximity to the divine. In the monastic circles that adopted this symbolic opposition between the two languages, on the other hand, Egyptian was a spoken language and thus corresponded to an everyday reality and concerned real people. This naturally created the contradictions described above, because simplistic binary oppositions that work well in the realm of symbols rarely map neatly onto social reality.

The texts above, even without being confronted with other evidence, show that the linguistic situation was quite complex, and became more and more so as monasticism spread and attracted inmates from different areas. As the pentecostal miracle from the *Paralipomena* shows, there was one important issue at stake, namely that of direct access to the mediating monastic figure. The question was not so much which language one used, as long as one could speak 'the secrets of one's heart' without an interpreter. Thus Pachomius entrusts the new monks who do not speak Egyptian to spiritual masters who speak their language and can thus communicate with them directly; we even see Pachomius learn Greek to communicate directly with Theodore. Like the monk who received him initially, Theodore in turn becomes responsible for the new Greek-speakers, and even eventually the head of the 'Greek house'. This insistence on direct communication is highlighted in Pachomius' prayer to God which results in the pentecostal miracle. In very interesting terms, he asks for the capacity to access the souls of those who come to him for

---

[23] *Apophthegmata Patrum*, Alphabetical Collection, Arsenios 5-6 [PG 65.88-89].

[24] Athanasius of Alexandria, *Life of Anthony* 73 [transl. A.N. Athanassakis, in: T. Vivian and A.N. Athanassakis, *Athanasius of Alexandria, The Life of Antony. The Coptic Life and the Greek Life* (*Cistercian Studies Series* 202; Kalamazoo 2003)].

[25] PLOT. *Enneads* 5.8.6.

[26] *Corpus hermeticum*, *Ὅροι Ἀσκληπιοῦ πρὸς Ἄμμωνα βασιλέα* 1-2 [ed. A.D. Nock, vol. 2 (Paris 1945) 231-232].

guidance through the command of their language.

In a world of confession, self-exposure and spiritual guidance, mediators were understandably unwelcome. The very notion of a linguistic mediator in what was necessarily a very personal relationship was problematic – and the Roman official with the illustrious background is understandably wary of such a triangle. This transformed the mastery of both languages into an important tool for upward mobility within the community. Bilinguals no doubt started off as the anonymous ‘interpreters’ so often mentioned, and with time this gave them access to knowledge and information they would not have otherwise had, and thus increased their hold on the workings of the micro-society that was the *Koinonia*. Their skills put them at an advantage in relation to the others, as they could communicate directly with everyone and controlled the transfer of meaning between groups. Thus, despite the lip-service paid to monolingualism and its privileged access to the divine, what we see in these texts is the importance taken in the monastery’s hierarchy by the bilinguals. Contrary to the repeated assertions of monastic literature, in this area at least monastic society functioned exactly like any other.

ESCLAVES MALFAITEURS DANS L'ÉGYPTE ROMAINE

JEAN A. STRAUS

Si les comportements violents et délictueux dans l'Égypte romaine ont fait l'objet de plusieurs études,[1] la part spécifique prise par les esclaves dans ces actes répréhensibles n'a pas toujours été appréciée. Or, plusieurs documents d'époque impériale en provenance d'Égypte fournissent des renseignements sur des esclaves qui ont commis des méfaits ou infligé des violences. Il s'agit le plus souvent de plaintes envoyées à différentes autorités ou de lettres privées, mais aussi, en nombre bien moindre, de procès-verbaux d'audience et de mandats de comparution.[2] Le but de cette contribution est donc de passer en revue l'ensemble de la documentation papyrologique relative au sujet pour tenter de répondre à quelques questions parmi lesquelles : quel genre de méfaits les esclaves commettent-ils, comment s'y prennent-ils, comment sont-ils punis ?

Typologie des méfaits

Le méfait le mieux attesté dans la documentation papyrologique est certainement le vol.[3] On reviendra plus longuement sur le délit commis par l'esclave Paris, pour se contenter ici de mentionner qu'il a volé des documents permettant à ses adversaires de se disculper.[4] Le plus souvent, le vol se fait au détriment du

---

[1] Voir, par exemple, R. Taubenschlag, *The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri. 332 B.C.-640 A.D.* (2e éd. ; Varsovie 1955) 429-464 ; B. Baldwin, « Crime and Criminals in Graeco-Roman Egypt », *Aegyptus* 43 (1963) 256-263 ; R.W. Davies, « The Investigation of Some Crimes in Roman Egypt », *Ancient Society* 4 (1973) 199-212 = *id.*, *Service in the Roman Army* (Edimbourg 1989) 175-185 ; H.-J. Drexhage, « Einbruch, Diebstahl und Strassenraub im römischen Ägypten unter besonderer Berücksichtigung der Verhältnisse in den ersten beiden Jahrhunderten n.Chr. », in : I. Weiler (éd.), *Soziale Randgruppen und Aussenseiter im Altertum. Referate vom Symposion 'Soziale Randgruppen und antike Socialpolitik' in Graz (21. bis 23. September 1987)* (Graz 1988) 313-323 ; *id.*, « Eigentumsdelikte im römischen Ägypten (1.-3. Jh.n.Chr.). Ein Beitrag zur Wirtschaftsgeschichte », in : *ANRW* II.10.1 (1988) 952-1004 ; R.S. Bagnall, « Official and Private Violence in Roman Egypt », *BASP* 26 (1989) 201-216 ; *id.*, « Slavery and Society in Late Roman Egypt », in : B. Halpern et D.W. Hobson (éd.), *Politics and Society in the Ancient Mediterranean World* (Sheffield 1993) 220-240, sp. 235-237 = *id.*, *Later Roman Egypt : Society, Religion, Economy and Administration* (*Collected Studies Series* 758 ; Aldershot 2003) article I ; R. Alston, « Violence and Social Control in Roman Egypt », in : A. Bülow-Jacobsen (éd.), *Proceedings of the 20th International Congress of Papyrologists. Copenhagen, 23-29 August 1992* (Copenhague 1994) 517-521 ; J.-U. Krause, *Gefängnisse im römischen Reich* (*Heidelberger Althistorische Beiträge und Epigraphische Studien* 23 ; Stuttgart 1996) *passim* ; A.Z. Bryen, « Visibility and Violence in Petitions from Roman Egypt », *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 48 (2008) 181-200. De nombreux textes sont traduits en anglais dans : J.G. Winter, *Life and Letters in the Papyri* (Ann Arbor 1933) 109-117.

[2] Plaintes : *BGU* IV 1139 (Alexandrie, après le 28 octobre 5 a.C.) ; *P.Wash.* II 77 (Oxyrhynchos, 28 octobre-26 novembre 21) ; *P.Oxy.* II 283 (Memphis, 8 août 45) ; *SB* XXIV 16257 (Soknopaiou Nèsos, 18 novembre 123) ; *P.Strasb.* IV 216 (Arsinoïte, 27 décembre 126-25 janvier 127) ; *P.Grenf.* I 47 (Soknopaiou Nèsos, 21 avril 148) ; *BGU* I 146 (Karanis, IIe-IIIe s.) ; *P.Turner* 41 (Oxyrhynchos, 249-250) ; *P.Oxy.Hels.* 26 (Oxyrhynchos, 13 juin 296) ; *P.Cair.Isid.* 141 descr. (Karanis, fin IIIe-début IVe s.) ; *P.Oxy.* LI 3620 (Oxyrhynchos, 2 février 326) ; *SB* XVIII 14056 (Hermoupolis, 19 novembre 326) ; *P.Oxy.* XLIX 3480 (Oxyrhynchos, 360-390) ; *P.Lond.* III 983, p. 229 (inconnue, IVe s.). — Lettres : *BGU* XVI 2618 (Hérakléopolite, 7 mai 10) ; *BGU* XVI 2604 (Hérakléopolite, Ier s.) ; *SB* XXII 15708 (Oxyrhynchos, *ca.* 100) ; *P.Bingen* 74 (Alexandrie ?, après 130) ; *P.Lond.* II 157a, p. 255 (inconnue, IIe s.) ; *P.Select.* 18 = M. Naldini, *Il cristianesimo in Egitto. Lettere private nei papiri dei secoli II–IV* (2e éd., *Biblioteca Patristica* 32 ; Florence 1998) n°81 (Hermoupolis ?, 312-318). — Procès-verbaux : *BGU* I 361 (Arsinoïte, 26 mai 184) ; *P.Ant.* II 87 (Antinooupolis ?, fin IIIe s.) ; *P.Lips.* I 40 (Hermoupolis, avant 381 ?). Voir aussi *P.Oxy.* III 472 (plaidoirie d'un avocat, Oxyrhynchos, 10 octobre 131). — Mandats : *P.Aberd.* 60 (Soknopaiou Nèsos, Ier-IIe s.) ; *P.Oxy.* IX 1212 recto (Oxyrhynchite, IIe s.). Voir aussi *SB* VIII 9853 (Arsinoïte, 182-187 ?).

[3] Le fait est déjà relevé par Taubenschlag, *The Law of Greco-Roman Egypt* (1955) 452-458 ; Baldwin, « Crime and Criminals » (1963) 257. Selon Davies, « The Investigation of Some Crimes » (1973) 202, le vol est un des délits les plus souvent dénoncés aux autorités militaires. Sur le vol, voir aussi Drexhage, « Einbruch, Diebstahl und Strassenraub » (1988) ; *id.*, « Eigentumsdelikte » (1988) ; Krause, *Gefängnisse im römischen Reich* (1996) 95-96 et 110-111.

[4] *BGU* IV 1139 (Alexandrie, après le 28 octobre 5 a.C.). Voir aussi ci-après n. 24.

maître.[5] Ainsi, sous l'influence de personnes qui ne sont pas plus précisément désignées, l'esclave Sarapion s'est enfui après avoir volé à sa maîtresse des vêtements et d'autres choses non précisées.[6] Dans une autre plainte, on apprend qu'un certain Harpagathès a convaincu des esclaves de voler quelques objets à leur maître, de quitter ce dernier et de le rejoindre, lui.[7] Un cas similaire se présente deux siècles plus tard. Hermès entraîne Eutychios, l'esclave d'Aurélios Didymos, à casser la porte de la maison de son maître et à voler plusieurs de ses biens meubles.[8] L'esclave Magnos s'est également enfui à Hermoupolis après avoir volé son maître, Fl. Ammonas, *officialis* de l'entourage du préfet d'Égypte.[9] Dans l'un et l'autre cas, on peut supposer que les esclaves fugitifs se sont emparés de biens pour assurer leur fuite. D'autres esclaves voleurs agissent avec des complices. Ils s'en prennent parfois à leurs congénères. C'est ainsi que des esclaves ont dépouillé leur σύνδουλος, co-esclave chamelier. Leur maître les rappelle à l'ordre, leur enjoignant de restituer ce qu'ils ont volé.[10] Isidoros, fils de Ptolémaios, envoie une plainte à l'irénarque de Karanis : Apynchis et une esclave d'Atisios ont volé de nuit du grain et un sac en poil de chèvre (ou un vêtement bon marché).[11] Le cas suivant nous est rapporté dans le procès-verbal d'une audience qui se tient devant le préfet de Thébaïde, Fl. Leontius Baronicianus. Asyncritios, fils de Philammon, a été attaqué de nuit en pleine rue, frappé violemment, et une somme d'argent lui a été volée. L'esclave Acholios est accusé, mais nie avoir agressé Asyncritios. Il affirme aussi ne plus être en possession de l'argent dérobé. L'affaire n'est pas claire. Le vol peut être le mobile, mais il ne s'agit que d'une hypothèse.[12] L'esclave Léontas, lui, a pris à bail un terrain. La récolte, dont une partie devait très vraisemblablement être remise au propriétaire, a été saisie par des personnes et l'esclave a disparu. S'est-il enfui par crainte d'être puni pour avoir laissé prendre la récolte ou parce qu'il est complice du vol ? Rien dans le papyrus – une pétition envoyée à un décurion – ne permet de trancher la question.[13]

Le procès-verbal de l'ouverture d'un testament portant la date du 26 mai 184 offre un témoignage plus explicite. Une série de manipulations louches entourent une succession. Des témoins du testament auraient été empêchés de se présenter à l'ouverture du document. Le président du tribunal a dû les réquisitionner. Quatre d'entre eux sont présents ainsi que le rédacteur de l'acte. On peut ouvrir le testament. Mais un avocat intervient. Il soutient que le testateur n'est pas le parent du légataire, Isidoros Tibérinos, un mineur, et ajoute : « avant tout, je soutiens que, après le décès, Taseus, esclave du père du mineur, a emporté tout ce qui se trouvait dans la maison. » Un autre avocat poursuit : « Je dis que notre adversaire a mis au pillage tout ce qui se trouvait dans la maison et que, s'il envoie chercher son esclave Kronous, celui-ci attestera que Taseus a été sa complice et a tout enlevé avec lui. » On peut conclure, semble-t-il, que Taseus et Kronous ont aidé à soustraire tout ou partie de l'héritage en cause. Mais le mobile nous échappe, une fois encore.[14]

Le 2 février 326, Aurélios Thonios envoie une pétition aux nyctostratèges d'Oxyrhynchos. Son épouse s'est fait agresser par une certaine Tapésis aidée de son esclave Victoria. De l'or aurait été aussi

---

[5] Krause, *Gefängnisse im römischen Reich* (1996) 136.

[6] *P.Turner* 41 (Oxyrhynchos, 249-250). R.S. Bagnall, « Family and Society in Roman Oxyrhynchus », in : A.K. Bowman, R.A. Coles, N. Gonis, D. Obbink et P.J. Parsons (éd.), *Oxyrhynchus, a City and its Texts* (*Graeco-Roman Memoirs* 93 ; Londres 2007) 192. Sur le vol de vêtements, voir Drexhage, « Eigentumsdelikte » (1988) 978-986.

[7] *SB* XXIX 16257, col. I (Soknopaiou Nèsos, après le 18 octobre 123).

[8] *SB* XVIII 14056 (Hermoupolis, 19 novembre 326) ; Bagnall, « Slavery and Society » (1993) 235 ; *id*., *Egypt in Late Antiquity* (1993) 210.

[9] *P.Oxy*. XII 1423 (Oxyrhynchite ?, milieu du IV^e^ s.) ; Bagnall, « Slavery and Society » (1993) 234 ; *id*., *Egypt in Late Antiquity* (1993) 209.

[10] *P.Lond*. II 157a, p. 255 (II^e^ s. ?), 5-7.

[11] *P.Cair.Isid*. 141 descr. (Karanis, fin III^e^-début IV^e^ s.). Je dois la suggestion du sac en poil de chèvre à H. Cuvigny et J. Gascou, celle de vêtement à J. Gascou. Je les remercie vivement tous les deux. Voir Bagnall, « Slavery and Society » (1993) 229 ; *id*., *Egypt in Late Antiquity* (1993) 124. Sur le vol de denrées alimentaires, très courant, voir Drexhage, « Eigentumsdelikte » (1988) 965-978.

[12] *P.Lips*. I 40 (Hermoupolis, avant 381 ?) ; Bagnall, « Slavery and Society » (1993) 236-237 ; *id*., *Egypt in Late Antiquity* (1993) 212 ; Bryen, « Visibility and Violence » (2008) 191 et 198. Sur le vol d'argent, voir Drexhage, « Eigentumsdelikte » (1988) 986-991. Le vol d'argent liquide est rare : Drexhage, « Einbruch, Diebstahl und Strassenraub » (1988) 316.

[13] *P.Grenf*. I 47 (*BL* I 182) (Soknopaiou Nèsos, 21 avril 148) ; Davies, « The Investigation of Some Crimes » (1973) 207 = Davies, *Service in the Roman Army* (1989) 180-181. Sur le rôle joué par l'armée dans le maintien de l'ordre, voir R. Alston, *Soldier and Society in Roman Egypt. A Social History* (Londres-New York 1995) 86-92.

[14] *BGU* I 361, cols. II 10-III 31 = *FIRA* III^2^ 57 (Arsinoïte). Citations col. III 9-10 et 17-19.

volé (mais le texte est fragmentaire).[15] Enfin, dans une sombre affaire de tentative d'empoisonnement et de fraude à l'hypothèque, l'esclave Smaragdos, qui semble s'être enfui, est accusé d'avoir volé le document relatif à l'hypothèque en question. Mais, dans sa plaidoirie, un avocat affirme qu'il n'y a jamais eu d'hypothèque. Si cette affirmation est vraie, Smaragdos n'est pas l'auteur du vol et le vol n'est pas le motif de sa fuite.[16] Reste le cas de l'esclave du *P.Strasb*. IV 216 (Arsinoïte, décembre 126-janvier 127) dont je pense bien qu'elle est la complice d'un vol, mais l'état du papyrus et la rédaction maladroite du texte empêchent toute certitude.

Les cas de violences sur les personnes ne sont pas rares.[17] On a déjà rencontré deux cas de vol avec violence. On se souvient d'Asyncritios, fils de Philammon, attaqué de nuit en pleine rue, frappé violemment et dépouillé d'une somme d'argent. L'esclave Acholios est accusé, mais nie avoir assailli Asyncritios. Il prétend même que c'est celui-ci qui l'a agressé. Hermaion, qui a entendu du bruit et, selon lui, a sauvé Asyncritios de la mort en mobilisant ses esclaves (plutôt que ses enfants), mentionne qu'il y a vu deux ou trois malfaiteurs ; il ne peut préciser leur nombre, car il était déjà très tard (sous-entendu, il faisait sombre). Philammon parle de quatre agresseurs. En plus d'Acholios, il nomme Stercorios et d'autres. Le préfet de Thébaïde interroge l'esclave afin de connaître ses complices. Acholios est réticent. Il avoue d'abord qu'il était accompagné d'un 'μικρὸν παιδίον' qui serait responsable des blessures d'Asyncritios (une blessure au sourcil est toujours visible au moment du procès) ; mais ensuite, il admet la présence d'un autre complice, Gorgonios, qui a tenu les mains de la victime. Tous ces malfaiteurs sont désignés comme des esclaves d'un certain Sergios. L'affaire n'est pas claire, mais il semble assuré qu'un groupe d'esclaves a attaqué, blessé et volé Asyncritios. Par ailleurs, on ignore la sentence rendue par le préfet de Thébaïde, car la fin du papyrus manque. Mais on relève qu'une bonne partie des aveux d'Acholios est obtenue sous la torture.[18]

L'épouse d'Aurélios Thonios s'est fait agresser en soirée à son domicile par Tapésis et son esclave Victoria. A-t-elle été blessée lors de l'agression ? Thonios demande que les nyctostratèges désignent une sage-femme pour examiner son épouse et établir un rapport écrit. Le recours à la sage-femme peut suggérer que l'épouse est enceinte, mais pas nécessairement. En effet, au fil du temps, les compétences de la sage-femme s'élargissent au point d'égaler celles des médecins. Dans ce cas-là, son rapport, comme celui d'un médecin public, serait susceptible d'être utilisé par le plaignant en cas de procès.[19]

Une lettre datée du I^{er} s. de notre ère nous apprend que Scaliphos et un esclave de Chrysippos s'en sont pris à un certain Stilbon (ou Strabon) pour une raison que nous ignorons. Je pense toutefois que l'esclave agit pour le compte de Scaliphos. En effet, ce dernier retient Stilbon et un bateau. Stilbon serait-il son débiteur insolvable ? Toujours est-il qu'il a reçu des coups et des injures.[20]

Dans une autre plainte, l'affaire rapportée est loin d'être claire, mais il est certain que Dorothéos, fils d'Aphynchis, non seulement refuse de payer la somme qu'il doit, mais encore attaque et blesse, avec l'aide d'esclaves, les époux qui viennent la lui réclamer.[21]

Enfin, l'esclave Euporos est censé révéler toute la vérité sur une affaire que les lacunes du papyrus nous empêchent de connaître. Il s'est enfui. Sans doute avait-il de bonnes raisons de craindre la torture sous

---

[15] *P.Oxy*. LI 3620 (Oxyrhynchos). La lecture Victoria n'est pas assurée. Voir Bagnall, « Slavery and Society » (1993) 236 ; *id*., *Egypt in Late Antiquity* (1993) 98 et 211-212.

[16] *P.Oxy*. III 472 (Oxyrhynchos, 10 octobre 131), 14-18.

[17] Taubenschlag, *The Law of Greco-Roman Egypt* (1955) 442-444 ; Krause, *Gefängnisse im römischen Reich* (1996) 103-107. Dans son étude des plaintes, Bryen, « Visibility and Violence » (2008) concentre son attention sur les blessures visibles et l'humiliation publique qu'elles suscitent.

[18] *P.Lips*. I 40 (Hermoupolis, avant 381 ?) ; Bryen, « Visibility and Violence » (2008) 191.

[19] *P.Oxy*. LI 3620 (Oxyrhynchos) ; Mertens-Pack^3 8344 ; Bagnall, « Slavery and Society » (1993) 236 ; *id*., *Egypt in Late Antiquity* (1993) 98 et 211-212. Sage-femme : M. Hirt Raj, *Médecins et malades de l'Égypte romaine. Étude socio-légale de la profession médicale et de ses praticiens du I^{er} au IV^{e} siècle ap. J.-C.* (*Studies in Ancient Medicine* 32 ; Leyde-Boston 2006) 52-54 et 114-115. Une liste des pétitions dans lesquelles on fait appel aux services des médecins publics et des rapports médicaux, avec bibliographie, figure dans Mertens-Pack^3 8338-8376.

[20] *BGU* XVI 2604 (Hérakléopolite), 1-7. À la ligne 5, je préfère Σκάλιφος à Σκαλίφου ; ce génitif serait entraîné par une attraction du génitif précédent, Χρυσίππου.

[21] *P.Oxy*. XLIX 3480 (Oxyrhynchos, 360-390), 17-19. Voir Bagnall, « Slavery and Society » (1993) 233 et 236 ; *id*., *Egypt in Late Antiquity* (1993) 209 et 211.

laquelle les informations allaient lui être arrachées. Sarapion, l'auteur de la plainte qui retient notre attention, le retrouve à Memphis, mais, au moment de se saisir de l'esclave, il subit une sévère et violente attaque de la part de celui-ci et de complices. Il demande donc au destinataire de sa plainte de garder l'esclave emprisonné jusqu'à sa comparution devant le tribunal du préfet d'Égypte.[22] Si coups et blessures ne sont pas rares, aucun meurtre commis par un esclave n'est en revanche attesté par la documentation papyrologique.[23]

Proches de la violence physique, l'enlèvement et la séquestration. Un seul cas est connu. Des époux lycopolitains en difficulté économique sont obligés de demander un prêt à l'esclave Parthos. Ils s'engagent à rembourser leur dette par le produit de leurs activités. Pour ce faire, ils concluent avec Parthos un contrat de travail qui les oblige sans doute à demeurer chez celui-ci (*paramonè*). Mais, en même temps, ils passent avec le même Parthos un contrat de nourrice (*trophitis*) dans lequel l'enfant à nourrir, leur propre fille Tathreiphis, figure comme l'esclave du créditeur ou tout au moins comme lui appartenant. Ce montage équivaut à désigner Tathreiphis, une personne libre, comme caution du prêt.[24] Les époux affirment avoir rempli toutes leurs obligations : un contrat passé devant le *katalogeion* a d'ailleurs annulé la *paramonè* et la *trophitis*. Mais voilà que Paris, un autre esclave de Chrètos, a enlevé la petite fille et la séquestre depuis cinq mois. Pour quelle raison ? Si les époux n'avaient pas rempli leurs obligations, il serait permis de penser à une exécution sur la personne de Tathreiphis. Mais ce ne semble pas être le cas puisqu'ils disposent d'un document prouvant le contraire. Par ailleurs, la plainte qu'ils envoient au préfet d'Égypte contient deux éléments qui jettent la suspicion sur Paris : il a volé aux époux le document établi par le *katalogeion* qui prouve leur bonne foi et il a attendu l'absence de Parthos pour agir, sans doute parce que ce dernier n'aurait pas approuvé son comportement. On a donc de bonnes raisons de croire à un enlèvement de l'enfant pour le réduire en esclavage, avec tentative de faire croire à une exécution forcée pour non-remboursement d'un prêt. Il est dès lors compréhensible que les parents soumettent le cas au préfet et demandent la restitution de leur petite fille.[25]

Les esclaves causent aussi des dégâts matériels. On a vu qu'Eutychios casse la porte de la maison de son maître.[26] D'autres esclaves sont tancés par leur maître, car ils ont endommagé la maison de leur σύνδουλος.[27] L'esclave Hilarion a conduit les moutons qu'il possède sur les terres que cultive Phanias, fils de Sarapion, cavalier catoèque et cultivateur de terre publique. Il a permis que la terre soit ensemencée en herbe et piétinée par les moutons et que des terres ensemencées en céréales par Phanias soit piétinées. On aurait pu croire à un accident : les moutons passent souvent d'une pâture à une autre ou dans le champ du voisin. Mais ici, il est clair que l'esclave a agi sciemment puisqu'il a semé de l'herbe sur un terrain destiné à recevoir des céréales. La volonté de nuire est évidente, mais le mobile nous échappe.[28]

Entre le 27 juin et le 24 juillet d'une année inconnue (II^{e}-III^{e} s.), Aurélios Hatrès, fils de Pétécas, du village de Karanis, envoie une plainte à un certain Aurélios, qui n'est pas autrement désigné. Agathoclès, accompagné d'un esclave et d'un ouvrier de Sarapion, fils d'Onnophris, est venu saccager son aire à battre le grain et a détruit son potager. Le papyrus est brisé à l'endroit où Hatrès commence sa demande de réparation. On ignore tout des motifs de ce méfait, dont l'esclave est complice. Peut-être son

---

[22] *P.Oxy*. II 283 (Memphis, 8 août 45) ; R. Haensch, *Capita provinciarum. Statthaltersitze und Provinzialverwaltung in der römischen Kaiserzeit* (*Kölner Forschungen* 7 ; Mayence 1997) 526 ; Krause, *Gefängnisse im Römischen Reich* (1996) 104.

[23] « Actual murders are not common in the papyri » : Baldwin, « Crime and Criminals » (1963) 259. Voir Taubenschlag, *The Law of Greco-Roman Egypt* (1955) 431-434.

[24] M. Manca Masciadri et O. Montevecchi, « Contratti di baliatico e vendite fiduciarie a Tebtynis », *Aegyptus* 62 (1983) 148-161 ; O. Montevecchi, « *BGU* IV 1139 : Paramone e trophitis », *BASP* 22 (1985) 231-241 = O. Montevecchi, *Scripta selecta* (*Biblioteca di Aevum Antiquum* 12 ; Milan 1998) 345-354.

[25] *BGU* IV 1139 (Alexandrie, après le 28 octobre 5 a.C.). Voir l'édition et l'interprétation de Montevecchi, « *BGU* IV 1139 : Paramone e trophitis » (1985), acceptée par I. Bieżuńska-Małowist, « L'esclavage dans l'Égypte gréco-romaine : quelques observations en marge de publications récentes », *BASP* 22 (1985) 7-14, sp. 12.

[26] *SB* XVIII 14056 (Hermoupolis, 19 novembre 326).

[27] *P.Lond*. II 157a, p. 255 (II^{e} s. ?), 2-5.

[28] *P.Wash*. II 77 (Oxyrhynchos, 28 octobre-26 novembre 21) ; Taubenschlag, *The Law of Greco-Roman Egypt* (1955) 459-460.

maître Sarapion réglait-il de la sorte un litige qu'il avait avec Aurélios Hatrès.[29]

Certains esclaves se livrent à des attaques verbales.[30] En plus de coups, Stilbon a subi des injures du fait d'un esclave.[31] Dans une lettre envoyée à son père Agathos Daimon, Hermapollon se plaint qu'il ne peut supporter les remarques immodérées et constantes d'Agathos, l'esclave d'Agathos Daimon.[32] Une esclave féminine de Mélas le forgeron pénètre dans la résidence de Sarapion et insulte son épouse et sa fille. Sarapion réclame une punition.[33] Si l'on doit croire Neilos, le jeune homme au service duquel l'esclave Héraklas est attaché, ce dernier est insupportable :

> Le brave coquin d'Héraklas – maudit soit-il – nous rapportait quelques pièces, et parfois plusieurs jours de suite. Mais après l'épisode où Isidoros a dû l'attacher comme il le méritait, il s'est enfui, et je pense qu'il est parti vous rejoindre au pays. Sois sûr qu'il n'hésiterait pas à te trahir, car il n'a pas eu honte de répandre partout en ville l'histoire du théâtre, il en a fait des gorges chaudes, et il a raconté des mensonges comme même un sycophante ne l'oserait pas. Et ceci alors qu'au lieu de le châtier comme il le méritait, on l'avait relâché et qu'il allait partout comme un homme libre.[34]

Ici aussi, il semble que l'on ait affaire à des attaques verbales sous la forme de plaisanteries et de mensonges répandus sur le compte des maîtres.

Des esclaves refusent de remplir leurs obligations. Héraïs envoie une lettre à sa sœur Lucrétias. Parmi les sujets abordés figure l'emprisonnement de l'esclave (ou affranchi) Éros. Le frère de Lucrétias pourrait le libérer, mais refuse tant qu'Éros n'a pas versé l'*apophora* à ceux qui devaient en bénéficier, apparemment des orphelins. L'*apophora* représente les gains qu'un esclave rapporte à son maître (ou un affranchi à son patron).[35] Éros a-t-il omis ou refusé de verser ces gains ? On a tout lieu de croire que c'est là la raison de son emprisonnement.[36] Un autre cas de refus du paiement de l'*apophora* est attesté : l'esclave Sarmatès ne veut plus rester au service de ses maîtresses ni leur payer l'*apophora*.[37] Autre refus, celui de rembourser une dette. L'affaire rapportée dans la plainte en question est obscure, mais il est certain que Dorothéos, fils d'Aphynchis, refuse de payer la somme qu'il doit.[38]

Des esclaves quittent leur maître pour un autre. La plainte porte alors contre celui qui a incité les esclaves à la désertion. Il est accusé de saisie illégale d'esclave (*andrapodismos* en grec, *plagium* en droit romain).[39] On ne peut toutefois s'empêcher de relever que les déserteurs ont dû faire preuve de beaucoup de bonne volonté pour suivre leur 'nouveau' maître. Dans la première attestation papyrologique du délit, les plaignants affirment que leurs esclaves Horion et Sotèris se sont laissé abuser par un certain Harpagathès.

---

[29] *BGU* I 146 (Karanis, II^{e}-III^{e} s.).

[30] Bagnall, « Slavery and Society » (1993) 235-236 ; *id*., *Egypt in Late Antiquity* (1993) 211.

[31] *BGU* XVI 2604 (Hérakléopolite, I^{er} s.), 6-7.

[32] *P.Select*. 18 = Naldini, *Il cristianesimo in Egitto* (1998) n°81 (Hermoupolis ?, 312-318) (*BL* VI, 68) ; Bagnall, « Slavery and Society » (1993) 235 ; *id*., *Egypt in Late Antiquity* (1993) 211.

[33] *P.Lond*. III 983, p. 229 (inconnue, IV^{e} s.). Duplicata : *P.Flor*. III 309 ; Bagnall, « Slavery and Society » (1993) 235-236 ; *id*., *Egypt in Late Antiquity* (1993) 98 et 211. Je suis l'interprétation généralement acceptée du papyrus. Il faut toutefois savoir que, si la personne qui a commis le délit est désignée par le pronom féminin αὐτήν (ligne 11), l'esclave est désigné par le masculin οἰκέτης (ligne 1). Les éditeurs du papyrus parlent de '*woman*', pas de '*slave*'.

[34] *SB* XXII 15708 (Oxyrhynchos, *ca*. 100), 40-54 ; traduction dans P. Parsons, *La cité du poisson au nez pointu. Les trésors d'une ville gréco-romaine au bord du Nil* (Paris 2009) 249-250. Voir I. Bieżuńska-Małowist, *La schiavitù nell'Egitto Greco-romano* (*Biblioteca di storia antica* 17 ; Rome 1984) 207-208 ; G.O. Hutchinson, « Down among the Documents : Criticism and Papyrus Letters », in : R. Morello et A.D. Morrison (éd.), *Ancient Letters. Classical and Late Antique Epistolography* (Oxford 2007) 17-36, sp. 19-28.

[35] I. Bieżuńska-Małowist, « Les esclaves payant l'*apophora* dans l'Égypte gréco-romaine », *JJP* 15 (1965) 65-72.

[36] *P.Bingen* 74 (Alexandrie ?, après 130), 10-14 ; B. Kramer, « Urkundenreferat 2000 », *APF* 47 (2001) 284-367, sp. 303-304.

[37] *P.Oxy.Hels*. 26 (Oxyrhynchos, 13 juin 296). Avec Bieżuńska-Małowist « L'esclavage dans l'Égypte gréco-romaine » (1985) 13, je pense que Sarmatès est un esclave plutôt qu'un affranchi. Mais voir Bagnall, « Slavery and Society » (1993) 234-235 et *Egypt in Late Antiquity* (1993) 210.

[38] *P.Oxy*. XLIX 3480 (Oxyrhynchos, 360-390), 17-19 ; Bagnall, « Slavery and Society » (1993) 233 et 236 ; *id*., *Egypt in Late Antiquity* (1993) 209 et 211.

[39] Taubenschlag, *The Law of Greco-Roman Egypt* (1955) 72, 75 et 446-447.

Ce dernier les a convaincus de 'disparaître' après avoir volé quelques objets à leur maître. Quand on sait qu'Harpagathès, son épouse et une personne s'étant portée garante pour lui ont disparu au moment de restituer les esclaves à leurs propriétaires ou de payer à ceux-ci le prix des esclaves, on comprend que l'intention première d'Harpagathès était de 'détourner' Hilarion et Sotèris de leurs maîtres, mais que les esclaves ont laissé faire les choses bien facilement.[40] Un cas similaire se présente deux siècles plus tard. Eutychios, l'esclave d'Aurélios Didymos, a été 'souvent détourné' de son maître par Hermès. Comme il avait pu récupérer son bien, Didymos n'avait pas déposé plainte. Mais voilà qu'Hermès a entraîné l'esclave à casser la porte de la maison de son maître et à voler beaucoup de ses biens meubles. Didymos trouve l'esclave 'en flagrant délit' chez Hermès. Il demande donc réparation : récupérer un esclave de même valeur que l'esclave volé et les biens meubles. Ici aussi on ne peut s'empêcher de penser que si l'esclave n'avait pas voulu suivre Hermès, il aurait pu rester chez son maître.[41] Enfin, après avoir volé sa maîtresse et subi un interrogatoire de la part de celle-ci, l'esclave Sarapion s'est enfui chez un certain Chairémon.[42]

Manière d'opérer

La documentation papyrologique contient peu d'éléments qui permettent de préciser comment les esclaves accomplissent leurs méfaits. On peut toutefois affirmer qu'il n'y a pas de différence de comportement entre libres et esclaves.

On relève des cas de vol en pleine rue ou de cambriolage avec ou sans violence. Le cambriolage peut avoir lieu en l'absence des personnes lésées, mais pas nécessairement. Les malfaiteurs agissent seuls ou en groupe. L'obscurité et la nuit sont propices aux délits.[43] Il est très tard quand Asyncritios est assailli, blessé et volé par un groupe d'esclaves.[44] C'est le soir que Victoria et sa maîtresse commettent leur méfait.[45] Si l'esclave du *P.Strasb*. IV 216 est complice du vol, c'est la nuit que les faits se déroulent.[46] Il en est de même quand Harpagathès a convaincu des esclaves de voler quelques objets à leur maître et de quitter ce dernier.[47]

Certains esclaves malfaiteurs agissent en groupe.[48] Ce semble être le cas des esclaves qui endommagent la maison de leur σύνδουλος et lui volent des biens.[49] C'est le cas de l'esclave qui saccage une aire à battre le grain et détruit le potager d'Aurélios Hatrès avec l'aide de deux personnes libres.[50] C'est le cas aussi des esclaves qui agressent, blessent et volent Asyncritios, l'un d'entre eux lui tenant les mains pour qu'il ne puisse se défendre.[51] Des esclaves ont également recours à des complices pour entraver leur arrestation. Ainsi la personne qui vient arrêter l'esclave Euporos subit-elle une violente attaque de la part de complices de ce dernier.[52]

Des esclaves apportent leur aide en tant que complices. L'esclave de Chrisippos assiste Scaliphos dans une entreprise contre Stilbon (ou Strabon).[53] Les esclaves Kronous et Taseus ont aidé à soustraire la totalité ou une partie d'un héritage.[54] Avec sa maîtresse, l'esclave Victoria commet un vol avec violence.[55]

---

[40] *SB* XXIX 16257, col. I (Soknopaiou Nèsos, après le 18 octobre 123).

[41] *SB* XVIII 14056 (Hermoupolis, 19 novembre 326) ; Bagnall, « Slavery and Society » (1993) 235 ; *id*., *Egypt in Late Antiquity* (1993) 210.

[42] *P.Turner* 41 (Oxyrhynchos, 249-250), 18-20.

[43] Le fait est déjà relevé par Drexhage, « Einbruch, Diebstahl und Strassenraub » (1988) 313. Selon Taubenschlag, *The Law of Greco-Roman Egypt* (1955) 441 et 456-457, la perpétration du délit pendant la nuit constitue une circonstance aggravante. Sur les vols par des personnes libres, voir, par exemple, Baldwin, « Crime and Criminals » (1963) 257-259.

[44] *P.Lips*. I 40, col. II, 9-10.

[45] *P.Oxy*. LI 3620, 9-10.

[46] Ligne 6.

[47] *SB* XVIII 14056, 11.

[48] La perpétration du délit en groupe est une circonstance aggravante, Taubenschlag, *The Law of Greco-Roman Egypt* (1955) 441.

[49] *P.Lond*. II 157, p. 255.

[50] *BGU* I 146.

[51] *P.Lips*. I 40.

[52] *P.Oxy*. II 283.

[53] *BGU* XVI 2604, 1-7.

[54] *BGU* I 361 = *FIRA* III^2 57.

[55] *P.Oxy*. LI 3620.

Des esclaves apportent leur concours à Dorothéos lorsque celui-ci attaque les époux qui réclament leur dû.[56] Une esclave d'un certain Atisios collabore à un vol perpétré par Apynchis.[57]

L'emploi des armes n'est pas attesté pour les esclaves alors qu'il l'est parfois pour les libres.[58]

Et les femmes ?

Si les esclaves féminines commettent, elles aussi, des méfaits, elles le font plus rarement que les hommes et le plus souvent en tant que complices ou au profit de personnes libres.[59] Taseus agit avec un autre esclave au profit d'une personne libre.[60] Victoria accompagne sa maîtresse lors d'un vol avec violence.[61] Une esclave d'Atisios perpètre un vol avec un libre.[62] On ignore les raisons pour lesquelles Apollonia et Hermionè doivent être présentées aux autorités, chacune accompagnée de son maître.[63] Quant à l'esclave du *P.Strasb*. IV 216 (Arsinoïte, 126-127), on ne sait avec certitude si elle est complice du vol, mais je le soupçonne.

Sanctions

Lorsqu'un esclave commet un délit, la personne lésée peut introduire une plainte dans laquelle elle demande la réparation du dommage subi et l'application de sanctions.[64] Ces plaintes ne diffèrent en rien de celles introduites contre des personnes libres.[65] L'esclave Euporos et ses complices ont violemment attaqué Sarapion qui venait arrêter Euporos. Sarapion demande au stratège du nome de garder l'esclave en attendant son transfert devant le tribunal du préfet d'Égypte.[66] L'esclave Hilarion a causé volontairement des dégâts sur les terres de Phanias. Celui-ci porte plainte auprès du scribe royal. Il demande qu'Hilarion paie les taxes liées à la culture de la terre publique et qu'il donne compensation pour les dommages causés et les dépenses supplémentaires occasionnées.[67] Aurélios Sarapion envoie une requête à l'autorité compétente afin que l'esclave qui a fait preuve d'*hybris* envers son épouse et sa fille soit citée en justice.[68] Les parents de la petite fille séquestrée par l'esclave Paris demandent au préfet d'Égypte qu'il ordonne la comparution de Paris et la restitution de leur enfant.[69] Aurélia Tapammon présente une pétition aux nyctostratèges afin que son esclave Saramatès soit contraint de rester à son service et de payer l'*apophora*.[70] Aurélios Didymos demande à Aurélios Ammonios alias Canobos et à Aurélios Neilammon alias Hiérax, bouleutes et syndics d'Hermoupolis, de faire en sorte que son esclave voleur et fugitif soit présenté au *praeses* avec ceux qui l'ont incité au délit et l'ont détourné de leur maître.[71] Toutes ces pétitions impliquent l'intervention de représentants de l'autorité. De même, l'esclave Acholios répond de ses actes devant le préfet de Thébaïde. Sous la torture, il dénonce ses complices. On ignore la

---

[56] *P.Oxy*. XLIX 3480.
[57] *P.Cair.Isid*. 141 descr.
[58] Drexhage, « Einbruch, Diebstahl und Strassenraub » (1988) 318.
[59] Déjà Drexhage, « Einbruch, Diebstahl und Strassenraub » (1988) 314.
[60] *BGU* I 361, col. II 10-III 31 = *FIRA* III^2 57 (Arsinoïte, 26 mai 184).
[61] *P.Oxy*. LI 3620 (Oxyrhynchos, 2 février 326).
[62] *P.Cair.Isid*. 141 descr. (Karanis, fin III^e-début IV^e s.).
[63] *P.Oxy*. IX 1212 recto (Oxyrhynchite, II^e s.) et *SB* VIII 9853 (Arsinoïte, 182-187) avec D. Hagedorn, « Bemerkungen zur Urkunden », *ZPE* 152 (2005) 177-182, sp. 182.
[64] Selon D.W. Hobson, « The Impact of Law on Village Life in Roman Egypt », in : B. Halpern et D.W. Hobson (éd.), *Law, Politics and Society in the Ancient Mediterranean World* (Sheffield 1993) 193-219, la demande de sanction se ferait dans une moindre mesure que celle de la réparation.
[65] Sur les plaintes à l'époque romaine, voir, par exemple, Bagnall, « Official and Private Violence » (1989) ; Hobson, « The Impact of Law on Village Life » (1993) ; Bryen, « Visibility and Violence » (2008).
[66] *P.Oxy*. II 283.
[67] *P.Wash*. II 77.
[68] *P.Lond*. III 983, p. 229.
[69] *BGU* IV 1139.
[70] *P.Oxy.Hels*. 26.
[71] *SB* XVII 14056.

condamnation, car le papyrus est brisé.[72] Dans une lettre qu'une certaine Tryphas envoie à ses enfants (mais elle s'adresse en fait uniquement à son fils), une série de faits concernant des esclaves sont donnés sans que le lien entre eux n'apparaisse de manière explicite : le fils n'a pas payé une amende, des esclaves sont en prison, la mère est débitrice.

> Tu n'as pas payé l'amende. Personne ne peut libérer les esclaves. Chaque jour je suis harcelée par les deux responsables, Socratès et Élèmon, parce que je me trouve débitrice. Je t'ai souvent écrit de veiller sur les esclaves. Ils vont mourir en prison ![73]

Les esclaves sont-ils en prison parce qu'ils ont commis une infraction, qu'ils doivent payer une amende et que celle-ci n'a pas été acquittée par leur maîtresse Tryphas ? Ou le sont-ils parce qu'ils servent de caution pour une amende non payée par leur maîtresse qui se dit 'débitrice' ? On ne le sait.[74]

Les mandats de comparution impliquent l'intervention des agents de l'autorité.[75] Deux concernent des esclaves. Mais pour quel motif un esclave doit-il être présenté devant l'autorité compétente ? Parce qu'il a commis un méfait ? Pour être entendu comme témoin ? Nous l'ignorons.[76] Il en est de même de l'esclave Apollonia que l'archéphode de Péla doit envoyer avec son maître à l'autorité compétente.[77] Un dernier document relatif à une comparution n'est pas beaucoup plus explicite. Mounatios alias Sarapammon se présentera avec l'esclave Hermionè devant le tribunal du préfet d'Égypte. Cette dernière est sans doute appelée à témoigner dans l'affaire de l'assassinat de son maître, le frère de Mounatios. À moins qu'elle ne soit suspecte ?[78]

Dans le cas suivant on ignore si l'*officialis* qui donne mandat à son collègue pour arrêter Magnos, son esclave fugitif et voleur, agit de manière privée ou dans le cadre de la procédure officielle. Après son arrestation, l'esclave sera enchaîné et ramené à son maître par les soins du komarque.[79] On a tout lieu de croire que la raison de l'emprisonnement de l'esclave Éros se trouve dans son refus de verser l'*apophora* aux bénéficiaires. En revanche, on ignore si Éros est retenu dans une prison publique ou dans un lieu privé. En effet, on ne sait si le frère de Lucrétias agit en tant que représentant de l'autorité ou comme personne privée en charge des affaires des orphelins. Je choisirais plutôt la seconde possibilité.[80]

En revanche, il est certain que l'on a affaire à une sanction privée lorsque 'le coquin d'Héraklas' a dû être attaché comme il le méritait. Mais nous ignorons la raison de cette punition.[81]

En dernière analyse, s'il est évident que les personnes lésées demandent des sanctions et une réparation, aucun document n'illustre la manière dont les esclaves délinquants sont sanctionnés. Le rôle du maître en cas d'action délictueuse, d'arrestation, de procès et de condamnation de son esclave n'apparaît pas non plus. On sait seulement que, dans deux cas, l'esclave convoquée par les autorités est accompagnée de son maître.[82]

---

[72] *P.Lips*. I 40.

[73] *BGU* XVI 2618 (Hérakléopolite, 7 mai 10), 8-16. A. Papathomas, « Textkritische Bemerkungen zu Berliner Papyrusbriefen », *APF* 53 (2007) 182-200, sp. 199, propose des corrections qui amènent à traduire le texte comme suit : « Ceux-ci t'ont souvent écrit de veiller sur les esclaves ».

[74] Sur l'emprisonnement des esclaves dans l'Empire romain, Krause, *Gefängnisse im römischen Reich* (1996) 136-151. Pour ainsi dire rien sur l'Égypte si ce n'est sur la chasse aux esclaves fugitifs : *ibid*., 136, 148 et 150.

[75] Sur ces mandats, U. Hagedorn, « Das Formular der Überstellungsbefehle im römischen Ägypten », *BASP* 16 (1979) 61-74 ; H.-J. Drexhage, « Zu den Überstellungsbefehlen aus dem römischen Ägypten (1.-3. Jahrhundert n.Chr.) », in : H.-J. Drexhage et J. Sünskes (éd.), *Migratio et Commutatio. Studien zur Alten Geschichte und deren Nachle* (St. Katharinen 1989) 102-118 ; Krause, *Gefängnisse im römischen Reich* (1996) 35-36 ; T. Gagos et P.J. Sijpesteijn, « Towards an Explanation of the Typology of the So-Called 'Orders to Arrest' », *BASP* 33 (1996) 77-97.

[76] *P.Aberd*. 60 (*BL* VIII, 1) (Soknopaiou Nèsos, I^{er}-II^{e} s.).

[77] *P.Oxy*. IX 1212 recto (Oxyrhynchite, II^{e} s.).

[78] *SB* VIII 9853 (Arsinoïte, 182-187) avec D. Hagedorn, « Bemerkungen zur Urkunden », *ZPE* 152 (2005) 177-182, sp. 182.

[79] *P.Oxy*. XII 1423 ; Krause, *Gefängnisse im römischen Reich* (1996) 148, n. 53.

[80] *P.Bingen* 74, 10-14.

[81] *SB* XXII 15708.

[82] *P.Oxy*. IX 1212 recto (Oxyrhynchite, II^{e} s.) et *SB* VIII 9853 (Arsinoïte, 182-187) avec Hagedorn, « Bemerkungen zur Urkunden » (2005) 182.

Selon A.Z. Bryen :

> More salient for petitioners, it appears, is not the distinction between individuals of varying status, but rather the distinction between free and slave, which is emphasized in both individual complaints and also by local officials when they adjudicate concerning violence or discuss the penalties that can be imposed on individuals.[83]

Sans vouloir nier le fait qu'un méfait commis par un esclave sur une personne libre peut constituer pour celle-ci l'humiliation suprême, je ne vois pas dans les plaintes analysées ci-dessus que la distinction entre libres et esclaves soit mise en relief. Dans un cas, la pétitionnaire « ne supporte pas l'insolence d'un serviteur ».[84] Dans un autre, la demanderesse marque sa surprise et sa déception d'avoir été trompée par son esclave, né dans la maison de son père.[85] Sinon, l'esclave malfaiteur est décrit de manière neutre : X, esclave de Y, a commis tel méfait ou l'esclave X a commis tel méfait. En revanche, plusieurs documents que j'utiliserai dans une prochaine étude sur « les esclaves maltraités dans l'Égypte romaine » confirment cette distinction et montrent une différence de traitement flagrante entre libres et esclaves, par exemple dans l'emploi de la torture pour extorquer des aveux ou des informations.[86] Sur ce point, A.Z. Bryen a raison. Sinon, les méfaits commis par les esclaves diffèrent peu de ceux commis par les personnes libres : vols, violences sur les personnes et sur les biens, enlèvements et séquestrations, attaques verbales. Et certains esclaves fuient leurs obligations (*e.g.* le paiement de l'*apophora*) comme certaines personnes libres fuient leurs obligations fiscales (*e.g.* par l'anachorèse). Une idée assez bien ancrée dans les esprits est que les maîtres vivent dans la crainte de leurs esclaves. Les papyrus montrent des esclaves qui ne sont guère plus délictueux que les libres. Et, dans plusieurs cas de délits, les esclaves sont complices ou agissent au profit de personnes libres. Conclusion : dans l'Égypte romaine, les esclaves ne semblent pas être des éléments très criminogènes, ni même perturbateurs.

[83] Bryen, « Visibility and Violence » (2008) 188. Les exemples avancés, *P.Wisc.* I 33, M.*Chr.* 63 et *P.Oxy.* L 3581, ne sont pas des plaintes relatives à des esclaves malfaiteurs.

[84] *P.Oxy.Hels.* 26, 14-15.

[85] *P.Turner* 41.

[86] Par exemple *P.Wisc.* I 33 (Arsinoïte, 8 septembre 147), *P.Oxy.* IX 1186 (Thébaïde, IV^e^ s.) et *P.Lips.* I 40, cités par Bryen, « Visibility and Violence » (2008) 188, n. 17. L'étude sera publiée dans un prochain volume de la *Chronique d'Égypte*.

II

LE ‘CERCLE ISIAQUE’

STRATÉGIES D'INTÉGRATION DES CULTES ISIAQUES ET DU CULTE DES LAGIDES DANS LA RÉGION DE TYR À L'ÉPOQUE HELLÉNISTIQUE

CORINNE BONNET

Au livre XLI de ses *Dionysiaques*, Nonnos de Panopolis décrit la ville de Tyr comme une 'crête étroite', une 'nuque raide' fouettée par les vagues.[1] L'expression biblique[2] n'évoque sans doute pas seulement la réalité géographique d'un promontoire, mais renvoie aussi à la singulière capacité de résistance des Tyriens qui tinrent tête notamment, et longuement, à Nabuchodonosor II de Babylone et à Alexandre le Grand, lors de mémorables sièges ou blocus. Une telle réputation ne doit cependant pas donner à penser que Tyr était refermée sur elle-même. Comme tous les petits royaumes de la côte phénicienne (souvent appelés 'cités-États' par les modernes), Tyr affiche une culture bariolée et cosmopolite, qui intègre, entre autres, de nombreuses références à l'horizon très prégnant de la vallée du Nil. Là comme ailleurs en Phénicie, les cultes égyptiens d'Isis et d'Orisis sont précocement populaires (dès le IX^{e} s. a.C.), comme en témoigne l'anthroponymie.[3] En plusieurs endroits, les dieux égyptiens bénéficient même de lieux de culte, tout spécialement à Byblos.[4]

J'aimerais m'attacher à établir, dans les pages qui suivent, dans quelle mesure l'intégration des royaumes phéniciens dans la *koinè* hellénistique, après la conquête de cette région par Alexandre, infléchit ces dynamiques interculturelles. Certes, la pénétration de traits culturels grecs, qu'on désigne fréquemment, faute de mieux, du terme problématique d''hellénisation', n'a pas attendu l'arrivée du Macédonien.[5] On constate néanmoins qu'en concomitance avec le déploiement d'une puissante propagande politico-religieuse de la part des Lagides en Égypte comme dans leurs territoires asiatiques, les cultes dits isiaques[6] jouissent d'un succès non négligeable qui ne me semble pas sans rapport avec l'implantation du culte des descendants de Ptolémée.[7] C'est ce que nous allons tenter de mettre en évidence en prenant pour terrain d'enquête la région de Tyr.

Considérons en premier lieu un autel dédié à Ptolémée II et à Arsinoé. Découvert à une date inconnue près de l'École protestante de Tyr, il a ensuite été vendu à un amateur américain. J.-P. Rey-Coquais en propose la traduction suivante : « Du roi Ptolémée, fils de Ptolémée, et d'Arsinoé, dieux adelphes ».[8]

Cette inscription d'appartenance prouve l'existence d'un culte rendu à Tyr aux deux enfants de Ptolémée I^{er} et de sa maîtresse Bérénice, à savoir Ptolémée II Philadelphe, qui monte sur le trône en 283/2 a.C. et meurt en 246 a.C., et sa sœur et épouse Arsinoé, décédée en 268. Divinisés l'un et l'autre de leur vivant, après que leurs parents l'ont été, ils sont, à partir de 272 a.C., l'objet d'un culte avec le titre de 'dieux adelphes'.[9] Si, comme J.-P. Rey-Coquais est enclin à le penser, la dédicace a bien été exécutée du

---

[1] NON. *D* 41.15-18.

[2] Voir, par exemple, *Ex*. 33 ou *Dt*. 9.

[3] S. Ribichini, « Divinità egiziane nelle iscrizioni fenicie d'Oriente », in : *Saggi fenici* I (Rome 1975) 7-14 ; A. Lemaire, « Divinités égyptiennes dans l'onomastique phénicienne », in : C. Bonnet *et alii* (éd.), *Religio Phoenicia* (*Studia Phoenicia* IV ; Namur 1986) 87-98.

[4] J. Aliquot, « *Aegyptiaca* et *isiaca* de la Phénicie et du Liban aux époques hellénistique et romaine », *Syria* 81 (2004) 201-228.

[5] Pour un examen d'ensemble de cette question et des outils disponibles pour les historiens, voir C. Bonnet, *Les enfants de Cadmos. Les paysages religieux des cités phéniciennes à l'époque hellénistique* (Paris 2014) sous presse.

[6] M. Malaise, *Pour une terminologie et une analyse des cultes isiaques* (Bruxelles 2005) ; cf. déjà L. Bricault, « Bilan et perspectives dans les études isiaques », in : E. Leospo et D. Taverna (éd.), *La Grande Dea tra passato e presente* (Turin 2000) 91-96.

[7] Aliquot, « *Aegyptiaca* et *isiaca* » (2004) 201-228 ; *id*., *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain* (Beyrouth 2009) 58-61, 175-176.

[8] J.-P. Rey-Coquais, « Inscriptions et toponymes hellénistiques de Phénicie », *Studi ellenistici* 19 (2006) 99-117, en part. 99-101, n°1 ; *id*., *Inscriptions grecques et latines de Tyr* (*Baal* III, hors série ; Beyrouth 2006) 156, n°386, fig. 386.

[9] B. Virgilio, *Lancia, diadema e porpora. Il re e la regalità ellenistica* 2 (Pise 2003) 111-113. Ptolémée II associe en fait son propre culte et celui de son épouse à celui, déjà en vigueur, de ses parents, qualifiés de 'dieux sauveurs'.

vivant des souverains, l'autel pourrait être daté entre 272 et 268 a.C., ce qui ferait de lui l'un des témoignages épigraphiques les plus anciens en langue grecque provenant de Phénicie. L'absence de toute mention de dédicant dans le texte interdit malheureusement de spéculer sur les motivations de cet acte de dévotion. On ne peut cependant s'empêcher de penser que le culte des dieux adelphes entrait certainement en résonance avec celui d'Isis et Osiris.

Quelque un demi-siècle plus tard, Ptolémée IV Philopator, fils de Ptolémée III Évergète, qui régna de 221 à 203 a.C., reçoit, à Tyr, de la part d'un haut fonctionnaire lagide, l'hommage d'une statue probablement équestre.[10] On conserve la longue base de granit rose qui porte une inscription grecque et montre encore les trous de scellement destinés à recevoir la statue. Elle a été mise au jour dans le chantier dit de la 'Cathédrale des Croisés'.[11]

> Le roi Ptolémée dieu *philopator*,
> fils du roi Ptolémée et de la reine Bérénice,
> dieux évergètes,
> (statue qu'a consacrée) Thraséas fils d'Aétos, Eusébeios,
> stratège de Syrie et de Phénicie.

Le roi, sans doute en posture de cavalier pour célébrer sa vaillance militaire, a à son actif la reconquête de la Phénicie aux dépens d'Antiochos III à Raphia, en 217 a.C. Il la reperdit certes peu après, et définitivement, en 200 a.C. à la bataille de Panion, mais l'offrant l'ignorait au moment de son hommage. En qualité de stratège de cette région, pour le compte des Lagides, Thraséas avait en charge la gestion civile et militaire de leurs territoires phéniciens, à la suite d'Andromaque d'Aspendos, qui fut le premier stratège après 217. Originaire d'Alexandrie,[12] mais avec des racines du côté d'Aspendos lui aussi, devenu ensuite citoyen d'Athènes, Thraséas est le fils d'Aétos, stratège de Cilicie sous Ptolémée II et fondateur de la ville d'Arsinoé dans cette région. Avant de recevoir le commandement de la Syrie-Phénicie, Thraséas avait du reste géré lui aussi la Cilicie. Le dévouement de cette famille aux Lagides est donc éclatant : outre l'offrande d'une statue – don assurément très coûteux – Thraséas a fait preuve d'évergétisme envers la ville d'Arsinoé, ruinée par la deuxième guerre de Syrie. L'un de ses fils, Ptolémée, dirigea par la suite la phalange lagide au cours de la quatrième guerre de Syrie, puis passa, sans doute à l'avènement de Ptolémée V, du côté des Séleucides, devenant à son tour, mais sous une autre 'casquette', stratège de Syrie et Phénicie. Il est, en tant qu'autorité civile de tutelle à Jérusalem, le destinataire de la célèbre lettre royale dite 'charte séleucide de Jérusalem' envoyée par Antiochos III.[13] Il se peut qu'un autre fils de Thraséas, Apollonios, ait à son tour été gouverneur de Syrie et de Phénicie à la fin du règne de Séleucos IV. On a donc affaire à une véritable dynastie de grands commis de l'État (quoique susceptibles de changer de camp) et à une famille très prestigieuse. La branche alexandrine exerça, elle aussi, en Égypte, des charges importantes au service des Lagides.

Les deux documents que nous venons d'examiner attestent l'implantation précoce et persistante du culte des Lagides sur le sol tyrien. Le second document montre le rôle que joue dans ce processus la nouvelle élite politico-militaire d'origine grecque. En filigrane, on croit deviner un arrière-plan isiaque, que le troisième document dévoile explicitement. Sur un bloc de marbre provenant soit de Laboué, à l'extrême nord de la Beqaa, soit de Tyr elle-même,[14] on lit en effet une dédicace à Sarapis et Isis, dieux sauveurs, en faveur de Ptolémée IV Philopator, que nous avons déjà rencontré, et d'Arsinoé III, sa sœur et épouse.[15]

---

[10] Rey-Coquais, « Inscriptions et toponymes » (2006) 99-117, en part. 101-105, n°2. Voir aussi *id*., *Inscriptions grecques et latines de Tyr* (2006) 28-29, n°18, fig. 18a-b.

[11] J.-P. Rey-Coquais n'a pas pu avoir accès au lieu et ignore le sort réservé à ce monument.

[12] Sur Thraséas, voir J.-P. Rey-Coquais, « Apport d'inscriptions inédites de Syrie et de Phénicie aux listes de divinités ou à la prosopographie de l'Égypte hellénistique ou romaine », in : L. Criscuolo et G. Geraci (éd.), *Egitto e storia antica dall'ellenismo all'età araba. Bilancio di un confronto* (Bologne 1989) 614-617.

[13] Jos., *AJ* 12.138-144. Sur ce personnage, voir *Der Neue Pauly* 10 (2001), *s.v*. Ptolemaios (29), col. 552.

[14] Aliquot, « *Aegyptiaca* et *isiaca* » (2004) 218, privilégie une origine tyrienne, en rapport avec le sanctuaire des dieux égyptiens existant dans cette ville.

[15] Cf. H. Salamé-Sarkis, « Inscription au nom de Ptolémée IV Philopator trouvée dans le Nord de la Beqaʿ », *Berytus* 34 (1986) 207-209 ; *SEG* 38 (1988) 1571 ; Rey-Coquais, « Inscriptions et toponymes hellénistiques de Phénicie » (2006) 99-117, en part. 103-104 ; *RICIS* 402/0601.

Pour le roi
Ptolémée (IV) et
la reine Arsinoé (III),
dieux *philopatores*,
à Sarapis (et ?) à Isis sauveurs
Marsyas, fils de Démétrios,
Alexandrin,
chancelier en chef.

Le chancelier-en-chef (*archigrammateus*) Marsyas est un autre haut fonctionnaire lagide d'origine alexandrine, qui fait ici une offrande aux dieux de sa ville natale, à savoir Sarapis et Isis, en faveur du roi et de la reine lagides, sans doute au lendemain de la bataille de Raphia, en 217 a.C. Grâce à cette victoire sur Antiochos III, et contre toute attente, Ptolémée IV rétablit sa suzeraineté sur la Phénicie. Marsyas fit assurément partie du contingent de hauts fonctionnaires proches des Lagides, envoyés dans la Beqaa ou à Tyr pour reprendre en main le contrôle et la gestion du territoire auparavant sous mainmise séleucide. L'invocation des dieux sauveurs, en faveur des souverains lagides, est simultanément, dans le chef de Marsyas, un signe d'allégeance politique et un appel à la protection divine en des temps incertains, dans une zone instable. L. Bricault note du reste que l'épiclèse de *sôteres* est appliquée à sept reprises à Sarapis et Isis dans les inscriptions datant du règne de Ptolémée IV, et uniquement durant ce règne.[16] On voit comment les données conjoncturelles infléchissent la représentation des dieux alexandrins implantés en terre phénicienne et favorisent la construction d'une référence idéologique de type analogique entre les dieux et les souverains. Pour faire simple, on pourrait en effet dire qu'Isis et Sarapis protègent la maison royale, de la même manière que les Lagides assurent la sécurité des populations phéniciennes et autres placées sous leur autorité. Au binôme initial de l'inscription, Ptolémée-Arsinoé, fait écho le couple Sarapis-Isis, les premiers dieux *philopatores*, les seconds dieux *sôteres*.

De Tyr, provient encore une dédicace gravée sur un fragment de marbre blanc, datée du III^e^ s. a.C. sur base paléographique, et adressée à Sarapis et aux *theoi synnaoi*, *kata prostagma*, c'est-à-dire sur injonction d'un oracle divin.[17]

À Sarapis
et aux dieux qui partagent son temple (*synnaoi*)
selon un ordre divin.

La mention de dieux partageant le *naos* de Sarapis confirme le fait qu'il existait, depuis cette époque au moins, un sanctuaire des dieux égyptiens à Tyr. On ignore cependant qui flanquait le dieu d'Alexandrie en sa résidence. On pourrait songer à Isis, Osiris, et Harpocrate,[18] mais on distingue habituellement, pour l'époque hellénistique, deux familles distinctes, différemment implantées en fonction de la nature et de l'ancienneté du rapport à l'Égypte des cités concernées : une famille égyptienne 'traditionelle' avec Osiris et Horus, comme à Petra ou Byblos par exemple, et une famille 'isiaque', avec Sarapis et Harpocrate, attestée notamment à Samarie.[19] Cela dit, la documentation tyrienne incite à réfléchir, dans la mesure où l'on y trouve des traces à la fois d'une implantation ancienne et persistante de la famille égyptienne[20] et du succès de la famille isiaque. Ceci ne nous autorise cependant pas à considérer qu'elles aient pu cohabiter dans un même sanctuaire. On restera donc prudent quant à l'identité des *synnaoi theoi* de Sarapis à Tyr.

Là, comme en divers autres lieux de la Méditerranée, Sarapis, dont la 'naissance' même fait intervenir une volonté divine exprimée par le biais d'un songe,[21] délivrait des oracles.[22] Dès l'institution du

[16] Cf. L. Bricault, « Sarapis et Isis, sauveurs de Ptolémée IV à Raphia », *CdE* 74/148 (1999) 334-343.

[17] Rey-Coquais, « Apport d'inscriptions inédites de Syrie et de Phénicie » (1989) 609-619, en part. 613, n°1.2 ; *id*., *Inscriptions grecques et latines de Tyr* (2006) 19-20, n°5, fig. 5a-b ; *SEG* 39 (1989) 1596 ; *RICIS* 402/0801 ; L. Bricault, « *RICIS Supplément* I », in : L. Bricault (dir.), *Bibliotheca Isiaca* I (Bordeaux 2008) 94. Voir aussi Aliquot, *La vie religieuse au Liban* (2009) 175.

[18] Aliquot, « *Aegyptiaca* et *isiaca* » (2004) 201-228, en part. 217-220 ; *id*., *La vie religieuse au Liban* (2009) 175-176.

[19] Cf. *RICIS* 403/0501.

[20] Cf. *infra*, p. 39-40.

[21] Ph. Borgeaud et Y. Volokhine, « La formation de la légende de Sarapis : une approche transculturelle », *ARG* 2 (2000) 37-76.

[22] L'inscription *CIL* III, 14165^3^ = *IGRR* III, 1105 = Dessau, *ILS* 4417 = *RICIS* 402/0802, une pseudo-trilingue latin-grec-égyptien, figure sur une statuette mutilée de prêtre naophore, de provenance égyptienne et importée à Tyr, conservée au

culte hellénisé de Sarapis à Canope, Memphis et probablement Alexandrie, celui-ci fut en effet considéré comme un dieu oraculaire et guérisseur, prérogatives qui le différencient de l'égyptien Osiris qui n'était préposé ni aux affaires d'ici-bas, ni à la délivrance d'oracles. On ignore cependant quand fut fondé ce lieu de culte tyrien, et par qui, mais on peut émettre l'hypothèse d'une fondation lagide *lato sensu*, sans qu'il soit possible d'identifier précisément les acteurs : publics et/ou privés, fonctionnaires ? soldats ? commerçants ? élite locale ?[23]

De l'examen de ces quelques pièces, on retire en tout cas l'impression que la diffusion des cultes isiaques va de pair avec celle du culte des rois lagides, même si les deux dévotions ne sont pas systématiquement associées. Ainsi, à environ 200 km au sud de Tyr, à Joppé (Jaffa, actuelle Tel-Aviv), une base de statue porte une dédicace au roi Ptolémée IV, sans toutefois l'associer au cercle des divinités isiaques :[24] « Au grand roi Ptolémée dieu *philopator*, fils du roi Ptolémée et de la reine Bérénice, dieux évergètes, petit-fils du divin Ptolémée roi philadelphe ». C'est un prêtre local du culte royal qui est à l'origine de cet acte de dévotion remontant lui aussi aux années immédiatement postérieures à la victoire lagide de Raphia. Les retournements de situation politique semblent donc avoir favorisé l'émergence de 'marqueurs' territoriaux, au rang desquels le culte des Lagides et des dieux isiaques, parfois associés ou imbriqués, occupe une place particulière.

On n'oubliera pas de prendre en compte dans ce dossier l'inscription grecque de la grotte de Wasta près de Tyr. Située sur la route qui conduit de Sidon à Tyr, ce site rupestre abrite un lieu de culte célèbre, comme en témoignent les parois chargées de graffiti et d'inscriptions. Le fait qu'il s'agisse, pour l'essentiel, de triangles pubiens a valu à ce lieu d'être désigné, depuis Ernest Renan, comme une 'grotte de prostitution',[25] sur la base d'un amalgame déjà dénoncé par René Dussaud.[26] Une dédicace grecque d'époque hellénistique émanant d'un Phénicien est adressée conjointement au roi Ptolémée et à Aphrodite, une association que j'ai essayé de déchiffrer voici quelques années.[27]

Je ne reviens pas ici sur le détail du dossier, mais je rappelle que l'inscription a été gravée sous une niche latérale, abritant, en léger relief, une stèle cintrée qui porte, dans un encadrement rectangulaire, un écusson triangulaire. Voici la traduction qu'a proposée, en dernière instance, Julien Aliquot :[28]

> Au roi Ptolémée
> et à Aphrodite qui exauce
> Imilkas, fils de Samôs
> (cette) prière.

Sur le plan chronologique, le texte est daté du III^e^ s. a.C., ce qui laisse planer un certain doute sur l'identité du Ptolémée concerné. En revanche, on peut raisonnablement penser que l'Aphrodite du texte grec n'est pas étrangère à Astarté, dont la vénération en Phénicie est largement attestée.[29] Le contexte iconographique

---

British Museum. Elle mentionne un prêtre qui porte (l'image d') Osiris dans les processions. L'inscription hiéroglyphique figurant sur le pilier dorsal est antérieure à 228 a.C., tandis que les textes grec et latin sont du II^e^-III^e^ s. p.C. selon le *RICIS*. Or, le latin *sacerdos* est rendu en grec, de manière significative, par *prophé*[*tès*]. Voir aussi F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* III. *Le culte d'Isis en Asie Mineure. Clergé et rituel des sanctuaires isiaques* (*EPRO* 26 ; Leyde 1973) 128 ; M. Malaise, « Statues égyptiennes naophores et cultes isiaques », *BSEG* 26 (2004) 63-80, en part. 74.

[23] Au demeurant, la diffusion des cultes isiaques ne touche pas seulement le domaine lagide, mais aussi les villes syriennes de la sphère séleucide. À Laodicée-sur-mer, fondation hellénistique sous contrôle séleucide, le sanctuaire des dieux égyptiens est une fondation privée ensuite intégrée dans le tissu cultuel civique, comme le montre le décret de 174 a.C. dont on conserve une copie d'époque romaine. Cf. *IGLS* IV, 1261 = *RICIS* 402/0301.

[24] B. Lifshitz, « Beiträge zur palästinischen Epigraphik », *ZDPV* 78 (1962) 82-84 ; *BE* (1964) 507.

[25] Selon Renan, il s'agirait du « reste d'un primitif état de promiscuité, où l'homme, comme l'animal, cherchait les cavernes pour l'accouplement » : E. Renan, *Mission de Phénicie* (Paris 1864) 653.

[26] Cf. R. Dussaud, *Notes de mythologie syrienne* (Paris 1903) 109-111.

[27] Pour l'historique des recherches, voir C. Bonnet, « Le roi et la déesse. À propos de la dédicace grecque à Ptolémée et Aphrodite de la grotte de Wasṭa, près de Tyr », *Studi epigrafici e linguistici sul Vicino Oriente antico* 21 (2004) 125-140.

[28] Aliquot, *La vie religieuse au Liban* (2009) 132, n. 33, qui propose de reconnaître un nom phénico-punique Himilkas, au lieu de Pimilkas généralement proposé, et le patronyme Samôs, attesté en milieu égyptien. La ligne d'écriture la plus longue fait 32 cm.

[29] C. Bonnet, *Astarté. Dossier documentaire et perspectives historiques* (Rome 1996) *passim* ; pour son rapprochement avec Aphrodite, *ead*. et V. Pirenne-Delforge, « Aphrodite et Astarté : deux déesses en interaction dans le monde égéen », in : A. Motte et C. Bonnet (éd.), *Actes du Colloque «Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique», Academia Belgica, 25-27/9/1997* (Bruxelles-Rome 1999) 249-273.

et l'invocation d'Aphrodite en tant qu'*épèkoos* nous invitent à supposer qu'Imilkas attendait de la déesse un secours relevant du domaine de la sexualité ou de la fertilité. Mais que vient alors faire Ptolémée aux côtés de la déesse ? L'hypothèse que j'ai défendue est qu'il s'est immiscé dans le couple qui, à Tyr en particulier, associe Astarté à Melqart, dieu royal et tutélaire, protecteur du peuple, de son bien-être et de sa richesse. On notera d'ailleurs que le nom d'Imilkas contient l'élément *mlk*, signifiant 'roi'. Avec cette dédicace à Ptolémée et Aphrodite, n'aurions-nous pas affaire au 'détournement' d'une configuration cultuelle locale au profit des rois lagides ? Le réseau symbolique qui sous-tend la vénération de la dyade centrale du panthéon tyrien, le couple Melqart-Astarté, moyennant une 'traduction' grecque, aurait été mobilisé pour accroître le charisme des rois lagides. Aphrodite *épèkoos* apporterait, comme Astarté à Melqart, un soutien performant dans l'exercice de ses fonctions royales. Ptolémée endosserait en somme le rôle traditionnellement joué par le roi de Tyr, en tant qu'avatar historique du roi divin, son représentant sur terre, avec tout ce que cette construction implique en termes de légitimité. Parler dans un tel cas d'*interpretatio* ou de 'syncrétisme' ne rend pas justice à la complexité des interférences culturelles et des stratégies de communication qui sont à l'œuvre. Or, on sait que les Lagides se sont volontiers prêtés, en terre égyptienne, à ces jeux de superpositions cultuelles et culturelles pour favoriser l'intégration de la nouvelle dynastie dans le contexte ambiant, mais aussi pour ménager le puissant clergé égyptien et recueillir, à leur propre profit, l'héritage de la prestigieuse tradition religieuse locale.[30] L'inscription de Wasta semble indiquer que les mêmes stratégies furent à l'œuvre en Phénicie.

La familiarité des Tyriens avec les divinités égyptiennes hellénisées, à l'époque hellénistique, ressort encore de la célèbre dédicace, double et bilingue, figurant sur les cippes jumeaux retrouvés à Malte, mais provenant probablement de la région tyrienne.[31] Cette inscription bilingue, qui fut à l'origine du déchiffrement du phénicien par l'abbé J.-J. Barthélemy en 1758, émane de deux frères qui accomplissent, à la fin du III^e^ ou au début du II^e^ s. a.C., une offrande « à notre Seigneur Melqart, Baal de Tyr », auquel correspond en grec 'Héraklès *archégètès*', le fondateur de la ville. Or, ces dédicants se nomment Abdosir et Osirshamor, et ils sont les fils d'Osirshamor, fils d'Abdosir, en phénicien, ce qui correspond, dans la partie grecque, à Dionysios et Sarapiôn, fils de Sarapiôn. Ce qui est très intéressant dans ce document, c'est l'alternance entre Dionysos et Sarapis pour rendre l'élément théophore Osiris. Celui-ci est ancien et répandu dans l'onomastique phénicienne, et, par ailleurs, attesté en transcription grecque à Rhodes par exemple.[32] Ici, les dédicants ont fait le choix d'une double traduction. Il ne faut pas y voir un signe d'indécision ou de confusion, mais plutôt un indice de la riche palette d'équivalences disponibles entre divinités phéniciennes, égyptiennes, gréco-égyptiennes et grecques. Les deux voies d'*interpretatio* d'Osiris sont du reste bien connues par ailleurs : si le nom de Sarapis contient effectivement celui d'Osiris, dès Hérodote, le même dieu est bien rapproché de Dionysos.[33] Il est difficile pourtant de pénétrer les raisons qui ont porté à une traduction différenciée qui renvoie à des aspects différents de la personnalité ou de l'histoire d'Osiris.

---

[30] Voir, par exemple, F. Dunand et C. Zivie-Coche, *Hommes et dieux en Égypte. 3000 a.C.-395 p.C. Anthropologie religieuse* (Paris 2006) ; M. Drew-Bear, « Les premiers rois gréco-macédoniens à la rencontre des Égyptiens », in : M.-T. Le Dinahet (éd.), *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre au I^er^ siècle avant notre ère. Anatolie, Chypre, Égypte, Syrie* (Nantes 2003) 319-329.

[31] *CIS* I, 122-122bis ; *KAI* 47 ; voir en dernier lieu M.G. Amadasi Guzzo et M.P. Rossignani, « Le iscrizioni bilingui e gli 'agyiei' di Malta », in : M.G. Amadasi Guzzo *et alii* (éd.), *Da Pyrgi a Mozia. Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca* (*Vicino Oriente*, Quaderno 3/1 ; Rome 2002) 5-28. Voir aussi E. Gubel *et alii*, *Art phénicien : la sculpture de tradition phénicienne* (Paris 2002) 158, n°178.

[32] Pour une liste des attestations du nom Abdosir, en phénicien et en grec, en Phénicie hellénistique, voir Aliquot, « *Aegyptiaca* et *isiaca* » (2004) 201-228, en part. 213, n. 52. On a, à Umm el-Amed, dans une bourgade de l'arrière-pays tyrien qui fleurit essentiellement à l'époque hellénistique, des traces d'une vénération d'Osiris, par le biais d'une dédicace phénicienne. Le théonyme est en partie restitué, mais la présence de nombreux *aegyptiaca* dans l'arrière-pays de Tyr et l'existence sur place de plusieurs noms théophores formés sur Osiris rendent probable l'invocation du dieu égyptien en ce lieu. Sur le site, voir M. Dunand et R. Duru, *Oumm el 'Amed. Une ville hellénistique aux échelles de Tyr* (Paris 1962) ; N.C. Vella, « Defining Phoenician Religious Space : Oumm el-'Amed Reconsidered », *ANES* 37 (2000) 27-55. Pour la dédicace : *RÉS* 504 b = Gubel *et alii*, *Art phénicien* (2002) 140, n°149. Deux dédicaces à Osiris, en grec, récemment découvertes à Rhodes et datables du III^e^ s. a.C., viennent d'être publiées par C. Fantaoutsaki, « Preliminary Report on the Excavation of the Sanctuary of Isis in Ancient Rhodes: Identification, Topography and Finds », in : L. Bricault et R. Veymiers (dir.), *Bibliotheca Isiaca* II (Bordeaux 2011) 47-49.

[33] HDT. 2.42, 144 et 156. Au II^e^ s. p.C., PLUT., *De Iside et Osiride* 13 et 35, est encore au fait de cette équivalence.

Enfin, une amulette de bronze provenant probablement de la région de Tyr et de fabrication locale, de datation imprécise, mais en tout cas postérieure au IV^e^ s. a.C., sur la base de critères paléographiques, porte également témoignage de la popularité des dieux égyptiens dans la région : elle montre, sur une face, l'image d'Horus nu assis sur une fleur de lotus, un scorpion (sans doute) face à lui et, sur l'autre, l'image d'Isis et d'Horus,[34] accompagnés d'une brève inscription phénicienne qui explicite le pouvoir de ces images égyptiennes ou égyptisantes : 1) *šm* (sans doute l'abréviation d'un anthroponyme) / 2) *nṣr*, 'est protégé/protège'. Ce qui mérite d'être souligné, c'est le fait que, dans ce cas, on a opté pour la 'famille égyptienne' traditionnelle, connue dans la région depuis des siècles et encore populaire à l'époque hellénistique, et non pour la 'famille isiaque'. Dès lors, on a conservé aux images des dieux leur marque de fabrique égyptienne dans la mesure où c'est dans ce terreau étranger qu'ils puisent leur puissance apotropaïque.[35] Ici, Isis n'est pas en couple avec Sarapis, comme cela s'avère utile dans le cadre de la propagande lagide : elle est associée à son fils Horus, qui ne prend pas les traits alexandrins d'Harpocrate, bien que l'on soit, semble-t-il, à l'époque hellénistique.

En conclusion, on constate, après examen du dossier des cultes isiaques et des cultes lagides, sur fond de cultes égyptiens traditionnels, dans la région de Tyr, que les pratiques religieuses, à l'époque hellénistique, sous la pression des événements et d'une sorte de *new deal*, se sont complexifiées et ont conduit à une recomposition polyvalente et polyphonique du paysage religieux tyrien. Ainsi, la popularité croissante des cultes égyptiens hellénisés est-elle favorisée par leur capacité à s'insérer dans un réseau d'identifications multiples et à entrer en résonance avec les principaux cultes locaux. En outre, on a remarqué une nette convergence entre cultes isiaques et culte des rois lagides, comme c'est du reste aussi le cas ailleurs en Méditerranée orientale dès les années 270 a.C.[36]

[34] H. Sader, « Deux épigraphes phéniciennes inédites », *Syria* 67 (1990) 318-321, fig. 3-4. Voir aussi P.C. Schmitz, « Reconsidering a Phoenician inscribed amulet from the vicinity of Tyre », *JAOS* 122 (2002) 817-823.

[35] Cette iconographie est du reste répandue dans toute la Méditerranée, comme le montre bien P.C. Schmitz, *ibid*.

[36] Quelques documents épigraphiques parmi les plus anciens et les plus explicites : dédicace à Sarapis, Isis, (et ?) Arsinoé philadelphe (Halicarnasse, 272-246 a.C. : *RICIS* 305/1702) ; dédicace à Sarapis, à Isis [et] aux Dieux Adelphes (Caunos, 272/1 a.C. : *RICIS Suppl*. II 305/2003 = C. Marek, *Die Inschriften von Kaunos* (Munich 2006) 254, n°67) ; dédicace au roi Ptolémée, à la reine Arsinoé, à Sarapis et à Isis (Ephèse, *ca*. 270 a.C. : *RICIS* 304/0601, moyennant révision de la datation abaissée de quelques années en identifiant désormais la reine à Arsinoé II plutôt qu'à Arsinoé I^ère^) ; dédicace à Sarapis, à Isis (et) à Anubis d'un tronc à offrande par Dioclès et les *Basilistai* (Théra, *ca*. 275-250 a.C. : *RICIS* 202/1202) ; dédicace à Sarapis, à Isis, au roi Ptolémée (et) à la reine Bérénice, dieux évergètes (Salamine de Chypre, 246-222 a.C. : *RICIS* 401/0101). Mes remerciements les plus vifs vont à Laurent Bricault pour la relecture attentive de cet article et les nombreux compléments d'information mis à ma disposition.

LES SARAPIASTES

LAURENT BRICAULT

Si nul papyrus[1] ni, à ma connaissance, aucun auteur ancien ne font mention des Sarapiastes,[2] l'existence d'associations réunissant des individus ainsi dénommés est révélée par vingt-deux épigraphes,[3] toutes rédigées en grec, toutes issues de l'espace égéen, et toutes datées entre la fin du III^e^ s. a.C. et le début, voire le milieu du I^er^ s. p.C. (voir tableau 1).

De la variété des dénominations

Trois termes apparaissent dans les textes pour qualifier les associations réunissant ces Sarapiastes : κοινόν à six reprises (Athènes, Rhamnonte, Thasos, Rhodes, Camiros et Lindos), θίασος à trois reprises (Délos, Kéos et Limyra), et une fois σπεῖρα (Méthymne)[4] sans qu'il paraisse *a priori* possible de discerner, ici comme ailleurs,[5] ce qui distingue les trois dénominations, surtout si l'on rappelle qu'à Délos, les énatistes isiaques se définissent comme des thiasites réunis dans un κοινόν.[6] Cela étant, la synonymie absolue entre ces termes est difficile à concevoir[7] et, nonobstant l'absence d'éléments déterminants, je serais enclin à

[1] V. Bartoletti a publié dans les années 1930 deux papyrus fragmentaires (*PSI* X 1162 [III^e^ s. p.C.] et *PSI* XI 1290 [I^er^ s. p.C.]) révélant les bribes d'un serment que les commentateurs se sont attachés à relier à une secte mystérique précise : juive pour V. Bartoletti (« Frammenti di un rituale d'iniziazione ai misteri », *Annali della R. Scuola Normale Superiore de Pisa. Lettere, Storia e Filologia* 6 (1937) 143-152) ; mithriaque pour F. Cumont (« Un fragment de rituel d'initiation aux mystères [*PSI* X 1162] », *HTR* 26 (1933) 151-160) ; isiaque pour R. Merkelbach (« Der Eid der Isismysten », *ZPE* 1 (1967) 55-73) ; orphique pour A. Bernabé (*Poetae epici Graeci. Testimonia et Fragmenta* II.2 (Munich-Leipzig 2005) 193-196). Reconnaissons avec R. Turcan (« Un 'catéchisme' mithriaque ? », *CRAIBL* 136.3 (1992) 549-564, sp. 549, n. 3) qu'aucune argumentation n'est décisive. Si, comme l'a bien montré R. Merkelbach, l'influence égyptienne est indéniable – voir en ce sens également M. Mertens, « Une scène d'initiation alchimique : la 'Lettre d'Isis à Horus' », *RHR* 205.1 (1988) 3-23, sp. 10-11 –, on ne saurait, de par leur contenu même, attribuer ces documents à une simple association de Sarapiastes comme l'avait envisagé, sans certitude toutefois, A. Momigliano en 1933 (« Giuramento di Σαραπιασταί ? », *Aegyptus* 13 (1933) 179-186).

[2] Dans cet ensemble documentaire de vingt-deux inscriptions, quatorze utilisent la forme « Sarapiastes » et quatre (Camiros [*RICIS* 204/0217 ; I^er^ s. a.C.] ; Lindos [*RICIS* 204/0341-0342 ; 10 p.C.] ; Cardamina [*RICIS* 204/1101 ; I^er^ s. p.C.) la forme « Sérapiastes ». Dans les quatre autres (Délos : *RICIS* 202/0167 et 202/0422 ; Méthymne : *RICIS* 205/0401 ; Lindos : *RICIS* 204/0340), la première voyelle est restituée, avec beaucoup de vraisemblance au demeurant : α pour les trois premières, ε pour la dernière. J'opte donc ici pour la graphie la plus fréquente.

[3] Je ne pense pas, *contra* D.M. Pippidi (« Sur la diffusion des cultes égyptiens en Scythie Mineure », *StudClas* VI (1964) 103-118, sp. 107), que le décret de Tomi (*RICIS* 618/1001) relatif à la célébration des *Charmosyna* soit un décret privé émanant d'une association de Sarapiastes. Il s'agit bien plutôt d'un décret public, l'expression τοῖς [καλου]μένοις Χα[ρμο]σύνοις incitant à penser que le nom de cette fête ne devait pas être familier aux lecteurs de la stèle, ce qui étonnerait s'il s'agissait simplement des membres restreints d'une association privée isiaque.

[4] W.R. Paton, dans les *IG*, donne ΠΕΙΡΑ en début de ligne. La restitution [σ]πεῖρα, due à A. Wilhelm, « Nachlese zu griechischen Inschriften », *JÖAI* 3 (1900) 53, est acceptée par D. Magie *(*« Egyptian Deities in Asia Minor in Inscriptions and on Coins », *AJA* 57 (1953) 163-187, sp. 175, n. 116*),* et rejetée par C. Edson (« Cults of Thessalonica (Macedonica III) », *HTR* 41.3 (1948) 153-204, sp. 156) et L. Vidman (*SIRIS* 262). Elle paraît toutefois la moins insatisfaisante et la plus porteuse de sens.

[5] Sur les différents types d'associations, outre les études classiques de P. Foucart, *Des associations religieuses chez les Grecs : Thiases, Éranes, Orgéons* (Paris 1873) ; W. Liebenam, *Zur Geschichte und Organisation des römischen Vereinswesens. Drei Untersuchungen* (Leipzig 1890) 63-158 ; E. Ziebarth, *Das griechische Vereinswesen* (Stuttgart 1896) 133-190 et F. Poland, *Geschichte des griechischen Vereinswesens* (Leipzig 1909) 8-172, on verra, plus récemment, J.S. Kloppenborg, « Collegia and Thiasoi : Issues in Function, Taxonomy and Membership », in : J.S. Kloppenborg et S.G. Wilson (éd.), *Voluntary Associations in the Graeco-Roman World* (Londres 1996) 16-30 ; P.A. Harland, *Associations, Synagogues, and Congregations : Claiming a Place in Ancient Mediterranean Society* (Minneapolis 2003) 25-87 ; N. Belayche et S.C. Mimouni (dir.), *Les communautés religieuses dans le monde gréco-romain : essais de définition* (Turnhout 2003).

[6] *RICIS* 202/0140.

[7] I.N. Arnaoutoglou, *Thusias heneka kai sunousias. Private religious associations in Hellenistic Athens* (*Academy of Athens Yearbook of the Research Centre for the History of Greek Law* 37, Suppl. 4 ; Athènes 2003) 131-133. Dans

considérer que le thiase correspond à une dénomination générique pour ces associations, que d'autres termes permettent de distinguer sinon de fractionner, par exemple en fonction de leurs modalités de fonctionnement. Ainsi, les associations se désignant comme κοινά pourraient bien avoir été structurées autour de l'existence d'un trésor commun aux membres de l'association. Quant au substantif Σαραπιασταί, jusqu'à présent toujours employé au pluriel, il les définit comme membres d'une communauté avant tout religieuse[8] au sein de laquelle ils se réunissent dans le but premier d'honorer une divinité commune, même si par la suite les implications sociales, économiques et politiques d'un tel groupe constitué ne peuvent être négligées.[9] Sur l'île de Rhodes, si riche en associations,[10] on connaît des Sarapiastes pour Camiros, Lindos et Rhodes même, tant et si bien que pour se démarquer entre eux, pour accroître leur visibilité, il devient nécessaire pour ces groupes de préciser leur appartenance géographique sinon citoyenne. Dans les trois inscriptions camiréennes les mentionnant, ils se présentent comme les Σαραπιασταὶ οἱ ἐν Καμείρωι.[11] Parfois, plusieurs thiases voués principalement au culte de la même divinité sont connus dans une même cité. À Rhodes, un personnage dont le nom nous échappe est honoré par de nombreuses associations, dont celle des Diossôtériastes Sarapiastes et celle des – simples – Sarapiastes.[12] Il y a donc, au II^{e} s. a.C., au moins deux associations distinctes placées sous le patronage de Sarapis, selon que le dieu est ou non assimilé à Zeus sauveur. Les compositions de celles-ci nous étant inconnues, il n'est pas possible de savoir si elles se distinguaient l'une de l'autre par d'autres critères, sociaux, ethniques ou économiques. Toujours sur l'île de Rhodes, mais cette fois dans la cité de Lindos, on trouve des communautés de Sarapiastes Athanaïstes[13] et d'Isiastes Sarapiastes,[14] réunis respectivement autour des autels de Sarapis et d'Athéna, déesse poliade de Lindos, et du couple formé par Isis et Sarapis. On ignore quasiment tout de ces associations.

On remarquera que si l'on connaît également des associations d'Isiastes,[15] d'Anubiastes[16] et même d'Osiriastes,[17] aucun texte ne mentionne, en l'état actuel de nos connaissances, d'Horiastes[18] ou d'Harpocratiastes. Enfin, si les Sarapiastes, au sein de la sphère isiaque, sont les plus anciennement attestés, ils ne prêchent pas l'exclusive, s'attachant à construire un sanctuaire à Rhamnonte pour Sarapis et Isis, et participant, à Kéos, à la célébration des *Isideia*.

Des compositions délicates à déterminer

Établir la composition de ces thiases n'est guère facile. Faute de textes qui nous soient parvenus complets, nous en sommes réduits à de savants calculs, ne serait-ce que pour déterminer le nombre de membres ayant pu se regrouper au sein d'une même association. Un seul texte se prête véritablement à ce petit jeu

---

l'inscription délienne *RICIS* 202/0135, le prêtre Kinéas, fils d'Agorallos, est honoré à la fois par le κοινόν des thérapeutes, le κοινόν des mélanéphores et le θίασος des Sarapiastes.

[8] Voir J. Scheid, « Communauté et communauté. Réflexions sur quelques ambiguïtés d'après l'exemple des thiases de l'Égypte romaine », in : Belayche et Mimouni, *Les communautés religieuses* (2003) 61-74, pour le caractère nécessairement religieux de toute association antique.

[9] Voir O.N. Van Nijf, *The Civic World of Professional Associations in the Roman East* (*Dutch Monographs on Ancient History and Archaeology* 17 ; Amsterdam 1997).

[10] G. Pugliese-Carratelli, « Per la storia delle associazoni in Rodi antiqua », *ASAA n. s.* I-II (1939-1940) 147-200.

[11] *RICIS* 204/0215-0217.

[12] *RICIS* 204/0105.

[13] *RICIS* 204/0338.

[14] *RICIS* 204/0340-0342.

[15] *RICIS* 204/0106-0107 (Rhodes ; II^{e}-I^{er} s. a.C.), 204/0340-0342 (Lindos ; 10 p.C.), 204/1003 et 1008 (Cos ; I^{er} s. a.C.-I^{er} s. p.C.), 305/1902 (Cnide ; I^{er} s. a.C.-I^{er} s. p.C.).

[16] *RICIS* 304/0201 (Smyrne ; début III^{e} s. a.C.).

[17] *RICIS* 204/1001 et 1012 (Cos ; II^{e} s. a.C.-II^{e} s. p.C.).

[18] A. Salač, *Isis, Sarapis a božstva sdružená : dle svědectví řeckých a latinských nápisů* (Prague 1915) 18-19, avait proposé de lire le mot Ὡριαστῶν, avec le sens d'« adorateurs d'Horus », dans une dédicace thessalienne de Larissa. Or, avant l'Ω, on lit parfaitement sur la pierre un Z et l'on distingue même le bas d'une haste qui doit être celle d'un A. Il faut donc lire Ἀζωριαστῶν avec Kern, *IG* IX 2, 589 et G. Lucas, *Les cités antiques de la haute vallée du Titarèse* (Lyon 1997) n°38, et reconnaître dans ces derniers une communauté d'Azoros qui fit placer dans le sanctuaire isiaque de Larissa, le plus important de Thessalie en dehors de Démétrias, une statue de leur bienfaiteur pour l'honorer de la façon la plus remarquable qui soit (cf. *RICIS* 112/0501).

statistique. Le décret athénien de 215/4 a.C. livrait, sur quatre colonnes, les noms des Sarapiastes précédés de ceux des officiels chargés d'administrer le collège. Les lignes 30 à 38 de l'inscription ont pu se présenter ainsi :

[Προ]ερανίστρια	Σέλευκος,	Πυ[---]	---	
Ν[ι]κίππη,	Δωρίων,	---	---	
ταμίας	Εὐβουλίδ[ης],		---	---
Ζώπυρος,	Ἀντ[---],		---	---
[γ]ραμ[μα]τεὺς	Ξε[---],		---	---
[Θεοφάν]ης,	Θ[---],		---	---
[ἐπιμελητὴς]	---		---	---
[Ὀλύμπιχος.]	---		---	---
[Σαραπιασταί]	---		---	---

Ces officiels sont au moins trois, la pierre étant brisée à hauteur de la mention du secrétaire Théophanès, du nom duquel ne subsistent que les deux dernières lettres. Suivait sans doute le nom de l'épimélète, Olympichos, restitué avec vraisemblance par S. Dow.[19] Après ces quatre personnages, déjà mentionnés au début du texte, viendraient les noms simples, sans patronymes ni démotiques, des Sarapiastes eux-mêmes, sur quatre colonnes. En admettant, pour de pures raisons de mise en page, que deux ou trois noms au minimum aient suivi la mention Σαραπιασταί au bas de la première colonne, nous aurions affaire à un groupe d'au moins quarante-cinq personnes. Ayant constaté que dans les associations athéniennes on compte en moyenne un officiel pour huit à dix membres et que, dans le cas présent, les officiels sont au nombre de six ou sept, selon que l'on admet l'existence de deux ou de trois hiéropes (l. 15), Dow obtient une fourchette large allant de cinquante à quatre-vingt membres.[20] Les trois autres documents mentionnant nommément plusieurs Sarapiastes sont les décrets de Rhamnonte et Thasos[21] qui ne livrent hélas, respectivement, que sept et six noms, sans qu'il soit possible d'aller plus loin, ainsi que la liste des souscripteurs de Méthymne[22] qui ont promis et versé à l'association (σπεῖρα) pour le banquet des Grands *Sarapieia* afin qu'à l'avenir les sacrifices soient accomplis ensemble pour les fêtes du Nil (Νειλῶ̣α), chaque année.[23] Les noms des membres du collège étaient gravés sur la face principale ainsi que sur les deux côtés, tous très détériorés. Subsistent les noms, tout ou partie conservés, de quarante-quatre Sarapiastes (vingt-sept + huit + neuf). Douze au moins dont les noms sont entièrement perdus peuvent être ajoutés, les noms se présentant, sur le devant de la pierre, sur deux colonnes. Les Sarapiastes de Méthymne étaient donc au moins cinquante-six. Aucun officiel ne peut être distingué dans cette liste de personnages, tous masculins et tous pourvus d'un patronyme. Ailleurs, les individualités s'effacent sous l'appellation générique de l'association, dont seul le président (συναγωγός) est parfois nommé.[24]

L'absence de patronyme et de démotique, courante encore au IV^e^ s. a.C., indique, à la fin du III^e^ s., que les Sarapiastes d'Athènes sont soit des métèques soit, moins probablement, des esclaves, mais en aucun cas des citoyens athéniens. Les bribes de noms conservés ne permettent pas de déterminer plus précisément leurs origines. Il en va différemment à Rhamnonte, dans le nord de l'Attique, d'où provient une inscription honorifique relative à l'obtention gracieuse d'un terrain par une association de Sarapiastes, garnisaires athéniens, pour y installer un lieu de culte à Sarapis et Isis vers 220 a.C.[25] Les six individus mentionnés au bas de l'acte comme garants de la gravure du décret et de la consécration de la stèle affichent tous leur démotique.

Les Sarapiastes, pour autant que les documents en notre possession illustrent la réalité du temps,

[19] S. Dow, « The Egyptian Cults in Athens », *HTR* 30.4 (1937) 183-232, sp. 188-197.
[20] *Ibid*., 192.
[21] *RICIS* 101/0502 (Rhamnonte) et 201/0101 (Thasos).
[22] *RICIS* 205/0401 (Méthymne), qui ne donne pas les noms des Sarapiastes ; pour ceux-ci, voir *IG* XII 2, 511.
[23] F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* III. *Le culte d'Isis en Asie Mineure*. *Clergé et rituel des sanctuaires isiaques* (*EPRO* 26 ; Leyde 1973) 98.
[24] Ainsi à Délos, Mennéas (*RICIS* 202/0421, 0422 et 0424). Il n'est pas certain que Monimos, nommé dans *RICIS* 202/0167, l. 2, soit bien le président des Sarapiastes et non d'un autre groupe.
[25] *RICIS* 101/0502. Cf. I. Arnaoutoglou, « Group and Individuals in *IRhamnous* 59 (*SEG* 49.161) », in : S. Milanezi (éd.), *Individus, groupes et politique à Athènes de Solon à Mithridate* (Tours 2007) 317-337.

sont toujours des hommes. Nulle association féminine ni même mixte ne nous est connue pour le moment. La seule femme mentionnée est la proéraniste du κοινόν athénien. Si l'identité de la majorité de ces hommes nous échappe pour l'essentiel, il en est toutefois un bien mieux connu : le dieu lui-même, premier membre par excellence de l'association,[26] présent lors des cérémonies au milieu des Συνσαραπιασταί thasiens.[27]

Il ne semble pas qu'un prêtre soit jamais mentionné parmi les associations de Sarapiastes connues jusqu'ici,[28] contrairement à ce que l'on peut savoir d'autres groupes isiaques.[29] Cela pourrait laisser penser que ces clubs se sont créés à partir d'initiatives privées, sans intervention du clergé, et qu'ils sont, comme à Rhamnonte et peut-être à Athènes, à l'origine de l'édification de sanctuaires isiaques plutôt que l'inverse. Certes, bâtir un sanctuaire ne signifie pas introduire un culte, mais rien ne permet de dire que le culte de Sarapis fût déjà présent à Athènes avant que les associations de Sarapiastes ne se créent.[30] Une certaine simultanéité n'est pas à exclure.[31]

Des structures peu homogènes

Ces Synsarapiastes sont également connus à Thasos, au nord de l'Égée, au II^e^ s. a.C., par un décret concernant la vente de l'éponymie perpétuelle de la communauté,[32] c'est-à-dire le droit pour l'acquéreur de voir son nom mentionné en tête des décrets de l'association tant qu'il vivra.[33] Cette mise en vente, qui vise essentiellement à faire entrer des fonds dans les caisses de l'association, est bien modeste si l'on considère que la somme à acquitter, déjà peu élevée, de 96 drachmes pourra être réglée en trois annuités. C'est au secrétaire qu'il appartenait certainement, en plus d'expédier les affaires courantes, de gérer les finances, puisque c'est lui qui est chargé de faire graver le décret. Un secrétaire qui, avec le prêtre, occupe le premier rang du groupe. Le décret mentionne également un héraut sacré (ἱεροκήρυξ) chargé de proclamer les privilèges du nouvel éponyme ainsi qu'un δοχεύς dont le rôle demeure incertain mais qui doit faire office d'hôte pour la réunion.[34] La charge d'éponyme est quant à elle purement honorifique, son titulaire n'étant en rien concerné par l'administration directe du κοινόν. Tout au plus pourra-t-il prendre part aux votes en même temps que les deux responsables que sont le prêtre et le secrétaire, donc avant les simples Sarapiastes, recevoir la couronne éponymique, sans doute ornée de l'effigie du dieu, lors des cérémonies officielles, et porter un στροφίον blanc – probablement en lin plutôt qu'en laine – lors des banquets sacrés réunissant les membres à l'issue des sacrifices.

Un peu plus tôt, en 215/4 a.C., année durant laquelle Dioklès fut archonte, un autre κοινόν de

---

[26] N. Belayche, « En quête de marqueurs des communautés 'religieuses' gréco-romaines », in : Belayche et Mimouni, *Les communautés religieuses* (2003) 9-20, sp. 16.

[27] *RICIS* 201/0101, l. 31-32. Comparer les Συνανουβιασταί de Smyrne (*RICIS* 304/0201 ; début III^e^ s. a.C.) et, hors de la sphère isiaque, les συνθιασίται (*IG* II² 1298, *ID* 1403, *SEG* XXXIX, 697, *SEG* LII, 739, *IGBulg* V, 5648, *IK* Prousias ad Olympum 1036), ou encore les συνερανίσται (*IG* II² 2721, *SEG* XXXI, 122, *IG* XII (1) 155).

[28] Dans l'inscription délienne *RICIS* 202/0191, si l'on accepte la restitution de P. Roussel dans *IG* XI 4, 1343, reprise dans P. Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos du III^e^ au I^er^ s. av. J.-C.* (Nancy-Paris 1916) n°46, la mention ὁ ἱερεὺς laisserait entendre que Mennéas fut à la fois président des Sarapiastes *et* prêtre de Sarapis. Or, on pourrait tout aussi bien envisager l. 2-3 au moins une autre restitution que la longueur des lignes autorise : οὗ[ς συνήγαγεν Μεννέας --- | καὶ ὁ δεῖνος] ὁ ἱερεὺς κτλ.

[29] À Ambracie, le prêtre Kanôpos est membre du κοινόν des διάκονοι (*RICIS* 111/0102 ; I^er^ s. a.C.) ; à Délos, le prêtre Lamprôn est éraniste en chef (*RICIS* 202/0134 ; 196 a.C.) ; à Magnésie du Sipyle, le prêtre Euthénos est le premier des θεραπευταί (*RICIS* 303/0302 ; I^er^-II^e^ s. p.C.), et à Pruse de l'Olympe, mystes et décatistes sont associés au prêtre Léônidas dans leur dédicace à Sarapis et à Isis (*RICIS* 308/0401 ; II^e^ s. p.C.).

[30] On lira cependant dans I. Arnaoutoglou, « Between *koinon* and *idion* : Legal and Social Dimensions of Religious Associations in Ancient Athens », in : P. Cartledge, P. Millett et S. von Reden (éd.), *Kosmos. Essays in Order, Conflict and Community in Classical Athens* (Cambridge 1998) 71, que : « *A cult association was never founded before, or independently of, the private or public introduction of a cult ; rather, it always followed.* »

[31] Cf. É. Matricon-Thomas, « Le culte d'Isis à Athènes : entre aspect 'universel' et spécificités locales », in : L. Bricault et M.J. Versluys (éd.), *Egyptian Gods in the Hellenistic and Roman Mediterranean : Image and Reality between local and global* (*Mythos Suppl.* 3 ; Palerme 2012) 41-65.

[32] H. Seyrig, « Quatre cultes de Thasos IV. Les dieux égyptiens », *BCH* 51 (1927) 219-233.

[33] Cf. R.K. Sherk, « The Eponymous Officials of Greek Cities V », *ZPE* 96 (1993) 267-295, sp. 292-293.

[34] Cf. la formule ὁ ἐπὶ τῶν δοχείων (*ILindos* II 289-290, 89-88 a.C.).

Sarapiastes, d'Athènes cette fois, publiait un décret honorant plusieurs de ses membres : la proéraniste (προερανίστρια), une femme du nom de Nikippè, présidente (honoraire ?) de l'association et trois officiels propres à ce type de clubs, le trésorier (ταμίας), le secrétaire (γραμματεύς) et l'épimélète (ἐπιμελητής), énumérés à deux reprises selon un ordre qui doit être de préséance, même si les hiérarchies internes, si elles existent vraiment, se repèrent difficilement dans ce type d'organisation.[35] Des hiéropes, deux ou trois sans doute, sont également mentionnés, ce qui porte à six ou sept le nombre d'officiels. À la tête de ce κοινόν se trouve donc une femme qualifiée de proéraniste, la première de l'érane, un titre inconnu par ailleurs. La plupart des commentateurs ont considéré que le collège n'étant pas féminin – aucun nom de femme en dehors du sien ne subsiste sur la stèle, il est vrai brisée à la partie inférieure – le titre de Nikippè était purement honorifique, récompensant sa générosité et son investissement dans le bon fonctionnement de l'association,[36] à savoir sans doute sa capacité à avoir pu réunir un érane de cotisants propre à financer sacrifices et banquets. Elle a d'ailleurs accompli les sacrifices dans les délais impartis – et non à l'occasion de jeux qui ne sont pas mentionnés dans le texte –, signe qu'elle jouait un rôle important dans le culte lui-même, sans qu'il soit toutefois envisageable de lui conférer un titre sacerdotal, ni même celui d'archéraniste que l'on rencontre pour d'autres collèges athéniens.[37] Les dimensions modestes de la stèle, à l'instar de celles laissées par les autres associations à la même époque d'ailleurs, ont fait supposer que ces Sarapiastes ne disposaient pas de gros moyens financiers, mais on remarquera tout de même la présence en leur sein de plusieurs responsables : un trésorier, généralement en charge du financement des sacrifices, des banquets et de l'inhumation des membres, mais qui, dans le cas présent, a dû agir plutôt en gestionnaire des fonds apportés par la proéraniste ;[38] un secrétaire préposé à l'enregistrement des activités et des décisions prises par le collège ; un épimélète responsable des locaux, de leur entretien et de leur restauration éventuelle, dans le cas présent peut-être un *Sarapieion* si l'on accepte la restitution de S. Dow (l. 27) ; enfin des hiéropes chargés d'annoncer honneurs et récompenses lors des cérémonies qu'ils auront contribuées à organiser, et qui ne sont probablement pas des magistrats appointés par la cité.[39] Les charges en question pouvaient être annuelles, comme chez les Sarapiastes d'Athènes, et reconductibles.

En règle générale, il n'existe pas de contrat entre les membres de l'association,[40] mais parfois, comme ici à Athènes,[41] un règlement interne (νόμος), qu'ils se doivent de respecter et dans le cadre duquel se prennent les décisions (δόγμα) et les décrets (ψήφισμα).[42] Dans ces véritables foyers de convivialité, les manquements aux règles sont toutefois sanctionnables et passibles d'amendes à verser au tronc de la communauté, comme chez les Sarapiastes d'Athènes.[43] Si les hiéropes venaient à négliger de proclamer les noms des officiels honorés par le κοινόν, voire à oublier de les couronner lors de chaque sacrifice, après les rites sacrés, chacun d'eux serait condamné à payer une somme consacrée aux Sarapiastes.[44] Ces *voluntary associations*, aux structures internes particulièrement souples, se révélaient totalement adaptables aux

---

[35] Pour Arnaoutoglou, *Thusias heneka kai sunousias* (2003) 110 n. 77, « *there is no evidence of any hierarchy among the officers of cult associations* ». Comparer les deux inscriptions concernant les θιασῶται de Bendis à Salamis (*SEG* II, 9 et 10 ; *ca* 250-240 a.C.), où l'ordre des officiels est une fois ἐπιμεληταί, γραμματεύς, ταμίας et une autre fois ἐπιμεληταί, ταμίας, γραμματεύς. Je remercie I. Arnaoutoglou pour ces références et ses autres remarques sur cette contribution.

[36] Dow, « The Egyptian Cults in Athens » (1937) 195 ; F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* II. *Le culte d'Isis en Grèce* (*EPRO* 26 ; Leyde 1973) 7 ; Arnaoutoglou, *Thusias heneka kai sunousias* (2003) 85-86.

[37] I.N. Arnaoutoglou, « ΑΡΧΕΡΑΝΙΣΤΗΣ and its Meaning in Inscriptions », *ZPE* 104 (1994) 107-110 ; ajouter la mention d'une ἀρχερανίστρια à Athènes (Acharnai ?), *ca* 50 a.C. (*SEG* LIV, 235 ; J.S. Kloppenborg et R.S. Ascough, *Greco-Roman Associations* I (Berlin 2011) n°47, 220-224).

[38] Arnaoutoglou, *Thusias heneka kai sunousias* (2003) 110-113.

[39] Cf. Arnaoutoglou, *Thusias heneka kai sunousias* (2003) 107-108 ; voir aussi le décret de Rhamnonte (*RICIS* 101/0502, l. 26-28) et *IG* II², 1255, l. 4-6.

[40] S.C. Todd, *The Shape of Athenian Law* (Oxford 1993) 264-265 ; Arnaoutoglou, « Between *koinon* and *idion* » (1998) 71.

[41] *RICIS* 101/0201.

[42] Cf. F. Quass, *Nomos und Psephisma. Untersuchung zum griechischen Staatsrecht* (Munich 1971) 23-43 ; M.H. Hansen, « Nomos and Psephisma in Fourth-Century Athens », *GRBS* 19 (1978) 315-330 ; L. Lepri-Sorge, « Ai confini fra 'psephisma' e nomos », in : A. Biscardi (éd.), *Symposion 1974* (Cologne-Weimar-Vienne 1979) 307-326 ; Arnaoutoglou, *Thusias heneka kai sunousias* (2003) 125-127.

[43] *RICIS* 101/0201.

[44] Non lisible sur la pierre.

contextes dans lesquels elles se créaient et parfaitement capables de transformer ces mêmes structures pour répondre à de nouvelles situations surgissant à l'intérieur ou à l'extérieur du groupe. Cela explique en grande partie les variantes structurelles que l'on observe d'une association à l'autre, sans compter que sous un même titre fonctionnel pouvaient se dissimuler des prérogatives bien peu homogènes.[45]

Des activités diverses et récurrentes

L'importance du gestionnaire était grande, puisqu'il se trouvait à la croisée de toutes les activités de la communauté : restaurer ou préserver les biens immobiliers et mobiliers (temple, autel(s), salle(s), statues etc.), acquérir des terres, inhumer un membre, sacrifier et banqueter à date régulière, honorer les officiels.

À l'intérieur des sanctuaires, les associations disposaient de lieux de réunion, cours ouvertes pourvues de bancs ou bien locaux fermés avec banquettes, comme le montre l'étude des bâtiments isiaques de Délos, Érétrie, Alexandrie et Pompéi.[46] Ces espaces cultuels étaient tout ou partie financés par les clubs qui en avaient l'usage, qu'il s'agisse de l'immobilier ou des objets mobiliers destinés au culte. À Rhamnonte, vers 220 a.C., ce sont les Sarapiastes qui sont à l'initiative de l'édification d'un sanctuaire (ἱερόν) pour Sarapis et Isis. À Délos, les inventaires du Sarapieion C ont gardé la trace, entre 182 et 156 a.C. de l'offrande par les Sarapiastes, dirigés par un certain Mennéas, fils de Kléôn, d'un ποτήριον d'une valeur de soixante-dix drachmes.[47]

Les Sarapiastes, n'étant pour la plupart d'entre eux pas citoyens, ne pouvaient acheter des terres pour leur propre compte et devaient parfois s'en remettre à d'éventuelles donations. Ce n'était pas le cas des Athéniens à l'origine du sanctuaire de Rhamnonte qui sollicitèrent d'Apollodôros, fils de Sôgénès, du dème d'Otrynè, la vente d'un terrain pour le faire édifier. La générosité du propriétaire lui fit offrir ce terrain aux dévots isiaques, faisant de lui derechef un bienfaiteur du κοινόν.[48]

La structure sociale dans laquelle l'individu prenait place en adhérant à une communauté lui offrait en outre l'assurance de la prise en charge de son enterrement et, bien souvent, la perpétuation de son souvenir par l'accomplissement d'offrandes et de libations.[49] C'est ainsi que des lots particuliers destinés à recevoir la sépulture des membres étaient achetés et entretenus par l'association – il s'agissait de parcelles de terre délimitées par des bornes. Les tombes de ce type qui ont pu être fouillées à Rhodes notamment ne font logiquement pas apparaître de hiérarchie propre d'un *loculus* à l'autre, même si certains *loculi* ont pu être occupés par une même famille. Des pièces pour les banquets rituels avaient été aménagées au cœur de ces complexes funéraires.[50] Si les hasards des trouvailles ne nous font pas connaître pour le moment de bornes ayant servi à identifier les pièces de terre destinées aux Sarapiastes, leur existence peut être envisagée avec confiance, de tels documents étant connus à Cos pour les Isiastes[51] et les Osiriastes.[52] Ces documents illustrent à leur manière l'existence par delà la mort d'une sociabilité à la fois intégratrice et mémorielle.

Mais le point d'orgue, autant social que religieux, de la vie de ces groupes cultuels était les repas pris en commun en l'honneur de la divinité, ici Sarapis. Ces pratiques de commensalité sacrée, indissociables des solidarités familiales et de certaines traditions funéraires, sont de mieux en mieux

---

[45] M.-F. Baslez, « Les communautés d'Orientaux dans la cité grecque : formes de sociabilité et modèles associatifs », in : R. Lonis (éd.), *L'étranger dans le monde grec* (Nancy 1988) 139-158.

[46] K. Kleibl, « Kultgemeinschaften in Heiligtümern gräco-ägyptischer Götter », in : I. Nielsen (éd.), *Zwischen Kult und Gesellschaft. Kosmopolitische Zentren des antiken Mittelmeerraumes als Aktionsraum von Kultvereinen und Religionsgemeinschaften* (*Hephaistos* 24 ; Augsburg 2006) 79-92. Cf. déjà L. Vidman, *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern. Epigraphische Studien zur Verbreitung und zu den Trägern des ägyptischen Kultes* (*Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten* XXIX ; Berlin 1970) 66-69.

[47] *RICIS* 202/0191, 8 = 202/0192, 7-10 = 202/0421 Bb II, 65 = 202/0422 a, 5_7 = 202/0424 A, 88-89.

[48] *RICIS* 101/0502.

[49] É. Rebillard, « Groupes religieux et élection de sépulture dans l'Antiquité tardive », in : Belayche et Mimouni, *Les communautés religieuses* (2003) 259-277, 260-263.

[50] Cf. P.M. Fraser, *Rhodian Funerary Monuments* (Oxford 1977) ; M.-F. Baslez, « Les associations dans la cité grecque et l'apprentissage du collectif », *Ktema* 23 (1998) 431-440.

[51] *RICIS* 204/1008 (I^{er}-II^{e} s. p.C.).

[52] *RICIS Suppl.* II 204/1013 (II^{e} s. p.C.).

connues, qu'elles soient publiques ou privées, grecques ou romaines.[53] Sacrifice (θυσία) et banquet (κώθων) sont l'occasion de partager, de communier, de festoyer en assemblée,[54] comme cela se pratiquait aussi, de longue date, en Égypte.[55] Dans le cadre isiaque, hors d'Égypte, elles sont fondamentales aussi bien lors de fêtes prestigieuses comme les *Isideia* (Εἰσιδεία) de Kéos[56] ou les Grands *Sarapieia* (μεγάλα Σαραπίεια) de Méthymne, sur l'île de Lesbos, qu'à l'occasion de cérémonies plus modestes. Il est même, dans les sanctuaires les plus importants, des groupes chargés tout particulièrement d'organiser ces banquets, comme les συνθρησκευταὶ κλείνης θεοῦ μεγάλου Σαράπιδος de Thessalonique.[57]

C'est au cours de ces assemblées, lors des banquets (ἐν τῶι κώθωνι), que les officiels peuvent faire étalage des honneurs qui leur ont été rendus par les membres de la société. C'est ainsi que les Sarapiastes d'Athènes[58] honorent leur trésorier Zôpyros, leur secrétaire Théophanès et leur épimélète Olympichos parce qu'ils se sont montrés à plusieurs reprises irréprochables, qu'ils ont rendu les comptes sur toutes les affaires conformément au règlement de l'association et qu'ils ont accompli honorablement et en toute justice leur année de charge. Pour cela, les Sarapiastes leur décernent l'éloge et les couronneront d'une couronne de feuillages garnie de bandelettes aussitôt que les Sarapiastes offriront un sacrifice. Piété, zèle, vertu et générosité sont les principales qualités requises pour se voir honorer. Dans le même texte, la proéraniste Nikippè est particulièrement distinguée parce qu'elle a accompli – et sans doute financé – les sacrifices dans les délais impartis. Pour avoir offert aux Sarapiastes de Rhamnonte le terrain sur lequel faire construire le sanctuaire de Sarapis et d'Isis, Apollodôros, fils de Sôgénès, est couronné d'une couronne d'or et invité aux sacrifices.[59] Sur l'île de Kéos, les Sarapiastes louent Épameinôn, fils de Sôménès, pour sa valeur et la générosité qu'il n'a cessé de manifester au thiase. Ils décident de le couronner d'une couronne de feuillage et de faire la proclamation de sa couronne lors des *Isideia* pour deux raisons clairement énoncées :[60] d'une part parce que le thiase ayant eu besoin d'argent pour un achat de bois – destiné aux sacrifices ou à la toiture, nous l'ignorons –, cet homme, fils d'un fonctionnaire au service des Lagides,[61] a généreusement avancé l'argent sans intérêts, et d'autre part pour que l'association, en agissant ainsi, puisse de nouveau recourir à des hommes aussi bienveillants à l'avenir. Ces décrets sont gravés comme il se doit aux frais de l'association et placés à l'endroit le plus en vue, devant l'entrée du temple bien souvent. Couronnes d'or et d'olivier parent aussi à Rhodes mécènes et généreux donateurs.[62] Le coût de tels honneurs implique certainement que seuls les membres, et particulièrement les plus aisés, et les bienfaiteurs en étaient les bénéficiaires. Ces associations, par un discours très égalitariste, visaient essentiellement à distinguer les qualités individuelles et à les valoriser, conformément à l'idéal agonistique d'émulation.

Sarapiastes et poleis

Dans les années 220 a.C., après la mort du roi macédonien Démétrios II, Athènes esquisse un rapprochement avec le souverain lagide Ptolémée III qui pourrait expliquer l'accueil positif réservé à la demande des Sarapiastes de Rhamnonte, ainsi qu'à celle, nécessaire mais qui ne nous est pas connue, déposée par l'association présidée par Nikippè, dont l'existence est évidemment antérieure de plusieurs années au décret de 215/4 a.C. que nous avons conservé. On sait que bien souvent les liens n'ont cessé de

[53] Voir par exemple : P. Schmitt-Pantel, *La cité au banquet. Histoire des repas publics dans les cités grecques*, *Collection de l'École française de Rome* 157 (Rome 1992) ; P. Veyne, « Inviter les dieux, sacrifier, banqueter. Quelques nuances de la religiosité gréco-romaine », *Annales HSS* 55 (2000) 3-42.

[54] Dunand, *Le culte d'Isis* III (1973) 209-212.

[55] F. de Cenival, *Les associations religieuses en Égypte d'après les documents démotiques* (*BdE* 46 ; Le Caire 1972).

[56] *RICIS* 202/0801 (Kéos ; III^{e}-II^{e} s. a.C.) et 205/0401 (Méthymne ; I^{er} s. a.C. ?).

[57] *RICIS* 113/0575 (début III^{e} s. p.C.).

[58] *RICIS* 101/0201.

[59] *RICIS* 101/0502.

[60] *RICIS* 202/0801.

[61] *IG* XII 3, 320.

[62] *RICIS* 204/0105 (couronne d'or par les Sarapiastes, d'olivier par les Diossôtériastes Sarapiastes) ; *RICIS* 204/0215 (couronne d'or par les Sarapiastes de Camiros) ; *RICIS* 204/0340-0342 (couronne d'or par les Isiastes Sarapiastes).

se renforcer entre les associations et les cités qui les reconnaissaient.[63] Pour ce qui concerne les Sarapiastes, les documents dont nous disposons éclairent deux situations différentes. Dans l'Attique de la fin du III^e^ s. a.C., il est peu probable que les Sarapiastes participent aux célébrations officielles, leur dieu ne figurant pas alors dans le panthéon civique d'Athènes, une situation qui se modifie au milieu du II^e^ s. a.C., lorsque Délos devient une colonie athénienne. Sur l'île de Rhodes, en revanche, où le culte de Sarapis est attesté au moins dès le milieu du III^e^ s. a.C. et où le prêtre du dieu figure en bonne place dans les listes sacerdotales,[64] les diverses associations de Sarapiastes ne font montre d'aucune singularité et apparaissent dans les inscriptions honorifiques aux côtés des Sotériastes, des Asklépiastes, des Poseidoniastes, des Hérakléiastes, des Athénaïstes, des Aphrodisiastes, des Hermaïstes et autres fidèles de la Mère des dieux. Ces groupes, qui utilisent d'ailleurs dans leurs décrets la terminologie et le langage politique de la cité, n'expriment rien d'autre que leur désir de s'intégrer à un modèle civique particulièrement hospitalier, à la fois en préservant les célébrations traditionnelles et culturelles de la vie familiale et en adaptant les individus aux formes politiques de la vie citoyenne. D'une certaine manière, les corps sociaux que forment ces associations peuvent apparaître comme des répliques miniatures de la cité, combinant la possibilité de manifester son évergétisme, de mettre en pratique les rituels de convivialité et de sociabilité, d'exister au sein d'un réseau social et, pour les étrangers, de s'intégrer.

On notera pour finir que si d'autres associations isiaques perdurent jusqu'à la fin des polythéismes antiques, les Sarapiastes semblent disparaître en Orient au I^er^ siècle de notre ère et n'avoir jamais fait souche en Occident. Ce sont d'autres groupes qui prennent le relais, le plus souvent réunis, désormais, autour de l'autel d'Isis, plutôt qu'autour de celui de Sarapis.[65]

[63] Cf. V. Suys, « Les associations cultuelles dans la cité aux époques hellénistique et impériale », in : V. Dasen et M. Piérart (éd.), *Ἰδίᾳ καὶ δημοσίᾳ. Les cadres 'privés' et 'publics' de la religion grecque antique* (*Kernos Suppl*. 15 ; Liège 2005) 203-218.

[64] Cf. L. Vidman, « Sarapispriester in Lindos », *LF* 91 (1968) 31-38.

[65] Cf. L. Bricault, « Associations isiaques d'Occident », in : A. Mastrocinque et C. Giuffrè Scibona (éd.), *Demeter, Isis, Vesta and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro* (*Postdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge* 36 ; Stuttgart 2012) 91-104.

Tableau 1. Corpus des inscriptions relatives aux Sarapiastes.

Lieu	Date	Type de texte	Dénomination	Membres cités	Référence[66]
Athènes	215/4 a.C.	Décret	κοινόν	11+	101/0201
Rhamnonte	*ca.* 224 a.C.	Décret	κοινόν	7	101/0502
Thasos	II^{e} s. a.C.	Décret	κοινόν	6+	201/0101
Délos	1re moitié II^{e} s. a.C.	Inscription honorifique	θίασος	1	202/0135
Délos	Avant 166 a.C.	Dédicace	-	1+	202/0167
Délos	*ca.* 182 a.C.	Inventaire	-	2	202/0191
Délos	Peu après 166 a.C.	Inventaire	-	1	202/0421
Délos	Entre 166 et 157 a.C.	Inventaire	-	1	202/0422
Délos	156/5 a.C.	Inventaire	-	1	202/0424
Kéos	III^{e}-II^{e} s. a.C.	Décret	θίασος	1	202/0801
Rhodes	II^{e} s. a.C.	Inscription honorifique	κοινόν	-	204/0105
Camiros	*ca.* 167 a.C.	Inscription honorifique	-	1	204/0215
Camiros	Milieu II^{e} s. a.C.	Souscription	κοινόν	2	204/0216
Camiros	I^{er} s. a.C.	Inscription honorifique	-	1	204/0217
Lindos	121 a.C.	Inscription honorifique	κοινόν	1	204/0338
Lindos	I^{er} s. a.C.	Inscription honorifique	-	-	204/0339
Lindos	10 p.C.	Inscription honorifique	-	1	204/0340
Lindos	10 p.C.	Inscription honorifique	-	1	204/0341
Lindos	10 p.C.	Inscription honorifique	-	1	204/0342
Cardamina	I^{er} s. p.C.	Inscription honorifique (?)	-	-	204/1101
Méthymne	Fin ép. hell. (?)	Liste de souscripteurs	σπεῖρα	44+	205/0401
Limyra	Ép. hell.	Dédicace	θίασος	1	306/0601

[66] Les numéros sont ceux du *RICIS*.

THE TEMPLE OF SOKNOPAIOS AND ISIS NEPHERSES AT SOKNOPAIOU NESOS (EL-FAYYUM)

PAOLA DAVOLI

Introduction[1]

Since a few years a new temple built in sandstone blocks and dedicated to Soknopaios and Isis Nepherses has been put to light and thus must be added to the list of the Graeco-Roman period temples.[2] These new discoveries in a Graeco-Roman settlement of the western desert are here presented to celebrate Françoise Dunand, to express a deep gratitude for her strong interest and long commitment to field archaeology in the western desert of Egypt.

The existence of this temple was well known from a number of Greek and Demotic papyri found at the end of the nineteenth century and from the impressive *temenos* that marks the landscape of Dime es-Seba, north of Birket Qarun (fig. 1). Dime is a well-preserved archaeological area despite the natural decay, the numerous illicit excavations, the *sebbakhin* activity and the systematic removal of limestone blocks that probably started already in Late Antiquity. This last activity is responsible for the lack of the monumental buildings, of which little evidence remains. The stone spoliation was very selective and concerned only the buildings, or their parts, built with yellow local limestone blocks.[3] In fact, several features and buildings at Dime are made with other kinds of local limestone, still *in situ* like lintels and floor slabs made out of grey or purple-grey fossiliferous limestone,[4] or raw slabs used to build walls in brown-grey limestone. One of the most striking stone features – very well preserved – is the high *dromos* with its two foundation walls in raw slabs more than 3 m high and 329 m long, and the grey slabs of its pavement *ca.* 6.5 m wide.[5]

The *dromos* was intended as the processional road of the main temple of Soknopaios, of which it was a real extension into the settlement, thought to be a monumental and spectacular scene for the processions during the numerous local feasts. It goes from the temple to the south end of the settlement with a slight inclination, due to the fact that the temple was built on top of a small natural hill.[6] The temple of Soknopaios and Isis Nepherses played a major role in the life and economy of the settlement and the cult of the oracular god may have been the reason for the Ptolemaic foundation of the settlement itself. A pre-Ptolemaic foundation has been supposed, but evidence to support this hypothesis is still scarce.[7]

The precinct of the temple,[8] and its buildings, covers about 5% of the archaeological area and it is the result of different building phases. In the past it was never excavated scientifically and thus it is not well known. However, it is certain that it is one of the most interesting temple areas in Egypt due to its

---

[1] I would like to thank Nicola Aravecchia for having revised and corrected my English.

[2] The temple precinct is under excavation by the Sokonopaiou Nesos Project of the University of Salento, Lecce (Italy). The project started in 2003 and is directed by M. Capasso and P. Davoli. Website: www.museopapirologico.eu/snp. M. Capasso and P. Davoli (eds.), *Soknopaiou Nesos Project* I *(2003-2009)* (Roma-Pisa 2012).

[3] The same kind of spoliation occurred in other Fayyum sites like at Kom Umm el-Atl/Bakchias, where a similar temple was razed to its foundations: P. Davoli, "Examples of Town Planning in the Fayyum", *BASP* 42 (2005) 213-233, esp. 217-24.

[4] One of the quarries of this material has been identified about 2 km west of Dime.

[5] The *dromos* was originally 397 m long, of which 68 m at its northern end are now missing or buried: cf. G.A. Minaya, "Il dromos", in: M. Capasso and P. Davoli (eds.), *Soknopaiou Nesos Project* I (2012) 83-109.

[6] At present we do not know the dimensions of the hill, whose top was reached in a test trench in the middle of the *temenos* (in Courtyard 1). Its top elevation is 22.7 m asl, while the bed-rock reached by the University of Michigan in their west sector (about 100 m south-west of our test trench) is 16 m asl: A.E.R. Boak, *Soknopaiou Nesos. The University of Michigan Excavations at Dimê in 1931-32* (Ann Arbor 1935) pl. XIII-XIV; P. Davoli, "Lo scavo archeologico: 2003-2009", in: Capasso and Davoli (eds.), *Soknopaiou Nesos Project* I (2012) 207-210.

[7] The remains of a mudbrick wall were found below the foundations of the Ptolemaic temple and on top of the *gebel* but its condition does not allow to understand its function and date: cf. Saggio 4 in Davoli, "Lo scavo archeologico: 2003-2009" (2012). Moreover, pottery sherds of New Kingdom and Late Period were found north-west of Dime during the 2010 survey.

[8] Its measures are: 86 m (north wall), 88 m (south wall), 114.5 m (east wall), 124.5 m (west wall), with a thickness of *ca.* 3.4 m. See P. Davoli, "The Temple Area of Soknopaiou Nesos", in: M. Capasso and P. Davoli (eds.), *New Archaeological and Papyrological Researches on the Fayyum. Proceedings of the International Meeting of Egyptology and Papyrology. Lecce, June 8th-10th 2005*, *Papyrologica Lupiensia* 14 (2005) [2007] 95-124.

good state of preservation and the numerous texts (religious and documentary) that refer to it. The *temenos* wall (fig. 2) in mud-brick is still standing and reaches in some points the maximum visible height of 13 meters. Inside the enclosure, twenty-eight buildings are still visible, but some others are deeply buried in deposits of windblown sand and debris and had been detected by means of magnetometry.[9] The newly excavated limestone block temple (labelled ST 20) is in the centre of the area, but it was not visible until 2004 due to its demolition and successive accumulation of sand and debris. Its existence was well known since G.B. Belzoni visited Dime in 1819, but it was not clear to him that it was a separate building from ST 18; in 1915-16 it was partially excavated by Ahmed Kamal in order to find monuments and objects.[10] In 2009 the excavation of the rooms was completed and in 2010 the external eastern wall was exposed.

The objects found during the excavation of the temple are all fragmentary and loosely scattered due to the several excavations of the filling of the rooms that are attested to by a number of pits. However, these illicit excavations in search of treasures are not the only cause of the damaging of the furniture of the sanctuary. Stone statues, *naoi* and wooden furniture were already smashed and used as fuel in Late Antiquity, when the temple, after its closure, was used for different purposes. Pieces of statues and parts of stone monuments were reused to restore or to make new floors and small retaining walls inside and outside the temple. The careful documentation of each fragment allowed us to have an idea of the objects that were present inside the sanctuary when it was closed and their distribution – at least of those that survived the time. The picture is not yet complete, as the excavation of the external sides of the temple has to be finished. The puzzle of the hundreds of stone fragments is thus to be pursued, but it is certain that there were stone *naoi* and several male private statues, together with a female one with iconographical characters of an Isis or of a queen.

The excavation and the surveys carried out in these last few years yielded new elements for the knowledge of the temple. However, the precise identification of chapels, temples and other features mentioned in the texts coming from Dime is not yet possible and will not be so until the end of the excavation. This is a long period project of which we cannot predict the end. The interpretation of the archaeological features and textual evidence is thus to be intended as tentative and preliminary, a work in progress that must be continuously updated and revised.[11]

The temple of Soknopaios and Isis Nepherses

Temple ST 20 (27.40 x 19 m) is preserved only in its ground floor with seventeen rooms, two staircases leading to upper floors, east and west of the main axis, four small staircases hidden in the walls leading to subterranean crypts and the so-called mysterious corridor (fig. 3). Two other crypts were hidden under the floor of the eastern staircase. The floors are well preserved only in the central rooms,[12] in which grey slabs were used; in the lateral rooms and corridors the floors were made with yellow limestone slabs that are only partly preserved with some ancient restorations. These were probably made during a Late Antique phase, when the temple was reused for other purposes. The floors of the *naos* are an exception: the *sancta sanctorum* S had a very simple floor made of yellow limestone slabs, while the *naos* M was very nicely paved, with a sort of *opus sectile* made of squared basalt and limestone tiles set into a perimeter cornice.[13] Both of them are badly damaged. The floor level increases along the main axis after each doorway; two ramps flanked by three steps on each side run south of the two central doors in A and F (fig. 4b).

---

[9] T. Smekalova, "The Geophysical Survey", in: Capasso and Davoli (eds.), *Soknopaiou Nesos Project* I (2012) 111-115.

[10] Accounts on previous explorations and excavations reports are in Capasso and Davoli (eds.), *Soknopaiou Nesos Project* I (2012) 11-18 and *infra*. See Ahmed Kamal, "Quelques jours de fouilles à Dimeh es-Sebaa", *ASAE* 16 (1916) 183-186, esp. 184-186.

[11] For a first attempt on the identification of buildings in the *temenos* see Davoli, "The Temple Area of Soknopaiou Nesos" (2005); M.A. Stadler, "Zwischen Philologie und Archäologie: Das tägliche Ritual des Tempels in Soknopaiou Nesos", in: Capasso and Davoli (eds.), *New Archaeological and Papyrological Researches on the Fayyum* (2005) 284-302.

[12] The floors were heavily damaged recently, following the revolution of January 2011.

[13] P. Davoli, "Soknopaiou Nesos Project 2007-2010: New Archaeological Discoveries", in: C. Arlt and M.A. Stadler (eds.), *Das Fayyûm in Hellenismus und Kaiserzeit – Fallstudien zu multikulturellem Leben in der Antike. Proceedings of the Conference May 4-7 2011* (Wiesbaden 2013) 53.

Inside the temple only some wall surfaces are completely smooth and ready for the decoration that was begun, but never finished.[14] The only decorations that were apparently completed are those on the cornices of the south sides (on view for those who enter into the temple) of the last three doors, those of the *vestibulum* L, the *naos* M and S. Unfortunately, only few blocks are still *in situ*, but others have been collected in the fillings of various rooms. Their study will be carried out after the excavation of the debris surrounding the sides of the building is completed. The best-preserved relief, in different stages of execution, is on the northwest wall in room F, with the representation of two offering scenes with the king in front of a god, presumably Soknopaios, and in front of other four gods (fig. 3). The first figure of the king is the only one to still have the head crowned with the Upper Egyptian crown.[15] The doors, at least some of them, had yellow limestone lintels decorated with painted *urei* freezes and the winged disk. Several fragments of this kind of decoration have been recovered in the debris.

The external surfaces of the temple were originally decorated in *rustica* masonry, but the east side was later decorated with an unusual revetment of 1.5 m in height and consisting of six courses of grey-reddish fossiliferous limestone blocks, slightly tapering and well polished. The uppermost course is made of rectangular blocks round topped (fig. 5b). It certainly had a decorative purpose, but was probably made to protect the bottom of the wall that was already eroded. The west side was not decorated in the same way (fig. 6a).[16] A pavement of grey slabs like the one in courtyard C1 was built along the west and the east sides. The one on the east side was removed in Late Antiquity, while that on the west is well preserved. On the latter, an intact stratigraphy with organic deposits and a new Late Antique period floor with related features was found in 2010. These late features were built in front and around the lateral door of the temple with reused stone elements, like fragments of statues and cornices. The presence of a late pavement (2 x 2.57 m) just in front of the lateral door suggests that it was conceived for a specific purpose that cannot be simply related to a generic reoccupation of the temple. However, no clear evidence has been found so far to clarify the kind of activity and a precise date for it.[17] Four *ostraka* and a papyrus scrap found in different stratigraphic units in the temple bear Coptic texts, but their fragmentary condition does not allow us to reach any conclusion.[18] The reason for the presence of people there was not the demolition of the temple, that occurred at a later time, or simply sporadic refuge. The new discovery of a Late Antique phase in Dime is of great interest and more investigation is needed to understand how long it lasted and what kind of activity was performed into ST 20.

The temple is strictly connected with the best preserved building in the *temenos* (ST 18), made of mud bricks and raw slabs of limestone, that stands in front of it. Between the two there is a courtyard (C1), paved with grey limestone slabs, closed to the east and west sides by two auxiliary mud brick buildings of the Roman period. ST 18 was certainly the original temple of Soknopaios (32.5 x 18.6 m), with its closer *temenos*, probably built at the beginning of the Ptolemaic period (Ptolemy I or II).[19] It had a second floor

[14] It has been demonstrated that the decoration inside the temples was realized before the building of the roof: P. Zignani, "Le temple d'Hathor à Dendera. L'architecture du temple: quand l'homme compose la perfection du divin", in: R. Preys (ed.), *7. Ägyptologische Tempeltagung. Structuring Religion. Leuven, 28. September – 1. Oktober 2005* (Wiesbaden 2009) 267-287, esp. 284. This would mean that the decoration of Dime temple was stopped during the building of the sanctuary. The causes of this decision and change in the original plan are obscure and cannot be even suggested until we establish the precise date of the building. On the sponsorship of temples building during the Ptolemaic period see C. Thiers, "Observations sur le financement des chantiers de construction des temples à l'époque ptolémaïque", in: Preys (ed.), *7. Ägyptologische Tempeltagung* (2009) 231-244.

[15] On this basis, it seems that the decorators put the south on the right side of the temple (= west) as it is common to temples placed on the west bank of the Nile. However, this 'rule' was not followed in Edfu temple: S. Cauville, "Une règle de la 'grammaire' du temple", *BIFAO* 83 (1983) 51-84, esp. 52.

[16] In the 2010 season, a trench of 15 x 4 m was opened along the west side of the temple.

[17] Davoli, "Soknopaiou Nesos Project 2007-2010" (2013) 51-61.

[18] First accounts on written materials found in excavation and survey 2003-2009 are in M. Capasso, "I papiri e gli *ostraka* greci, figurati e copti (2001-2009)", in: Capasso and Davoli (eds.), *Soknopaiou Nesos Project* I (2012) 231-248; M.A. Stadler, "Demotica aus Dime: ein Überblick über die in Dime während der Kampagnen 2001-2009 gefundenen demotischen Texte", *ibid*., 249-268.

[19] We do not yet have archaeological evidence for its dating, being the temple unexcavated. However, it is assumed that it was built within the foundation of the settlement that already existed in 241/240 BC according to P.Lille I 3, 20. A piece of a wooden *naos* with the name of Ptolemy III was found inside ST 18: S. Pernigotti, "Ptolemy III at Soknopaiou Nesos", *Studi di Egittologia e di Papirologia* 1 (2004) 119-122, esp. 119-121.

and a terraced roof, reachable by means of a staircase with a central pillar (room F). The walls built in raw slabs were originally covered by a thick layer of lime plaster, of which some patches remain in rooms A, G and H, plain or moulded to replicate courses of regular blocks. Restorations and additions are also visible. A major restyling of the building was carried out immediately after the new temple ST 20 was completed and opened to the cult. When this happened is a matter of discussion[20] because no substantial evidence, like foundation deposits, has been found so far. The relief preserved on the west jamb of the door between ST 20F and L shows a royal couple, with an empty cartouche, who can be identified as a Ptolemaic couple. The temple ST 18 was not demolished, but transformed into a monumental passageway or *propylon* for the newly built temple ST 20 (fig. 5a). The works for its transformation took place after the images of the gods and their cults were transferred into the new building. In fact, the foundation trench of the north door opened in the rear wall of the old *naos* (ST 18A) was cut into the debris used to level the area of the building yard. It is interesting to note that this debris filled an older demolished building to the north of ST 18 and raised the new floor level by about 1.5 m above the original one.[21] As a consequence, we can assume that the floor inside ST 18 was also elevated of 1.5 m above the original one.

Preliminary observations on the architecture and cult implications

The state of conservation of the buildings and the present stage of the archaeological excavations allow us to have only a partial view of the temple complex. However, some preliminary observations can be made with the aim of stimulating further considerations and interpretations.

The temple is oriented toward south, and the new temple ST 20 also maintained this orientation. Thus, the two buildings ST 18 and 20 formed a unity,[22] with the same orientation and longitudinal axis. In the Roman period the construction of the two auxiliary structures ST 23 and 200 forced the entrance to ST 20 from the main entrance through ST 18 or from the lateral west door. The previous temple ST 18 was then used as a *propylon*, but its complex articulation with rooms, courtyards and upper floors, originally conceived as a proper temple, must have received new functions. Its ground floor became certainly a passageway, in its original fashion with covered, and dark or semi-dark rooms (A and G), and open-air courtyards (H and M). This would mean that during the processional feasts the god had to come out from ST 20 in the light of courtyard C1, pass into a dark zone in ST 18A-G before passing again in the light (H, M) and reach the *dromos*. This sounds quite improbable considering the ritual and symbolic aspects of the 'come out' of the god.[23] Thus, we can suppose that the restyling of ST 18 was much more complex than a simple opening of a new door in the rear wall in A. It probably involved the removal of the ceilings in A and G, and the raising of about 1.5 m of the floor level, as proved by the excavation in C1. As a consequence, the upper floors were also modified, at least in the central area of the building corresponding to A and G. In this context of deep renovation it is also possible that the doors were rebuilt.[24]

In terms of relative chronology, we can imagine that the cults were celebrated in ST 18 until ST 20 was completed and the deities were transferred into it. Then the renovation of ST 18 began. During this period of works in ST 18 the courtyard C1 must have been accessible from both the east and west sides to allow access to ST 20. The two buildings became part of one project, together with the *dromos* and thus

[20] We can tentatively date the new building phase in the reign of Ptolemy VI or VIII according to some works done in the temple mentioned in Demotic papyri and based on parallels: Davoli, "The Temple Area of Soknopaiou Nesos" (2005) 103, 107. However, Stadler suggested the possibility of a Roman period foundation, based on the date of Demotic papyri describing the temple decoration: M.A. Stadler, "Interpreting the Architecture of the *Temenos*: Demotic Papyri and the Cult in Soknopaiou Nesos", in: Capasso and Davoli (eds.), *Soknopaiou Nesos Project* I (2012) 379-381. However, it is highly possible that the temple was founded in the Ptolemaic period, but completed during the Roman period. For discussion on this hypothesis see further on.

[21] Davoli, "Lo scavo archeologico: 2003-2009" (2012) 207-210.

[22] The *contra-temple* ST 203 was certainly part of this unity, but I will not mention it as it is still to be excavated and is only partially visible.

[23] R.B. Finnestad, "Temples of the Ptolemaic and Roman Periods: Ancient Traditions in New Contexts", in: B.E. Shafer (ed.), *Temples of Ancient Egypt* (New York 1997) 185-237, esp. 210.

[24] These hypotheses must be archaeologically proved. ST 18 has never been excavated and its roofs are not preserved. However, parts of beams are still inserted into the walls and mark the presence of two roofs at different elevations. It should have been quite manageable to renovate or remove roofs made of wooden beams.

they must be considered as one temple. In this perspective, the 'daily ritual' of Soknopaios' temple – a demotic text preserved in eleven copies, of which the most extensive is P.Berlin P7043+30030 – is perfectly consistent with the architectural evidence.[25] According to this text, the priests had to recite five spells in front of five consecutive gates before entering in the broad hall. M. Stadler noted that the text and the described procedure follow a long tradition in the Egyptian religion, but they were adapted to the local context and specifically refer to the presence of four gates into ST 18, to be passed toward the entrance of the temple. If this interpretation is correct, the compilation or adaptation of the ritual must have followed not only the building of the new temple ST 20, but also the renovation of ST 18.

The complex articulation of buildings and spaces differs from that of other known temples in the Fayyum, but the reuse of an older temple, instead of its demolition, during a new building phase and its integration in the same *temenos* is attested to at Bakchias.[26] Moreover, the plan of temple ST 20 follows the architectural scheme of the major Greco-Roman temples of Upper Egypt, like Dendera and Edfu, and it is very similar to the plan of Qasr Qarun/Dionysias temple (29.30 x 19.75 m).

The temple of Dionysias and ST20 are very close with regard to their plan, dimensions and building details, but with differences in the *sancta sanctorum*, the mysterious corridor, the position of some doors and of the crypts.[27] The similarities are so numerous that we can argue whether they were built in the same period and based on the same, but modified, project. Unfortunately, the decoration was not completed in either of them and thus their date remains uncertain. Dionysias temple is preserved up to the roof for about 10 meters with a complex subdivision of spaces and a roof sanctuary with lateral rooms. We can infer that a similar situation could have been reproduced in the Soknopaios' temple. Some architectonic elements found so far prove that there were roof gutters decorated with lions statues, like in Dionysias and in Upper Egyptian temples. How the roof in the Soknopaios' temple was structured, we will never know, and thus we can only try to find suggestions in parallels, texts and archaeological evidence. In fact, among the numerous architectonic fragments found in the debris that filled the temple,[28] many belonged to a series of small structures built in different kinds of local stones, which we cannot even suppose where they were located. One of the possibilities is that at least some of them were on the roof of the temple, like a sort of small kiosk of which forty complete blocks for screen walls and some pieces of columns survived.

According to Stadler, it is possible that the ceremonies connected with the New Year and the resurrection of Osiris took place, like in other sanctuaries, on the roof of the temple. That there were ceremonies celebrated on late Egyptian temples' roofs is well known and they were deeply rooted in the Egyptian tradition. They are specially connected with the Osirian and solar cycles and thus it would not be surprising to find similar practices on the roof of the temple of Soknopaios.[29] The calendar of the feasts at Soknopaiou Nesos during the second century AD is known thanks to annual accounts of provisions due to the priests for the feasts.[30] From the first day of Thoth, seven days were dedicated to the New Year feast, while the birthday of Soknopaios was celebrated for 19 days starting from day 7 of Hathyr. This feast has been convincingly connected with the Osiris cults by G. Widmer, on the basis of the liturgical Demotic

[25] M.A. Stadler, "Das Ritual, den Tempel des Sobek, des Herren von Pai, zu betreten. Ein Ritualtext aus dem römischen Fayum", in: B. Dücker and H. Roeder (eds.), *Text und Ritual. Essays und kulturwissenschaftliche Studien von Sesostris bis zu den Dadaisten* (*Hermeia* 8; Heidelberg 2005) 150-163; *id*., "Zwischen Philologie und Archäologie" (2005).

[26] Davoli, "Examples of Town Planning in the Fayyum" (2005) 217-224.

[27] I would like to thank E. Papi from Siena University and director of the mission at Qasr Qarun for providing me with information and plans of the temple that are still unpublished. The measurements of these four temples are all different from each other, and those at Dendera and Edfu are about double size (but with different proportion) of those at Dionysias and Soknopaiou Nesos. The Soknopaios' temple measures were not taken at the base of the external walls as they are not completely exposed.

[28] We must consider that the objects and architectonic elements found in this archaeological context are not in their original position, which could have been on upper storeys.

[29] It is well known that solar and funerary cults and rituals were celebrated in the late Egyptian temples. The architecture of the temples strictly reflects and is conditioned by these two opposite but contiguous aspects of the cosmos. The best documented is Dendera, but see also Khonsu temple at Karnak: S. Cauville, "Les mystères d'Osiris à Dendera. Interprétation des chapelles osiriennes", *BSFE* 112 (1988) 23-36; J.-C. Degardin, "Le fonctionnement du toit du temple de Khonsou à Karnak", *Cahiers de Karnak* 13 (2010) 227-241. On the complex meaning of the temple see Finnestad, "Temples of the Ptolemaic and Roman Period" (1997) 215-223; Stadler, "Interpreting the Architecture of the *Temenos*" (2012) 382-384.

[30] On these accounts and related bibliography see L. Capron, "Déclarations fiscales du temple de Soknopaiou Nêsos: éléments nouveaux", *ZPE* 165 (2008) 133-160.

papyrus P.Berlin P 6750 (from Dime), in which a series of Osirian liturgical texts are copied.[31] The theme of the passage of the power from Osiris to Horus son of Isis in these liturgical texts suggested to Widmer the possible identification of Soknopiais as the old crocodile with Osiris function and Soknopaios as the young crocodile enthroned as Horus. The strict connection between Soknopaios and the Osirian cycle and gods, is also stressed in another ritual text (P.Berlin P 7043+30030) and in the hymns P.BM EA 76638.[32] The presence of Osiris in the *temenos* is now also testified to by two fragmentary bronze statuettes representing the god. They were found in room ST 20E and immediately outside it, to the east (fig. 6b).[33]

Like in Dendera temple, the doors in ST 20 were built and decorated following a hierarchy.[34] For obvious motives, we can only evaluate the doors' width, the presence/absence of the torus mouldings around them and the number of the leafs (if one or two). The heights and the decoration of the lintels for the single doors are basically unknown. Those located on the main axis were all closed by two leafs, were surrounded by torus mouldings, and their width decreases towards the *naos*. This is particularly evident if we trace two lines connecting the jambs from north to south (fig. 4a). The space between these two lines decreases towards north: on the rear wall of the *sancta sanctorum* S this space measures 1.7 m and coincides with the surface of the wall that was not smoothed and that we suppose was the space occupied by the shrine. It is hard to think that this can be a mere coincidence. As P. Zignani pointed out in Dendera temple,[35] the widths of the doors on the central axis were calculated according to geometrical lines converging towards the bottom of the temple that coincides with the shrine. On the other end, the space between the two geometrical lines progressively increases towards south in Dime, and it remains roughly comprised in the doors' spaces in the ST 18 and coincides with the paving of the *dromos* that is rigorously contained between them (fig. 2).

Only two other doors, those of the side rooms G and O, were surrounded by torus mouldings and were originally closed by a double leafs wooden door. Room O is also the widest of the side rooms and appears to be the most important chapel. During its investigation five pieces of a female statue with an isiac dress were found, but several others fragments of the same monument were found scattered in different contexts. Thus, it is not possible to identify the destination of this chapel as well as that of room G based on what was inside their filling. In both cases the floors are missing and the only remarkable trace of furniture is a well-defined stain left on the walls in O. The stain suggests the presence of furniture of some kind, probably made of stone, abutting the west wall of the chapel on all its length (3.74 m); it was about 1 m deep and 0.70 m high.

It is tempting to suggest that the other two members of the triad, Isis Nepherses and Soknopiais,[36]

---

[31] The diffusion of the Osirian cycle interpreted by two forms of Sobek in the Fayyum seems to be confirmed by other documents as well as the diffusion of the cult of Isis and of Horus son of Isis. See G. Widmer, "Un papyrus démotique religieux du Fayoum: P.Berlin 6750", *BSEG* 22 (1998) 83-91; *ead.*, "Les fêtes en l'honneur de Sobek dans le Fayoum à l'époque gréco-romaine", *Égypte, Afrique et Orient* 32 (2003) 3-22, esp. 15-20; *ead*., "On Egyptian Religion at Soknopaiu Nesos in the Roman Period (P.Berlin 6750)", in: S. Lippert and M. Schentuleit (eds.), *Tebtynis und Soknopaiu Nesos. Leben im römerzeitlichen Fajum. Akten des Internationalen Symposions vom 11. bis 13. Dezember 2003 in Sommerhausen bei Würzburg* (Wiesbaden 2005) 171-184.

[32] Stadler, "Das Ritual, den Tempel des Sobek" (2005) 291; G. Widmer, "Sobek who arises in the Primaeval Ocean (PBM EA 76638 and PStrasbourg Dem. 31", in: Capasso and Davoli (eds.), *New Archaeological and Papyrological Researches on the Fayyum* (2005) 345-354, esp. 351-52. See also G. Tallet, "Isis, the Crocodiles and the Mysteries of the Nile Floods: Interpreting a Scene from Roman Egypt Exhibited in the Egyptian Museum in Cairo (JE 30001)", in: A. Mastrocinque and C. Giuffrè Scibona (eds.), *Demeter, Isis, Vesta, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro* (Potsdam 2012) 149-151.

[33] Inv. nrs. ST05/251/1469, ST09/601/2664. A limestone statue of Osiris in throne was documented by K.R. Lepsius during his visit of the site in 6 and 7 July 1843 (L*D* II, 37). The same statue was photographed by W.M.F. Petrie in 1889 (see Griffith Institute archive: nr. 935 in http://www.griffith.ox.ac.uk/gri/ppoe_opening_page.html). Unfortunately, it is not clear where this statue originally was. Since then it has disappeared.

[34] Zignani, "Le temple d'Hathor à Dendera" (2009) 272-275. On the importance of the doors and gates in temple architecture see also Finnestad, "Temples of the Ptolemaic and Roman Period" (1997) 210.

[35] Zignani, "Le temple d'Hathor à Dendera" (2009) 272-275.

[36] The triad of Dime is not explicitly mentioned in any text, but the frequent mention of these three deities strictly connected to each other makes this possibility plausible. A basalt statuette dated to the Late Period suggests another triad. Hor-wja, a priest of Sobek-*en-pa-iw*, Isis-Neferset and Renenutet, dedicated it: W. Spiegelberg, *Demotica* II (*Sitzungberichte der bayerisches Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische und historische Klasse* 1928/2; Munich 1928)

were hosted in these two major chapels and that the *synnaoi theoi*, and possibly the royal ancestors, were located in the side chapels of the mysterious corridor. Unfortunately, there is no archaeological evidence found *in situ* that can suggest the name of the deities living in the temple. Despite the large number of Greek and Demotic texts coming from Dime, the local pantheon is not well known:[37] a number of temples, chapels and altars are mentioned, but in many cases it is not clear where they were located, whether inside the *temenos* or even outside the settlement. We are aware that in the Roman period the main temple was classified as a first rank temple (*P.Louvre* I 2, AD 133) and that it was dedicated to Soknopaios and Isis Nepherses. Soknopiais has been considered as part of the local triad because of his strict connection with Soknopaios in the texts. Isis Nephremmis and Serapis were probably part of the *synnaoi theoi* to which Rübsam suggested to add Ammonapis, Apis, Horus/Harpocrates and Amun, who is mentioned in several Roman period oracular questions alone or together with Soknopiais.[38] A Demotic Roman period temple inventory (P.Berlin 6848), recently published, raises the question about the location of two chapels which the inventory refers to, the chapel (*ḥ*ꜣ shrine) of Isis and the side-chapel of the lionesses. The text mentions two other unknown local gods, Satabous and Harpagathes, whose items were listed with those belonging to the two already mentioned chapels. It has been suggested that these two names "could have been personal names of sacred crocodiles who had undergone the process of mummification and associated funeral rites".[39]

The association of two crocodile gods, Soknopaios and Soknopiais, led Widmer to suggest the above-mentioned explanation about their role in the osirian annual ritual based on texts. The couple of crocodiles in the Fayyum sanctuaries is a quite common recurrence; they have been considered as brothers to be identified with the Dioscuri.[40] Capron has recently proposed such an identification of Soknopaios and Soknopiais with the Dioscuri on the base of weak evidence.[41] A temple dedicated to the Dioscuri is mentioned in a Roman period inventory list (*BGU* XIII 2217, col. II, 2; second century AD) and a complete limestone *naos*, now in Cairo Egyptian Museum, was dedicated to them in 50 AD. Its shape is suitable to host statues and not crocodile mummies.[42] In both cases there is no evidence that can suggest the location of the temple or shrine dedicated to the twin gods. We can now add a new piece of evidence concerning the Dioscuri at Dime, although it cannot be considered as a proof of the presence of their shrine inside the *temenos*. It is an impression of a seal on a mud sealing (*cretula*) found along the west side of the ST 20 temple (fig. 7a). In it the twin gods are represented with their horses and spears.

The shape of the *sancta sanctorum* (ST 20M+S) differs from the others in the Fayyum temples being bipartite on its length: a long room M (6.3 m north-south, 3.6 m east-west) precedes what we can consider as the *naos* S (2 m north-south and 3.6 m east-west). In my opinion, the image of Soknopaios was kept in room S, the smaller of the two, in which the available space for a shrine is quite narrow. The shrine abutted the rear wall in its centre, where an area of *ca.* 1.6 m was not smoothed as was the rest of the

---

55-56. Its provenance is unknown, however, and its date would raise the question about the existence of a pre-Ptolemaic temple and settlement at the site, which is not impossible, but not yet proved: see n. 7.

[37] W.J.R. Rübsam, *Götter und Kulte in Faijum während der griechisch-römisch-byzantinischen Zeit* (Bonn 1974) 154-172; É. Bernand, "Épigraphie et histoire des cultes au Fayoum", in: *Hommages à la mémoire de S. Sauneron 1927-1976* II (*BdE* 81; Le Caire 1979) 57-76, *passim*; L. Bricault, "Isis Néphersès", in: W. Clarysse, A. Schoors and H. Willems (eds.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jean Quaegebeur* I (*OLA* 85; Leuven 1998) 521-528. For the Ptolemaic period see P. Bottigelli, "Repertorio topografico dei templi e dei sacerdoti dell'Egitto tolemaico. II", *Aegyptus* 22 (1942) 177-265, esp. 188-196.

[38] On Ammonapis see also T. Dousa, F. Gaudard and J.H. Johnson, "P.Berlin 6848, a Roman Period Temple Inventory" in: F. Hoffmann and H.J. Thissen (eds.), *Res Severa Verum Gaudium. Festschrift für Karl-Theodor Zauzich zum 65. Geburstag am 8. Juni 2004* (Leuven 2004) 139-222, esp. 163, l. 2/15; on Amun and oracular questions: G. Bastianini, "Una domanda oracolare da Soknopaiou Nesos (*P.Vindob.* G298)", in: *Paideia Cristiana. Studi in onore di Mario Naldini* (Rome 1994) 189-197, esp. 191. A new oracular question of Roman period addressed to Amun was found in ST 20Y in 2008 (ST08/533/2389): Capasso, "I papiri e gli ostraka greci" (2012) 240, nr 92.

[39] Dousa, Gaudard and Johnson, "P.Berlin 6848, a Roman Period Temple Inventory" (2004) 195; see also 192-196.

[40] J. Quaegebeur, "Cultes égyptiens et grecs en Égypte hellénistique: l'exploitation des sources", in: *Egypt and the Hellenistic World* (*StudHell* 27; Leuven 1983) 303-324, esp. 113-16. On the diffusion of the Dioscuri cult in the Fayyum see also Bernand, "Épigraphie et histoire des cultes au Fayoum" (1979) 70.

[41] Capron, "Déclarations fiscales" (2008) 155, l. 64-65.

[42] *IGFayoum* I 74 (50 AD) and G. Roeder, *Catalogue Général des Antiquités Égyptiennes du musée du Caire. N^os^ 70001-70050. Naos* (Leipzig 1914) 112, nr. 9287, pl. 35b and 64d.

surface. Considering that the double leaf door opened inside room S just in front of the shrine, the space left for it was at most 1.3 m deep. This piece of evidence suggests that the shrine for the image of the god was about 1.6 m wide and less than 1.3 m deep, a measure that is not enough to contain a crocodile mummy on a litter. As a consequence, we should think of a shrine for a statue.

Soknopaios, or '*Sobek neb Pay*', like Sobek, was considered a universal god in the Graeco-Roman period, a god of fertility with solar and cosmic characters, a god of the origin with a strict connection with the royal power.[43] Images of Soknopaios from Dime are not numerous. He is represented in his animal shape, with a combination of crocodile body and falcon head, or in an anthropoid shape with a crocodile head.[44] We can thus speculate about the shape of the statue of the god in his shrine. The archaeological evidence has not been of much help up to now: several pieces of limestone crocodile statuettes were found in different contexts during the excavation, but because of their small size it is difficult to establish whether they were cult statues. An image of the god as a crocodile with falcon head is impressed on a mud sealing still preserved on a Greek papyrus found in room ST 20E. The god, in the classical position with the hanging tile, wears the double crown of Egypt (*pschent*) (fig. 7b).[45]

Another possible representation of the god is on a Roman period stele found during the 2010 season on the external floor in front of the lateral door of the temple (fig. 8c).[46] The god is represented with a human body, sitting on a throne, and with three heads: the central is a frontal male face, while the two laterals are those of a crocodile and of a falcon placed instead of the ears.[47] The three-headed god wears the *pschent* crown and holds the sceptre *was* in his left hand. The celebration of the sacred kingship on the stele is also confirmed by two falcon figures represented on both sides of the god and wearing the *pschent*. The frontal face of a king is a recurrent iconographical theme in the Fayyum and represents Premarres, Mestasytmis ('the ears who listen') or Pnepheros, already identified by Bresciani with the hypostasis of the divine kingship and thus with 'Sobek-Horus who lives in Shedet'.[48] However, these gods wear the *nemes* and not the *pschent* and use to have prominent ears. Despite these variants, it seems probable that the god represented on the Dime stele should be identified as Soknopaios in his function of 'Soknopaios who listens to the prayers'. The oracular function of Soknopaios is well known from a number of Greek and Demotic oracular questions on papyri of the Ptolemaic and Roman periods. The presence inside the *temenos* of a chapel of 'Soknopaios who listens to the prayers' with a monumental gate has been supposed by Stadler, who suggests its possible location at the rear of ST 20, in the columned building ST 203 still to be excavated.[49] The few representations of Soknopaios from Dime seem to be characterized by the *pschent* crown, which is very distorted on the Roman period stele of the ram breeders.[50]

Other few objects recently found are related to *synnaoi theoi*, like a small wooden tablet[51] (fig. 8b) of undefinite usage that was found on top of the ruined walls of the north side of the *temenos* of ST 18. On the smooth surface the rough representation of the bust of the god Amun is traced with black ink.[52] The

[43] See *Sbk-n-P3-iw*: *LGG* VI, 261; Widmer, "Sobek who arises in the Primaeval Ocean" (2005).

[44] Two stelae from Dime: *IGFayoum* I 73 and 76.

[45] The image of the god on the *cretula* ST05/251/1092 is very similar to that on the stele dedicated to the breeders of the rams (24 BC), where the crown is much more stylized: *IGFayoum* I 73. The papyrus ST05/251/1092 is a fiscal account dated to the fifth year of Tiberius: Capasso, "I papiri e gli ostraka greci" (2012) 239, nr 66.

[46] Limestone stele (ST10/731/3533) of 23 x 23 x 9.3 cm, with incomplete text in Greek mentioning an emperor.

[47] On these iconographic features of Sobek, see Tallet, "Isis, the Crocodiles and the Mysteries of the Nile Floods: Interpreting a Scene from Roman Egypt Exhibited in the Egyptian Museum in Cairo (JE 30001)" (2012) 149-151; V. Rondot, « Le dieu du relief Caire CG 27569 », in: C. Zivie-Coche and I. Guermeur (eds.), *« Parcourir l'éternité ». Hommages à Jean Yoyotte* II (*BEHE SR* 156; Paris 2012) 947-963.

[48] G. Wagner and J. Quaegebeur, "Une dédicace grecque au dieu égyptien Mestasytmis de la part de son synode (Fayoum, époque romaine)", *BIFAO* 73 (1973) 41-61; E. Bresciani, "Iconografia e culto di Premarres nel Fayum", *EVO* 9 (1986) 49-58, esp. 53. See also Y. Volokhine, "Une désignation de la 'face divine' *ḥꜣwt- ḥꜣwty*", *BIFAO* 101 (2001) 381-383.

[49] Stadler, "Interpreting the Architecture of the *Temenos*" (2012) § III.

[50] *IGFayoum* I 73. Another kind of crown is on the stele *IGFayoum* I 76, where Soknopaios is sitting on a throne and wears a crown with double feather. Unfortunately, his face is badly damaged. Both crowns are common to representations of the god Sobek/Suchos.

[51] ST03/3/1007: 14.3 x 5.3 x 1.8 cm.

[52] The drawing looks like a rough sketch; the identification with Amun is due to the crown with two feathers and the sun-disk in between. The beard and the long ribbon on the back are missing.

god, turned towards left, wears the traditional crown with two high feathers. The god Amun was certainly part of the local pantheon, but up to now he was represented only by some oracular questions addressed directly to him or to Amun-Soknopiais.[53] The findspot of the tablet suggests the roof of ST 18 as its possible origin.

The frontal bust of Serapis is engraved on the round base of a wooden seal used to impress mud stoppers, dated to the first-second centuries AD (fig. 8a).[54] It was found in the filling of the chapel G, collected to serve as fuel in a Late Antique context. It is difficult to establish if it was used as an official seal of the temple, but it can certainly be associated with the practice of sealing wine jars stoppers. These kinds of seals could have been used in different contexts to guarantee the content of a vessel in the place where it was produced, during its commercial life or even, as suggested by K. Vandorpe, at its destination place. Assuming that this wooden seal was originally used inside the temple (probably in service buildings), it could be associated with the *sarapeia* feast[55] and the use of wine for aspersions during the celebrations. Wine destined to this particular feast could have been put in jars sealed and marked with a sealing that bears the image of the god.

Numerous are the pieces of shrines in stone or wood recovered in the 2003-2010 excavation seasons. Of these, only the wooden fragments have been studied so far and tentatively interpreted as shrines and portable *naoi* of the traditional shape, suitable for statues and not for crocodile mummies. The lack of inscriptions and the poor state of preservation of the findings prevent us from knowing the names of the deities hosted in each one. The accurate study of the wooden furniture pieces and of its decoration with glass inlays suggests that there were at least five *naoi*, of which two shrines and three portable shrines datable to the Ptolemaic period.[56] Thus, they had different functions, as fixed furniture, probably located in the wider chapels and/or in the *naos* to house the cult statues, and movable shrines used only during the feasts. The shrines were bigger than the portable shrines and their decoration was in relief; one of them bears the *serekh* of Ptolemy III.

The numerous fragments and abundant figurative evidence used as parallels allowed a fairly good reconstruction of the portable shrines. It has been calculated that two of these portable shrines should have had the dimensions (*ca.* h 75 x 39 x 50 cm) and also the shape of those represented in Dendera temple relieves, brought by the priests on the staircases up to the roof during the feasts of the New Year. These kinds of small shrines were common in several temples as it is testified to by figurative scenes and by fragments of their parts found in many archaeological sites in Egypt and dated from the 26th dynasty onward. Also the decoration with glass inlays seems to be quite common and uniform, with representation of a king, followed by a queen, making offering in front of a deity. Most of the glass inlays, that were part of figurative scenes, found so far in Soknopaiou Nesos, attest to the presence of figures representing kings, queens, Horus/Harpocrates and Isis. This evidence is consistent with the rituals of the New Year feast and of the Osiris cycle, and supports the idea that in ST 20 temple these ceremonies were held on the roof sanctuary, where the images of the gods were transported in these small shrines through the staircases, like in Dendera temple. The Demotic liturgical compendium P.Berlin P 6750 and these portable shrines can thus possibly be related to the same feasts.

The third portable shrine was bigger (*ca.* h 150 x 80 x 100 cm) and could have been transported with a litter out of the temple along the *dromos* during the processional feasts.

Mentions of wooden *naoi* can be found in Soknopaios' temple inventories of the Roman period,

---

[53] Amun-Re is also mentioned in the dedication formula on the statue of Sobekhotep, governor of the Fayyum in the 18th Dynasty (reign of Amenhotep III), that it is said to have been found at Dime: K. Lembke, "Dimeh. Römische Repräsentationskunst im Fayyum", *JDAI* 113 (1998) 110; M. Zecchi, *Geografia religiosa del Fayyum. Dalle origini al IV secolo a.C.* (Imola 2001) 226.

[54] ST06/344/1414 (h: 4,1 cm; ø: 4,2 cm): M. Capasso and P. Davoli, "Due sigilli in legno e una lucerna con centauromachia di Eracle da Soknopaiou Nesos (El-Fayyum, Egitto)", in: M. Lombardo and C. Marangio (eds.), *Antiquitas. Scritti di storia antica in onore di Salvatore Alessandrì* (Galatina 2011) 47-56.

[55] F. Perpillou-Thomas, *Fêtes d'Égypte ptolémaïque et romaine d'après la documentation papyrologique grecque* (*StudHell* 31; Leuven 1993) 129-136.

[56] A. Cervi, "L'arredo ligneo del tempio di Soknopaios", in: Capasso and Davoli (eds.), *Soknopaiou Nesos Project* I (2012) 169-314.

but their descriptions are too generic to allow any identification.[57] Despite the ubiquitous presence of these fragments in the stratigraphic units of the temple area, it is worth mentioning that the highest concentration of them is in the area of the *naos* and the lateral chapels, with a major concentration in the *naos* M, the vestibule L, the chapel O and the room E.[58] A number of pieces found in the crypt Q (below the east staircase) suggested a possible location at least of one of the small portable shrines.[59]

The shape of all these shrines, if their reconstructions are correct, are consistent with statues of deities instead of crocodile mummies, whose presence in a temple dedicated to Sobek is expected.[60] The characteristic shrine with long and narrow barrel-vaulted niches, typical of the Fayyum temples *naoi*, is not present among the findings, but deep barrel-vaulted niches were probably located at upper levels in the building, as attested to by some curved limestone blocks of the vaults found in the debris immediately outside the temple along its east and west sides.

The archaeological investigation of the temple dedicated to Soknopaios and Isis Nepherses substantially increased our understanding of religious, cultural and social aspects of this important temple of the Fayyum. The large number of religious and administrative texts coming from past excavations are now integrated with new texts and data. Textual and archaeological data are part of the same puzzle and receive a better interpretation whithin a multidisciplinary approach. The archaeological research is only at the beginning and further investigations are desirable to improve our knowledge of this desert *komê* and its inhabitants.

[57] F. Burkhalter, "Le mobilier des sanctuaires d'Égypte et les listes des prêtres et du *cheirismos*", *ZPE* 59 (1985) 123-134, esp. 132-133.

[58] A lot of unfinished glass inlays and residues of their production from the workshop was found concentrated in room ST 20E and suggests the idea that the furniture and/or its decoration were made in Soknopaiou Nesos; the extra pieces were probably kept for future restorations in a container placed in this room: A. Cervi, "L'arredo ligneo del tempio di Soknopaios" (2012), 313-314.

[59] The other crypts are too small to contain a portable shrine.

[60] Scattered bones of mummified crocodiles were found in ST 20 and ST 24-25 areas.

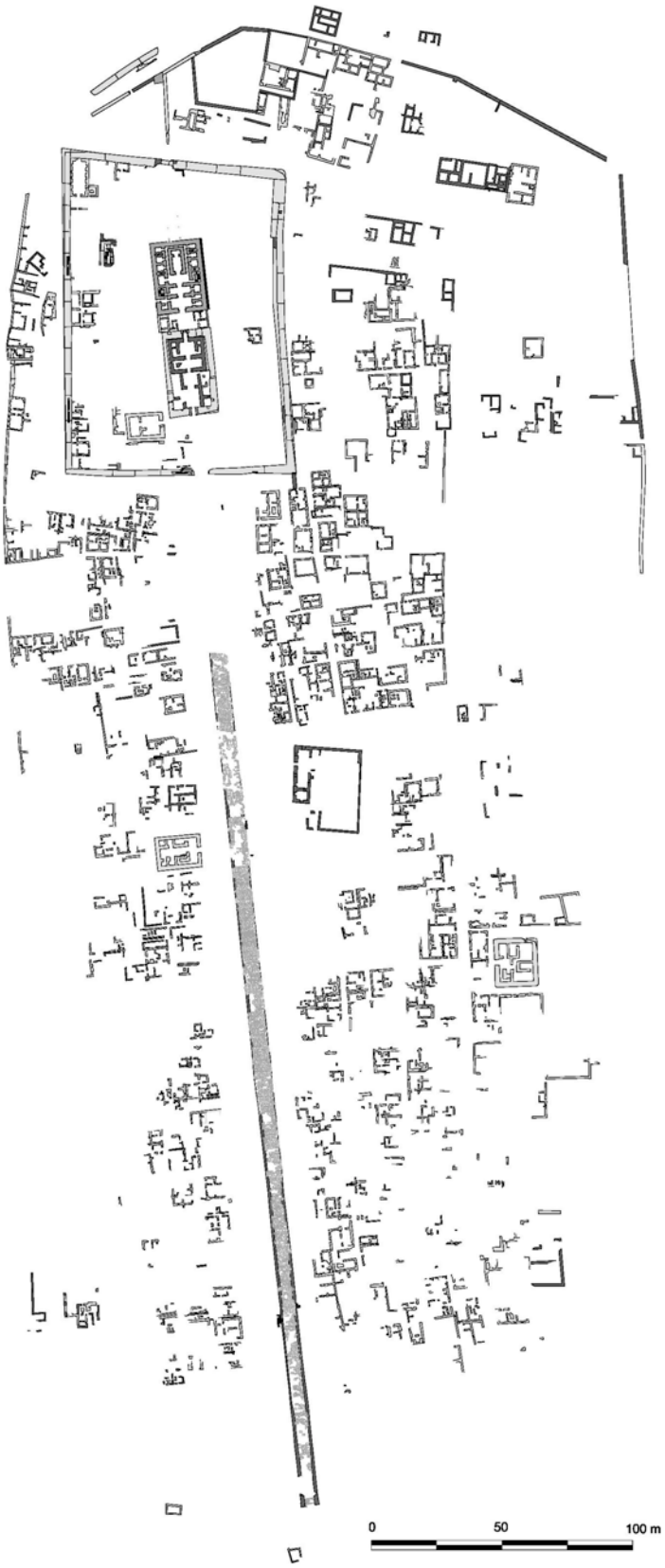


Fig. 1. Dime plan 2010.



Fig. 2. The *temenos* and the *dromos* with the projection of geometrical lines.

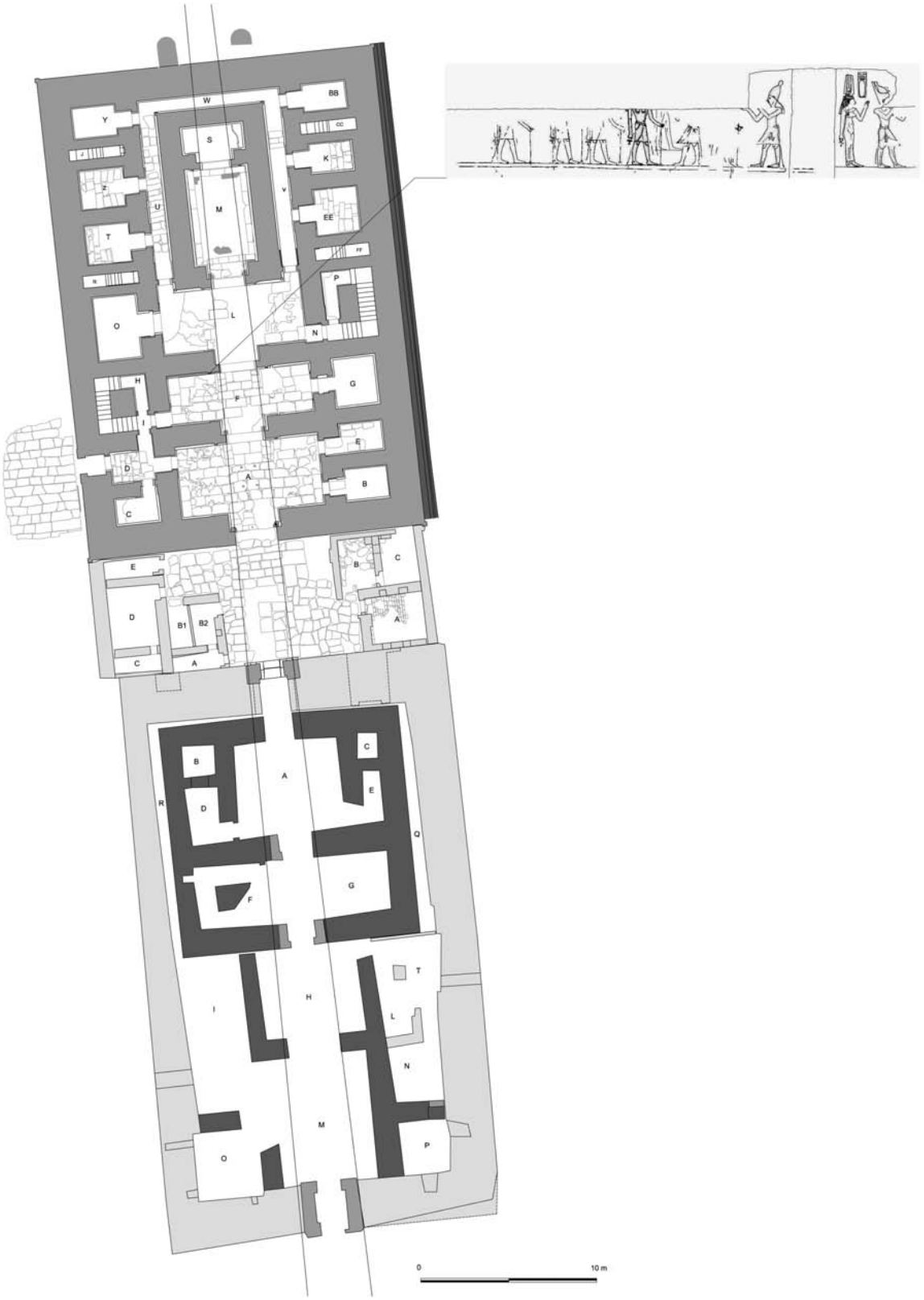


Fig. 3. Plan of ST 18 and ST 20 with projection of the geometrical lines. In the side box relief from room F.



Fig. 4a. Dime from south: the *dromos* and the *temenos*.



Fig. 4b. View of ST 20 from south (2008).



Fig. 5a. The temple ST 20 and ST 18 from north to south.



Fig. 5b. East side of temple ST 20.



Fig. 6a. West side of temple ST 20.

Objects found in the temple excavation 2003-2010



Fig. 6b1 et 6b2. Osiris bronze statuettes.



Fig. 7a. *Cretula* with impression. Dioscuri with horses.



Fig. 7b. *Cretula* on papyrus. Soknopaios as crocodile with falcon head.



Fig. 8a. Wooden seal with the bust of Sarapis.



Fig. 8b. Infra-red image of wooden tablet with Amun.



Fig. 8c. Roman period stele ST10/731/3533.

DU RHIN AU NIL
QUELQUES REMARQUES SUR LE CULTE DE SARAPIS DANS L'ARMÉE ROMAINE

MICHEL REDDÉ

L'ancien cloître bénédictin de Marienhausen, près de Rüdesheim (Kr. Darmstadt), dont la première mention remonte à 1189, a livré une inscription répertoriée au *CIL* XIII sous le numéro 7610. Nous sommes là à moins d'une trentaine de kilomètres du Kästrich, le grand camp de Mayence, sur la rive droite du Rhin. La pierre, aujourd'hui perdue, est connue par une copie, et elle est généralement considérée comme mal lue, voire fausse. J'en redonne le fac-similé d'après le *CIL* (fig. 1).

La copie des lignes 5 et 6 est réputée fautive en raison du numéro de la légion, la *IIII Macedonica*, dont on sait qu'elle arriva en Germanie Supérieure sans doute sous Caligula, et qu'elle 'disparut' des rôles après la réorganisation de la frontière rhénane au début du règne de Vespasien.[1] Une dédicace à IOM Serapis d'une époque aussi haute a donc paru depuis toujours complètement absurde aux commentateurs. Sans rejeter formellement l'authenticité de la pierre, E. Birley, avec un humour tout britannique, écrivait ces quelques mots :

> *It seems difficult to believe that such a dedication can have been made in the Rhineland no later than A.D. 69 ; the dedicator's cognomen is of course corrupt, and one would have been happier if the legion had been, for example, VIII Augusta, and the date some time in the first half of the third century.*[2]

M.-T. Raepsaet-Charlier a elle aussi consacré une petite note à ce texte, dans le cadre de son étude sur les formulaires votifs, et en a rejeté pour les mêmes raisons la datation julio-claudienne.[3]

Les découvertes archéologiques récentes effectuées non seulement à Mayence, mais aussi plus en amont, dans la vallée du Rhin, invitent toutefois à reconsidérer ce texte. Si l'on fait abstraction d'une perle de verre figurant Apis, découverte à Waldgirmes, dans un contexte tardo-augustéen – car un bijou n'atteste pas un culte, pas même une dévotion –,[4] on doit signaler en revanche la découverte récente, dans les *principia* du camp A d'Oedenburg, d'une statuette d'Isis en argent doré (fig. 2).[5] Sauf intrusion tardive toujours possible, mais assez improbable ici, cet objet provient d'un niveau préflavien bien assuré, la troupe ayant de toute façon quitté les lieux au plus tard au début du règne de Vespasien. De tels objets de cultes réputés 'non officiels' ne sont pas si rares dans les camps militaires romains, mais ils n'ont guère attiré l'attention jusqu'à maintenant et il est vraisemblable qu'une recherche plus large permettrait sans doute d'exhumer d'autres témoignages qui dorment dans les réserves des musées.[6] La seconde découverte, essentielle pour

---

[1] Pour un résumé commode, J. Gómez-Pantoja, « Legio IIII Macedonica », in : Y. Le Bohec et C. Wolff (éd.), *Les légions de Rome sous le Haut-Empire, Actes du Congrès de Lyon (17-19 septembre 1998)* (Lyon 2000) 105-118. La thèse traditionnelle veut qu'elle ait été dissoute après 69 ; une inscription de Côme mentionne toutefois clairement un centurion de la *IIII Fl(avia) Macedon(ica)* (= *AE* 1985, 473) et J. Gómez-Pantoja propose en fait une recréation dans les cadres de la nouvelle *IIII Flavia*.

[2] E. Birley, « The Religion of the Roman Army : 1895-1977 », in : *ANRW* II.16.2 (1978) 1506-1541 (= *MAVORS* IV, 397-432, sp. 413, n. 87).

[3] M.-T. Raepsaet-Charlier, *Diis deabusque sacrum. Formulaire votif et datation dans les trois Gaules et les deux Germanies* (Paris 1993) 74-75.

[4] Il s'agit probablement d'un chaton de bague. Cf. A. Becker et G. Rasbach, « Der spätaugusteische Stützpunkt Lahnau-Waldgirmes. Vorbericht über die Ausgrabungen 1996-1997 », *Germania* 76/2 (1998) 684.

[5] M. Reddé, « Une statuette d'Isis dans les *Principia* », in : M. Reddé (éd.), *Oedenburg. Fouilles françaises, allemandes et suisses à Biesheim et Kunheim, Haut-Rhin, France* I. *Les camps militaires julio-claudiens* (*Monographien RGZM* 79-1 ; Mayence 2009) 395-397.

[6] Voir toutefois, pour une brève liste, O. Stoll, *Die Skulpturenausstattung römischer Militäranlagen an Rhein und Donau. Der obergermanisch-rätische Limes* I-II (St. Katharinen 1992) sp. 101.

mon propos, est évidemment celle du double sanctuaire d'Isis et de Cybèle à Mayence même.[7] La plus ancienne inscription qu'il a livrée est une dédicace du temple de Cybèle, rédigée lors de sa construction, sans doute sous Vespasien, nommé ici de manière explicite. Le dédicant, un esclave impérial, est *a[r]carius* (*AE* 2004, 1014).[8] Deux autres dédicaces à la Grande Mère (*AE* 2004, 1015) et à Isis (*AE* 2004, 1016) pour la sauvegarde des Augustes, du Sénat, du peuple romain et de l'armée pourraient renvoyer à la révolte de Saturninus, en 89, si l'on considère, avec les auteurs de l'*Année épigraphique*, que les Augustes sont Domitien et Domitia. Mais l'onomastique des dédicants et des desservants n'exclut pas une fondation plus ancienne.[9]

Face à un tel contexte archéologique et épigraphique, les préventions contre l'inscription de Marienhausen doivent (à mon avis) tomber, car le principal argument contre sa prise en compte reposait sur l'idée que les cultes égyptiens ne pouvaient être présents si tôt dans l'armée du Rhin. On ne peut certes proposer une restitution complète et assurée puisque la pierre a disparu et qu'on ne peut vérifier la lecture sur l'original.[10] L'essentiel n'est pas là mais dans l'association très précoce de Sarapis avec *Iupiter Optimus Maximus*, dieu officiel de l'armée, si loin de l'Égypte, à une époque où les légionnaires sont encore, dans leur très grande majorité, des Italiens.[11] Bien sûr, on ignore d'où provient la pierre : elle peut venir de Mayence même, très accessible par le fleuve ; elle peut aussi venir d'un lieu de culte proche de Rüdesheim et avoir été récupérée par les moines de l'abbaye à une date ancienne.

Une autre inscription, perdue elle aussi, de Forum Hadriani (Voorburg), chez les Canninéfates, mentionne encore les dieux égyptiens à la suite de IOM (*CIL* XIII, 1337*) :

> *I(oui) o(ptimo) m(aximo) Sarapi / Isidi frugifere*[12] *(sic) / Caelesti Fortun(ae) / Bono Euento Felicitati Lari / uiali e[t] Genio / loci L(ucius) Lucretius Pal(atina tribu) Faustinian(us) / (centurio) leg(ionis) I M(ineruiae) p(iae) f(idelis) pro se / suisq(ue)*[13] *r(---)*[14] *u(otum) l(oco) consac(rato).*[15]

La similitude du texte avec l'inscription de Marienhausen a souvent fait considérer cette inscription comme fausse, elle aussi. A. Riese et à sa suite L. Vidman l'ont toutefois retenue et on ne voit pas de raison particulière de mettre son authenticité en doute, pour les mêmes raisons qui invitent à accepter celle de Marienhausen. Elle est assurément postérieure à cette dernière, puisqu'elle mentionne la *legio I Mineruia p(ia) f(idelis)*, un titre obtenu par la légion de Bonn après la révolte de Saturninus, en 89.[16] Elle peut donc être datée au plus tôt de cette époque, mais l'onomastique du dédicant et la mention de la tribu n'invitent pas à descendre la chronologie trop loin dans le II^e^ siècle.

---

[7] Voir pour l'instant les deux publications préliminaires de M. Witteyer, *Göttlicher Baugrund. Die Kultstätte für Isis und Mater Magna unter der Römerpassage in Mainz* (Mayence 2003) ; *ead.*, *Das Heiligtum für Isis und Magna Mater* (Mayence 2004).

[8] *AE* 2004, 1014 : [- - - *Primi*]*genius* [[*-ca* 5-]] / [- - - *Imp(eratoris) Ve*]*spasiani Aug(usti)* / [- - -]*atoris a*[*r*]*carius* / [- - - *Matri*] *deum ex im*[*p*]*erio* / [*eius* - - -] *posuit*.

[9] *AE* 2004, 1015 : *Pro salute Augustorum* / *S(enatus) p(opuli)q(ue) R(omani) et exercitus* / *Matri Magnae Claudia Aug(usti) l(iberta) Icmas* / *et Vitulus Caes(aris seruus) sacer(dote) Cla(udio) Attico lib(erto) ; AE* 2004, 1016 : *Pro salute Augustorum et* / *S(enatus) p(opuli)q(ue) R(omani) et exercitus* / *Isidi Pantheae Claudia Aug(usti) l(iberta) Icmas* / *et Vitulus Caes(aris seruus) sacer(dote) Claud(io) Attico lib(erto)*.

[10] Ainsi peut-on s'étonner, comme M.-T. Raepsaet-Charlier, de l'absence de filiation, mais pas nécessairement de *cognomen* à cette époque. On serait tenté de traduire PALTR (ligne 5) par *Pal(atina) tr(ibu)* : cette solution est envisagée aussi par M.-T. Raepsaet-Charlier alors que J. Gómez-Pantoja (*loc. cit.*) propose *Pal(atina) Tr(ever)*, une solution à laquelle je ne crois guère. Peut-on suggérer une mauvaise lecture pour une ligature ETR, mal comprise et transcrite LTR, ce qui pourrait suggérer un *cognomen* comme *Pater(nus)* ? On n'est pas non plus en mesure de restituer le P de la 6^e^ ligne. Quant à la formule finale, on pourrait penser à *u(otum) l(ibens) l(aetus) c(onsacrauit)*. Mais l'expression *uotum consacrare* est mal documentée (voir toutefois *CIL* VIII, 8306 = *ILAlg*. II, 7713). Je préfère la scinder et lire *pro se suis/que* aux lignes 7 et 8, en considérant que la séquence QVL (ligne 8) est une mauvaise lecture pour *que*. La fin se lirait alors *libens consacrauit*. Tout ceci reste évidemment spéculatif, faute d'accès à un facsimilé ou à une lecture directe de l'inscription.

[11] Si j'ai raison, la datation habituelle des formulaires votifs au *genius loci*, à partir de l'époque antonine, devra ici être révisée ; cf. Raepsaet-Charlier, *Diis deabusque sacrum* (1993) 38.

[12] Restitution de A. Riese, *Das rheinische Germanien in den antiken Inschriften* (Berlin 1914) n°553, pour *frugifero*, rapporté par la copie.

[13] Riese.

[14] Insoluble.

[15] Ou *l(ibens) consac(rauit)*, selon Riese.

[16] Et non pas *f(elicis)* comme restituent L. Vidman, *SIRIS* 724 et L. Bricault, *RICIS* *610/0201.

J'ai volontairement, dans mes transcriptions, omis les virgules. Mais on doit évidemment s'interroger, dans le cas de ces deux inscriptions, sur la séquence *I(oui) O(ptimo) M(aximo) Sarapi*. Faut-il comprendre *I(oui) o(ptimo) m(aximo), Sarapi* qui serait le commencement d'une liste de divinités ou, au contraire, considérer que IOM et Sarapis ne constituent qu'une seule et même entité religieuse ? Une piste de réflexion peut être fournie par plusieurs inscriptions, dont une, au moins, est datée. Il s'agit de *CIL* III, 13587, découverte à Jérusalem et gravée en l'honneur de Trajan (= *SIRIS* 362 ; *RICIS* 403-0801) :

> *[I(oui)] O(ptimo) M(aximo) Sarapidi / pro salute et uictoria / imp(eratoris) Neruae Traiani Caesaris / optumi Aug(usti) Germanici Dacici / Parthici et populi Romani / uex(illatio) leg(ionis) III Cyr(enaicae) fecit.*

On trouve sur un autel de Bravoniacum (Kirkby Thore),[17] en Bretagne, une dédicace *Ioui Serapi*,[18] de chronologie incertaine ; à Vienne, une table de bronze datée de Septime Sévère porte le texte suivant :

> *I(oui) O(ptimo) M(aximo) Sarapid(i) / pro sal(ute) Imp(eratoris) / L(ucii) Septimii Seueri / Pii / Pertinacis Aug(usti) Arabici / Adiaben(ici) Parthici Maximi et / imp(eratoris) M(arci) Aureli Antonini Aug(usti) / [-F]l(auius) Quirin/alis Maximus / trib(unus) mil(itum) leg(ionis) X Gem(inae) / p(iae) f(idelis) u(otum) / s(oluit) l(aetus) l(ibens) m(erito).*[19]

À Carnuntum, dans l'amphithéâtre, on rencontre une dédicace *[I]oui / [S]erap[i] / [I]ulius*.[20] Toutes ces inscriptions proviennent de milieux militaires, et on hésite quelquefois sur l'interprétation : entité divine unique ou simple association ? En revanche, tant à Marienhausen qu'à Voorburg, il nous semble plus prudent de conclure à une liste de divinités distinctes, comme c'est aussi le cas sur une inscription de Cologne dédiée en 179 à *IOM et Sera/pi(di) et / genio loci* par un bénéficiaire du consulaire. Nous sommes ici, il est vrai, dans une colonie romaine.[21] On retiendra pour conclure que la présence des cultes égyptiens dans la vallée du Rhin a été plus précoce qu'on ne le dit généralement ; dans le milieu militaire, hors d'Égypte même, la cohabitation déjà ancienne de *Iupiter Optimus Maximus* et de Sarapis a pu conduire progressivement, dès le début du II^e^ siècle, à une forme de fusion des deux divinités.[22]

La première apparition de *Sol*, associé à IOM et Sarapis, provient de Crète, et elle est due à l'équipage d'un navire alexandrin qui grave une inscription sous Trajan :[23]

> *Ioui Soli Optimo Maximo / Sarapidi et omnibus diis et / Imperatori Caesari Neruae / Traiano Aug(usto) Germanico Dacico n(ostro) / Epictetus libertus tabellarius / curam agente operis Dionysio Sostra/ti filio Alexandrino gubernatore / nauis parasemo Isopharia T(iberii) Cl(audii) Theonis.*

Le seul fait que l'inscription soit écrite en latin dans ce milieu grec me semble indiquer que nous pourrions avoir à faire à des militaires et non à des marchands, comme on le suppose d'ordinaire. Le formulaire ne s'y oppose d'ailleurs pas : on trouve en effet des *gubernatores* dans les vaisseaux de guerre, jusque dans le courant du second siècle de notre ère ; le *curam agens* est un alexandrin, ce qui est normal dans la *classis Alexandrina*, dont le rayon d'action s'étend jusqu'à Cherchel ; son affranchi est bien sûr un oriental lui aussi, de même que T. Claudius Theon.[24] Celui-ci est-il un patron marchand ou bien un militaire ? La formulation adoptée (*nauis* + nom du navire + génitif) peut convenir dans les deux cas. On aurait évidemment préféré disposer d'un sigle de centurie avant le génitif pour acquérir une certitude.[25]

---

[17] Sur la route menant de Catterick à Carlisle, et où se trouve un camp militaire.

[18] *CIL* VII, 298 ; *RIB* I, 762; *SIRIS* 751; *RICIS* 604/0201.

[19] *CIL* III, 4560 = *SIRIS* 667 = *RICIS* 613/0801. L'inscription suivante *CIL* XIII, 4561 est une autre dédicace à *IOM* / *Sarapidi* par le même tribun.

[20] *CIL* III, 11141 = *SIRIS* 665 = *RICIS* 613/0701.

[21] *CIL* XIII, 12052 = *SIRIS* 717 = *RICIS* 610/0101. B. et H. Galsterer (dir.), *Die römischen Steininschriften aus Köln (IKöln²)* (Mayence 2010) n°103.

[22] Je ne prétends évidemment pas avoir cité ici toutes les inscriptions relatives à IOM Sarapis, mais seulement celles qui m'ont paru les plus significatives pour mon propos.

[23] *CIL* III, 3 = *SIRIS* 171 = *RICIS* 203/0701 = M. Guarducci, *Inscriptiones Creticae opera et consilio Friderici Halbherr collectae* II. *Tituli Cretae Ocidentalis* (Rome 1939) XX, 7.

[24] La restitution *T(iberius) Claudius* a été adoptée par M. Guarducci, pour d'évidentes raisons, bien que l'estampage sur lequel elle a lu le texte ne porte qu'un T. Mais *T(itus)* reste évidemment possible.

[25] À moins bien sûr que le T (qui n'apparaît pas sur toutes les copies) ait été mal compris et confondu avec un 7 (sigle de centurie), mais les publications disponibles ne donnent pas de fac-similé de l'estampage. Sur toutes ces questions, je renvoie

La mise en page de l'inscription comporte différentes interponctions, notamment entre *Maximo* et *Sarapidi*, mais, comme c'est aussi le cas entre *Aug* et *Germanico*, entre *gubernatore* et *nauis*, entre *parasemo* et *Isopharia*, on ne peut tirer de conclusions du rythme de ces *hederae*. Faut-il considérer que nous sommes en présence d'un *Iupiter Sol Optimus Maximus Sarapis*, comme le fait L. Bricault, ou de deux divinités encore distinctes, *Iupiter Sol Optimus Maximus* d'une part, Sarapis d'autre part ? Je serais enclin à traduire : « À Jupiter Soleil très bon très grand, à Sarapis, à tous les dieux et à l'Empereur.... ».[26] On peut hésiter mais il est évident que cette proximité de plus en plus grande devait rapidement conduire à une fusion, ce que montrent les parallèles épigraphiques égyptiens.

G. Tallet a récemment proposé de voir dans la figure de Zeus Hélios Megas Sarapis un dieu égyptien fabriqué 'pour les Romains' en milieu alexandrin.[27] Sans reprendre ici toute sa démonstration, je retiendrai l'idée que la diffusion de cette nouvelle entité divine est effectivement liée au maillage des garnisons militaires et commence probablement sous Trajan. On la retrouve ainsi à Bérénice, sur un bloc trouvé à l'entrée des ruines du temple[28] et dans les carrières du Mons Claudianus.[29] Une nouvelle inscription récemment découverte dans le *praesidium* de Dios, sur la piste de Coptos à Bérénice, vient compléter cette petite série.[30] Dans ce poste, édifié sous Trajan (114-115), l'architecte M. Ἀντώνιος Κέλερ de la 1re cohorte des Lusitaniens a gravé une dédicace en grec à Zeus Hélios Megas Sarapis.

Ce phénomène d'assimilation progressive d'une grande divinité non romaine avec *Iupiter Optimus Maximus* n'est évidemment pas propre aux cultes égyptiens et on pourrait trouver de nombreux parallèles qui sortiraient du cadre de cette brève étude. O. Stoll, qui a effectué une enquête exhaustive pour le Levant, a bien analysé ce processus de rapprochement progressif.[31] Citons, par exemple, une inscription de Baalbeck (*AE* 1957, 118) *Regi Deo IOM H(eliopolitano), Veneri, Mercurio* dédiée par un *str(ator) c(onsularis)*. Elle ne provient pas, il est vrai, d'un contexte militaire, mais du grand sanctuaire d'Héliopolis. Mais dans l'oasis de Jawf, où la présence de soldats est bien attestée, on trouve une dédicace *pro salute domm(inorum) nn(ostrorum) (duorum) I(oui) O(ptimo) M(aximo) Hammoni et sancto Sulmo*.[32] Dédiée par un centurion de la *III Cyrenaica*, elle date évidemment des Sévères. Vers la même époque, à Bostra même, un corniculaire fait graver son vœu à *Io(ui) Op(timo) Max(imo) Genio Sancto Hammoni* (*AE* 1952, 248). À Sûr, dans le Lejaa, une *tabula ansata* porte une dédicace *Ioui Hammoni*, rédigée par un *a questionario* (*CIL* III, 13604). Ce type d'association divine est devenu tellement ordinaire, dans l'armée du IIIe siècle, qu'un papyrus de Dura indique que le mot de passe du jour (27-28 mai 239) est '*Iupiter Dolichenus*'.[33] N'insistons pas davantage, mais rappelons que, dans l'évolution du rapprochement puis de la progressive

---

à M. Reddé, *Mare nostrum. Les infrastructures, le dispositif et l'histoire de la marine militaire sous l'Empire romain* (*BEFAR* 260 ; Rome 1986). Sur le *parasemum*, transcription du grec παρασήμον, voir *ibid*. 67.

[26] On pourrait de la même manière hésiter sur nombre de traductions proposées par L. Bricault dans les *RICIS*. Ainsi la séquence *Ioui Optimo* [*maximo*] / *Neptuno Serap*[*idi*] / *pro salute et victoria imperatoris*.... de *SIRIS* 670 = *RICIS* 614/0201 de Piliscsév, sur le Danube (*CIL* III, 3637) renvoie-t-elle, à mon sens, à des entités divines différentes et non pas à « Jupiter très bon très grand Neptune Sérapis » ; à Rome l'inscription *AE* 1938, 63 = *SIRIS* 391 = *RICIS* 501/0128 du Dolichenum, dédiée *IOM Dolicheno Serapi et [Isidi I]unoni* doit, selon moi, se traduire « À *Iupiter Optimus Maximus Dolichenus*, à Sérapis et à *Isis Iuno* » et non pas « À *Iupiter Optimus Maximus Dolichenus Serapis* et à *Isis Iuno* ».

[27] G. Tallet, « Zeus Hélios Megas Sarapis, un dieu égyptien 'pour les Romains' ? », in : N. Belayche et J.-D. Dubois (éd.), *L'oiseau et le poisson. Cohabitations religieuses dans les mondes grec et romain* (Paris 2011) 227-261.

[28] *SB* V 8385 = A. Bernand, *Pan du désert* (Leyde 1977) 188-189, n°71.

[29] *SB* V 8323 = Bernand, *Pan du désert* (1977) 89-92, n°38 ; *SB* V 8324 = *OGIS* II, 678 = Bernand, *Pan du désert* (1977) 98-105, n°42= *id*., *Les Portes du désert* (Paris 1984) 245-250, nos88-89.

[30] Je l'ai découverte pendant les fouilles de la mission du Ministère des Affaires Étrangères et de l'IFAO, dirigée par H. Cuvigny, en remploi dans l'une des pièces tardives du poste. Elle a depuis lors été publiée par H. Cuvigny, « The Shrine in the *praesidium* of Dios (Eastern Desert of Egypt) : Graffiti and Oracles in Context », *Chiron* 40 (2010) 245-299, inscription n°2.

[31] O. Stoll, *Zwischen Integration und Abgrenzung : Die Religion des römischen Heeres im Nahen Osten. Studien zum Verhältnis von Armee und Zivilbevölkerung im römischen Syrien und den Nachbargebieten* (*Mainzer Althistorische Studien* III ; St. Katharinen 2001).

[32] M-P. Speidel, « The Roman Army in Arabia », in : *ANRW* II.8 (Berlin- New-York 1977) 694 = *MAVORS* I, 229-272.

[33] *P.Dura* 89, col. I, l. 13 = R.O. Fink, *Roman military Records on Papyrus* (*APA Philological Monographs* 26 ; Cleveland 1971) 192 sq., n°50.

fusion entre le Jupiter capitolin, dieu par excellence des armées, et une grande divinité locale, la garnison romaine d'Égypte ne constitue en aucune manière un cas spécifique et isolé.[34] La cohabitation est ancienne, on l'a vu, déjà présente au sein des légions rhénanes dès le I^er^ siècle de notre ère. On rappellera, à ce propos, qu'en 71, Vespasien et Titus avaient passé la nuit précédant leur triomphe près de l'Iseum Campestre de Rome et non, comme d'habitude, au palais impérial :[35] bel exemple de l'évolution des mentalités religieuses pour les *imperatores* qui allaient gravir le lendemain les marches du Capitole dans le costume jupitérien ! Il est vrai que ce temple était situé dans les parages de la *villa publica* où se rassemblaient ordinairement les armées avant la *pompa*. Mais par ce geste nouveau que souligne Flavius Josèphe (sans quoi on comprendrait mal pourquoi l'auteur relate cet épisode), les deux empereurs rappelaient la protection que leur avait, dès le début du conflit, accordée Sarapis.[36] Dès 71-73 des sesterces étaient frappés à Rome, à Tarragone et à Lyon avec la représentation du sanctuaire de l'Iseum Campestre, bientôt consacré comme temple public.[37] Moins de deux siècles plus tard, l'affirmation de Tertullien selon laquelle le monde entier honore Sarapis témoigne de l'universalité de son culte.[38]

Deux *praesidia* récemment fouillés dans le désert oriental d'Égypte sont venus apporter une lueur nouvelle sur la traduction matérielle de ce processus d'hénothéisation au sein de l'armée. Dans deux cas, en effet, à Didymoi et à Dios, l'*aedes* primitive du fortin, édifié l'un sous Vespasien, l'autre sous Trajan, a été déplacée après avoir été ruinée, pour une cause que l'on ignore.[39] Les nouveaux sanctuaires ont réutilisé d'anciens casernements, à l'occasion d'une restructuration générale des architectures, probablement vers la fin du II^e^ siècle ou au début du III^e^, sans que l'on puisse assigner une date précise à ce processus qui a vu, dans les deux cas, une refonte des aménagements cultuels au profit de Sarapis, au point d'ailleurs que la nouvelle chapelle de Dios a rempli aussi une fonction oraculaire.[40] On pourrait déplorer, avec A. von Domaszewski, cette véritable décadence de la religion militaire, telle qu'il se la représentait :

> *Nichts kann das Dahinschwinden der nationalen Religion leibhafter vor Augen führen, als dieser Jupiter neben den lebensgrossen Cultbildern der orientalischen Götter.*[41]

Décidément, Rome n'était plus dans Rome ! Mais, comme on l'a souligné à plusieurs reprises ces dernières années, ces évolutions religieuses s'inscrivent au terme d'un long processus que notre perception du calendrier de Dura a largement occulté.[42] L'absence de dévotions à des dieux orientaux dans le *Feriale Duranum* a conduit à considérer que ces pratiques étaient privées et rejetées *hors* des camps. Or cela paraît de moins en moins évident, comme l'ont souligné de manière indépendante des auteurs aussi différents que

---

[34] Pour l'étude des cultes syriens dans les Germanies, arrivés un peu plus tardivement que celui de Sarapis, mais toujours par le biais des militaires beaucoup plus que des civils, voir N. Belayche, « Les cultes syriens dans les Germanies et les Gaules voisines », in : W. Spickermann, H. Cancik et J. Rüpke (éd.), *Religion in den germanischen Provinzen Roms* (Tübingen 2001) 285-316, qui décrit un processus comparable.

[35] JOS. *BJ* 7.123.

[36] Voir notamment J. Scheid, « Le statut du culte d'Isis à Rome sous le Haut-Empire », in : C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge et D. Praet (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain : cent ans après Cumont (1906-2006), Bilan historique et historiographique, Colloque Rome 16-18 nov. 2006* (Bruxelles-Rome 2006) 173-186.

[37] K. Lembke, *Das Iseum Campense in Rom. Studie über den Isiskult unter Domitian* (Heidelberg 1994) 179-181.

[38] TERT. *Ad Nat*. 2.8.

[39] Dans le cas de Didymoi, au moins, la cause la plus probable est liée à l'effondrement du puits central qui a aspiré les constructions voisines, sans doute dans la seconde moitié du II^e^ siècle. Sur la position théorique de ces *aedes*, voir M. Reddé, « Trois *aedes* militaires dans le désert oriental d'Égypte », *JRA* 17 (2004) 442-462.

[40] Pour la fouille de l'*aedes* de Didymoi, voir désormais H. Cuvigny (éd.), J.-P. Brun, A. Bülow-Jacobsen, D. Cardon, H. Eristov, H. Granger-Taylor, M. Leguilloux, W. Nowick, M. Reddé et M. Tengberg, *Didymoi. Une garnison romaine dans le désert oriental d'Égypte* I. *Les fouilles et le matériel* (*FIFAO* 64 ; Le Caire 2011). Pour celle de Dios, on verra Cuvigny, « The Shrine in the *praesidium* of Dios » (2010), avec le plan de la fouille effectuée par J.-P. Brun et E. Botte. Sur l'interprétation des aménagements de Dios, M. Reddé, « Tetrastylum fecit et aquilam argenteam posuit », in : C. Deroux (éd.), *Corolla Epigraphica, Hommages au professeur Y. Burnand* (*Coll. Latomus* 331; Bruxelles 2011) 621-629. Sur l'évolution architecturale de ces *praesidia*, M. Reddé, « Fortins routiers du désert oriental d'Égypte », *Proceedings of the XXI^th^ Congress of Roman Frontier Studies* (Newcastle 2009) sous presse.

[41] A. von Domaszewski, *Die Religion des römischen Heeres* (Trier 1895) 66.

[42] R.O. Fink, A.S. Hoey et W.F. Snyder, « The 'Feriale Duranum' », *YCS* 7 (1940) 1-222.

M.-P. Speidel, O. Stoll et N. Belayche.[43] Dans le cas des fortins du désert oriental, il ne me paraît pas nécessaire, pour expliquer l'existence d'installations cultuelles 'sérapéennes' dans l'enceinte, de rappeler la présence de civils dans ces *praesidia*, même s'il est évident que ceux-ci occupent, au cours du temps, une place de plus en plus grande, et que les postes sont de moins en moins 'militaires', selon notre conception moderne de la caserne, d'où les civils, les femmes et les enfants sont exclus, ce qui est toutefois loin d'avoir toujours été le cas, même dans les *castra* d'occident, comme le prouve l'exemple de Vindolanda.[44] À Dios, l'inscription de l'architecte M. Ἀντώνιος Κέλερ a été découverte dans le fortin même ; on ne saurait être tout à fait certain qu'elle provient de l'*aedes* primitive du *praesidium*, mais on peut être assuré qu'elle ne vient pas de l'extérieur, où il n'y a pas d'habitat annexe. Elle a en outre été dédiée par un architecte de la 1ère cohorte des Lusitaniens, qui n'était sans doute pas de passage mais en fonction dans le fort, probablement à l'époque de sa construction, c'est-à-dire sous le règne de Trajan. Que cette dédicace soit effectuée en l'honneur de Zeus Hélios Megas Sarapis ne constitue pas une exception égyptienne, mais une étape dans un processus général, déjà ancien, de cohabitation religieuse qui devait évoluer longtemps encore.

Au matin du deuxième jour de la bataille de Bédriac, en 69, les soldats de la *legio III Gallica* saluèrent le soleil levant, 'à la syrienne' : « *Undique clamor, et orientem solem – ita in Syria mos est – tertiani salutauere* » (TAC. *Hist.* 3.24), une coutume confirmée par Dion Cassius[45] et Hérodien.[46] Comme le fait remarquer très justement R. Haensch, ces légionnaires étaient encore, à cette époque, originaires d'un milieu typiquement romain, probablement colonial.[47] Le fait même qu'ils continuent de pratiquer un rite oriental en Italie, loin de leur lieu ordinaire de garnison, en dit long sur l'évolution religieuse de l'armée, dès le deuxième tiers du Ier siècle de notre ère. Certes on peut trouver banal que les soldats de la *III Cyrenaica*, originaires d'Égypte, continuent d'honorer Sarapis et lui dédient, à Jérusalem, dès le règne de Trajan, une inscription en association avec *Iupiter Optimus Maximus* (*supra*) ; normal aussi que Iulius Apollinarius, un *principalis* de la même légion, remercie le dieu d'avoir protégé son retour en Arabie dans une lettre adressée à sa famille (*P.Mich.* VIII 466) : ne s'agit-il pas, dans les deux cas, de soldats nés dans la vallée du Nil ? Les inscriptions de Marienhausen et de Voorburg, la découverte du double sanctuaire de la Magna Mater et d'Isis, à Mayence, celle de la statuette d'Isis-Fortuna dans les *principia* néroniens d'Oedenburg viennent toutefois nous rappeler la large et précoce diffusion, en Occident même, des cultes égyptiens dans un milieu militaire où le recrutement des Orientaux était alors pratiquement inexistant*.

* Je remercie bien vivement M. Dondin-Payre, DR CNRS, et J. Scheid, professeur au collège de France, de leurs conseils avisés et du temps qu'ils ont bien voulu consacrer à la relecture de cet article.

[43] M.-P. Speidel, *The Religion of Jupiter Dolichenus in the Roman Army* (*EPRO* 63 ; Leyde 1978) ; Stoll, « Zwischen Integration und Abgrenzung » (2001) ; Belayche, « Les cultes syriens dans les Germanies et les Gaules voisines » (2001). Bien que son approche intellectuelle soit différente, N. Pollard, « The Roman army as 'total institution' in the Near East ? », in : D.L. Kennedy (éd.), *The Roman Army in the East* (*JRA suppl. ser.* 18 ; Ann Arbor 1996) 222-223 conclut dans un sens proche.

[44] La littérature sur ces questions s'est considérablement développée ces dernières années, remettant en question bien des idées reçues. Voir, par exemple, C. van Driel-Murray, « A question of gender in a military context », *Helinium* XXXIV/2 (1994) 342-362 ; *ead.*, « Women in forts? », *Jahresbericht Gesellschaft Pro Vindonissa* (1997) 55-61; M. Hassall, « Homes for heroes : married quarters for soldiers and veterans », in : A. Goldsworthy et I. Haynes (éd.), *The Roman Army as a Community* (*JRA suppl. ser.* 34 ; Ann Arbor 1999) 35-40 ; L. Allason-Jones, « Women and the Roman army in Britain », *ibid.*, 41-51; U. Brandl (éd.), *Frauen und römisches Militär. Beiträge eines runden Tisches in Xanten vom 7. bis 9. Juli 2005* (*BAR int. ser.* 1759 ; Oxford 2008) *passim*.

[45] D.C. 64.14.3.

[46] HDN. 4.15.

[47] R. Haensch, « Die römische Armee im Osten zwischen Stattskult und lokalen religiösen Kulturen », in : H. Cancik et J. Rüpke (éd.), *Römische Reichsreligion und Provinzialreligion. Globalisierungs- und Regionalisierungsprozesse in der antiken Religionsgeschichte. Ein Forschungsprogramm stellt sich vor* (Erfurt 2003) 192-200.

I O M SERAPI
CÆLESTI FOR
TVN E GENIO
LOCI P LICINI
VS PAL TR Ↄ
LEG • IIII M P
PRO SE SVIS
Q V L L C

Fig. 1. Fac-similé de *CIL* XIII, 7610.



Fig. 2. Statuette d'Isis en argent doré mise au jour dans les *principia* du camp A d'Oedenburg.

III

LA RELIGION EN IMAGES

UNE LECTURE CULTURELLE DE LA PETITE PLASTIQUE DANS L'ÉGYPTE DU NORD À L'ÉPOQUE GRÉCO-ROMAINE ? LES FORMES DE L'HELLÉNISATION[1]

PASCALE BALLET

Dans l'Antiquité, la création de l'homme est un acte éminemment divin. Les mythes égyptiens mettent en scène Khnoum, principal acteur de la genèse, potier et démiurge, qui, à Éléphantine, préside aux sources du Nil.[2] À partir d'argile, le dieu façonne sur le tour un être humain sous la forme d'une statuette, parfois d'un œuf – ou boule d'argile –, prémice de l'homme en devenir. De la Mésopotamie[3] au monde biblique (*Gn.* 2, 7),[4] la matrice est la même : « Alors Yahvé forma l'homme avec la terre ramassée du sol, ...et l'homme devint un être humain », et dans les deux récits de la création de Pandora que donne Hésiode, précisant le rôle respectif des dieux, Héphaïstos modèle la jeune fille avec de l'eau et de la glaise, Athéna l'habille, la pare et l'initie au tissage, Aphrodite lui donne la beauté.[5]

À partir de ce socle transversal qui repose sur des traits communs aux sociétés méditerranéennes de l'Antiquité, à quelques variantes près, je souhaiterais, en hommage à Françoise Dunand qui a su décloisonner les champs trop souvent fermés de nos disciplines, présenter quelques réflexions sur les identités et les interactions qui ont pu s'exercer au sein de la société bi- ou multiculturelle de l'Égypte gréco-romaine, en mettant l'accent sur certains aspects de l'hellénisation des 'formes'.

La petite plastique en terre cuite en constituera le support privilégié, quelques dossiers récemment publiés ou en cours d'étude en livreront la matière et le nord de l'Égypte, principalement, fournira la trame de cette présentation.

L'apport des Grecs ? L'Égypte n'a emprunté aux Grecs ni la troisième dimension, ni la perspective qu'elle maîtrisait parfaitement, ni la technique du moulage des figurines. Sur ce dernier point, l'Égypte connaît le moulage des objets en terre cuite au moins depuis le Nouvel Empire à l'instar du Proche-Orient au Bronze récent, moulage qualifié parfois d'estampage dans la mesure où il livre des images se déployant, en faible profondeur, sous la forme d'un bas-relief.[6] À cette catégorie technique appartiennent les figurines allongées sur des lits, répandues aussi bien dans les tombes que dans les maisons, communément appelées et à tort, 'concubines du mort'.[7] Le recours à des procédés mixtes de fabrication, combinant tournage, moulage et modelage, est également attesté pour la fabrication d'objets de prestige en trois dimensions à la même période.[8]

---

[1] Les illustrations de la plupart des terres cuites d'Alexandrie m'ont été gracieusement fournies par Jean-Yves Empereur, Marie-Dominique Nenna et André Pelle, celles de Tell el-Herr par Dominique Valbelle et Jean-Michel Yoyotte. Qu'ils en soient vivement remerciés.

[2] P.F. Dorman, *Faces in Clay. Technique, Imagery, and Allusion in a Corpus of Ceramic Sculpture from Ancient Egypt* (*MÄS* 52 ; Mayence 2002) sp. 114-130, faisant état de l'ensemble des sources sur la création dans l'iconographie et les textes égyptiens, des *Textes des Pyramides* à l'époque impériale.

[3] P. Bordreuil, F. Briquet-Chatonnet et C. Michel (dir.), *Les débuts de l'Histoire. Le Proche-Orient, de l'invention de l'écriture à la naissance du monothéisme* (Paris 2008) 349-351.

[4] Cf. P. Bordreuil et F. Briquel-Chatonnet, *Le temps de la Bible* (Paris 2003) 140-141, sur les deux versions de la Genèse.

[5] HES. *Th.*, v. 585 ; *Op.*, v. 57. L'adéquation n'est pas parfaite entre le mythe hésiodique de la création de Pandora et le corpus iconographique, F. Lissarrague, « La fabrique de Pandora : naissance des images », in : J.-C. Schmitt (dir.), *Ève et Pandora. La création de la première femme* (Paris 2001) 39-67, sp. 39-54, tandis que la fabrication des hommes et de Prométhée, lui-même investi de cette tâche créatrice, montre clairement le modeleur face à son œuvre en cours de façonnage : *ibid.*, 54-64.

[6] C'est en tout cas le terme utilisé par A. Caubet, « Les figurines de l'âge du Bronze », in : *Visions d'Orient. Des cités mésopotamiennes à la Jérusalem des croisés. La donation Camille Aboussouan* (Paris 2002) 102.

[7] La publication des figurines d'Éléphantine rappelle une fois de plus que la prudence est requise dans le cas des figurines féminines nues du Nouvel Empire, coiffées de lourdes perruques, à côté desquelles se tient un enfant, puisqu'elles proviennent d'habitats, P. Ballet et C. Lyon-Caen, « Céramiques et objets de terre cuite », in : E. Delange (dir.), *Les fouilles françaises à Éléphantine (1906-1911). Les archives de Clermont-Ganneau et de Clédat* (*MAIBL* 46 ; Paris 2012) 349-351.

[8] J. Bourriau, « Pottery Figure Vases of the New Kingdom », *CCE* 1 (1987) 81-96, pl. XXIII-XXXI.

Durant la Troisième Période Intermédiaire et la Basse Époque, l'évolution de la petite plastique est trop peu documentée pour que l'on puisse en définir avec précision les étapes. Pourtant, quelques jalons peuvent être posés : dans des contextes de Basse Époque – ainsi à Tell el-Herr dans des niveaux d'époque perse –,[9] de petites stèles en terre cuite montrent une femme nue debout qu'encadrent parfois les colonnes d'un sanctuaire,[10] poursuivant ainsi, avec quelques variantes, les traditions techniques et iconographiques du Nouvel Empire. À la Basse Époque, les terres cuites moulées importées du monde grec apparaissent dans les établissements du nord du pays (Naucratis, Tell el-Herr)[11] tandis que les ateliers locaux inscrivent dans leur répertoire des images exogènes à la vallée du Nil, comme c'est le cas à Memphis où l'on trouve des représentations d'Orientaux et notamment de Perses.[12]

Pourtant, en dépit de ces signes d'évolution perceptibles durant la Basse Époque, l'arrivée des Grecs en Égypte à la suite de la conquête d'Alexandre marque une véritable rupture dans le domaine de la coroplathie, par l'introduction de thèmes nouveaux constituant le répertoire des figurines à Alexandrie, qui s'impose rapidement comme centre producteur, et par l'adoption généralisée de la troisième dimension au moyen de techniques de moulage plus abouties qu'elles ne l'étaient durant les périodes antérieures.

Des images pour des Grecs. Alexandrie au cœur du processus d'hellénisation par la terre cuite moulée

Alexandrie joue un rôle fondamental dans le processus d'hellénisation de la petite plastique, par des choix techniques, stylistiques et iconographiques.

Parmi les images les plus significatives de la présence grecque lors des premières générations de Grecs, la société 'séculière' tient une place notable ; elle est dominée par les figures en terre cuite de femmes drapées, communément appelées 'Tanagréennes', d'enfants et/ou d'adolescents, thèmes dont Alexandrie semble détenir l'exclusivité et que l'on rencontre plus rarement en province.

L'ensemble le plus caractéristique, indiscutablement, est celui de la femme drapée, créé à Athènes autour de 330 a.C. et dont on situe les premières productions alexandrines, à partir du mobilier de la nécropole de Chatby, vers 300 a.C., soit une trentaine d'années après la fondation de la ville. L'étude menée par D. Kassab Tezgör[13] sur les femmes drapées conservées au musée Gréco-Romain d'Alexandrie et provenant pour la plupart des nécropoles orientales a montré l'existence d'étroites relations entre les ateliers d'Athènes, de Béotie et d'Alexandrie, l'influence athénienne ayant sans doute transité par la Béotie. Trois modes de transmission auraient été à l'origine des premières générations de femmes drapées à Alexandrie (fig. 1a) :[14] le coroplathe alexandrin est détenteur d'un moule importé, qui sert au tirage d'une première série de statuettes ; il dispose d'une figurine 'externe' à partir de laquelle il fabrique un moule ; il a pris connaissance d'un modèle (archétype), grâce à un relais graphique ou plastique, et produit une nouvelle génération de figurines.

Dans les deux premiers cas, l'artisan alexandrin prolonge la création d'une série attestée en Grèce. Dans le troisième cas, il conçoit par modelage un prototype à partir duquel un moule sera façonné. La reconnaissance de l'un ou l'autre de ces modes de transmission est possible grâce à l'examen attentif de certains détails, tels que la forme des plis du vêtement, ou d'après des différences de taille par rapport au modèle.

Alors qu'Evaristo Breccia avait souligné, sur la base d'analyses chimiques, le recours au limon du

[9] Matériel inédit, en cours d'étude.

[10] Bayer-Niemeier 1988, 148-149, n^{os}263-267, pl. 50 ; É. Rotté, « Egyptian Plaque Terracottas of 'Standing nude Women' from the Late Period : Egyptian Heritage or Foreign Influences », *Newsletter of the Coroplastic Studies Interest Group* 7 (janvier 2012) 13-16 (en ligne : http://www.coroplasticstudies.org/newsletter.html).

[11] Matériel inédit, en cours d'étude.

[12] R. Lunsingh Scheurleer, « Quelques terres cuites memphites », *RdE* 26 (1974) 83-94, pl. 7-8.

[13] Kassab Tezgör 2007 ; cf. également D. Kassab Tezgör, « Les figurines de terre cuite d'Alexandrie, témoins de la pénétration de l'hellénisme en Égypte », in : P. Ballet (dir.), *Grecs et Romains en Égypte. Territoires, espaces de la vie et de la mort, objets de prestige et du quotidien, Actes du Colloque de la Société française d'archéologie classique, 15 mars 2008, Paris* (*BdE* 157 ; Le Caire 2013) 285-295.

[14] Kassab Tezgör 2007, 153-154, n°195, pl. 6 e, pl. 61 a.

Nil pour le façonnage de quelques femmes drapées,[15] la majorité d'entre elles semble appartenir aux productions à pâte calcaire ; par ailleurs, dans ces pâtes de couleur claire, on note la présence d'inclusions grises,[16] similaires à celles des productions locales, vases à liquides de type hydrie et *unguentaria*.[17] Qu'il s'agisse des statuettes ou des céramiques, cette matière première argileuse serait caractéristique de l'environnement géologique du lac Mariout, et l'on serait tenté d'y placer les ateliers. Toutefois, il convient de mentionner la découverte d'un moule à Hadra en 1931,[18] ce qui réactive le débat sur la localisation des coroplathes alexandrins et leur inscription dans un terroir économique : sont-ils situés *intra* ou *extra muros*, associés ou non aux officines de céramique ?

Le deuxième groupe purement grec reproduit l'image d'un enfant ou d'un adolescent debout, vêtu d'un chiton, et portant la *causia*, une sorte de béret souvent porté dans la sphère gréco-macédonienne (fig. 1b).[19] On le trouve également cavalier, les épaules couvertes d'une chlamyde.[20] Dans les deux cas, c'est en dehors d'Attique et de Béotie qu'il faut rechercher les modèles. Pourtant, bien que ces thèmes soient répandus dans diverses régions du monde grec, aucun étroit parallèle n'a été identifié ; il manque la transmission technique de la création des exemplaires alexandrins. Il s'agit donc de véritables créations propres au territoire alexandrin en ce qui concerne la conception des types, le thème générique étant propre au monde grec.

La portée même de ces images 'profanes' renvoie à l'univers des Grecs ainsi que le soulignent de récentes interprétations : trouvées dans les tombes, ces images féminines ou enfantines rappellent le destin contrarié des jeunes filles, mortes avant d'avoir connu le temps du mariage, et celui des enfants ou adolescents, dépossédés de la vie avant d'avoir accédé à l'éphébie ou à la citoyenneté ; dans les sanctuaires, elles sont offertes aux divinités protectrices du passage de la prime jeunesse à l'âge adulte, et que consacrent des pratiques initiatiques.[21] Le thème de la joueuse d'osselets que l'on connaît à Alexandrie[22] faisant écho à une figurine trouvée sur l'Acropole d'Athènes,[23] endosserait, en se livrant à un jeu de hasard, les mêmes charges symboliques suivant les contextes – cultuel ou funéraire.

La concentration des femmes drapées et des images corollaires, telles les joueuses d'osselets, à Alexandrie et, plus sporadiquement sur quelques sites du Delta, nous le verrons plus loin, indique une réelle partition, sur ce point, entre l'Égypte du Nord et le reste du pays.

Les thèmes véhiculés par ces figurines sont indiscutablement le reflet d'une société d'immigrants, celle des premières générations d'hellènes et hellénophones, et d'une culture nouvelle, celle du monde grec, dont il faut rechercher les thèmes et les modèles en dehors de l'Égypte.

On trouve à leur côté la représentation de divinités du panthéon grec et d'images du théâtre.[24] Bien que l'enquête soit plus délicate à mener dans le cas des divinités du panthéon grec, du fait d'une masse documentaire moins abondante, les thèmes sont pour le moins révélateurs des croyances propres au monde

[15] Breccia 1930, 22-24.

[16] Kassab Tezgör & Abd el-Fattah 1997, 354.

[17] P. Ballet et C. Harlaut, « Introduction à la céramique de Gabbari », in : J.-Y. Empereur et M.-D. Nenna (éd.), *Nécropolis* 1 (*EtudAlex* 5 ; Le Caire 2001) 313 ; P. Ballet et S. Élaigne, « La consommation céramique en milieu urbain (seconde moitié du I^er^ siècle a.C.-période augustéenne précoce). Le *Kaisareion* d'Alexandrie et le remblai 'secteur 2, US 117 et US 119' », *EtudAlex*, à paraître.

[18] Alexandrie, musée Gréco-Romain, 31153 : Breccia 1933, 20, pl. LVIII, 150 ; Kassab 2007, 183, n°240, pl. 72 a-c ; et pour l'ensemble des moules trouvés à Alexandrie, Kassab Tezgör & Abd el-Fattah 1997.

[19] Kassab Tezgör 2007, n^os^98-100, n^os^126-129, n^os^151-152, n°170, n°177, n°223. Cf. aussi J.-Y. Empereur (éd.), *La gloire d'Alexandrie. Catalogue d'exposition du Petit Palais* (Paris 1998) 108 et 117, notices 70 et 76. Pour la fig. 1b, cf. Kassab Tezgör 2007, n°177, pl. 4 b, 12 f et 58 a.

[20] Kassab Tezgör 2007, n^os^18-20, n^os^258-259. Cf. aussi *La gloire d'Alexandrie* (1998) 106, notice 68.

[21] Jeammet 2003, 124-125, 186-187, 280, et surtout V. Jeammet et N. Mathieux, « The Figurines as a Reflection of Beliefs and Rites », in : V. Jeammet (dir.), *Tanagras : Figurines for Life and Eternity. The Musée du Louvre's Collection of Greek Figurines* (Valencia 2010) 160-162.

[22] Jeammet 2003, 248, n°184.

[23] Jeammet 2003, 164, n°111.

[24] Du masque à la figurine d'acteur, elles renvoient indiscutablement aux pratiques grecques. Parmi quelques publications récentes sur les images théâtrales, cf. Szymańska 2005, n^os^12-21, pl. II-III ; Ballet 2007, 252-255, n^os^14-16. Une étude est en cours dans le cadre de la thèse de doctorat d'Adeline Le Bian, *Le théâtre en Égypte aux époques hellénistique et romaine : architecture et archéologie, iconographie et pratiques*, Université de Poitiers.

grec. On trouve notamment la représentation d'Héraclès, Athéna, Aphrodite, Éros et Déméter, pour ne citer que les plus notables.[25] Déméter connaît une certaine popularité, que consacrent ses cultes alexandrins,[26] et s'assimile à Isis.

Toutefois, on situe avec moins d'acuité que dans le cas des femmes drapées les jalons chronologiques qui ponctuent la création des images divines en territoire alexandrin. À l'exception peut-être d'Héraclès – deux terres cuites ont été trouvées dans une tombe à *loculi* du cimetière de Ezbet el-Makhlouf –[27] (fig. 1c),[28] ou de Priape[29] que l'on peut classer dans le 'premier style alexandrin', les représentations de divinités ne peuvent, dans l'état actuel de nos connaissances, être rattachées avec certitude aux premières générations de migrants grecs. Les contextes dont proviennent la plupart d'entre elles sont souvent incertains, nous privant d'indications sur la date de création de ces types.

Dans la sphère funéraire, la sirène, mi-femme, mi-oiseau, reflète également les croyances des Grecs : une terre cuite de la compagne des morts, au visage affligé de pleureuse, provient d'une tombe à fosse de Hadra, et le matériel associé, dont deux femmes drapées, est sans doute datable du III^{e} s. a.C. (fig. 1d).[30] Un second exemplaire, correspondant à un type sensiblement différent – la sirène est ici musicienne –, et qui provient de la tombe 3 d'Ezbet el-Makhlouf, s'inscrit assurément dans un courant proche des canons du début de la période hellénistique,[31] d'après son style propre et celui des figurines qui l'accompagnent.[32] S'il convient de rattacher aux premières générations de Gréco-Macédoniens ces deux images funéraires en terre cuite, ces dernières semblent, à l'instar des adolescents arborant la *causia*, ne devoir être rattachées à aucun prototype connu du monde grec et seraient donc des créations alexandrines.[33]

Les divinités 'isiaques' et leurs adaptations en terre cuite. Des images pour les Grecs ?

Selon une position communément adoptée, la triade alexandrine aurait été créée à l'intention des Grecs, chacun de ses membres ayant connu, dans la petite plastique alexandrine et provinciale, diverses formes d'adaptation et de diffusion.

S'il est difficile de situer dans le temps les premières terres cuites, assez peu nombreuses, de Sarapis, on peut raisonnablement admettre qu'elles furent inscrites au répertoire des coroplathes dans le sillage d'une première statue de culte, autour de laquelle subsistent encore bien des incertitudes quant à son iconographie et sa datation.[34] On suppose que, dans le sanctuaire d'une certaine ampleur que fit ériger Ptolémée III, prenait place la statue, plus grande que nature, de Sarapis adoptant les traits d'un dieu grec

---

[25] L'inventaire des divinités de terre cuite, publiées dans les *Annuaires du Musée Gréco-Romain*, le catalogue des terres cuites provenant d'Alexandrie (Breccia 1930) et la publication récente de Kassab Tezgör 2007, ne feront pas ici l'objet d'un inventaire détaillé.

[26] On rappellera la reprise récente des recherches archéologiques, sous la direction de M.-C. Bruwier (musée Royal de Mariémont) avec la collaboration du Centre d'Études Alexandrines, dans le quartier actuel de Smouha situé à l'est d'Alexandrie, où l'on localise l'antique Éleusis : M.-C. Bruwier, « Enquête sur les fragments d'une dyade colossale d'Alexandrie », *BSFE* 179 (mars 2011) 29-40, sp. 37-40.

[27] Alexandrie, musée Gréco-Romain, 24160 et 24161 ; Adriani 1940, 101, pl. B et C, auxquels il convient d'ajouter d'autres images alexandrines en terre cuite du dieu provenant des nécropoles : Breccia 1930, 50-51, pl. XX et Kassab Tezgör 2007, 172-173, n°227, pl. 68 e ; cf. aussi Ballet 1995, 260, pl. XXVII, 1.

[28] Adriani 1940, en vis-à-vis de la page 100.

[29] Alexandrie, musée Gréco-Romain, 25626 ; Adriani 1940, 109-110, pl. XXXVIII, 2, à dater de la haute époque ptolémaïque.

[30] Alexandrie, musée Gréco-Romain, 21872 ; Breccia 1930, 40-41, n°148, pl. U, 1, et récemment Kassab Tezgör 2007, 27, n°134 ; 119-120, pl. 46 a, qui donne plus de précision sur son contexte (ensemble 22). Dans le commentaire de la notice consacrée à une sirène du musée des Beaux-Arts de Budapest (SzM T 469), Török 1995, 105, n°141, pl. X, suggère de la dater de la première moitié du II^{e} s. a.C., par comparaison avec ce parallèle alexandrin, ce qui serait, à mon sens, trop tardif.

[31] Alexandrie, musée Gréco-Romain, Inv. 24162 ; Adriani 1940, 101-102, pl. XXXV, 2 ; cf. aussi Kassab Tezgör 2007, 203, n°272, pl. 81 a.

[32] Elle a en effet été trouvée en même temps que les deux Héraclès signalés précédemment, sans doute datables du III^{e} s. a.C., mais le contexte de leur découverte ne semble pas fiable, ainsi que le souligne le rapport de fouille : Adriani 1940, 100 ; Kassab Tezgör 2007 a classé la sirène dans « les figurines hors contexte ».

[33] Kassab Tezgör 2007, 274.

[34] Outre l'abondante bibliographie consacrée au Sarapis alexandrin, voir spécialement Clerc & Leclant 1994, 666-692, pl. 504-518 et, plus récemment, M. Bergmann, « Sarapis im 3. Jahrhundert v. Christus », in : G. Weber (dir.), *Alexandreia und das ptolemaïsche Ägypten, Kulturbebegnungen in hellenistischer Zeit* (Berlin 2010) 109-135, sp. 113-115.

barbu, et qui aurait subsisté jusqu'aux réaménagements d'époque impériale.[35] Le principal type connu, attesté depuis l'Empire,[36] montre le dieu assis sur un trône, la main droite reposant sur la tête de Cerbère à ses côtés, le bras gauche tenant un long sceptre, vêtu du chiton et de l'himation, et coiffé du *kalathos* ;[37] il serait issu d'un prototype hellénistique dont le musée Gréco-Romain possède une version datée du milieu du II^e^ s. p.C., sans doute assez proche de la statue cultuelle originelle,[38] le *kalathos* ou une autre couronne ayant disparu[39] et sans Cerbère. Dans les figurines de terre cuite, finalement assez peu nombreuses, Sarapis est souvent représenté de la sorte, aussi bien à Alexandrie (fig. 2a)[40] qu'en province,[41] trônant, la main droite posée sur la tête de Cerbère assis à sa droite, le bras gauche dressé, reproduisant l'iconographie dérivée de la statue de culte initiale.[42] Les racines du dieu trônant sont incontestablement alexandrines, mais on manque d'attestations probantes pour l'époque hellénistique.[43] Paradoxalement, le seul exemple statuaire connu à cette période est à rechercher à Délos, dans le *Sarapieion* C,[44] et serait antérieur à 166 a.C. Il présente un type distinct du Sarapis 'canonique' d'époque impériale : il est dépourvu du *kalathos*, vêtu du seul himation, et la chevelure est agencée différemment.

Tenter d'identifier les avatars de la version cultuelle du grand *Sarapieion* alexandrin dans les figurines de terre cuite peut paraître sans objet car, outre les débats portant sur la statue du principal sanctuaire alexandrin, les temples de Sarapis, assurément nombreux en Égypte à l'époque impériale et probablement dès la haute période ptolémaïque,[45] abritaient sans doute des types statuaires variés, en fonction des spécificités des cultes locaux.

En effet et par ailleurs, il existe, mais en moindre nombre, d'autres iconographies de Sarapis aux tonalités plus égyptiennes : le dieu, coiffé de la couronne *atef*, trône, Harpocrate debout à sa droite ;[46] plus insolite, le dieu debout, le corps enveloppé de guirlandes végétales, évoquerait une statue cultuelle exhibée lors des *Sarapieia*, marquant le temps de la floraison et célébrant la fête du Nil.[47] Dans les deux cas, manquent toutefois les données chronologiques et contextuelles pour en situer la création, dans la capitale et/ou en province.

Quant à Isis, elle est finalement assez peu représentée dans le répertoire des terres cuites d'Alexandrie si

[35] Suggestion de Bergmann 2010, 114, suivant M. Sabottka, *Das Serapeum in Alexandria* (Le Caire 2008) 176-181. Cf. aussi le classique J.E. Stambaugh, *Sarapis under the early Ptolemies* (*EPRO* 25 ; Leyde 1972). On signalera une étude récente sur la complexité des modalités présidant à l'érection de sanctuaires de Sarapis : J.H. Renberg et W.S. Bubelis, « The Epistolary Rhetoric of Zoilos of Aspendos and the Early Cult of Sarapis : Re-reading P.Cair.Zen. I 59034 », *ZPE* 177 (2011) 169-200, aimablement indiquée par M. Seif el-Din.

[36] Bergmann 2010, 114.

[37] Hornbostel 1973, fig. 4-11.

[38] Alexandrie, musée Gréco-Romain, 3916 ; A. Adriani, *Repertorio d'Arte dell'Egitto Greco-Romano* A, II (Palerme 1961) n°154, pl. 75 ; Hornbostel 1973, 71, 73, 85, 107, 117, 217 sq., fig. 60 ; Clerc & Leclant 1994, 669, n°8 a.

[39] Bergmann 2010, 114, n. 34, rappelle l'existence d'images monétaires d'époque néronienne : au droit Néron, au revers la tête de Sarapis couronné du *kalathos*.

[40] Ici, Sarapis est assis dans son sanctuaire, le cadre architectural étant évoqué : Alexandrie, musée Gréco-Romain, 29216.

[41] Alexandrie, musée Gréco-Romain, 6543 ; Breccia 1930, 54, n°252, pl. XXI, 8 ; Hornbostel 1973, 61, pl. V, 6 ; 254-255, pl. CXLVI ; 235, 237 ; Dunand 1979, n^os^342-346, pl. CXIV-CXVI, dont deux exemplaires trouvés au Fayoum ; Clerc & Leclant 1994, 669, n°14, pl. 14 b ; Dunand 1990, n^os^454-457, quatre exemplaires rapportés par A. Gayet et censés provenir d'Antinoopolis ; sur la prééminence du type alexandrin de Sarapis trônant, voir les remarques de Dunand 1979, 87-88.

[42] C'est le type canonique que définit L. Castiglione, à l'appui d'une figurine de terre cuite du musée de Beaux-Arts de Budapest : L. Castiglione, « La statue de culte hellénistique du *Sarapeion* d'Alexandrie », *Bulletin du Musée National des Beaux-Arts Hongrois* 12 (1958) 17-39, sp. 21, fig. 5, republiée dans Török 1995, 94-95, n°120, pl. LXII. La plupart des « terres cuites » de Sarapis trônant de la sorte sont en fait des anses de lampes, cf. *infra*, p. 84.

[43] Certes, des monnaies et des gemmes reproduisent la tête ou le buste Sarapis à l'époque hellénistique : Castiglione 1958, 24-26. Dans ce même article, sont évoquées les probables discordances de nature stylistique pouvant exister entre la statue de culte hellénistique et celle d'époque romaine.

[44] Cf. entre autres Clerc & Leclant 1994, 669 et 690, n°7, pl. 504.

[45] Tinh 1983, 23.

[46] Clerc & Leclant 1994, 681, n°150 h, pl. 513.

[47] Tinh 1983, 20-23 ; cf. également Clerc & Leclant 1994, 670-674, 690, pl. 505-507.

l'on en juge d'après la publication de Breccia ;[48] toutefois une enquête systématique dans les inventaires et le matériel des fouilles récentes menées sur le territoire alexandrin et ses abords s'avèrerait fructueuse pour en déterminer les types et leur fréquence. Dans l'état actuel des hypothèses, le type cultuel probable du *Sarapieion* d'Alexandrie serait celui de la déesse assise sur un trône, allaitant,[49] dont les datations assurées correspondent, ici encore, à l'époque impériale. Paradoxalement, quelques attestations précoces de cette Isis trônant et allaitant, stylistiquement hellénisée, ont été trouvées en dehors d'Égypte, comme à Kharayeb[50] ou à Herculanum.[51] Si un prototype d'Isis – la statue de culte – a pu exister dans le *Sarapieion* d'Alexandrie aux côtés du dieu principal, il pourrait être celui de la déesse trônant et allaitant Harpocrate, et que reproduisent précisément les terres cuites. La présence de cette image canonique, qui aurait gagné la province (fig. 2b),[52] n'exclut pas d'ailleurs, dans le périmètre alexandrin, l'existence de représentations plus 'provinciales' d'Isis, lorsqu'elle est assise sur la corbeille, image *a priori* discordante par rapport au terreau ambiant.[53]

Dans la *chôra*, ses manifestations semblent plus fréquentes et ses épiphanies marquées d'un symbolisme en relation avec la fécondité et la fertilité, comme à Athribis sous la forme d'Isis-Aphrodite nue et *anasyrménè*,[54] ou à Narmouthis en tant qu'Isis-Thermouthis à corps de serpent qui, des stèles aux terres cuites, livre des formules iconographiques propres à stimuler simultanément les croyances des Grecs et des Égyptiens.[55]

Par ailleurs, Isis[56] comme Sarapis[57] figurent fréquemment sur les anses de lampe en buste ou allaitant – dans le cas d'Isis –, montrant la place qu'ils occupent, selon l'échelle de leur taille volontairement réduite, dans la sphère privée et la vie quotidienne, garants de l'unité familiale – les exemplaires alexandrins sont en effet assez nombreux, comme en province. On ne peut dissocier l'anse plastique des lampes des figurines de terre cuite, car elles renvoient indiscutablement, en dépit de leur différence en terme de catégorie d'objets, aux mêmes pratiques techniques. C'est d'ailleurs l'image du dieu ou de la déesse trônant (fig. 2b) qui constitue une bonne partie des anses de lampe et que l'on pouvait vénérer chez soi : la divinité qui se déployait sur la poignée était ainsi éclairée par la lumière de son propre support et était considérée comme une réplique de la statue cultuelle, certes de taille réduite et à usage privé.[58]

De la triade alexandrine, Harpocrate semble le plus populaire, sinon en terrain alexandrin, du moins à

[48] Breccia 1930, 51-53, pl. XXIV, XLVIII, présentant plusieurs types trouvés dans les « *montes testacei* » de la partie orientale de la cité.

[49] Tinh 1990, 777-778, n^{os}211-236, pl. 514-516. Les documents qui sont regroupés sous le n°236 sont essentiellement des anses de lampe.

[50] M. Chehab, « Les terres cuites de Kharayeb », *Bulletin du Musée de Beyrouth* X (1951-1952) 33, Kh. 223-224, pl. XXXII, 3 et XXXIII, 4, décrites comme des courotrophes, et Tinh 1990, 778, n°232, qui y reconnaît Isis allaitant Horus/Harpocrate.

[51] Tinh 1990, n°234, pl. 516 (I^{er} s. a.C.-I^{er} s. p.C.).

[52] Au Fayoum : Dunand 1979, 165-166, n^{os}1-4, pl. I-V ; à Antinoopolis, une anse de lampe : Paris, musée du Louvre, AF 6847 = Dunand 1990, n°371, et *Antinoe Cent'anni dopo, Catalogo della mostra Firenze Palazzo Medici Riccardi 10 juglio – 1° novembre 1998* (Florence 1998) 61-62, n°24.

[53] Alexandrie, musée Gréco-Romain, 9449 : Breccia 1930, 53, n°243, pl. XLVIII, 8, toutefois sans indication de provenance ; cf. aussi P. Ballet, « Isis assise sur la corbeille, au sistre, au pot rond et au miroir. Essai d'interprétation », in : *Hommages à Jean Leclant* III. *Études isiaques* (*BdE* 106/3 ; Le Caire 1994) 21-32.

[54] Szymańska 2005, n^{os} 27-48, pl. IV-VI ; K. Myśliwiec, « Isis-Aphrodite '*anasyrménè*' et le culte de la déesse nue à Athribis ptolémaïque », in : *Hommages à Jean Leclant* III (1994) 385-389.

[55] E. Bresciani, « La Iside di Medinet Madi », in : E. Arslan (éd.), *Iside. Il mito, il misterio, la magia* (Milan 1997) 37-41.

[56] Breccia 1930, 52-53, signalant plusieurs anses de lampe portant l'image d'Isis, pl. XXIV, 3, 5-8 ; pl. XLVIII, 4 et pl. XLVIII, 4, 15, et pour cette dernière avec celle de Déméter ; cf. aussi Dunand 1990, n^{os} 369-374, provenant d'Antinoopolis. Cf. *supra*, n. 52.

[57] Breccia 1930, 54, n^{os}251-253, pl. XXI, 4, 6-7, 9 ; cf. aussi la lampe en excellent état de conservation du Royal Ontario Museum, Toronto, Inv. 910.165.20, provenant du Fayoum : Hornbostel 1973, 255, pl. CXLVII, 240 et J.W. Hayes, *Ancient Lamps in the Royal Ontario Museum* I. *Greek and Roman Clay Lamps, Royal Ontario Museum* (Toronto 1980) 112-113, n°448, pl. 52.

[58] Cf. les remarques de J.-L. Podvin, *Luminaire et cultes isiaques* (*Monographies Instrumentum* 38 ; Montagnac 2011) 173-174, à propos des lampes isiaques trouvées en dehors du territoire égyptien, mais qui pourraient également s'appliquer, à mon sens, aux anses plastiques d'Égypte.

l'échelle de l'Égypte, d'après les figurines de terre cuite.[59] On peut détecter, sur la base de la provenance, du style et des pâtes, une production assurément alexandrine. Le type dominant est celui d'un enfant ou d'un adolescent debout, légèrement déhanché, tenant la corne d'abondance de la main droite, la main gauche à la bouche, la chevelure courte ou longue, souvent bouclée, coiffé du *pschent* (fig. 2c-d).[60] On serait tenté de situer la mise en place de cette image à l'époque de Ptolémée IV, date à laquelle un sanctuaire d'Harpocrate est officiellement associé dans le *Sarapieion*, soit à la fin du III^e^ s. a.C., mais rien ne permet de l'affirmer. Le type de l'Harpocrate hellénisé à la corne d'abondance prendrait alors son essor, et le prototype, suggéré par ces figurines de terre cuite, se prolonge tardivement comme l'illustre un marbre hadrianique de l'*Iseion* de Ras el-Soda.[61] Pourtant une terre cuite d'Harpocrate à l'iconographie surprenante issue d'un contexte alexandrin de la haute époque hellénistique[62] montre un dieu enfant au crâne ras, la tresse sur le côté droit du visage, porteur du pot rond contenant sans doute une bouillie ou des fèves,[63] et renvoie à une image généralement classée dans les productions provinciales et plus tardives que ne l'est l'Harpocrate à la corne d'abondance.

La diffusion de l'Harpocrate 'alexandrin' à la corne d'abondance a gagné la province : Athribis,[64] Tebtynis,[65] Coptos[66]..., mais elle ne représente qu'une infime partie des types iconographiques qui caractérisent le dieu enfant.

Ainsi, comme pour Isis, le prototype alexandrin d'Harpocrate n'est pas exclusif d'autres représentations, exprimant parfois les spécificités des cultes locaux : à Coptos, à côté du répertoire habituellement diversifié du dieu enfant – Harpocrate à la corne d'abondance, au pot, chevauchant une oie ou un dauphin –,[67] G. Galliano a récemment mis en évidence la forme singulière de l'Horus/Harpocrate coptite, un dieu phallique assis sur un pavois constitué d'un brancard, réplique en terre cuite du dieu quittant son sanctuaire lors de fêtes décadaires pour gagner la nécropole divine et y effectuer des libations sur la tombe de son père, Min-Osiris. Ce type combinerait l'image du dieu jeune Min-Horus/Harpocrate et celle du dieu défunt Min-Osiris.[68]

Thèmes égyptiens, grotesques et images réalistes à Alexandrie

En dépit de ces créations pour la plupart alexandrines qui s'adresseraient initialement à une population grecque vivant dans le périmètre de la capitale, et même si la province est réceptrice de ces iconographies et les enrichit de variantes locales, Alexandrie s'est également illustrée par la création de thèmes spécifiquement égyptiens qui invitent à formuler deux types d'interprétation :

– une présence affirmée, dans la capitale, d'Égyptiens auxquels s'adressent ces thèmes vernaculaires propres à l'Égypte de tradition pharaonique ;

– une fluidité des croyances, qui correspondrait peut-être à une phase plus avancée dans le temps de la cohabitation des deux fractions de la population.

---

[59] Breccia 1930, 54-55. En réalité, le nombre des Harpocrates trouvés à Alexandrie est largement supérieur à celui des figurines publiées par Breccia dans ce volume, si l'on s'accorde quelque temps à parcourir les inventaires et les réserves du musée Gréco-Romain, malheureusement et temporairement fermé.

[60] Ballet 1998, 223-225, spécialement un Harpocrate du musée Gréco-Romain, Alexandrie, Inv. 22645, fig. 6 ; Breccia 1933, 20, pl. V, 19 : le buste est seul conservé, la main droite à la bouche, coiffé d'une couronne florale, sans *pschent*, la corne d'abondance absente ou disparue. Une tête d'Harpocrate à la chevelure bouclée, coiffée du *pschent*, provenant de la tombe 43 du cimetière d'El-Manara, mais hors contexte, correspondrait aux versions initiales du type « canonique » : Alexandrie, musée Gréco-Romain, P1966 et 25751 ; Adriani 1952, 19, pl. VIII, 6 ; Kassab Tezgör 2007, 149-150, n°188, pl. 59 h.

[61] Sur le sanctuaire isiaque à Ras el-Soda, daté du II^e^ s. p.C. : Adriani 1940, 136-148.

[62] Alexandrie, musée Gréco-Romain, P1599 : Kassab Tezgör 2007, 141, n°171, pl. 56 e.

[63] M. Malaise, « Questions d'iconographie harpocratique soulevées par des terres cuites d'Égypte gréco-romaine », in : *Hommages à Jean Leclant* III (1994) 373-383.

[64] Szymańska 2005, n°81.

[65] Matériel globalement inédit, à l'exception des terres cuites publiées dans Ballet 1995, et B. Mathieu, « Travaux de l'Institut français d'archéologie orientale en 2000-2001 », *BIFAO* 101 (2001) 553-554, qui renvoie à l'étude engagée par P. Ballet ; le dossier est désormais confié à E. Galbois, maître de conférences à l'Université de Toulouse 2-Le Mirail.

[66] Cf. *infra*, p. 86.

[67] Voir la contribution de G. Galliano dans Ballet & Galliano 2010, 214.

[68] Galliano dans Ballet & Galliano 2010, sp. 218-220.

Quelques thèmes égyptiens ou égyptisants sont en effet bien présents dans les terres cuites alexandrines : Horus l'enfant assis sur le lotus, coiffé des plumes d'Amon, un disque solaire servant de fond à l'enfant divin (fig. 3a-b),[69] rappelant les cultes de Coptos et de Thèbes, Min ithyphallique,[70] prêtres au crâne rasé, enveloppés dans leur manteau de lin sacerdotal, portant l'Osiris-Canope (fig. 3c),[71] prêtre jouant de la flûte près d'un sphinx.[72]

De même, le dieu Bès armé, coiffé de son haut cimier, protecteur de la naissance et de la maison, est attesté dans les nécropoles orientales d'Alexandrie, brandissant la *machaira* dans le cimetière de Ezbet el-Makhlouf dès la haute époque hellénistique.[73]

Dans un autre registre, la création de grotesques, révélée notamment par la trouvaille de Ras el-Soda à l'ouest d'Alexandrie,[74] renvoie indéniablement aux expressions plastiques spécifiques du monde grec, qui combinent caricature, pathologie et monstruosité.[75] Dans le cas présent, il s'agit de grotesques 'pathologiques', dont on trouve principalement des échos dans la Smyrne hellénistique,[76] plus rarement dans d'autres cités du monde grec. Corps déformés, en torsion, membres souvent grêles, têtes aux traits caricaturaux – nez proéminent, bouche ouverte esquissant un rictus –, tels sont les traits prédominants de la faune humaine de Ras el-Soda (fig. 4-5a), dont on trouve peu d'exemples en province, à l'instar des images de la société civile alexandrine.

Qu'il s'agisse de la Grèce ou de l'Égypte hellénistique, leur signification a fait l'objet de nombreux débats chez leurs commentateurs : images au service de la médecine, amulettes, acteurs, représentants des milieux les plus modestes ? Cette dernière lecture plus sociologique, proposée par H. Laubscher,[77] a été prolongée par celle de L. Giuliani[78] qui reconnaît dans les grotesques des marginaux – mendiants, infirmes – ; ceux-ci, souvent parés de couronnes de fête, en proie à l'ivresse, se contorsionnant et gesticulant, auraient été, avec les danseurs et les bouffons, conviés aux banquets des notables. Acquérir un tel objet, à la fois ridicule et difforme, devait prémunir l'acquéreur d'un sort aussi misérable.

En parallèle à ces 'soupapes de sécurité', selon l'expression de V. Jeammet,[79] une autre interprétation enrichissant la précédente analyse est fournie par des figurines smyrniotes, constituées de femmes s'ouvrant le ventre et d'hommes, au corps décharné, saisissant leur gorge des deux mains : il s'agit de la personnification d'un vice, la Jalousie ou l'Envie (*Phthonos*), qui ronge les entrailles,[80] et dont on trouve aussi des parallèles dans le corpus alexandrin.[81]

Toute cette imagerie grotesque s'inscrit parfaitement dans le courant 'réaliste' qui traverse la sculpture alexandrine, maintes fois signalée dans l'historiographie convoquant les 'sujets de genre',[82] parmi lesquels figurent, outre les pêcheurs et la population servile, les Noirs attachés au service d'une *oikia*.[83]

---

[69] Ballet 1982.

[70] Alexandrie, musée Gréco-Romain, 9451 : Breccia 1932, n°268, pl. XVI, 7.

[71] Alexandrie, musée Gréco-Romain, 20274 : Breccia 1932, n°280, pl. XVII, 3 ; Ballet 1998, 227-228, fig. 13.

[72] Alexandrie, musée Gréco-Romain, 20301 : Breccia 1930, 43, n°163, pl. XVII, 2, trouvé dans une tombe de Ras el-Tin.

[73] Alexandrie, musée Gréco-Romain, 25116 : Adriani 1940, 108, pl. XLII, 2 ; cf. aussi d'autres images de Bès provenant des « *montes testacei* » alexandrins : Breccia 1930, pl. XXII, 2-3, 7 ; pl. XXIII, 6, 10.

[74] Adriani 1952, 28-46 ; Ballet 2011, 69-72.

[75] Jeammet 2011.

[76] L. Laugier, « Les grotesques de Smyrne, types pathologiques et caricatures », in : I. Hasselin Rous, L. Laugier et J.-L. Martinez (dir.), *D'Izmir à Smyrne : découverte d'une cité antique* (Paris 2009) 170-191 ; Jeammet 2011, 48-49.

[77] H.P. Laubscher, *Fischer und Landleute. Studien zur hellenistischen Genreplastik* (Mayence 1982).

[78] L. Giuliani « Die seligen Krüppel. Zur Deutung von Missgestalten in der hellenistischen Kleinkunst », *AA* 1987/4, 701-721.

[79] Jeammet 2011, 53.

[80] Jeammet 2011, 53-54, fig. 13-14, qui se réfère à une mosaïque de Céphalonie montrant un jeune homme, les mains portées au cou, le corps déchiré par des bêtes sauvages ; l'inscription qui accompagne ce motif indique qu'il s'agit de la représentation de la jalousie.

[81] Alexandrie, musée Gréco-Romain, 9641, 9795, 10022, 22429 : Breccia 1930, 68, n°402, pl. XXXI, 2, 5 et 7.

[82] Cf. l'état de la question le plus récent dans F. Queyrel, « Alexandrinisme et art alexandrin : nouvelles approches », in : Ballet (dir.), *Grecs et Romains en Égypte* (2013) 235-255.

[83] Noir sommeillant : Alexandrie, musée Gréco-Romain, 24127, Adriani 1940, 104, pl. E ; cf. aussi *La gloire d'Alexandrie*, 271, n°214 ; Noir portant un enfant, Alexandrie, musée Gréco-Romain, 25091 : Adriani 1940, 170, pl. LXVIII, 3, acheté au Caire ; sur le destin peu banal d'Hélénos au service d'Apollonios, M. Mossakowska, « Hélénos. Un λαμπτηροφόρος noir à la cour d'Apollonios le diœcète », *JJP* 22 (1992) 47-56.

Les thèmes alexandrins en province

Observons maintenant quelques aspects de la production en dehors de la capitale, principalement dans le Delta, et occasionnellement au Fayoum.

Comme on l'a souligné plus haut, la diffusion des 'Tanagréennes' est rare en province. Toutefois, des sites du Delta en ont livré quelques exemplaires.[84] L'étude de la regrettée Hanna Szymańska a mis en lumière l'existence d'un important atelier de figurines dans la ville d'Athribis/Benha : l'hypothèse d'une production locale de femmes drapées n'est pas à exclure, ici représentées par des têtes de femmes[85] et de fillettes ;[86] mais ce sont surtout les terres cuites masculines qui reproduisent les premiers immigrants de Macédoine et de Grèce, comme la tête surprenante d'un homme coiffé d'un haut *pilos*, dépourvu de parallèles dans le répertoire alexandrin,[87] ou celle d'hommes et d'adolescents coiffés de la *causia*.[88]

La question de leur production reste ouverte à Tell el-Herr, au nord-est du Delta, où deux exemplaires de grande qualité, outre des fragments de taille plus modeste, ont été trouvés :[89] une femme saisie dans le mouvement de la marche, au drapé structuré, la main gauche retenant un pan de la tunique (fig. 5b),[90] une tête féminine à chevelure en côtes de melon (fig. 5c).[91] S'il n'a pas été possible de déterminer l'origine de leur fabrication, ils témoignent d'une diffusion, certes modeste, mais affirmée du type de la femme drapée en dehors d'Alexandrie. De même, le thème de l'enfant à la *causia* y est attesté, l'une des figurines étant peut-être celle d'un cavalier.[92] Face à ces témoins concrets, datables du III^e^ s. a.C., de l'hellénisation par le biais de la petite plastique moulée, on serait tenté d'invoquer la présence de Gréco-Macédoniens, consommateurs d'images à la grecque, sur ce site proche de Péluse, au cœur des réseaux d'échanges à la porte nord-est de l'Égypte.

En poursuivant l'inventaire des thèmes 'alexandrins' en province, les grotesques 'pathologiques' proches de la série de Ras el-Soda sont peu fréquents, mais les visages de caractère, marqués par les atteintes du temps, sont sporadiquement attestés,[93] comme la tête d'un homme âgé à Tebtynis,[94] sans oublier les images des dévotes attachées au culte dionysiaque révélées par les trouvailles d'Athribis,[95] qui prolongent sans doute le prototype de la vieille femme ivre ; ce dernier exemple pourrait refléter un autre aspect de diffusion de 'l'alexandrinisme' en province.[96]

Aux côtés des grotesques de Ras el-Soda qui s'inscrivent dans les tendances du monde hellénistique, l'Égypte recèle des types de pathologies ou d'infirmités propres à ses croyances traditionnelles, transcrites dans la terre cuite moulée. On trouve en effet des cas patents d'infirmité dans le personnel de culte qualifié d'harpocratique du fait de la présence de la tresse latérale sur ces infirmes aux membres atrophiés (fig. 5d),[97] et bien sûr chez les nains, les 'frères disgraciés d'Harpocrate'.[98] Ceux-ci sont bien représentés à Athribis, ainsi que l'illustrent des exemplaires particulièrement saisissants de réalisme.[99]

---

[84] Parmi le matériel inédit, quelques fragments inédits à Bouto/Tell el-Fara'in (Delta), fouilles de l'Université de Poitiers. En dehors du Delta, signalons une statuette de femme drapée acéphale à Tebtynis/Umm al-Brîgat (Fayoum).

[85] Szymańska 2005, Cat. 193, 199, 200.

[86] Szymańska 2005, Cat. 194.

[87] Szymańska 2005, Cat. 174.

[88] Szymańska 2005, Cat. 175-177.

[89] Ballet 2007, 245-251, n^os^9-13, incluant les fragments incertains.

[90] Tell el-Herr Inv. n°92/057. CSA 277 ; Ballet 2007, 245-247, n°9, fig. 187 a-e.

[91] Tell el-Herr Inv. n°04/145. CSA 532 ; Ballet 2007, 247-249, n°10, fig. 188 a-e.

[92] Ballet 2007, 238-240, n^os^2-4.

[93] Szymańska 2005, 208, n°141, identifié comme un prêtre ou un mime.

[94] La tête provient du contexte 6350 ; elle est datée du milieu du II^e^ s. a.C. (datation révisée) et non du II^e^ au début I^er^ s. a.C., *contra* Ballet 1995, 261, pl. XXVIII, 1 a-1 b.

[95] K. Myśliwiec et H. Szymańska, « Les terres cuites de Tell Atrib », *CdE* 67/133 (1992) 120-122 ; H. Szymańska, « Terres cuites d'Athribis représentant des vieilles femmes », *Materiały Archeologiczne* 27/2 (1994) 29-37, qui défend la thèse d'un rattachement au culte dionysiaque, et Szymańska 2005, 163, n°10, pl. I (vieille femme ivre à la panthère, milieu du III^e^ s. a.C.) ; 163-164, n°9, pl. II (tête de vieille femme, seconde moitié du III^e^ s. a.C.) ; Ballet 2011, 68-69, fig. 1-2.

[96] D'ailleurs signalé par Queyrel, « Alexandrinisme et art alexandrin : nouvelles approches » (2013) 244.

[97] Perdrizet 1921, 164, n°477, pl. CV (Basse Égypte) ; 164, n°476, pl. CV (Fayoum) ; 164, n°475, pl. CV (Basse Égypte), et une terre cuite de Tebtynis au Fayoum, fouilles conjointes de l'Institut de papyrologie de l'Université de Milan et de l'Institut français d'archéologie orientale, Inv. 7490-2.

[98] Malaise, « Questions d'iconographie harpocratique » (1994) 382 ; Szymańska 2005, 93 ; Ballet 2011, 72-73 et 75-76.

[99] Szymańska 2005, 204, n°129, pl. XIV ; 205-206, n°133, pl. XV ; 206-207, n°135-136, pl. XV- XVI.

Ce pan de la production coroplathique semble spécifique de la province, conservatoire des expressions religieuses vernaculaires.

Un autre aspect de la production coroplathique pourrait servir de guide à la reconnaissance des partitions culturelles : les signatures d'artisans.[100] Un croisement entre des identités *a priori* grecques ou hellénisées et la nature de leur production pourrait s'avérer significatif. La sphère à laquelle elle renvoie dans ce cas – il s'agit de la signature du chef d'atelier ou marque de l'officine qu'exprime un nom grec au génitif – est indéniablement celle des Grecs selon un usage propre au monde hellénistique, en particulier à Myrina sur la côte micrasiatique.[101] La pratique est peu courante, mais elle est attestée sur près d'une vingtaine de pièces en Égypte qui illustrent aussi bien des motifs grecs qu'égyptiens. C'est le cas de Mydas dont le nom est indiqué au génitif, et dont la graphie daterait du I^{er} s. p.C., sans exclure d'autres périodes ; le nom est gravé en capitales sur le revers de cinq figurines qui sont manifestement le fruit du même artisan ou du même atelier : deux Harpocrates à l'égyptienne, dont un dieu enfant assis sur une fleur de lotus – Horus l'enfant premier-né d'Amon – (fig. 3b),[102] une Athéna-Neith, deux Erôtes soutenant une torchère, et un cynocéphale, image probable de Thot. Si cette signature à consonance grecque est l'indice d'une même unité de fabrication, sa production se montre diversifiée car elle renferme des thèmes relevant aussi bien du monde égyptien traditionnel que du monde grec, les commanditaires pouvant appartenir à l'un ou à l'autre.

Établir une corrélation entre le thème et le nom qui, bien que grec, pourrait être celui d'un Égyptien de souche, relève en fait d'une démarche aussi hasardeuse que présomptueuse pour une date aussi avancée de la 'cohabitation' entre les Grecs et les Égyptiens.

La reconnaissance des commanditaires ou des consommateurs, et de leur appartenance ethnique peut paraître en effet essentielle dans notre démarche, mais elle reste, on le voit, difficile à déterminer, surtout au fil du temps. Si les marques de l'hellénisation de l'Égypte sont perceptibles au début de la période hellénistique par le biais des thèmes propres au monde grec – femmes drapées, adolescents, divinités grecques, grotesques –, il convient de se garder d'un regard hellénocentriste en ce qui concerne la représentation des divinités isiaques : Françoise Dunand a récemment rappelé, à juste titre, le 'faux-problème' de l'hellénisation d'Isis, soulignant que les formes nouvelles de ses épiphanies, à l'époque hellénistique, ne pouvaient trahir sa réelle identité – ses identités – , profondément égyptienne.[103]

[100] G. Nachtergael, « Statuettes en terre cuite de l'Égypte gréco-romaine. Recueil des signatures de coroplathes », in : M.-O. Jentel et G. Deschênes-Wagner (éd.), *Tranquillitas. Mélanges en l'honneur de Tran Tam Tinh* (*Hier pour Aujourd'hui* 7 ; Québec 1994) 413-433.

[101] D. Kassab, *Statuettes en terre cuite de Myrina. Corpus des signatures, monogrammes, lettres et signes* (*BIFAI* 29 ; Paris 1988).

[102] Mentionné *supra*, p. 86, Ballet 1982.

[103] F. Dunand, « Culte d'Isis ou religion isiaque ? », in : L. Bricault et M.J. Versluys (éd.), *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt, Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29 2008, Michel Malaise in honorem* (*RGRW* 171 ; Leyde-Boston 2010) 47-48.



Fig. 1a. Femme drapée au type de la Sophocléenne, Alexandrie, musée Gréco-Romain, Inv. 9042 (© A. Pelle, Archives CEAlex).



Fig. 1b. Enfant à la *causia*, Alexandrie, musée Gréco-Romain, Inv. P 1827 et 25711 (© A. Pelle, Archives CEAlex).



Fig. 1c. Héraclès, Alexandrie, musée Gréco-Romain, Inv. 24161 (© A. Pelle, Archives CEAlex).



Fig. 1d. Sirène, Alexandrie, musée Gréco-Romain, Inv. 21872 (© A. Pelle, Archives CEAlex).



Fig. 2a. Sarapis trônant dans son sanctuaire, Cerbère à sa droite, musée Gréco-Romain, Alexandrie, Inv. 29216 (© A. Pelle, Archives CEAlex).



Fig. 2b. Isis allaitant, anse de lampe, Paris, musée du Louvre, département des antiquités égyptiennes, Inv. AF 6847 (© musée du Louvre).



Fig. 2c. Harpocrate à la corne d'abondance, Alexandrie, musée Gréco-Romain, Inv. 22645 (© A. Lecler, Archives CEAlex).



Fig. 2d. Tête d'Harpocrate, Alexandrie, musée Gréco-Romain, Inv. P 1966 et 25751 (© A. Pelle, Archives CEAlex).



Fig. 3a. Harpocrate amonien, signé de Mydas, Alexandrie, musée Gréco-Romain, Inv. n°20286 (© A. Pelle, Archives CEAlex).



Fig. 3b. Revers, signature de Mydas.



Fig. 3c. Prêtre portant un Osiris-Canope, Alexandrie, musée Gréco-Romain, Inv. n°20274 (© A. Pelle, Archives CEAlex).

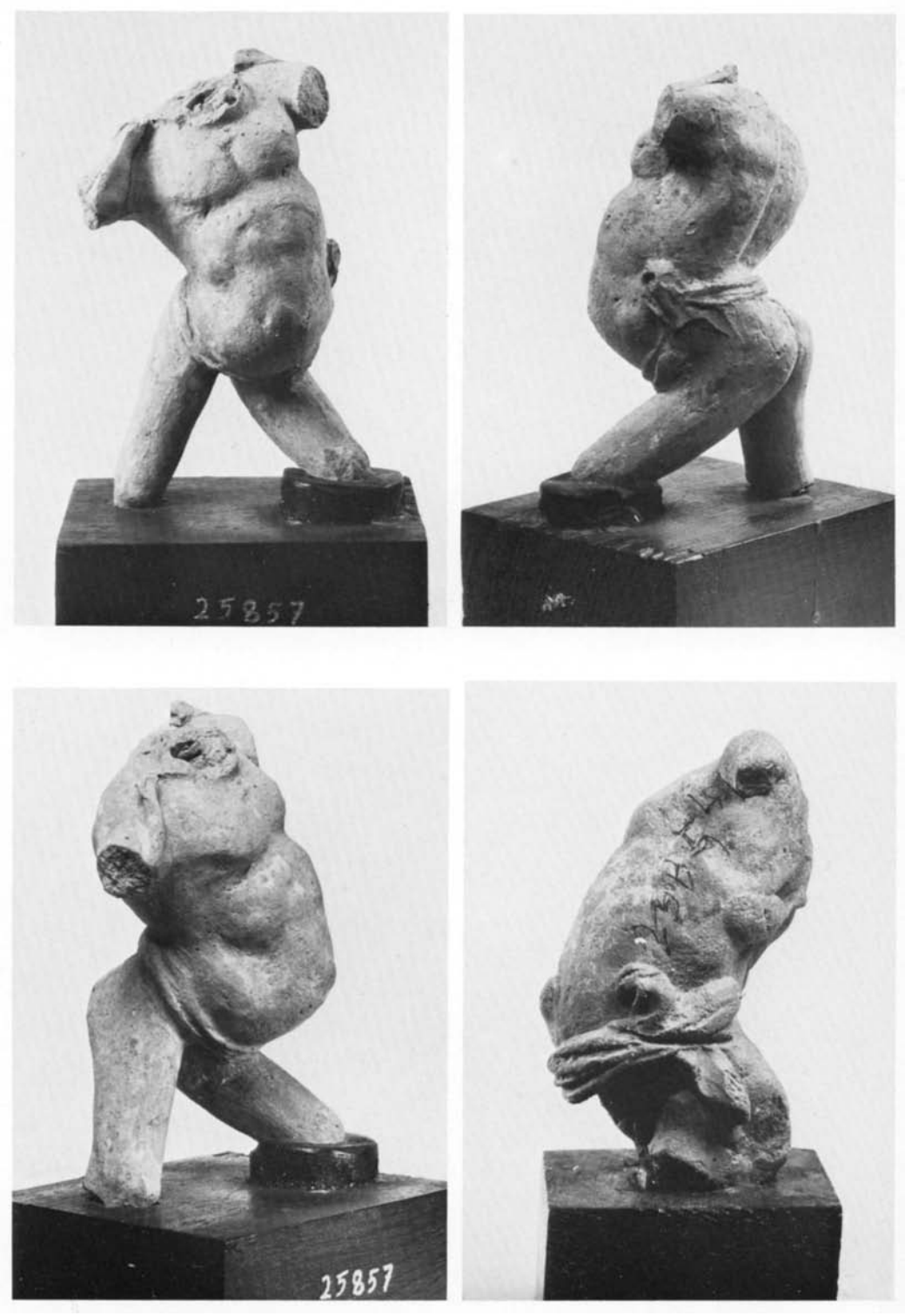


Fig. 4. « Grotesque », Alexandrie, musée Gréco-Romain, Inv. n°25857, Ras el-Soda, d'après N. Himmelmann, *Alexandria und der Realismus in der griechischen Kunst* (Tübingen 1983) pl. 18 a-c; en bas à droite, Inv. n°25855, même provenance.



Fig. 5a. Bossue, ancienne collection Fouquet, Abukir, d'après Perdrizet 1921, 162, n°458, pl. CVII, en bas à droite.



Fig. 5b. Femme drapée, marchant vers sa droite, Tell el-Herr inv. n°92/057. CSA 277 (© J.-M. Yoyotte, Mission de Tell el-Herr).



Fig. 5c. Tête féminine à chevelure en côtes de melon, Tell el-Herr inv. n° 04/145. CSA 532 (© J.-M. Yoyotte, Mission de Tell el-Herr).



Fig. 5d. Infirme harpocratique, ancienne collection Fouquet, Basse Égypte, d'après Perdrizet 1921, 164, n°477, pl. CV, en haut à gauche.

REPLICATION IN EGYPTIAN ART: A BRONZE STATUETTE FROM AIN AL-LABAKHA RECONSIDERED

ROBERT STEVEN BIANCHI

Although I was first introduced to Françoise Dunand when I was invited to join her as a dinner guest at the home of Roger S. and Whitney Bagnall in New York City, I had always profited from her work, and continue to do so. It is, therefore, a great pleasure to have been invited to contribute this modest essay in her honor.

I wish to examine the nature of replication in ancient Egyptian art as it relates to a bronze statuette[1] (fig. 1a) from Ain al-Labakha. That bronze statuette was found in the middle of Antechamber 12 of the rock-cut sanctuary together with a limestone image of a male figure. Their archaeological context resulted either from discharges after pillaging or an act of vandalism which sealed the fate of the sanctuary.

The bronze statuette appears to have been dedicated,[2] to judge from the context of the preserved Greek inscriptions, to Piyris,[3] suggested to be a heroized mortal. The divine transformation of such mortals is well-attested in Egypt, particularly during the Late Period.[4] The development of his sanctuary would appear to confirm in broad strokes to the development of the Temple of Dendur, likewise dedicated to another of these so-called pre-Christian, Egyptian saints,[5] because both appear to have begun as rock-cut ensembles which were architecturally embellished and enlarged over time.[6] This particular complex is called a *temenos* in a penned black-ink graffito found in its central sanctuary.[7]

The figure is depicted standing with his legs parallel to one another and his feet perpendicular to the axis of his body. His full head of hair is cut short, its locks indicated by incision. His eyes are set into deep sockets, their pupils indicated, their brows suggested by incision; his nose is aquiline, above which are two short, horizontal signs of age etched into his forehead; his mouth is small. The costume has been described as a short-sleeved robe, the hem at the ankles and the edges of the sleeves ending in fringe, indicated by incision. A belt in the form of a twisted sash is tied around the waist, each of its short, incised fringed ends falling vertically over each hip.

His right arm is bent at the elbow and raised in a ninety degree angle extending over his head into the air above with the index finger of the fisted right hand pointing upward. His left arm, likewise bent at the elbow, is lowered so that the forearm projects at a ninety degree angle from his body. The design of the left forearm disregards both the anatomical form of a human hand with its fingers as well as the shape of the falcon's body so that one gains the visual impression that the figure's hand is placed inside a sleeved, falcon-headed, puppet-like object, which appears to be a unique attribute.[8]

A virtual copy of this bronze statuette from Ain al-Labakha is presently found in a private

---

I want to thank Christiane Zivie-Coche and Gaëlle Tallet for the invitation to contribute to this volume; Olaf Kaper for kindly providing a reference which proved most helpful indeed; Colin Hope for the image and permission to publish the statuette of Tapsais from Kellis; and Kyria Marcella Osborne for her invaluable editorial suggestions.

[1] Kharga, New Valley Museum, Register nr. 3010 (Museum nr. 1183): A. Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris à Ayn Al-Labakha* (*MIFAO* 116; Cairo 2000) 42-43 and 52, fig. 71-72.

[2] On the role of bronze statuettes as ex-votos, see F. Colin, "Les fondateurs du sanctuaire d'Amon à Siwa (Désert Libyque). Autour d'un bronze de donation inédit", in: W. Clarysse, A. Schoors, and H. Willems (eds.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* I (*OLA* 84; Leuven 1998) 329-355, esp. 344-345.

[3] Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 10, 16, 33, and 69-83 with fig. 27.

[4] J. Quaegebeur, "Les 'saints' égyptiens préchrétiens", *OLP* 8 (1977) 129-143.

[5] R.S. Bianchi, "The Oracle at the Temple of Dendur", in: Clarysse, Schoors, and Willems (eds.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years* (1998) 773-780.

[6] For a suggested origin and meaning of such rock-cut shrines, see R.S. Bianchi, *Daily Life of the Ancient Nubians* (Westport 2004) 136-137, 152-153, and 227.

[7] Graffiti 11: G. Wagner in: Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 80.

[8] Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 43, for a discussion and suggested interpretation.

collection, but is 2.4 cm shorter, measuring 14.1 cm in height. (fig. 1b-2c).[9] It is less finely detailed because it lacks incision so that the fringe of the robe and twisted sash are not indicated, nor are the sleeves. The hair of his curly coiffure is incised, but only in the front, because the back is treated as a reticulated design without interior ornamentation. The left hand holds a trilobite-shaped object which can be identified as a stylized thunderbolt.[10] The fisted hand of the raised right arm appears to be hollow for the reception of a now-lost attribute, traces of which remain within the fist and which may represent the shaft of a lance. A probe, introduced into a separation in the right arm, met no obstruction, suggesting the figure, weighting 262 grams, was hollow cast.

In my view, both of these bronze statuettes are variations of a type, replicated. Variations of replicated types are common enough in ancient Egyptian art as the series of *shabtis* so admirably demonstrates, particularly those which were mould-made. The same may obtain for the large number of seated, gray-granite statues inscribed for Sakhmet[11] of New Kingdom date which are found in Thebes, although the method(s) used to create that series remains moot; even the most recent investigation of the grids on the ex-votos,[12] mistakenly, in my view, termed sculptors' models, [13] have revealed little or no congruence among their proportions.[14]

The question of varied replication among Egyptian bronze statuettes has not been sufficiently addressed, despite both a recent monograph[15] and exhibition[16] devoted to bronze sculpture. It would appear, however, that after the adoption by the Greeks of the Egyptian technique of hollow-casting bronze images via the lost wax method,[17] both cultures monitored subsequent advances in that technology and were abreast of all the latest developments. By the time of the Roman Imperial Period, one would expect the advances pioneered earlier to have been codified, modified, and practiced empire-wide so that a division between the technique for bronze production in an Egyptian oasis would not be significantly different from the technique used in any other Roman-dominated region.

For their part, the Greeks appear to have been creating varied replications of bronze statuettes as early as the seventh century BC to judge from the protomes decorating cauldrons.[18] The practice was

---

[9] Unpublished; I thank the owner for permission to present it in this essay.

[10] On certain coins issued by the Ptolemies, the thunderbolt held in the talons of eagles, although aligned horizontally, consists of three bundled shafts, their tips diverging to form three, trilobite-like fingers; see A. Kromann and O. Morkholm (eds.), *Sylloge Nummorum Graecorum. The Royal Collection of Coins and Medals. Danish National Museum. Egypt: The Ptolemies* (Copenhagen 1977) pl. II, nrs. 47-49, for examples minted under Ptolemy I Soter; and R.A. Hazzard, *Ptolemaic Coins. An Introduction for Collectors* (Toronto 1995) 2, 8, 24, 29, *passim*. Transformed by Egyptian artisans, this motif retains its three pronged design, as seen for example in a stela from Tanis, now in London (The British Museum, Inv. 1956): R.S. Bianchi, *Cleopatra's Egypt: Age of the Ptolemies* (Brooklyn 1988) 103-104, catalogue nr. 14. For a recent sober account of the translation of classical visual motifs into a pharaonic Egyptian idiom, see A. von Lieven, "Ikonographie und Stil im Spannungsfeld zwischen ägyptischer Tradition und griechisch-römischem Einfluss", in: P.C. Bol, G. Kaminski, and C. Maderna (eds.), *Fremdheit – Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis* (*Städel-Jahrbuch* NF 19; Munich 2004) 309-318.

[11] J. Yoyotte, "Une monumentale litanie de granit: les Sekhmet d'Aménophis III et la conjuration permanente de la déesse dangereuse", *BSFE* 87-88 (mars-mai 1980) 46-75.

[12] R.S. Bianchi, "Ex-votos of Dynasty XXVI", *MDAIK* 35 (1979) 15-22; and *id.,* "Two Ex-Votos from the Sebennytic Group", *JSSA* 11 (1981) 31-36. The limestone plaque, discussed below (Kharga, New Valley Museum, Register nr. 3001 = Museum nr. 1181: Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 42) is described as a sculptor's model here, but obviously functioned as an ex-voto because of its inscription, for which see Wagner, in: Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 74, Stele IV.

[13] N. Tomoum, *The Sculptors' Models of the Late and Ptolemaic Periods. A Study of the Type and Function of a Group of Ancient Egyptian Artefacts* [translated by Brenda Siller] (Cairo 2005).

[14] G. Robins, *Egyptian Painting and Relief* (Aylesbury 1986) 27-37; and R.S. Bianchi, "6. Der archaische griechische Kouros und der ägyptische kanonische Bildnistypus der shreitenden männlichen Figur", in: H. Beck, P.C. Bol, and M. Bückling (eds.), *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung* (Francfort 2005) 65-73.

[15] M. Hill, *Royal Bronze Statuary from Ancient Egypt with Special Attention to the Kneeing Pose* (*Egyptological Memoirs* 3; Leiden-Boston 2004).

[16] M. Hill (ed.), *Gifts for the Gods. Images from Egyptian Temples* (New York-New Haven-London 2007).

[17] J. Walsh, "Forward", in: *Small Bronze Sculpture from the Ancient World. Papers Delivered at a Symposium Organized by the Departments of Antiquities and Antiquities Conservation and Held at the J. Paul Getty Museum, March 16-19, 1989* (Malibu 1990) 9-10.

[18] C.C. Mattusch, "The Casting of Greek Bronzes: Variation and Repetition", in: *Small Bronze Sculpture from the Ancient World* (1990) 125-144, esp. 133.

refined over time. Consequently, by the fifth century BC each of the two monumental bronze warriors from Riace could be described as a generalized repetition of the other.[19] The demand for replicas increased so exponentially during the Roman Imperial Period that the practice of varied replication had become commonplace.

The two bronze statuettes under discussion are to be understood within the context of varied replication. Both appear to have been created from the same master model, which was then separated into its component parts, namely, arms, hands and attributes, head, feet, and body. These were then translated into waxes which could be individually modeled, cast, and then reassembled to create the entire figure.[20] The presence or absence of incised ornamentation is well within this practice of generalized repetition, the statuette from Ain al-Labakha exhibiting incised attention to detail, the other in a private collection not.

There are other differences as well. The proportion of the head to the body in the statuette in the private collection is larger and the details of its physiognomic features more coarsely rendered than those on the statuette from the oasis. Furthermore, the slight discrepancy in height between the two bronze statuettes is due to the length of the raised left arm, which might be ascribed to a damaged model because its relatively thin cross-section exhibits an inherent potential for breakage and/or damage. Indeed, the underside of the raised right arm of the statuette in the private collection reveals a casting flaw resulting from the thin cross-section of the wax used in its casting.

In my opinion, both of these bronze statuettes are reduced, stylized versions of at least two, possibly three,[21] larger statues in limestone also found within the sanctuary. The best preserved of these is a male figure, found in Court 13 of the central sanctuary (fig. 2d).[22] This figure is designed in a modified contrapposto attitude, with his arms and hands in approximately the same positions as those exhibited by the two bronze statuettes. His full head of hair is short, curly, and coiffed in a style similar to that found on both bronze statuettes. More significantly, this statue is depicted wearing a fringed toga-like garment, sashed around the waist.[23] The particular arrangement of this garment appears to characterize these bronze images identified as Piyris. Its fringed hem, draped over the uplifted right arm gives one the impression that this garment is a short-sleeved one.[24] The short, cylindrical object protruding from his raised, fisted right hand is doubtless the remains of a lance, confirming the suggested lance in the corresponding hand of the bronze figure in the private collection.[25] The attribute in the hand of this image's left is, as Bonacasa rightly observes, difficult to identify, although he would regard it as an animal,[26] its indistinct shape recalling the falcon-headed, puppet-like object held in the hand of the bronze statuette from Ain al-Labakha.

I would, therefore, suggest that certainly four, and perhaps all five,[27] of these images represent one and the same subject, namely, Piyris himself, and that each should be considered reflections of the cult

---

[19] Mattusch, "The Casting of Greek Bronzes" (1990) 138. The dating of this pair of statues is now generally placed into the fifth century BC, for which see the summary by J. Marcadé, "Rapports, techniques et publications archéologiques. À propos des bronzes de Riace", *RA* (1986-1) 89-90; and the minority view by B.S. Ridgeway, "The Riace Bronzes: A Minority Viewpoint", in: L.V. Borelli and P. Pelagatti (eds.), *Due bronzi da Riace* I-II (*Bolletino d'Arte* 3 série spéciale; Rome 1984) 313-326.

[20] For a complete discussion of this process, see Mattusch, "The Casting of Greek Bronzes" (1990) 137-140.

[21] Kharga, New Valley Museum, Register nrs. 3035 and 2939: Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 42 and 51, fig. 68 and 69, respectively.

[22] Kharga, New Valley Museum, Register nr. 2993 (Museum nr. 1180): Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 18, 41-42 and 53, fig. 67; A.H. Zayed, "Some Miscellaneous Objects found in the Neighborhood of El Kharga Oasis", *ASAE* 57 (1962) 125-129.

[23] N. Bonacasa, "Una statuetta in calcaire da El Labakha (Kharga): per una nuova lettura", in: *id. et alii* (eds.), *The Culture of the Oasis from the Antiquity to the Modern Age: El Kharga 22-27 October 1998* (Cairo 2001) 129-136, esp. 129, on the costume, for which I thank Olaf Kaper.

[24] Bonacasa, "Una statuetta in calcaire" (2001) 129-136.

[25] Bonacasa, "Una statuetta in calcaire" (2001) 129, *passim,* convincingly refutes the reconstruction and identification proposed by Zayed, "Some Miscellaneous Objects" (1962), and correctly, to my mind, replaces a vase, which Zayed suggests was held in the figure's hand, with a lance; for which, see the discussion below.

[26] Bonacasa, "Una statuetta in calcaire" (2001) 129 and 130; and for the attribute held by the bronze statuette, see Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 43.

[27] Kharga, New Valley Museum, Register nr. 2939: Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 51, fig. 69. The absence of fringe on the garment along its (proper) left leg, admittedly, does not conform to the design of the garment represented on the other four examples. Whether this image is to be considered a variation of those or a depiction of another subject remains an open question.

image proper,[28] perhaps best represented by the large statue just described.[29] The variations in their appearance may be ascribed either to technical considerations, as is the case with the two bronze statuettes, or to the observation that replications of cult images created in the Roman Imperial Period were never faithful clones of the originals due to the sacredness of the originals precluding exact replication.[30]

The nature and character of Piyris, the defied heros of the *temenos* at Ain al-Labakha, is imperfectly understood at present. The published graffiti, all in Greek, from the site clearly identify him as a deified heros, *Hsj*, whose rock-cut cult sanctuary was a pilgrimage site serving as a center for incubation and healing, a function reinforced by the Greek noun, *temenos*, used rather than *hieron*, as its descriptive.[31] Because these Greek epithets of Piyris have no visual counterparts, they are of little value in establishing this deity's iconography.

A graffito penned in black ink on a votive plaque is inscribed to 'Piyris, the great god', serving as the caption for a ram-headed[32] male figure advancing to the right.[33] Whereas some would identify this composite ram-headed deity as Amun, Khnum, or Harsaphes,[34] the polyvalent nature of Egyptian images may thwart a precise identification, although the image's association with Amun is supportable.[35] To date, no other figural representation from this site is similarly inscribed for Piyris, but the sheer number of the site's excavated falcon images suggests his association with the falcon god Horus,[36] an association which seems confirmed by the puppet-like falcon-head attribute held in the hand of the bronze statuette from the site.

The attitude of the two bronze statuettes and best preserved limestone image from Ain al-Labakha, all here suggested to represent Piyris himself, represent the figure in what had become one of the canonical poses for depictions of significant mythological and mortal figures in classical antiquity. The pose, erect with one arm raised in the air and its hand grasping a lance, may have gained currency as a result of the earlier image of Alexander Doryphoros.[37] This pose is reflected "in the overall appearance of a complete major Zeus" preserved on royal coins minted in Bithynia,[38] and, with modification, was used for the design of the statues of C. Olfellius Ferus from Delos, the Roman general from Tivoli, and the so-called Terme ruler.[39] The pose was known in Egypt and is found, for example, in a bronze statuette of Dionysos from Sakha of

[28] On the survival of cult statues in general, see the observations by I. Jacobs, "Pagan and Mythological Statuary in Asia Minor", *AJA* 114 (2010) 267-303, esp. 285-286, who notes that many have survived because they were intentionally buried, particularly in the fifth century, by pagans in the hope that the true gods would return so that their ancient cults might be restored.

[29] Bonacasa, "Una statuetta in calcaire" (2001) 130, is certainly correct both in regarding this limestone image, gilded and painted, as a representation of *un personaggio di rango* and in his dismissal of its putative funereal function.

[30] H. Bumke, "Vom Verhältnis der Römer zu den Kultbildern der Griechen", in: K. Junker and A. Stahli (eds.), *Original und Kopie: Formen und Konzepte der Nachahmungen in der antiken Kunst. Akten des Kolloquiums in Berlin, 17.-19. Februar 2005* (Wiesbaden 2008) 109-133.

[31] Wagner, in: Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 80, Graffiti 11, who notes that this same Greek noun, *temenos* and not *hieron*, is used as the descriptive for the rock-cut healing sanctuary at Deir el-Bahari in Thebes which functioned as did the cult center here at Ain al-Labakha.

[32] S. Bickel, "L'iconographie du dieu Khnoum", *BIFAO* 91 (1991) 55-67.

[33] Kharga, New Valley Museum, Register nr. 3001(= Museum nr. 1181): Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 42, described as a sculptor's model here, but obviously functioning as an ex-voto because of its inscription, for which see Wagner, *ibid*., 74, Stele IV.

[34] Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 42.

[35] Abd el-Mohsen el-Khachab, *Ta Sarapeia à Sakha et au Fayum, ou les bains thérapeutiques* (*CASAE* 25; Cairo 1978) 116, records that a number of objects featuring ram-headed motifs that are associated with sanctuaries serving similar functions as those proposed for the *temenos* at Ain al-Labakha; see, too, K.P. Kuhlmann, *Das Ammoneion* (*AV* 75; Mainz 1988) 111-125.

[36] Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 42.

[37] A. Stewart, *Faces of Power. Alexander's Image and Hellenistic Politics* (Berkeley-Los Angeles-Oxford 1993) 161-171.

[38] R.R.R. Smith, *Hellenistic Sculpture* (London-New York 1991) 64 and fig. 65.

[39] Smith, *Hellenistic Sculpture* (1991) 255-261, with fig. 316 and 319, for the images from Delos and Tivoli, respectively; and M. Bieber, *The Sculpture of the Hellenistic Age* [revised edition] (New York 1961) fig. 685 for the Terme ruler.

Roman Imperial date.[40] Such antecedents are surely combined in a cumulative manner to inform these images of Piyris in the oasis.

The reference to such statues might also inform the presence of the thunderbolt in the hand of the bronze statuette in the private collection. Such an attribute, again trilobite in design, is found in the hand of a bronze statuette suggested to represent Alexander Keraunophoros, an identification based on its correspondence to that image on a gem stone and several coins.[41] Zeus and Alexander[42] might also be associated with an eagle.

Consequently, the polyvalent nature of ancient Egyptian visual images might result in a purposeful conflation of the concepts of either Alexander the Great and/or Zeus, an eagle, and a thunderbolt with Horus, the falcon god. Such cross-references have nothing whatsoever to do with any ancient misunderstandings or confusions on the part of the contemporaries responsible for these creations. On the contrary, as T. DuQuesne has stated, "canids, like other creatures, are for the Egyptians multivalent according to context,"[43] so that raptors, or birds of prey, whether they are falcons or eagles, partake of this same multivalence. Such studies caution us against a strict application of Aristotelian categorization when dealing with ancient Egyptian visual imagery, and that caution applies with equal vigor to visual images created during the Roman Imperial Period. Within this context, one is tempted to suggest that the image of the ram-headed deity inscribed for Piyris is to be identified as Amun, a principal deity of the oases in general, whose primacy equates with the status of Zeus as king of the Greek pantheon.

Because of their strict correspondence, both bronze statuettes are contemporary with one another and were created in the same atelier, perhaps even by the same hand, but the disturbed archaeological context of the one provides no chronological indicators for the date of their creation.[44] A stylistic analysis of both bronze statuettes is presently of limited value for adducing their date inasmuch as the precedent class for Roman bronze statuettes from Egypt, exhibiting reduced, stylized characteristics appears to be extremely limited. Nevertheless, the inscribed, bronze statuette of Tapsais (fig. 3),[45] found at Kellis, provides an interesting parallel, because it, too, is designed frontally,[46] the positions of its legs and feet relative to the body are similar, and its arms and hands are identically posed. Although solid cast, its height, without the accompanying crown, is 14.1 cm, identical to the bronze statuette of Piyris in the private collection. The relatively undisturbed archaeological context in which the statuette of Tapsais was found suggests its dating

---

[40] N. Farag, "La statue de Sakha", *ASAE* 39 (1939) 321-323; and for the type, see now, Jerusalem, The Borowski Collection, Inv. GR 7: M. Kunze, *Meisterwerke antiker Bronzen und Metallarbeiten aus der Sammlung Borowski* (Mainz 2007) 189, and 202-205.

[41] Stewart, *Faces of Power* (1993) 198-206 with fig. 65-70, the bronze statuette in question illustrated in fig. 70.

[42] Stewart, *Faces of Power* (1993) fig. 66-67.

[43] T. DuQuesne, *The Salakhana Trove. Votive Stelae and Other Objects from Asyut* (London 2009) 34, *passim*.

[44] Despite the mantra of cultural purists who insist upon the fundamental importance of archaeological context as integral to the interpretation and understanding of moveable objects, the overwhelming number of ancient Egyptian bronze objects of the Late Period, from scientifically-controlled, legally-sanctioned excavations rarely, if ever, provide the excavators with sufficient data for their dating, for which, see W.B. Emery, "Preliminary Report on the Excavations at North Saqqara, 1969-70", *JEA* 57 (1971) 3-13; and D. Benazeth, *Tôd. Les objets de métal* (San Antonio 1991). Such is the nature of these finds, and that nature is independent of the qualifications of the excavators, which in these two cases are impeccable.

[45] Kharga, New Valley Museum, 1583: O.E. Kaper and K.A. Worp, "A Bronze Representation of Tapsais of Kellis", *RdE* 46 (1995) 107-118.

[46] Whether this pronounced frontality exhibited by the statuette of Tapsais is indebted to a pharaonic tradition (Kaper and Worp, "A Bronze Representation of Tapsais of Kellis" (1995) 109) is moot because there is a general, progressively documentable tendency in the material culture of the Roman Empire to repudiate pharaonic norms which are replaced by classical conventions. Indeed, L. Castiglione, "Kunst und Gesellschaft im römischen Ägypten", *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 15 (1967) 107-134, esp. 122, convincingly argues that pharaonic productions in the round in fact cease in the first century AD, for which see, also, R.S. Bianchi, "The Cultural Transformation of Egypt as Suggested by a Group of Enthroned Male Figures from the Faiyum", in: J.H. Johnson (ed.), *Life in a Multi-Cultural Society: Egypt from Cambyses to Constantine and Beyond* (*SAOC* 51; Chicago 1992) 15-39. The frontality exhibited by all three bronze statuettes under discussion may perhaps be better regarded as exhibiting design characteristics derived from prevailing Roman artistic tenets which favor frontality, for which see R. Brilliant, *Roman Art from the Republic to Constantine* (London 1974) 267. This pronounced frontality also seems to characterize both so-called Coptic (G. Bjorkman, "On Frontality in Coptic Art", *BOREAS* 13 (1984) 43-46); and Meroitic art (P.O. Scholz, "Hellenismus und Meroe", in: *Akten des XIII. internationalen Kongresses für klassische Archäologie. Berlin 1998* (Mainz 1990) 445-448).

to a period no earlier than the second century AD, based on inscriptional and numismatic evidence and no later than the first half of the fourth century AD, when the sanctuary at Kellis in which this statuette was found ceased to function, as did that at Ain al-Labakha, based on the numismatic evidence.[47] That statuette was, therefore, suggested to date either into the second or third century AD.[48]

Although a precedent class for small scale metal statuettes from Roman Egypt is lacking, the style of the two bronze images of Piyris can be profitably compared to an 'ironstone' figure, suggested to represent 'an Apostle', in Baltimore, which is suggested to date into the third century AD.[49] Its drapery style and coiffure exhibit the same linearity and reduction of forms within a similarly frontal design. The treatment of the bodies, physiognomies, and coiffures of two bronze statuettes are more abstracted. It remains to be seen, however, whether this perceived abstraction, ostensibly more pronounced in the bronze statuette of Tapsais, can be used as a chronological indicator inasmuch as studies of seemingly contemporary 'Coptic textiles' suggest that abstract and naturalistic styles can be coeval.[50]

These two bronze statuettes would, then, appear to be earlier dedications to Piyris than the better preserved, and later limestone statue which, as Bonacasa correctly suggests, ought to be compared to what one generally terms 'Coptic sculpture', calling attention as he does to its parallels in the style of Ahnas.[51] The parallels he adduces for the pose and the dating of that statue appear to be on target, but one might question whether the subject is that of a young Christ. The suggested reconstruction of a lance in the raised right hand,[52] the indistinct nature of the attribute in the left hand, the fact that the statue was found broken in pieces (which I take to be a Christian reaction to a pagan presence), and the virtual absence of Christian-themed graffiti[53] in the *temenos* all mitigate against such an identification. That this statue is non-funerary in nature and that it represents a personage of importance is without question. That it represents Piyris and must be understood as such within the context of the two bronze statuettes and the context of the *temenos* as a whole is plausible.

---

[47] Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 16; and D. Schaad, in: Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 59-60, for the coin of Constantine II (AD 324-330) and that of Licinius (AD 317-320), which are among the most recent of the coins found at the site. A second coin, struck for Constantine II, and dated to the period AD 330-335, is the only example minted shortly thereafter.

[48] Kaper and Worp, "A Bronze Representation of Tapsais of Kellis" (1995) 109.

[49] Baltimore, The Walters Art Museum, 52.82: A. Badawy, *Coptic Art and Archaeology: The Art of the Christian Egyptians from the Late Antique to the Middle Ages* (Cambridge 1978) 119 and 121, fig. 3.7.

[50] E. Eggebrecht, *Zwischen Morgen- und Abendland: spätantike und koptische Textilen* (Hildesheim 1975); and T. Thompson, "Coptic and Byzantine Textiles found in Egypt: Corpora, Collections, and Scholarly Perspectives", in: R.S. Bagnall (ed.), *Egypt in the Byzantine World, 300-700* (Cambridge 2008) 137-162.

[51] Bonacasa, "Una statuetta in calcaire" (2001) 130; to which I would add the observations of T. Thomas, *Late Antique Egyptian Funerary Sculpture. Images for this World and the Next* (Princeton 2000) 3-32.

[52] Bonacasa, "Una statuetta in calcaire" (2001) 130, suggests the presence of *un lungo bastone* grasped in the raised, fisted hand of the limestone figure. That suggestion appears to be reinforced by the remains of a powdery material in the apparent hollow found in the raised, fisted right hand of the statuette in the private collection which, in my view, following Bonacasa's cogent suggestion, is perhaps to be understood as the remains of a lance.

[53] Wagner, in: Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 69-85.



Fig. 1a. 'Piyris'. Kharga, New Valley Museum, Register nr. 3010.
After Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 52, nr. 71.



Fig. 1b.



Fig. 1c.

'Piyris' in a private collection front and rear view.



Fig. 2a. Detail of the treatment of the hair of 'Piyris' in a private collection.



Fig. 2b. Detail of the thunderbolt in the left hand of 'Piyris' in a private collection.



Fig. 2c. Casting fault in the arm of the 'Piyris' in a private collection.



Fig. 2d. 'Piyris'. Kharga, New Valley Museum, Inv. 1180 (register nr. 2993).
After Hussein, *Le sanctuaire rupestre de Piyris* (2000) 51, nr. 67.

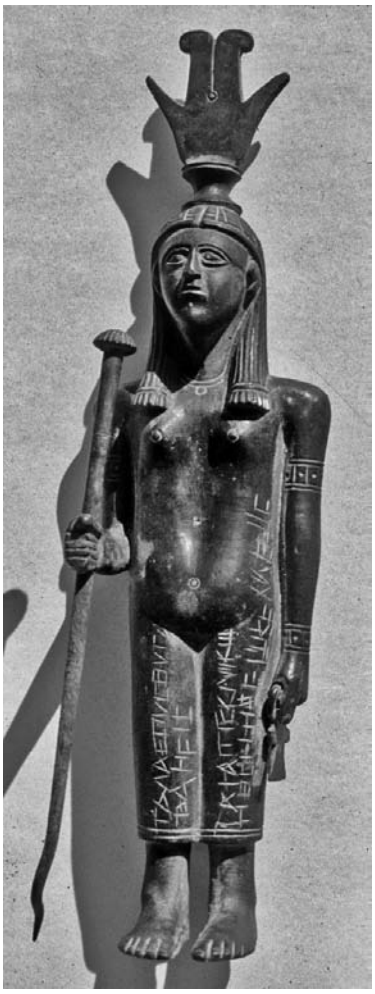


Fig. 3. Tapsais. Courtesy of Colin A. Hope and Olaf E. Kaper.

Credit of pl. 1b-2c: Archive of Late Egyptian Art. Bibliographic and photographic inventory maintained by Robert Steven Bianchi, Holiday, Florida, USA.

QUAND LES ANIMAUX SINGENT LES HOMMES. TERRES CUITES ÉGYPTIENNES D'ÉPOQUE GRÉCO-ROMAINE

CÉLINE BOUTANTIN

Françoise Dunand s'est intéressée, à maintes reprises, aux terres cuites de l'Égypte gréco-romaine et a montré depuis longtemps leur intérêt pour l'étude des pratiques religieuses personnelles de cette période. Elle m'a ainsi proposé, il y a de nombreuses années, de soutenir une thèse consacrée aux statuettes zoomorphes. Depuis, nous n'avons cessé de confronter nos points de vue à leur sujet. En souvenir de ces discussions, et en vue de nombreuses autres, je lui dédie cet article consacré aux figurines représentant des animaux en attitude humaine. Un inventaire, que je pense assez significatif de cette thématique et qui ne prétend pas à l'exhaustivité, a permis de revoir certaines identifications et de proposer une synthèse sur les différentes interprétations plausibles : illustration de fables ou de contes, scènes de mimes, parodies d'activités humaines ou éléments de cortèges festifs.[1]

Le corpus

Dans l'état actuel de la recherche, soixante-neuf figurines ont été recensées sur les critères suivants :[2] l'animal est vêtu ou représenté dans une attitude humaine ; quelques statuettes montrant un personnage à tête animale ont été volontairement intégrées à ce corpus pour en éclairer certains aspects. Le nombre d'espèces est relativement limité : singe (cinquante-trois pièces), chat (quatre pièces), souris (trois pièces), porc (deux pièces), âne (cinq pièces). Quelques figurines mettent en scène plusieurs espèces : un singe chevauchant un éléphant (**51**), un autre tenant un chien (**14**), une grenouille jouant de la lyre assise sur un poisson (**68**, **69**), un chat suivi de trois coqs (**57**) ou encore un chat opposé à une souris (?) sous le regard d'un aigle (**55**).

La provenance n'est connue que pour une minorité de pièces. Six statuettes sont issues de contextes alexandrins : celles de Hadra (**5**) et d'Ibrahimieh (**8**) peuvent être datées du deuxième quart du III^e^ s. a.C.-fin du III^e^ s. a.C., celles de Kom el-Chougafa (**6-7**) du I^er^-II^e^ s. p.C. ; deux pièces proviennent de Moharrem Bey (**1**, **3**) sans qu'il soit possible de proposer une datation précise. Trois autres terres cuites proviennent respectivement de Memphis (**24**) et de Coptos (**32**, **33**).[3]

L'exemplaire de Hadra (**5**) a permis de dater de la même époque deux exemplaires similaires (**37-38**) de provenance inconnue mais, généralement, les parallèles sont rares et les datations proposées dans le tableau récapitulatif ne sont que des suggestions. La pièce **30** peut, par exemple, être rattachée aux figurines pré-ptolémaïques pourvues d'un sexe de taille disproportionnée et formant une voûte au-dessus de la tête.[4] Les figurines de singes gladiateurs ou auriges peuvent être, quant à elles, rattachées au II^e^-IV^e^ s. p.C. soit d'après l'équipement dont les animaux sont munis, soit par comparaison avec des statuettes d'humains exerçant la même activité et provenant de contextes datés.

Il est difficile de préciser pour certaines pièces – les figurines à tête d'âne (**65**, **66**) ou de cochon (**61**) par exemple – s'il s'agit d'un animal personnifié, c'est-à-dire représenté dans une attitude humaine ou d'un homme à tête animale, en raison de l'état fragmentaire des pièces.

De même, la figurine **15** a été interprétée par L. Török comme un singe acteur. Le personnage,

[1] Que soient ici remerciés les conservateurs qui m'ont accueillie dans les différents musées : Dr. Mervat Seif el Din (Alexandrie, musée Gréco-Romain), Dr. Zeinab (Le Caire, musée Égyptien), Dr. J.-L. Chappaz (Genève, musée d'Art et d'Histoire), Dr. B. Adams et Dr. S. Quirke (Londres, Petrie Museum), Dr. A.-J. Spencer (Londres, British Museum), Dr. M. Borla (Soprintendenza per i beni archeologici del Piemonte e del Museo Antichità Egizie), Dr. G. Galliano (Lyon, musée des Beaux-Arts). Que soient également remerciés A. Lecler qui a effectué les photos au musée Égyptien du Caire et A. Arlotti qui a réalisé celles du musée d'Art et d'Histoire de Genève.

[2] Les numéros en gras renvoient au tableau récapitulatif.

[3] Exemplaire mis au jour lors des fouilles d'A. Reinach en 1911 sur ce site.

[4] Fischer 1994, 29-30.

vêtu d'un chiton et d'un manteau, est en train d'enlever un masque féminin. Toutefois, d'après la stylisation des traits du visage, en particulier de la large bouche, on peut se demander s'il ne s'agirait pas plutôt d'un masque de singe. La base de la pièce n'étant pas conservée, il est impossible de trancher entre ces deux identifications.

Deux autres exemplaires (**58** : fig. 1a ; **59**) qui posent aussi ce problème en soulèvent un second : l'espèce représentée est discutée. L'homme ou l'animal est debout, de face, les deux bras repliés semblant tenir les pans du manteau dont il est vêtu. Un petit récipient, muni de deux anses (amphorisque ?), pend à son poignet gauche. Cette pièce a été identifiée tantôt comme étant celle d'un prêtre portant un masque d'Anubis,[5] tantôt comme celle d'un personnage humain à tête de chat.[6] Toutefois, le pelage de la poitrine et les pattes antérieures indiquent qu'il s'agit bien d'un animal, et qui plus est d'une souris si l'on en croit le museau relativement fin et pointu et les deux petites oreilles rondes, analogues à ceux de la 'dame souris' servie par un chat sur des *ostraka* du Nouvel Empire.[7]

Quelques pièces posent un problème particulier : s'agit-il d'un animal personnifié ou de l'animal sacré d'une divinité ? La statuette **54** montre ainsi une chatte – ou un personnage à tête de chat – dressée sur ses pattes postérieures, vêtue d'une tunique isiaque nouée sur la poitrine. Elle tient contre elle, de la main droite, une torche et soutient, dans le creux de son bras, deux volatiles. Ce personnage a été identifié à Bastet.[8] Cependant, dans les terres cuites, cette déesse apparaît peu sous la forme d'une femme à tête de chat ; représentation qui abonde, en revanche, dans les bronzes[9] et qui montre généralement la déesse tenant un sistre, un panier ou encore une égide, mais jamais une torche ou des oiseaux comme sur la terre cuite **54**. L'identification à la déesse reste donc hypothétique.

Bien que la majorité des figurines de singes représentent des cercopithèques, certaines sont proches des terres cuites à l'effigie du babouin de Thot. La figurine **47** reprend ainsi l'iconographie de cet animal sacré : le singe est accroupi de face, les mains posées sur les genoux et coiffé du disque lunaire. Cependant, il est vêtu d'une longue tunique. De même, d'autres terres cuites montrent un singe assis dans l'attitude classique du singe de Thot, mais dépourvu de couronne et vêtu soit d'un paletot (**48**), soit d'un manteau qui lui couvre les épaules (**32**), parfois muni d'une capuche (**18**, **34**). La forme du museau ne me paraît pas suffisante pour identifier de manière certaine un babouin, d'autant plus que des cercopithèques sont soit couronnés d'un disque comme un singe harpiste (**19**) soit associés à Hermès.

L'absence de détails caractéristiques ne permet pas toujours de proposer une identification. Trois pièces (**16** ; **21** : fig. 1b ; **27**) ont, par exemple, le bras droit coupé net au niveau de l'épaule, indiquant qu'il devait être fabriqué séparément et fixé après cuisson au corps de l'animal. Trois autres (**5**, **37**, **38**) sont également dépourvues de bras et présentent une guenon sous la forme d'un buste vêtu d'une tunique maintenue par une large ceinture ; représentation qui rappelle les bustes d'Isis ou de Sarapis et pourrait faire partie de lampes.

Des illustrations de contes ou de fables ?

La relation entre ces objets et la fable ou le conte n'a été que rarement mise en évidence : un *ostrakon* de Deir el-Medineh a été rapproché du *Mythe de l'œil du soleil*,[10] tandis qu'un autre serait l'illustration d'une fable d'Ésope.[11] Parmi les terres cuites, trois exemplaires montrent un coq de grande taille chevauché par

[5] Perdrizet 1921, 57, n°158 et pl. 51 milieu (l'auteur ajoute un point d'interrogation après sa description).

[6] M.O. Jentel, in : *LIMC* III (1986) 81-83, *s.v.* « Bastet ».

[7] P.F. Houlihan, *Wit and Humour in Ancient Egypt* (Londres 2001) 66, fig. 62 ; 79-80, fig. 76-78.

[8] M.-O. Jentel, « Bastet » (1986) 86, n°2 ; A. von Lieven, in : *Ägypten Griechenland Rom. Abwehr und Berührung. Städelsches Kunstinstitut und Städtisches Galerie, 26 nov. 2005 – 26 febr. 2006* (Francfort 2006) 701-702, n°311.

[9] Par exemple, cf. G. Roeder, *Ägyptische Bronzefiguren* (*Mitteilungen aus der Ägyptischen Sammlung* VI ; Berlin 1958) 266-277 et pl. 39 b-l, pl. 40 a-e ; J. Malek, *The Cat in Ancient Egypt* (Londres 1993) 104, fig. 70-71 ; 105, fig. 73-74 ; 106, fig. 75.

[10] G. Widmer, « Une fable illustrée », *Égypte Afrique et Orient* 29 (juin 2003) 3-4.

[11] L'*ostrakon* représente un renard qui joue de la flûte tandis qu'une chèvre ou un ibex gambade devant lui : J. Vandier d'Abbadie, *Ostraca figurés de Deir el-Medineh* (*DFIFAO* II/4 ; Le Caire 1941) n°2294 et pl. 42 ; Ésope, *Fables* [trad. É. Chambry, Les Belles Lettres] (Paris 1985) 49-50, n°107. Il faut aussi signaler une lampe romaine sur laquelle est représenté un renard vêtu d'un manteau à capuche, debout au pied d'un arbre vers lequel il tend un bâton ou une canne et

un petit chat[12] et pourraient évoquer une fable ou s'intégrer à la thématique du monde à l'envers. Deux exemples (**68-69**) d'une grenouille assise en amazone sur le dos d'un poisson et jouant de la lyre[13] pourraient quant à eux illustrer un épisode de la Batrachomyomachie, guerre opposant les grenouilles aux souris ;[14] toutefois, cette hypothèse n'est confirmée par aucun élément du récit.

La terre cuite représentant un 'match de boxe' entre deux animaux arbitré par un aigle (**55**) a souvent été interprétée comme l'illustration d'une fable,[15] mais cette pièce soulève plus d'interrogations qu'elle n'apporte de réponse. L'identification même des deux combattants est incertaine.[16] D'après leurs pelages et la forme de leurs museaux, il s'agit de deux espèces différentes : celui de gauche pourrait être un chat, celui de droite, une souris.[17] Dès lors, la figurine pourrait être perçue comme l'illustration d'un des épisodes de la guerre entre les souris et les chats, thème prisé de l'époque pharaonique.[18] On ne peut toutefois exclure que le protagoniste de droite soit une belette,[19] cette dernière étant également l'objet de fables. Cependant, cette statuette est surtout mentionnée pour les gants 'de boxe' dont les deux combattants sont munis. Or, un tesson montre un animal – peut-être un chat – dressé sur ses pattes postérieures et équipé des mêmes gants.[20] Il fait face à une sorte de 'panier' suspendu situé à mi-hauteur et sous lequel un autre petit animal non identifié se déplace. Il semble être en train de s'entraîner à boxer dans une sorte de 'punching-ball'.[21] Cet objet pourrait constituer l'illustration d'un autre épisode du conte, par exemple, l'entraînement avant le match illustré par la terre cuite (**55**). Toutefois, l'aigle n'est jamais mentionné dans le conflit opposant chat et souris. Dans le répertoire des terres cuites, le rapace peut être rattaché à Dionysos,[22] mais il est le plus souvent associé à Zeus[23]ou à Sarapis,[24] qu'il porte sur ses ailes déployées. Il semble jouer ici le rôle de l'arbitre, puisqu'il tient la palme destinée au vainqueur du match. Cet élément

---

dans lequel figure un oiseau : cf. A. Mlasowsky, *Die antiken Tonlampen im Kestner-Museum Hannover* (Hanovre 1993) 157, n°153 a (Italie, 20-80 p.C.) ; Ésope, *Fables* [trad. É. Chambry] (1985) 73, n°165.

[12] Graindor 1939, n°2 et pl. 1 ; Török 1995, 173, n°284 et pl. 149 ; Le Caire, musée de l'Agriculture, 849 : C. Boutantin, *Les terres cuites gréco-romaines du musée égyptien de l'Agriculture* (*BiGen* 42 ; Le Caire 2012) 116, n° 73.

[13] Breccia 1934, 59, n°428 et pl. 112.646 (= Perdrizet 1921, 150, n°410 et pl. 51 en haut à gauche) ; Adriani 1952, 43, fig. 23.

[14] Ce récit serait illustré par une terre cuite découverte à Tell Atrib : K. Myśliwiec, « Froschmaüserkrieg in Athribis », *AW* 26, 4 (1995) 321 ; cependant la pièce est très fragmentaire.

[15] Pour les publications principales, voir M. Mogensen, « Ein altägyptischer Boxkampf », *ZÄS* 57 (1922) 87-88 (l'auteur indique que l'objet pourrait provenir de la région de Memphis et le date du I^er^-II^e^ s. p.C.) ; E. Brunner-Traut, « Ägyptische Tiermärchen », *ZÄS* 80 (1955) 19 ; R.S. Bianchi, in : *Ägypten und die Zeitenwende. Kleopatra. Kunsthalle der Hypo-Kulturstiftung, 16 juni-10 september 1989* (Mayence 1989) 306, n°129 (l'auteur propose d'y voir une analogie avec la pesée du cœur sous l'œil de Sarapis ou Osiris) ; Fjeldhagen 1995, 188-189, n°189 (I^er^-II^e^ s. p.C).

[16] P. Perdrizet les interprétait comme deux rats ou deux chacals : Perdrizet 1921, 150. Généralement, ils sont identifiés à un chat et une souris, voire à un rat : Fjeldhagen 1995, 188-189, n°189 ; S. Curto, *Umorismo e satira nell'Egitto Antico* (Turin 2006).

[17] On retrouve le même aspect physique sur une peinture de Baouit où une délégation de trois souris est face à un gros chat : L. Del Francia, « Scènes d'animaux personnifiés dans l'Égypte pharaonique et copte. À propos d'une peinture de Baouit », in : T. Orlandi et F. Wiss (éd.), *Acts of the Second International Congress of Coptic Study*, *Rome 22-26 sept. 1980* (Rome 1985) 31-57.

[18] E. Brunner-Traut, *Altägyptische Tiergeschichte und Fabel. Gestalt und Strahlkraft* (Darmstadt 1970) ; W. Vycichl, « Histoires de chats et de souris. Un problème de la littérature égyptienne », *BSEG* 8 (1983) 101-109 ; E. van Essche, « Le chat dans les fables et les contes », in : L. Delvaux et E. Warmenbol (éd.), *Les divins chats d'Égypte : un air subtil, un dangereux parfum* (Louvain 1991) 69-83 ; A. Wiese, *Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig. Die ägyptische Abteilung* (Mayence 2001) 140, n°97 ; A. Minault-Gout, in : *Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois* (Paris 2002) 186-189. Un duel entre ce qui est identifié à un chat et à un rat tenant des bâtons est représenté sur le papyrus de Turin : J.A. Omlin, *Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften* (*Catalogo del Museo egizio di Torino* 1 ; Turin 1973) 31 et pl. 11, X + 12.

[19] D.J. Osborn et J. Osbornova, *The Mammals of Ancient Egypt* (Warminster 1998) 83.

[20] C.C. Edgar, *Greek vases, CGC n^os^26124-26349 et 32377 et 32394* (Le Caire 1911) 69, n°26313 et pl. 25.

[21] Un autre punching-ball est également visible sur une lampe en terre cuite d'Abukir représentant l'intérieur d'un gymnase : J.-Y. Empereur (éd.), *La gloire d'Alexandrie. Catalogue d'exposition du Petit Palais* (Paris 1998) 113, n°72.

[22] K. Myśliwiec, « Ägyptisches und Griechisches im Werk der Künstler von Athribis », *Städel Jahrbuch. Neue Folge* 19 (2004) 484-485, fig. 24-26 ; *id*., « In the Ptolemaic Workshops of Athribis », *EA* 9 (1996) 35.

[23] Par exemple : Dunand 1990, 176-177, n^os^480-482 ; Besques 1992, 106, n°D 4504 et pl. 65c ; Fischer 1994, 326, n°796 et pl. 83.

[24] Weber 1914, 32, n°14 et pl. 2 ; Tran Tam Tinh et M.-O. Jentel, *Corpus des lampes à sujets isiaques du musée gréco-romain d'Alexandrie* (Québec 1993) 177-195.

apparaît peu dans les terres cuites.[25] L'oiseau est encore représenté de face, les ailes déployées et tenant la palme, sur un fragment de récipient[26] – daté du II^e^ s. a.C. par comparaison avec la céramique moulée d'Athribis.[27] Il y est associé à un cortège d'animaux personnifiés composé d'au moins cinq individus marchant vers la droite. Du premier, seules les pattes postérieures sont conservées ; ne subsistent du deuxième qu'une partie du museau (chien, renard ?) et l'extrémité inférieure enveloppée dans une longue tunique ou un manteau. Le troisième animal joue de la flûte ; W. Weber l'identifie à une souris, mais nous suggérons plutôt un chat. Il est précédé d'une autre bête (encore un chat ?) qui joue de la lyre et dont seul le buste est conservé. Enfin, en tête du cortège, un animal se retourne vers les autres ; W. Weber l'identifie à une souris en train de danser, mais il n'a pas été possible pour l'heure de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse.

La terre cuite de Copenhague (**55**) pourrait être considérée comme l'illustration d'une fable, mais il faut souligner la présence de l'aigle et de la palme qui lui confère une valeur apotropaïque. Rappelons à ce propos que l'aigle tenant une palme sert également de motif à des gourdes de pèlerin sur lesquelles il est associé à des scènes d'accouplement.[28]

Scènes d'exhibition ou parodies humaines

Si certaines figurines d'animaux en attitude humaine pourraient être considérées comme l'illustration de fables ou de contes, force est de constater que la plupart de ces objets peuvent être mis en parallèle avec d'autres documents figurant, cette fois, un homme dans la même posture. Quatre terres cuites (**10**, **11**, **41**, **44**) auxquelles il faut probablement rattacher deux fragments (**4**, **6**) montrent ainsi un singe portant l'équipement des auriges.[29] Celui-ci est caractérisé par une calotte ronde et une tunique courte sur laquelle sont fixées, au niveau du thorax, des bandes de cuir (**10, 11**) ou une pièce de cuir d'un seul tenant (**41**). Trois exemplaires (**10**, **11**, **41**) montrent l'animal debout dans un char, avec soit le bras gauche levé et brandissant probablement un fouet (**10**, **11**), soit les bras le long du corps et la jambe gauche fléchie (**41**). Un quatrième exemplaire (**44**) le figure en buste, tenant la palme des auriges vainqueurs.[30]

Deux autres statuettes (**12**, **35**) représentent un cercopithèque debout, vêtu d'un pagne court (voire d'une cuirasse pour l'exemplaire **12**) et équipé du même armement que le gladiateur thrace.[31] Il tient, de la main droite, une épée courbe et, de la main gauche, un bouclier rectangulaire avec *umbo*. La patte postérieure gauche, légèrement avancée, est protégée d'une jambière (la droite n'est pas conservée). Deux

---

[25] Hermès la tient contre lui : Török 1995, 327, n°799 et pl. 84 ; palme associée au babouin : F. Dunand, « Le babouin Thot et la palme. À propos d'une terre cuite d'Égypte », *CdE* 66/131-132 (1991) 341-348 ; palmes des auriges vainqueurs : Fischer 1994, 390, n°1005 et pl. 108 ; Dunand 1990, 221, n°608.

[26] Weber 1914, 207 ; E. Brunner-Traut, « Ägyptische Tiermärchen » (1955) pl. II, fig. 6 ; *id*., *Altägyptische Tiergeschichte und Fabel* (1970) 11, n^os^e, h et pl. EE.

[27] K. Myśliwiec, « Ägyptisches und Griechisches im Werk der Künstler von Athribis » (2004) 465, fig. 6, 7a-d.

[28] Graindor 1939, 178-179, n°87 ; M. Seif el-Din, *Die reliefierten hellenistisch-römischen Pilgerflaschen* (*EtudAlex* 11 ; Le Caire 2006) 46 ; 184, n°160 et pl. 34, 1-2.

[29] Figurines en terre cuite représentant des hommes : Bayer-Niemeier 1988, 219-220, n^os^501-502 et pl. 90.4, 6 (début III^e^ s. p.C.) ; Attula 2001, 172-13, n°69 ; Szymanska 2005, 238, n°225 et pl. 38 (II^e^ s. p.C.) ; W.M.F. Petrie, *Roman Ehnasya (Herakleopolis Magna*) (Londres 1905) 26 et pl. 51, n°157 (Ehnasya, maison K). Sur des mosaïques : K.M.D. Dunbadin, « The victorious Chariooter on Mosaics and Related Monuments », *AJA* 86/1 (jan. 1982) 65-89, pl. 1-5 ; W. Decker et J.-P. Thuillier, *Le sport dans l'Antiquité* (Paris 2004) 189-191. Des bronzes : J.-C. Grenier, *Les bronzes du museo Gregoriano egizio* (Cité du Vatican 2002) 240, n°490 et pl. 64 (personnage identifié à un soldat). Illustration d'un codex (milieu du V^e^ s. p.C.) : A.K. Bowman, *Egypt after the Pharaohs* 332 *BC-AD* 642 *from Alexander to the Arab Conquest* (Londres 1986) 123 et fig. 73. Le thème du singe cocher ne date pas de l'époque gréco-romaine : cf. une plaque en calcaire d'époque amarnienne gravée d'un singe conduisant un char (Londres, Petrie Museum, UC029), scène également reproduite par une petite statuette en calcaire de la même époque (Le Caire, musée Égyptien, JE 53021).

[30] Terres cuites d'auriges tenant la palme : Dunand 1990, 221, n°608 ; Ewigleben & Grumbkow 1991, 98, n°135 ; Fischer 1994, 390, n°1005 et pl. 108 ; W. Schürmann, *Katalog der antiken Terrakotten im badischen Landesmuseum Karlsruhe* (Göteberg 1989) 311, n°1169 et pl. 194.

[31] Sur l'importance de la gladiature en Égypte : F. Kayser, « La gladiature en Égypte », *REA* 102/1-2 (2000) 459-478 ; sur l'équipement : J.J. Storch de Gracia, « Gloire et mort dans l'arène : les représentations des gladiateurs de la Péninsule Ibérique », in : C. Domergue, C. Landes et J.-M. Pailler (éd.), *Specula* I. *Gladiateurs et amphithéâtres*. *Actes du colloque tenu à Toulouse et à Lattes les 26, 27, 28 et 29 mai 1987* (Lattes 1990) 185-195.

anneaux ou bracelets sont gravés, l'un au niveau du poignet et l'autre en haut du bras. Sur un troisième exemplaire (**50**), représentant un hoplomaque ou un *secutor*, le singe tient le même bouclier, mais l'épée courbe est remplacée par une épée droite ; le corps de l'animal est lisse, ce qui indique une cuirasse. Le singe porte seulement une sorte de 'culotte' sur deux autres terres cuites (**3**, **22** : fig. 1c), et peut être rapproché des statuettes d'humains ainsi vêtus et considérés comme des acrobates.[32] Cependant la posture de l'animal ne permet pas clairement d'interpréter la scène. Sur la première pièce, la patte droite est repliée sous le menton, la gauche repose sur le poitrail. Sur la tête, les poils forment une sorte de houppette ; celle-ci a pu être brisée sur l'exemplaire **22** (fig. 1c), où les bras sont légèrement écartés du corps ; le singe semble tenir un objet circulaire dans la main droite.

Sept autres figurines montrent quant à elles un cercopithèque jouant d'un instrument de musique : harpe triangulaire (**19** ; **24** : fig. 2a ; **29** ; **53**), flûte de Pan (**25** : fig. 2b), flûte à bec (**39**) ou encore luth (**30**) ; thématique bien antérieure à l'époque gréco-romaine[33] et qui, rappelons-le, n'est pas spécifique à l'Égypte.[34] Le singe peut une nouvelle fois être considéré comme un animal dressé, de la même manière que les singes musiciens représentés sur plusieurs figurines en faïence à pois, assis sur les épaules d'un personnage lui-même musicien.[35] Les singes ont souvent été présentés comme des animaux faciles à dresser, aussi bien par les moralistes égyptiens[36] – qui opposent la lenteur de l'élève à la rapidité avec laquelle le singe apprend à comprendre la parole humaine ou à danser – que par les auteurs classiques. Lucien affirme ainsi dans *Le pêcheur*,[37] qu'un roi d'Égypte, dont il ne précise pas le nom, avait dressé des singes à danser la pyrrhique. De même, Philon d'Alexandrie, dans son traité *Alexander (De animalibus)*, prétend avoir assisté 'avant-hier' à un spectacle au cours duquel un singe conduisait un char tiré par des chèvres,[38] tandis que la même scène est décrite par d'autres auteurs.[39] Il faut toutefois préciser, que ces scènes d'exhibition, si scène d'exhibition il y a, le sont très probablement dans un cadre précis.

Les terres cuites montrent encore le singe dans bien d'autres activités : cueilleur (**2**), brasseur (**42**), ou porteur de divers objets (**1**, **23**, **46**), ou encore chevauchant un éléphant (**51**). Il pourrait s'agir d'animaux dressés, mais le parallèle fait avec des terres cuites représentant des humains dans la même attitude et vêtus de façon similaire semble donner une dimension parodique à ces représentations. Une statuette (**2** : fig. 3a) montre ainsi un singe cueillant des dattes au sommet d'un palmier. Le thème n'est pas nouveau. Différents objets tels que des cuillères en bois[40] ou des *ostraka* du Nouvel Empire montrent un ou des cercopithèques

---

[32] Weber 1914, 226, n°396 et pl. 36 ; Perdrizet 1921, 159, n°448 et pl. 91 en bas à droite ; un autre fragment est reproduit sur la même planche en haut à gauche ; Dunand 1990, 223, n°612 ; Schürmann, *Katalog der antiken Terrakotten* (1989) 311, n°11170 et pl. 194 (fin II^e^ s.-début III^e^ s. p.C.).

[33] *Ostraka* du Nouvel Empire : J. Vandier d'Abbadie, *Catalogue des ostraca figurés de Deir el-Medineh* (*DFIFAO* II/2 ; Le Caire 1941) 10, n°2045 et pl. 7 ; 59-60, n°2290 et pl. 42 ; *id*., *Catalogue des ostraca figurés de Deir el-Medineh* (*DFIFAO* II/3 ; Le Caire 1946) 184, n^os^2845-2846 et pl. 117 ; *id*., « Les singes familiers dans l'ancienne Égypte », *RdE* 18 (1966) 188 ; Houlihan, *Wit and Humour* (2001) 86, fig. 84 ; 88, fig. 94 ; 90, fig. 96 ; Minault-Gout, in : *Les artistes de Pharaon* (2002) 188, n°132 ; 189, n°129. Statuette en calcaire : C. Sachs, *Die Musikinstrumente des Alten Ägypten* (Berlin 1921) 61. Pour des exemplaires de l'époque amarnienne : K. Bosse-Griffiths, « Two Lute-Players of the Amarna Era », *JEA* 66 (1980) 70-82 ; A. Wiese, *Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig. Die ägyptische Abteilung* (Mayence 2001) 124, n°83 ; Londres, Petrie Museum, UC014-016, UC025, UC23001, UC46046. Statuette en faïence : Londres, Petrie Museum, UC55236 (Memphis) ; Vienne, Kunsthistorisches Museum, 1077. Figurines en faïence à pois (VIII^e^-VI^e^ s. a.C.) : J. Bulté, *Talismans égyptiens d'heureuse maternité. « Faïence » bleu-vert à pois foncés* (Paris 1991) 38-39, n^os^84-89 ; 82 ; 99. Coupe en faïence : Vandier d'Abbadie, « Les singes familiers dans l'ancienne Égypte » (1966) 188-189, fig. 48 ; Londres, Petrie Museum, UC 55236 (Memphis). Bronzes : E. Warmenbol (dir.), *Ombres d'Égypte. Le peuple de pharaon. Catalogue de l'exposition créée au Musée du Malgré-Tout à Treignes (Belgique) du 20 juin au 12 décembre 1999* (Treignes 1999) 80, n°50 (singe jouant du double hautbois, Basse Époque-époque romaine). Orchestre d'animaux sur le papyrus de Turin : Omlin, *Der Papyrus 55001* (1973) pl. 13.

[34] A. Spycket, « 'Le Carnaval des animaux' : on Some Musician Monkeys from the Ancient Near East », *IRAQ* 60 (1998) 1-10 ; M. Trokay, « Les représentations d'animaux figurés en attitudes humaines du Proche-Orient ancien et de l'Égypte pharaonique », in : M. Broze et P. Talon (éd.), *L'atelier de l'orfèvre. Mélanges offerts à Ph. Derchain* (Louvain 1992) 157-163 ; Besques 1992, 76, n°D 4395 et pl. 41.a (terre cuite ; Cyrénaïque, III^e^ s. a.C.).

[35] Bulté, *Talismans égyptiens d'heureuse maternité* (1991) 39 n^os^88-91.

[36] C. Cannuyer, « Singe savant ou caméléon », *RdE* 35 (1984) 190-191.

[37] LUC. *Pisc*. 36.

[38] Philon d'Alexandrie, *Alexander (de animalibus)*, chap. 23.

[39] AEL. *NA* 5. 26 ; PLIN. *Nat*. 8.160-161.

[40] M.H. Assam, *Arte Egipcia – colecçao Calouste Gulbenkian* (Lisbonne 1991) 50-51.

exerçant la même activité et dont certains,[41] munis d'une corde autour de la taille, sont interprétés comme des animaux dressés.[42] Néanmoins, la comparaison s'arrête là, puisque, sur la terre cuite, l'animal est vêtu d'une tunique et d'un bonnet conique et qu'il est muni, au niveau du coude gauche, d'un petit panier. De plus, une corde entoure à la fois le tronc de l'arbre et la taille de l'animal, élément dont se servent, encore aujourd'hui, les fellahs pour grimper en haut des palmiers. Cette figurine pourrait être, de prime abord, interprétée comme celle d'un animal dressé, mais dans ce cas, il n'était pas nécessaire de figurer l'animal vêtu. En revanche, elle pourrait être considérée comme la parodie d'une activité humaine. Une terre cuite (fig. 3b) illustre en effet la même scène mais jouée, cette fois, par un homme vêtu de façon similaire et tenant le même panier.[43] Néanmoins, on ne peut exclure une troisième interprétation. Le singe grimpant dans l'arbre pourrait être mis en parallèle avec un épisode du *Mythe de l'œil du soleil* (§19, l. 11-12) dans lequel le petit singe, envoyé pour ramener la déesse lointaine, se livre à toute sorte de facéties dont celle de grimper à un palmier.[44]

Sur une seconde pièce (**46**), le cercopithèque est accroupi et tient une sorte de pilier contre lui. Il est nu à l'exception d'une bande de tissu qui pend dans son dos. La comparaison avec des terres cuites représentant des hommes dans la même position permet d'interpréter l'animal comme un singe tenant devant lui une lampe munie de pieds et d'un petit pilier.[45] G. Nachtergael avait déjà évoqué la parodie d'activité humaine, voire la caricature visant à faire rire au dépens de son modèle à propos de deux figurines représentant un banquier (**40** et **45**) sous les traits d'un singe derrière sa *trapeza*. Cet auteur concluait à propos des deux figurines de singes-banquiers qu'elles correspondaient aux représentations conventionnelles du banquier malhonnête que critiquent les philosophes et les comiques dans la tradition grecque, et précisait que c'est sans doute pour sa fourberie ou simplement à cause de sa profession qu'à l'époque de Néron, l'usurier Panérôs avait été surnommé 'Cercopithecus'.[46]

Il serait également tentant d'interpréter les personnages à tête de cochon (**61** ; **62** : fig. 3c), comme des caricatures d'un homme ou d'une femme au mauvais caractère.[47] Cette interprétation n'est pas totalement à exclure ; Horapollon écrit dans les *Hieroglyphica* que lorsque les Égyptiens veulent représenter un homme pernicieux, ils dessinent un porc parce que telle est la nature de cet animal.[48] La première pièce (**61**) montre un animal ou un personnage à tête porcine vêtu d'une tunique grecque et coiffé d'une couronne de fleurs et se rattache aux figurines de singes vêtus de façon similaire (**5**, **37**, **38**). La deuxième (**62** : fig. 3c) représente clairement un homme nu à tête de cochon. Il est debout de face, les bras ne sont pas conservés. Son attitude ne permet pas de déduire l'activité à laquelle il se livre. Toutefois, il semble avoir le crâne rasé à l'exception d'une touffe de poils au sommet ; celle-ci pourrait représenter le

---

[41] J. Vandier d'Abbadie, *Ostraca figurés de Deir el-Medineh* (*DFIFAO* I ; Le Caire 1936) 2-3, n^{os}2001-2005, 2009 et pl. 1-3 ; *id*., « Les singes familiers dans l'ancienne Égypte » (1966) 195-198.

[42] Théorie souvent remise en cause : cf. P.F. Houlihan, « Harvesters or Monkey Business? », *GM* 157 (1997) 31-47.

[43] Perdrizet 1921, 130, n°354 et pl. 99 en bas à droite.

[44] F. de Cenival, *Le mythe de l'œil du soleil* (*DemStud* 9 ; Sommerhausen 1988) 56-61.

[45] Perdrizet 1921, 139-140, n^{os}369-370 et pl. 97 en haut ; Breccia 1930, 73 n°478 et pl. 31.8 ; *Das Tier in der Antike : 400 Werke ägyptischer, griechischer, etruskisher und römischer Kunst aus Privaten und öffentlichen Besitz, Archaölogischen Institut University Zürich vom 21 september bis 17 november* (Zürich 1974) 19, n°117 et pl. 28. Sur ces porteurs de lampes ou de lanternes, cf. M. Mossakowska, « Helenos – un λαμπτηροφόρος noir à la cour d'Apollonios le diœcète », *JJP* 22 (1992) 47-56.

[46] SUET. *Nero* 30.5. Voir G. Nachtergael, « La caricature d'un banquier à son comptoir. À propos d'une terre cuite d'Égypte de l'ancienne collection Ernst von Sieglin », *Sacris Erudiri, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen* 31 (1989-1990) 315-322, sp. 320, n. 19.

[47] Il faut rappeler que quelques pièces de l'époque pharaonique représentent un personnage à tête de cochon. Ainsi, une figurine de femme (?) à tête de porc datant de l'époque préhistorique : D. Wildung, F. Reiter et O. Zorn, *Egyptian Museum and Papyrus Collection, Berlin, 100 Masterpieces* (Berlin 2010) 158-159, fig. 83 ; une amulette en faïence d'un homme à tête de cochon, vêtu d'un pagne et coiffé d'une perruque tripartite, identifié soit au dieu Seth soit au dieu libyen Ash (Londres, British Museum, EA 57334 ; Troisième Période Intermédiaire) : C. Andrews, « The Boar, the Ram-Headed Crocodile and the Lunar Fly », in : W.V. Davies (éd.), *Studies in Egyptian Antiquities. A Tribute to T.G.H. James* (*British Museum Occasional Papers* 123 ; Londres 1999) 79 et pl. 18.1. Dans les litanies du soleil, la 37^{e} forme de l'astre est un homme à tête de cochon : H. Te Velde, « Some Egyptian Deities and their Pigishness », in : *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to Laszlo Kákosy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th Birthday* (*StudAeg* 15 ; Budapest 1992) 573.

[48] HORAP. 2.37 ; B. Van de Walle et J. Vergote, « Traduction des *Hieroglyphica* d'Horapollon », *CdE* 18/36 (1943) 112.

cirrus, mèche de cheveux que laissent certains athlètes au sommet du crâne rasé à partir du I^er^ s. p.C.[49] Ce personnage pourrait être rapproché des *grylloi* définis par D. Bonneau comme des danseurs masqués de groins, poussant de petits grognements. Toutefois, le terme '*grylloi*' reste obscur et le lien avec le porc ne fait pas l'unanimité.[50]

Si certaines représentations sont à considérer comme des scènes d'exhibition, et d'autres comme des caricatures, dans quelle catégorie classer les animaux associés au domaine du savoir ?

La figurine **28** montre ainsi un singe assis, en train d'écrire sur un rouleau de papyrus déroulé sur ses genoux. Il est vêtu d'un manteau à capuchon dont les pans retombent en V sur sa poitrine. Le thème du singe scribe est aussi reproduit sur une valve de moule qui figure le dieu Hermès assis, en train d'écrire sur un papyrus déroulé sur les genoux et encadré de deux singes.[51] Celui qui est placé à sa droite se trouve dans la même position que le singe de la figurine **28**. Il est nu et porte un collier avec trois médaillons. L'autre singe, debout, les bras repliés le long du corps, tient un objet dans la main gauche, peut-être une tablette. Il est vêtu d'une sorte de capuchon qui dessine un triangle sur la poitrine et laisse le reste du corps nu. On doit par ailleurs souligner que plusieurs singes sont habillés d'un manteau à capuchon (**18**, **20**), voire seulement de ce qui semble être un simple capuchon (**16** ; **21** : fig. 1b ; **26-28**). Ce vêtement, peu fréquent dans les terres cuites, semble principalement porté par des enfants,[52] des conducteurs de chars[53] ou des personnages grotesques,[54] mais sans qu'il soit possible de préciser davantage.

L'association du singe et du matériel d'écriture semble *a priori* évidente, l'animal pouvant être perçu comme l'image du dieu Thot. Horapollon rapporte ainsi que lorsque le prêtre emmène le babouin dans le temple, il lui donne une tablette de scribe, un stylet et de l'encre, car cet animal connaît les lettres et sait écrire.[55] Dès lors, on peut se demander si toutes les figurines de singes portant le même type de vêtement sont à rattacher à Thot/Hermès, et ce bien qu'il ne s'agisse pas d'un babouin. Aucun élément ne permet de confirmer ou d'infirmer cette hypothèse. Toutefois, une autre pièce (**9**) permet de proposer une interprétation différente. Le singe est debout, vêtu d'une longue tunique à manches courtes et d'un manteau. Il tient, dans la main droite, un objet oblong, probablement un rouleau de papyrus, tandis qu'une tablette à écrire est accrochée au niveau du coude ; le bras gauche, écarté du corps, est brisé. Ces objets le rattachent donc clairement au monde du savoir, mais faut-il pour autant l'interpréter comme l'animal attribut de Thoth ou d'Hermès ? Les mêmes attributs – rouleau et/ou tablette – sont tenus par un personnage aux traits grotesques, vêtu d'une longue tunique et d'un manteau.[56] Ces pièces, tout comme la figurine **9**, sont percées d'un trou dans l'avers pour y insérer un sexe surdimensionné, particularité qui ne se retrouve que sur les figurines du dieu Priape[57] et sur celles dites de 'grotesques'.[58] Elles pourraient alors être envisagées comme la parodie voire la caricature de personnages lettrés (philosophes, orateurs, …).

Outre le singe, une terre cuite (**60**) montre deux souris, debout, vêtues d'une longue tunique et

[49] Decker et Thuillier, *Le sport dans l'Antiquité* (2004) 227-228.

[50] P. Bruneau, « Ganymède et l'aigle », *BCH* 86 (1962) 225-228 ; S. De Maria, « Un bronzetto da Bakchias (Fayyum) e la serie dei nani danzanti ellenistici », *OCNUS* 7 (1999) 63-64.

[51] Bailey 2008, 98-99, n°3335 et pl. 60 (époque ptolémaïque, probablement III^e^ s. a.C.).

[52] Dunand 1990, 263, n°770.

[53] Bailey 2008, 145, n°3539 et pl. 100.

[54] Dunand 1990, 268, n°797.

[55] HORAP. *Hieroglyphica* 1.14 [trad. G. Boas, *The Hieroglyphics of Horapollo* (New York 1950) 67].

[56] Adriani 1940, 168, n°24012 et pl. 69.6 ; N. Bonacasa, « A proposito di sei terrecotte del Fayyum nel Museo Archeologico dell'Università di Zurigo », in : *Archeologia e papiri nel Fayyum. Storia della ricerca : problemi e prospettive. Atti del convegno internazionale. Siracusa 24-25 maggio 1996* (Syracuse 1997) 89, 99, fig. 4. Il faut de plus signaler que W.C. Mc Dermott mentionne une figurine de Berlin de la collection O. Rubensohn représentant un singe assis lisant un *volumen* sur lequel est inscrit εφαλλοπιτωαξ. Cette figurine n'a pas été localisée : W.C. Mc Dermott, *The Ape in Antiquity* (*The Johns Hopkins University Studies in Archeology* 27 ; Baltimore 1938) 189, n°166.

[57] Dunand 1990, 163-166, n^os^439-450 ; Ewigleben & Grumbkow 1991, 69-70, n^os^59-63 ; Attula 2001, 70-71, n°18 (I^er^-II^e^ s. p.C.) ; Bailey 2008, 105, n^os^3179-3181 et pl. 68.

[58] Par exemple : Weber 1914, 192-193, n°325 et pl. 30 ; Breccia 1934, 50, n°313 et pl. 83.438 ; 49, n°307 et pl. 86.449 ; 54, n°361 et pl. 83.437 ; Dunand 1990, 268, n°796 ; Ewigleben & Grumbkow 1991, 87, n^os^106-108 ; Attula 2001, 208-209, n°87 ; Bailey 2008, 64-65, n^os^3179-3181 et pl. 32.

tenant un diptyque à l'image des figurines d'enfants.[59] L'âne a aussi été rattaché, dans les terres cuites, au monde du savoir, mais il faut d'emblée distinguer entre deux exemplaires (**63** : fig. 4a ; **64**) représentant un âne vêtu, un autre (**67**) montrant un personnage humain à tête d'âne, et préciser que l'état fragmentaire des figurines **65** et **66** (fig. 4b) ne permet pas de choisir entre un animal ou un homme à tête asine.

Les exemplaires **63** (fig. 4a) et **66** (fig. 4b) ont été présentés comme la caricature d'un professeur ou d'un orateur, interprétation qui repose essentiellement sur la comparaison avec une lampe découverte à Naples – et originaire, selon P. Perdrizet, d'Égypte.[60] Cette dernière représente un âne assis, habillé d'une tunique et d'un long manteau, faisant la classe à des animaux, probablement des singes tenant des diptyques sur leurs genoux. Cette comparaison suscite cependant de nombreuses réserves. Tout d'abord, la description même de cette lampe mériterait d'être revue en détail. Ainsi l'âne a-t-il été décrit comme « juché sur un haut fauteuil à dossier, la *cathedra* des rhéteurs et des grammairiens »[61], mais en y regardant de plus près et en comparant cette pièce avec les figurines d'Isis[62] ou de Sarapis[63] trônant sur un tel siège, il apparaît, ici, que l'élément qui est placé à la gauche de la tête de l'âne n'est pas le dossier d'une *cathedra* mais le sommet d'un autel surmonté soit d'un cône d'encens soit d'une pomme de pin. De même, outre l'âne et les six singes assis tenant un diptyque, trois autres animaux sont mis en scène, dont non seulement l'identification mais aussi le geste restent à préciser. Enfin, les quatre terres cuites égyptiennes présentent de nombreuses variantes par rapport à cet objet. Seul l'exemplaire **65** montre l'âne tenant un attribut lié au savoir, un *volumen*.[64] Cette figurine rappelle un passage des *Métamorphoses* d'Apulée au cours duquel l'âne est transformé en animal savant :[65] on lui apprend à se tenir à table, à danser et à répondre à la parole par des gestes appropriés. L'âne était perçu dans l'Antiquité comme un animal entêté et stupide. Le représenter avec un attribut du savoir devait renforcer l'aspect comique de la pièce et pourrait être interprété, avec prudence, comme la caricature d'un homme de lettres. En revanche, l'identification de la figurine **63** (fig. 4a) comme un âne maître d'école est, à mon avis, erronée. L'animal porte une tunique longue et un manteau[66] dont un pan est maintenu sur l'épaule, vêtements que l'on retrouve portés par le défunt sur des stèles funéraires d'Alexandrie[67] et, dans le répertoire en terre cuite, par différents personnages grotesques[68] ou par des singes (**9**, **40**, **45**). Il ne porte absolument aucun attribut qui l'associe au monde du savoir. En revanche, un élément en forme de disque, dont la surface est légèrement concave, figure juste au-dessus de l'épaule gauche de l'animal. Son identification reste problématique. Il est probable que cet objet soit muni d'un manche dissimulé dans les plis du vêtement et que l'âne tient de sa patte gauche. La façon dont est représenté le disque, lisse et concave, semble exclure des crotales[69] ou un éventail.[70] Il pourrait s'agir d'un miroir ;[71] cette statuette jouerait alors sur la perception de l'âne à l'époque

[59] Weber 1914, 225, n°394 et pl. 36 ; Perdrizet 1921, 18, n°72 et pl. 80 en haut à droite ; Breccia 1930, 39-40, n^{os}138-139 et pl. S.2, 11.6 (Sciatbi) ; Dunand 1990, 226, n°621 ; Fischer 1994, 171, n°242 et pl. 20 ; Attula 2001, 174-175, n°70.

[60] Perdrizet 1921, 150.

[61] C. Vendries, « De l'âne philosophe à 'l'âne de la lyre'. Images asiniennes sur les figurines en terre cuite de l'Égypte hellénistique et romaine », in : A. Gardeisen, E. Furet et N. Boulbes (éd.), *Histoire d'équidés. Des textes, des images et des os* (*Monographies d'archéologie méditerranéenne hors série* 4 ; Lattes 2010) 216 ; L. Chrzanovski, *Facéties lumineuses. Lampes-statuettes antiques d'Alexandrie dans les collections du Musée d'art et d'histoire de Genève et du Département des Antiquités grecques, étrusques et romaines du Musée du Louvre* (Milan 2011) 107, n°21.

[62] Dunand 1990, 140, n^{os}369-373.

[63] *Ibid*., 168-169, n^{os}454-459.

[64] Un autre exemplaire est signalé par E. Bayer Niemeier dans un catalogue de vente : *Fine Antiquities. Auction Christie's* (Londres 13 juillet 1983) 65, fig. 354.2. Cette information n'a pu être vérifiée.

[65] APUL. *Met*. X.18.

[66] Ce vêtement a été à mon avis interprété à tort comme le *pallium* des philosophes et des orateurs : Vendries, « De l'âne philosophe à 'l'âne de la lyre' » (2010) 213.

[67] S. Schmidt, *Grabreliefs im griechisch-römischen Museum von Alexandria* (Berlin 2003) 113, n^{os}69, 71 et pl. 22-23.

[68] Weber 1914, 191, n°323 et pl. 30 ; Dunand 1990, 268, n°797.

[69] Weber 1914, 219, n°377 et pl. 34 ; Breccia 1934, 19, n°30 et pl. 59.294 ; Graindor 1939, 113, n°40 et pl. 16 ; Dunand 1979, 198, n°100 et pl. 47 ; 200, n°103 et pl. 49 ; Ewigleben & Grumbkow 1991, 73, n^{os}66-68 ; Fjeldhagen 1995, 123, n°106 ; G. Nachtergael, « Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine. À propos de quatre catalogues récents », *CdE* 70/139-140 (1995) 278-279.

[70] *Cleopatra's Egypt. Age of Ptolemies, The Brooklyn Museum, 7 oct. 1988-2 janv. 1989* (New York 1988) 220-221, n°113 ; Weber 1914, 219, n°377 et pl. 34 ; Fischer 1994, 374, 376, n^{os}954 et 959, et pl. 101 ; Fjeldhagen 1995, 135, n°118 ; Nachtergael, « Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine » (1995) 278.

gréco-romaine – celle d'un animal laid et stupide qui se fait berner à cause de sa bêtise. Mais la forme légèrement concave de l'objet ne semble pas confirmer cette hypothèse. Cette pièce peut être mise en parallèle avec un petit bronze d'un personnage à tête d'âne ou de cheval, debout sur une fleur de lotus épanouie.[72] Il est vêtu d'une toge qui dissimule son bras gauche ; la main droite tient une patère. Jean-Claude Grenier propose de l'interpréter comme la caricature du prêtre masqué d'une tête de chien qui jouait dans certaines cérémonies osiriennes le rôle d'Anubis, interprétation qui ne nous semble pas confirmée.

Enfin, l'exemplaire de Berlin (**64**) ne peut pas non plus être interprété comme la caricature d'un lettré. Outre que l'âne n'est muni d'aucun attribut qui le rattache à cette sphère, il est coiffé d'un œil entre les deux oreilles, qui renvoie à un autre registre.

Une fonction religieuse ?

L'œil dont est coiffé l'âne (**64**) apparaît peu dans les terres cuites gréco-romaines. Il est principalement associé aux 'pseudo Baubo' – soit comme élément de leur couronne,[73] soit comme support sur lequel ces divinités sont assises[74] – et à des personnages phalliques qualifiés de 'grotesques'.[75] L'âne ainsi coiffé peut en particulier être mis en parallèle avec une figurine d'homme dont le sexe de taille disproportionnée est pointé vers un grand œil.[76] Une inscription gravée sur la base explique la scène : « J'ai crevé le mauvais œil ». Les animaux représentés en attitude humaine, ou du moins une partie, pourraient donc être considérés, non plus comme de simples bibelots visant à faire rire, mais comme des objets à valeur religieuse ou du moins apotropaïque.

Le contexte dans lequel certains objets ont été découverts semble confirmer cette hypothèse. Une des terres cuites représentant une grenouille chevauchant un poisson (**68**) provient d'une *favissa* située à quelques centaines de mètres au nord-ouest du sanctuaire de Ras el-Soda. Elle comprenait entre autres des objets en faïence (dont beaucoup de divinités du panthéon égyptien) et des terres cuites (dont une majorité de figurines ithyphalliques et de grotesques). Ces objets ont rempli, à une époque donnée – probablement entre la fin de l'époque hellénistique et le I^{er} s. p.C. – la fonction d'ex-voto dans un temple, peut-être celui de Ras el-Soda situé à proximité, mais aucune découverte archéologique ne permet de le confirmer. De même, deux blocs découverts réemployés dans le dallage ptolémaïque du temple de Médamoud mettent en scène des animaux en attitude humaine.[77] P. Collombert a démontré que ces blocs appartenaient à un édifice consacré à la divine adoratrice Chépenoupet III dont une partie de la thématique pourrait être une sorte de drame sacré en liaison avec la naissance ou la jeunesse d'Horus.[78]

Il faut de plus souligner que, parmi les terres cuites représentant des animaux en attitude humaine, quelques détails indiquent un contexte festif : certains animaux sont coiffés d'une couronne de fleurs – tels le singe vêtu d'une tunique (**13**) ou celui jouant de la flûte de Pan (**25**), ou encore les deux bustes à l'effigie d'une guenon vêtue à la grecque (**37-38**) – tandis que d'autres personnages – tel celui à tête d'âne jouant de la lyre (**67**) – portent autour du cou une guirlande de fleurs ; cet élément figure aussi sous le récipient que

---

[71] Dunand 1990, 136, n°359 ; Fischer 1994, 381, n°978 et pl. 104 ; Fjeldhagen 1995, 149, n°137 ; *Angers, Musée Pincé* (Paris 1990) 56-57, n°27 ; E. Pons Mellado, « Terracotas egipcias de época greco-romana. Procedentes de Ehnasya el Medina », *Boletino del Museo Arqueologico Nacional* XVI, 1-2 (1998) 99, n°146 = J. Lopez, « Rapport sur les fouilles d'Hérakléopolis (1968) », *Oriens Antiquus* 14/1 (1975) pl. 28.c4 ; Bailey 2008, 102, n°3361 et pl. 64.

[72] Grenier, *Les bronzes du museo Gregoriano egizio* (2002) 241, n°492.

[73] Perdrizet 1921, 123, n°333, pl. 82 à gauche.

[74] E. Bresciani et M. Betro, *Egyptian Antiquities in India Museums* (Pise 2004) 302, n°2.

[75] Graindor 1939, 130, n°49 et pl. 18 ; Nachtergael, « Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine » (1995) 274 ; Bonacasa, « A proposito di sei terrecotte del Fayyum » (1997) 90, n°5 ; 100, fig. 5.

[76] Weber 1914, 100, n°131 et pl. 12 ; Nachtergael, « Terres cuites de l'Égypte gréco-romaine » (1995) 266. Une scène similaire est reproduite sur une mosaïque d'Antioche : R. Nenova-Merdjanova, « Images of Bronze against the Evil Eye (Beyond the Typological and Functional Interpretation of the Roman Bronze Vessels for Oil) », *Kölner Jahrbuch* 33 (2000) 303-312.

[77] F. Bisson de La Roque, *Médamoud 1930* (*FIFAO* VIII/1 ; Le Caire 1931) 73-74, fig. 55-56, pl. 6 ; Bulté, *Talismans égyptiens d'heureuse maternité* (1991) 93-94 ; P. Collombert, « Des animaux qui parlent néo-égyptien. Relief Caire JE 58925 », in : C. Gallois, P. Grandet et L. Pantalacci (éd.), *Mélanges offerts à François Neveu par ses amis, élèves et collègues à l'occasion de son soixante-quinzième anniversaire* (*BdE* 145 ; Le Caire 2008) 72, fig. 4-5.

[78] *Ibid*., 63-71.

tient le singe de la figurine **42**.

La thématique des animaux musiciens pourrait ainsi être revue. Deux figurines (**56-57**) mettent en scène un chat. La première (**56**) ne conserve plus que la tête de l'animal et une partie d'une harpe triangulaire. La seconde (**57**) est un chat, dressé sur ses pattes postérieures et tenant une harpe, que trois coqs suivent docilement. On peut y voir un parallèle avec les figurines en faïence à pois, sur lesquelles apparaissent, à la place du motif habituel de l'oryx aux pattes ligotées,[79] au revers de la coiffure de Bès, les représentations d'un chat dressé sur ses pattes postérieures, qui guide devant lui trois oies. D'après J. Bulté, les différents motifs existant au revers de la coiffure du dieu soulignent le rôle dominateur de Bès sur les forces qui pourraient porter atteinte aux enfants et aux mères.[80]

Les figurines mettant en scène des singes musiciens peuvent, quant à elles, être rapprochées d'un *ostrakon* représentant une guenon assise qui joue de la harpe tandis qu'un serviteur, tenant un pot, se courbe devant elle.[81] Le texte entre les deux protagonistes précise : *ỉmỉ mw wʿb* « donne de l'eau pure ». Il s'agit donc d'une scène de libation et non de la parodie d'une activité humaine. Il est aussi possible que certaines figurines de singes musiciens soient à rapprocher du *Mythe de la déesse lointaine*, dans lequel le singe joue de la harpe ou du luth afin d'apaiser la déesse. Rappelons, pour mémoire, les singes musiciens associés au dieu Bès et à des prêtres musiciens dans la cour du petit temple d'Hathor à Philae (fig. 5a). Ces personnages comme le singe sont liés aux fêtes célébrant le retour de la déesse[82]. Le lien entre Bès et les singes est par ailleurs mis en évidence sur d'autres objets tels que les figurines en faïence à pois.[83]

La figurine **67**, mettant en scène un personnage à tête animale et non pas un animal, s'insère néanmoins dans cette thématique et fournit un précieux parallèle. L'homme est nu, une draperie lui couvre les épaules et le dos. Il est coiffé d'une couronne de fleurs et porte une guirlande autour du cou. Il tient, de la main gauche, un plectre ; la main droite apparaît derrière une lyre qui repose sur son sexe de taille démesurée.[84] Dans la coroplathie égyptienne d'époque gréco-romaine, la lyre est quelquefois jouée par Éros[85] ou des musiciennes ;[86] plusieurs statuettes l'associent aussi à des personnages phalliques.[87]

Le thème de l'âne musicien est antérieur à l'époque gréco-romaine.[88] Il est possible de voir dans ces scènes un trait d'humour pour un animal à qui on reproche de jouer de la voix en croyant qu'elle se prête à la chanson et à la musique. Si cette interprétation est plausible, elle ne nous paraît pas suffisante pour expliquer le caractère phallique de l'exemplaire (**67**). La puissance sexuelle de l'âne est régulièrement mise en avant[89] et l'animal fini par être synonyme de lubricité. Cet aspect est exacerbé par différents

---

[79] Bulté, *Talismans égyptiens d'heureuse maternité* (1991) 23-24, n^os^29, 33 et pl. 6-7. Le motif de l'oryx peut aussi être remplacé par une gazelle ou un ibex (*ibid*., 22, n°27 ; 23, n°30 ; 26, n°42), ainsi que par un oiseau aux ailes entravées (*ibid*., 24, n°36 ; 27, n°47).

[80] Bulté, *Talismans égyptiens d'heureuse maternité* (1991) 98.

[81] Vandier d'Abbadie, *Ostraca figurés de Deir el-Medineh* II/2 (1937) 57-58, n°2281 et pl. 40 ; *id*., « Les singes familiers dans l'ancienne Égypte » (1966) 186, fig. 46. Voir également, dans ce volume, la contribution de K. Mackowiak (note des éditrices).

[82] F. Daumas, « Les propylées du temple d'Hathor à Philae et le culte de la déesse », *ZÄS* 95 (1968) 4, n°22 et pl. 3. Sur le lien de Bès et des singes : V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece* (*Monographs on Classical Archaeology* ; Oxford 1993) 62, 71-73, 77-81.

[83] Bulté, *Talismans égyptiens d'heureuse maternité* (1991) 38-39, n^os^84-87 ; 101.

[84] L'interprétation fournie par C. Vendries d'y voir l'illustration du proverbe de 'l'âne de la lyre', proverbe « où l'âne apparaît comme un personnage prétentieux aspirant à jouer un rôle intellectuel alors que le monde de la culture lui est totalement étranger », nous semble peu adaptée à cette figurine : Vendries, « De l'âne philosophe à 'l'âne de la lyre' » (2010) 218.

[85] Fischer 1994, 292-293, n^os^676, 677 et pl. 71.

[86] *Ibid*., 132, n°58 et pl. 9 ; V. Laurent, *Antiquités égyptiennes des collections du Musée des Beaux-Arts de Dijon* (Besançon 1997) 205, n^os^300, 301.

[87] Bayer-Niemeier 1988, 207, n°461 et pl. 84.4 ; Dunand 1990, 272, n°810.

[88] Omlin, *Der Papyrus 55001* (1973) 43-44. Cf. aussi un sceau d'époque Hyksos : Brunner-Traut, *Altägyptische Tiergeschichte und Fabel* (1970) 4, n°21 ; Bisson de La Roque, *Médamoud 1930* (1931) 73-74, fig. 55-56 et pl. 6.

[89] Voir, par exemple : LUC., *De Asin.* ; APUL., *Met.* 7.21-24 ; 10.19-29 ; et PLUT., *De Iside et Osiride* §30-31 [trad. C. Froidefond (Les Belles Lettres, Paris 1988) 204] ; W. Deonna, « *Laus asini*. L'âne, le serpent, l'eau et l'immortalité », *Revue Belge de philologie et d'histoire* 34/n°3 (1956) 637-639, 684 ; P. Bruneau, « Héphaistos à dos d'âne », *BCH* 87 (1963) 509-516 ; E. Wolff, « *Miserandae Sortis asellus* (Ovide, *Amores II*, 7, 15*)* – la symbolique de l'âne dans l'antiquité », *Anthropozoologica* 33-34 (2001) 24-25 ; P. Vernus, in : P. Vernus et J. Yoyotte, *Bestiaire des pharaons* (Paris 2005), 467-468.

objets : des terres cuites[90] ainsi qu'une valve de moule pour terres cuites représentent un phallus terminé par une tête d'âne ;[91] une figurine en faïence à pois montre, aux pieds de Bès, un âne en train de violenter un personnage féminin[92] tandis qu'une 'gourde de pèlerin' est décorée sur l'une des faces, d'une scène d'accouplement entre un âne et une femme.[93] Il faut en outre mentionner le recours symbolique à l'âne comme instrument de châtiment.[94] Rappelons enfin que plusieurs terres cuites représentant des animaux en attitude humaine sont soit munies d'un sexe long et flasque (**37** ; **39** ; **49** : fig. 5b ; **52**), soit d'un sexe surdimensionné moulé séparément (**9**), de la même manière que les personnages aux traits plus ou moins grotesques qui transportent des plats, des paniers ou des statues.[95]

La figurine **23**, par exemple, représente un singe vêtu d'un chiton avec sur la tête une hydrie qu'il retient de la main gauche ; de la droite il tient une torche baissée. La patte postérieure droite, qui apparaît sous le vêtement, montre qu'il s'agit bien d'un animal et non d'une femme portant un masque. Le thème des hydrophores est connu dans les terres cuites.[96] Dans le répertoire des terres cuites égyptiennes, la torche est tenue par différentes divinités : Déméter,[97] Athéna,[98] Éros,[99] voire deux Éros,[100] plus rarement par Isis Thermouthis ;[101] elle est rarement associée à de simples mortels.[102] Mais nous avions déjà signalé dans un article que la torche, qu'elle soit attribut divin ou élément de culte, n'est que très rarement représentée renversée.[103] G. Capriotti Vitrozzi[104] suggère de mettre cet exemplaire en relation avec le monde chthonien et plus particulièrement avec le renouveau de la végétation. Cependant, aucun élément ne confirme ou n'infirme cette hypothèse. Personnellement, j'avais proposé de l'interpréter comme la caricature ou la parodie d'une servante de culte ou d'une participante à une fête religieuse : la torche renversée pourrait indiquer que la cérémonie est terminée.[105] On peut se demander s'il ne faut pas associer cette pièce, tout comme celle de la chatte transportant torche et oiseaux (**54**) ou celle d'un singe portant des provisions (**1**), à ce cortège de personnages transportant aliments ou mobilier cultuel, représentés en grand nombre dans les terres cuites. De même, deux exemplaires (**49** : fig. 5b ; **52**) figurent un cercopithèque debout, nu avec un

[90] Deux exemplaires sont cités par Perdrizet 1921, 168, n°512 ; Bailey 2008, 184, n°3747 et pl. 136.

[91] C.M. Kaufman, *Graeco-ägyptische Koroplastik. Terrakotten der griechisch-römischen und koptischen Epoche aus der Faijûm-Oase und anderen Funstätten* (Leipzig-Le Caire 1915) pl. 64.655.

[92] J. Bulté, « Iconographie originale d'un Bès 'nourricier' inédit : illustration d'une malédiction obscène », *RdE* 52 (2001) 57-64.

[93] F. D'Andria, « Vaso a borraccia con decorazione figurata », in : S. Pernigotti et M. Capasso (éd.), *Bakchias* II. *Rapporto preliminare della campagna di scavo del 1994* (Pise 1995) 83-87 ; M. Seif el-Din, *Die reliefierten hellenistisch-römischen Pilgerflaschen* (*ÉtudAlex* 11 ; Le Caire 2006) 45-46, 185, n°162 et pl. 34.5-6.

[94] L'animal apparaît comme instrument de châtiment dans une clef des songes (P.Carlsberg XIII), selon laquelle si une femme se voit dans un rêve avoir des relations avec un âne, cela signifie qu'elle sera punie pour une faute grave. Voir P. Vernus, in : *Bestiaire des Pharaons* (2005) 466-467. De plus, quelques formules d'imprécation inscrites à la fin de textes à valeur légale menacent ceux qui viendraient à en transgresser les dispositions d'être violés par un âne, ainsi que leur femme : D. Meeks, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84* (*MIFAO* 125 ; Le Caire 2006) 256.

[95] Weber 1914, 394, n°325 et pl. 30 ; Breccia 1934, 48, n°296 et pl. 83.437 ; Ewigleben & Grumbkow 1991, 86, n°104 ; Besques 1992, 125, n°D/E 4533 et pl. 79.a ; Fischer 1994, 213, n°394 et pl. 38 ; Bonacasa, « A proposito di sei terrecotte del Fayyum » (1997) 88, n°3 ; 98, fig. 3 ; Bresciani et Betro, *Egyptian Antiquities in India Museums* (2004) 218, n°326 ; Bailey 2008, 81, n°3181 et pl. 32.

[96] Voir les références données dans : Boutantin, « Une figurine caricaturale du Musée du Caire » (1999) 166 ; ajouter Bailey 2008, 63, n°3168.

[97] Bayer-Niemeier 1988, 185-186, n^{os}393-398 et pl. 71.1-6 ; Dunand 1990, 50-51, n^{os}66-70 ; Török 1995, 41-42, n^{os}29-31 et pl. 24.

[98] Bayer-Niemeier 1988, 181, n^{os}377-378 et pl. 68.2-3 ; Dunand 1990, 33-34, n^{os}12-14.

[99] Török 1995, 47, n°39 et pl. 31 ; 51, n°45-46 et pl. 33 ; Bayer-Niemeier 1988, 175-176, n^{os}361-362 et pl. 65.3-4 ; Dunand 1990, 57-58, n^{os}89-94.

[100] Török 1995, 50, n°44 et pl. 33.

[101] Dunand 1979, 173, n°24 et pl. 17 ; 175, n°30 et pl. 21.

[102] Perdrizet 1921, 87, n°217 et pl. 65 en haut à droite ; Bailey 2008, 64, n°3174 et pl. 31.

[103] Boutantin, « Une figurine caricaturale du Musée du Caire » (1999) 170. Depuis, la parution de cet article, il faut signaler une figurine de Déméter du musée de Rostock, sur laquelle la déesse tient la torche baissée (Attula 2001, 62-63, n°14) et une lampe en forme d'autel à acrotères, ornée de guirlandes suspendues à des rubans et soutenues par des Érotes en pleurs tenant à la main une torche renversée (A. Abd el Fattah et M. Seif el-Din, « Un autel cylindrique de Naucratis au Musée gréco-romain d'Alexandrie », *Alexandrina* 3 (2009) 106, 114, fig. 11).

[104] G. Capriotti-Vitrozzi, « Il fanciullo, il nano, la scimmia : figure 'grottesche' e religiosità popolare fra Greci ed Egizi », in : *Polis, Studi interdisciplinari sul mondo antico, reggio di Calabria* (Rome 2003) 141-151.

[105] Boutantin, « Une figurine caricaturale » (1999) 170.

long phallus pendant. La main droite est placée derrière l'oreille droite. Le bras gauche est replié sur la poitrine, la main tient une étoffe passée sur l'épaule (une besace ou un manteau ?) et un élément composé d'une tige et d'une partie supérieure ovale gravée de stries obliques. Son identification est sujette à caution. Il ne s'agit pas, à notre avis, d'un épi de blé – la tige est trop épaisse –, mais soit d'une palme,[106] soit d'un thyrse – emblème des adeptes de Dionysos – composé d'une hampe de roseau ou de bois souple couronnée de feuilles de lierre ou de vigne.[107] Un récipient est accroché au niveau du coude gauche. P. Graindor suggérait un *lagynos*. L'hypothèse est séduisante, elle corroborerait celle du thyrse, mais elle nous semble peu probable : le récipient ne présente pas de long col avec l'anse caractéristique des *lagynoi*. Cette statuette peut être rapprochée d'un bronze qui montre un singe debout tenant d'une main une gourde et de l'autre, ramenée sur la poitrine, le lien qui retient le panier suspendu dans le dos.[108] Elle peut également être mise en parallèle avec ces figurines d'homme au bras duquel est accroché un récipient, généralement un panier,[109] et tantôt identifié à un serviteur, tantôt à un prêtre.

L'étude des terres cuites d'animaux en attitude humaine peut finalement se faire sous plusieurs angles d'approche, sans qu'il ne me soit possible aujourd'hui de privilégier une interprétation au détriment d'une autre. Si certaines pièces ont pu illustrer des contes ou des fables, cet aspect est, à mon avis, assez marginal. En revanche, la majorité de ces exemplaires semblent privilégier la parodie d'activités humaines – aspect mis en scène soit par le vêtement dont la plupart des animaux sont habillés ou les attributs dont ils sont munis, soit par leurs postures qu'il est, dans bien des cas, possible de rapprocher de celles des humains. Sans exclure que certaines représentations aient pu avoir pour seul objectif de faire rire, il faut souligner que la plupart de ces statuettes évoquent le monde des fêtes et que la plupart d'entre elles peuvent rappeler ces hommes travestis ou ces animaux dressés, qui, selon les écrits d'Apulée, intervenaient au cours de cérémonies.[110] Cependant, certains exemplaires montrent les animaux dans la même attitude que les personnages, si souvent reproduits dans les terres cuites, transportant victuailles et mobilier cultuel et, comme ces derniers, ils illustrent les différents aspects de la fête, voire possèdent, au moins pour certains exemplaires, une valeur apotropaïque. Mais quelle que soit l'interprétation privilégiée, ne perdons pas de vue qu'il ne s'agit que d'hypothèses et que, finalement, l'acheteur de l'époque gréco-romaine a très bien pu acquérir la terre cuite simplement parce qu'elle lui plaisait. La signification de certaines pièces reste encore particulièrement obscure, celle du singe accroupi tenant d'une main un fruit et de l'autre un chien par exemple (**14**). Celle-ci n'est pas sans rappeler les figurines du dieu Harpocrate attirant un animal avec une grappe de raisin, mais c'est sans doute aller trop loin que de l'interpréter comme la parodie du dieu.

[106] L'objet semble analogue à la palme que tiennent deux Palmyréniens sur des stèles de Coptos : *Coptos. L'Égypte antique aux portes du désert. Lyon, musée des Beaux-Arts, 3 février-7 mai 2000* (Paris 2000) 135-136, n^os^102-103.

[107] A. Mlasowsky, *Die antiken Tonlampen im Kestner-Museum Hannover* (Hanovre 1993) 366-367, n^o^350.

[108] Grenier, *Les bronzes du museo Gregoriano egizio* (2002) 137, n^o^274 et pl. 31.

[109] Bayer-Niemeier 1988, 124-125, n^os^194, 199 et pl. 38.3-4 ; Dunand 1990, 225, n^o^618 ; Bailey 2008, 60, n^o^3155 et pl. 27.

[110] APUL. *Met*. XI.8.

Singes

N°	***Localisation***	***N° Inv.***	***Description / datation***	***Publication***
1	Alexandrie, musée Gréco-Romain	6513	Singe debout, de face, tenant de la patte antérieure gauche un plat sur l'épaule. I^{er}-II^{e} s. p.C.	Breccia 1930, pl. 49.5.
2	*Idem*	5152	Singe vêtu, grimpant dans un palmier. II^{e}-III^{e} s. p.C.	*Ibid.*, 72, n°465 et pl. 33.8 ; Perdrizet 1921, 130, n^{o}355 et pl. 99 en haut à droite.
3	*Idem*	8034	Singe debout, portant une 'culotte'. Patte droite repliée sous le menton ; la gauche sur le poitrail. I^{er}-II^{e} s. p.C.	Breccia 1934, 54, n^{o}358 et pl. 78.410-411.
4	*Idem*	9657	Singe assis, de face, bras repliés sur la poitrine. Il est vêtu d'un corselet et d'un bonnet pointu. II^{e}-III^{e} s. p.C.	Breccia, 1930, 77, n^{o}514 et pl. 51.13.
5	*Idem*	9663	Buste de singe ou guenon, bras coupés juste au-dessous des épaules, vêtu d'une tunique et coiffé d'une couronne frontale. III^{e}-II^{e} s. a.C.	*Ibid.*, 77, n^{o}513, pl. 51.4.
6	*Idem*	10760	Singe debout, de face, vêtu d'un corselet, d'un casque rond et tenant un bâton de la main gauche. I^{er}-II^{e} s. p.C.	Inédit.
7	*Idem*	10774	Singe assis, vêtu d'une tunique, tenant un objet de la main droite et se frottant l'œil de la main gauche. I^{er}-II^{e} s. p.C.	Inédit.
8	*Idem*	20278	Singe vêtu d'une tunique et coiffé d'une couronne. III^{e}-II^{e} s. a.C.	Breccia 1930, 58, n^{o}288.
9	Amsterdam, Allard Pierson Museum		Singe debout, vêtu, tenant de la main droite un rouleau de papyrus, tablette à écrire au niveau du coude. II^{e}-III^{e} s. p.C.	R.A. Lunsingh-Scheurleer, « Terracotta's uit Egypte », *Hermeneus* 48 (1976) 82-83, n^{o}3, fig. 78.
10	Berlin, Staatliche Museen	9339	Singe debout sur un char, le bras droit levé. II^{e}-III^{e} s. p.C.	Weber 1914, 234, n^{o}410 et pl. 37.
11	*Idem*	9340	Singe debout sur un char, le bras droit levé. II^{e}-III^{e} s. p.C.	*Ibid.*, 234, n^{o}411 et pl. 37.
12	*Idem*	9341	Singe debout, vêtu d'une cuirasse et de fortes jambières, tenant un bouclier rectangulaire et un poignard. II^{e}-III^{e} s. p.C.	*Ibid.*, 234, n^{o}412 et pl. 37.
13	Bonn, Akademischen Kunstmuseum	D. 665	Singe debout, vêtu d'une tunique frangée et coiffé d'une couronne de fleurs. II^{e}-III^{e} s.p.C.	Schmidt 1997, 110, n^{o}144 et pl. 48.

N°	***Localisation***	***N° Inv.***	***Description / datation***	***Publication***
14	Budapest, musée des Beaux-Arts	SzM T 539	Singe assis, tenant un chien couché sur son genou gauche et un objet rond dans l'autre main. IIe-IIIe s. p.C.	Török 1995, 167, no263 et pl. 140, 141.
15	*Idem*	SzM T 540	Personnage debout, soulevant un masque tragique féminin révélant une tête ou un masque de singe. IIe-IIIe s. p.C.	*Ibid.*, 151-152, no228 et pl. 123.
16	Cordoue, La Real Academia		Singe debout, vêtu d'un manteau avec capuchon. Ier s. a.C. - Ier s. p.C.	Pons-Mellado 1998, 117, no1981/1/225.
17	Dresde, Albertinum	2600.C549	Tête de singe coiffée d'un capuchon. Ier-IIe s. p.C.	Fischer 1994, 422, no1143 et pl. 121 (deuxième moitié du IIe s.p.C.).
18	Francfort, Liebieghaus Museum	2400.1676	Singe vêtu, accroupi, pattes antérieures reposant sur les genoux. Ier-IIe s. p.C.	*Ibid.*, 242, no582 et pl. 102.3 (Ier-IIe s. p.C.).
19	*Idem*	2400.1748	Singe assis, tenant entre ses pattes une harpe. Disque lunaire perforé d'un trou de suspension. Ier-IIe s. p.C.	*Ibid.*, 243, no586 et pl. 103.3 (Ier s. p.C.).
20	Hildesheim, Roemer-Pelizaeus Museum	432	Singe assis, les bras le long du corps, vêtu d'une tunique et d'un manteau avec capuchon. Ier-IIe s. p.C.	http://www.globalegyptianmuseum.org
21	Le Caire, musée Égyptien	CG 27330	Singe debout vêtu d'un capuchon. Ier-IIe s. p.C.	Boutantin 2013, 356, n°244.
22	*Idem*	CG 27331	Singe debout, vêtu d'une sorte de culotte. Ier-IIe s. p.C.	*Ibid*., 356, n°245.
23	*Idem*	CG 32839	Singe vêtu, une hydrie sur la tête, torche baissée dans la main droite. Ier s. a.C.-Ier s. p.C.	C. Boutantin, « Une figurine caricaturale du musée du Caire », *CdE* 74/147 (1999) 161-170.
24	*Idem*	CG 32840	Singe tenant une harpe dont il joue de la main droite. Ier-IIe s. p.C.	Boutantin 2013, 357, n°247.
25	*Idem*	CG 43510	Singe probablement assis, jouant de la flûte de pan. Ier-IIe s. p.C.	*Ibid*., 357, n°248.
26	*Idem*	CG 43546 JE 47130	Singe vêtu, probablement assis, tenant un objet oblong (rouleau de papyrus ?). Ier-IIe s. p.C.	*Ibid*., 357, n°249.
27	Londres, British Museum	1867.9-15.62	Singe debout, vêtu d'un manteau avec capuchon. Ier-IIe s. p.C.	Bailey 2008, 188, no3779 et pl. 142 (Ier s. a.C.).

N°	***Localisation***	***N° Inv.***	***Description / datation***	***Publication***
28	*Idem*	1879.11-20.41	Singe vêtu, assis écrivant sur un rouleau de papyrus déroulé sur ses genoux. III^{e}-II^{e} s. a.C.	*Ibid.*, 188, n^{o}3778 et pl. 142 (III^{e}-II^{e} s. a.C.).
29	*Idem*	1925.11-20.4	Singe assis, tenant une harpe. II^{e}-I^{er} s. a.C.	*Ibid.*, 188, n^{o}3781 et pl. 142 (II^{e}-I^{er} s. a.C.).
30	*Idem*	1973.5-1.42	Singe (?) assis dont le phallus disproportionné se dresse sur sa gauche et dessine une courbe au-dessus de sa tête. Il joue du luth. Fin de l'époque pharaonique-début époque ptolémaïque.	*Ibid.*, 188, n^{o}3782 et pl. 142 (fin époque pharaonique, début époque ptolémaïque).
31	Lokeren, musée municipal	SML E 75	Singe (?) vêtu d'une tunique et tenant un objet dans la main gauche.	E. Warmenbol, « Un chat, un porc et les dieux. Les terres cuites du Fayoum au musée municipal de Lokeren », *OLA* 84 (1998) 280, n^{o}11 et pl. 6.1.
32	Londres, Petrie Museum	UC16488	Singe vêtu, assis, pattes antérieures le long du corps. I^{er}-II^{e} s. p.C.	http://www.ucl.ac.uk/museums/petrie
33	Lyon, musée des Beaux-Arts	E 501521	Singe debout, coiffé d'un casque, bras droit levé, main gauche tenant un bouclier ovale. I^{er}-II^{e} s. p.C.	Inédit.
34	Marseille, musée d'Archéologie Méditerranéenne	1252	Lanterne en forme de cynocéphale vêtu, assis, main gauche posée sur le genou, main droite sur le poitrail. I^{er}-II^{e} s. p.C.	*Égypte romaine, l'autre Égypte* (Marseille 1997) 128-129, n^{o}148.
35	Paris, musée du Louvre	AF 903	Singe debout, vêtu d'un pagne court et d'une jambière lacée par-derrière, tenant un bouclier et une épée courbe. II^{e}-III^{e} s. p.C.	Dunand 1990, 299, n^{o}909 (époque romaine).
36	*Idem*	E 29802	Singe debout, jambes écartées, avec un long phallus, tenant un objet dans chaque main. II^{e}-III^{e} s. p.C.	*Ibid.*, 300, n^{o}910 (époque romaine).
37	*Idem*	E 20824	Buste de singe ou de guenon, les bras coupés juste au-dessous des épaules, vêtu et coiffé d'une couronne de fleurs. III^{e}-II^{e} s. a.C.	*Ibid.*, 300, n^{o}913 (époque romaine).
38	*Idem*	E 30921	*Idem*	*Ibid.*, 300, n^{o}914 (époque romaine).
39	Rostock, Archäologischen Sammlung der Universität	576	Singe debout, nu, avec un long phallus. Il tient des deux mains une flûte à bec. Époque ptolémaïque (?).	Attula 2001, 232-233, n^{o}99 (époque hellénistique ?).

N°	***Localisation***	***N° Inv.***	***Description / datation***	***Publication***
40	Stuttgart, Württembergisches Landesmuseum	2.850	Singe vêtu derrière une *trapeza*. I^{er}-II^{e} s. p.C.	Nachtergael 1989-1990, 315-322 ; Fischer 1994, 249, n^{o}523 et pl. 52 (I^{er}-II^{e} s. p.C.).
41	Turin, Museo Antichità Egizie	497	Singe debout sur un char, le bras droit levé. II^{e}-III^{e} s. p.C.	Inédit.
42	Würzburg, Archäologischen Instituts der Üniversität	A 341	Singe assis, un grand récipient entre les pattes postérieures. II^{e}-III^{e} s. p.C.	F. Hoffmann et M. Steinhart, *Tiere vom Nil* (Wiesbaden 2001) 26-27, n^{o}3 (II^{e}-III^{e} s. p.C.).
43	*Idem*	A 343	Tête fragmentaire.	*Ibid.*, n^{o}5.
44	*Idem*	A 347	Singe vêtu du vêtement de l'aurige lacé sur la poitrine, tenant de la main gauche la palme de la victoire. II^{e}-III^{e} s. p.C.	*Ibid.*, 28-29, n^{o}4 (II^{e}-III^{e} s. p.C.).
45	Zürich, Archäologischen Institut	1428	Singe vêtu, probablement assis derrière une *trapeza*. I^{er}-II^{e} s. p.C.	*Das Tier in Antike* (Archaölogischen Institut der Universität Zürich vom 21 september bis 17 november (Zürich 1974) 20, n^{o}119 et pl. 21.
46	*Idem*	1623	Singe, assis de profil, la tête de face, tenant un petit pilier contre lui. Étoffe ou manteau sur la nuque. Époque romaine.	*Ibid.*, 19-20, n^{o}118 et pl. 21.
47	Ancienne collection Fouquet		Cynocéphale accroupi, vêtu et coiffé du disque orné d'un *uraeus* et du croissant lunaire.	Perdrizet 1921, 145, n^{o}389, pl. 53 en haut à droite.
48	*Idem*		Cynocéphale accroupi, mains posées sur les genoux, vêtu d'une sorte de paletot.	*Ibid.*, 145, n^{o}391 et pl. 53 en bas à gauche.
49	Ancienne collection Graindor		Singe debout, tenant une besace, un épi de blé et une céramique. I^{er}-II^{e} s. p.C.	Graindor 1939, 147-148, n^{o}67 et pl. 23.
50	*Idem*		Singe debout, tenant un bouclier et une épée courte. II^{e}-III^{e} s. p.C.	*Ibid.*, 148-149, n^{o}68 et pl. 22.
51	Ancienne collection Leo Mildenberg		Éléphant en attitude de marche vers la droite, chevauché par un singe vêtu.	A.P. Kozloff, D.G. Mitten et M. Sguaitamatti, *More Animals in Ancient Art from the Leo Mildenberg Collection* (Mayence 1986) 34-35, n^{o}168.
52	Collection privée française		Singe debout, tenant une besace, un épi de blé et une céramique. I^{er}-II^{e} s. p.C.	Inédit.
53	Indéterminé		Lanterne surmontée d'un singe assis tenant une harpe triangulaire dont il joue de la main droite.	Cat. de vente *Christie's Fine Antiquities* (Wednesday 16 July 1986) 69, n^{o}260.

Chats

N°	***Localisation***	***N° Inv.***	***Description / datation***	***Publication***
54	Bonn, Akademische Kunstmuseum	D 456	Personnage à tête de chat, vêtu, tenant deux oiseaux et une grande torche. I^{er}-II^{e} s. p.C.	Schmidt 1997, 84-85, n°91 et pl. 33 (fin époque hellénistique ?).
55	Copenhague, Glyptothek Ny Carlsberg	AE.I.N. 449	Deux animaux dressés sur leurs pattes postérieures, face à face, munis de 'gants de boxe', sous l'égide d'un aigle tenant une palme dans la serre droite. I^{er}-II^{e} s. p.C.	Fjeldhagen 1995, 188-189, n°189.
56	Londres, Petrie Museum	UC50472	Chat ou personnage à tête de chat dont seule la tête est conservée. À sa droite, extrémité d'une harpe.	Inédit.
57	Collection privée	/	Chat dressé sur ses pattes postérieures tenant une harpe ; trois coqs le suivent.	P. Bruneau, « Ganymède et l'aigle », *BCH* 8 (1962) 212-213, fig. 11.

Souris

N°	***Localisation***	***N° Inv.***	***Description / datation***	***Publication***
58	Indéterminée		Souris debout, enveloppée dans un manteau qui lui couvre la tête ; petit récipient accroché au niveau de la patte antérieure gauche. Époque hellénistique.	Perdrizet 1921, 57, n^{o}158 et pl. 51 milieu.
59	Hildesheim, Pelizaeus Museum	1838	*Idem*.	M.-O. Jentel, in : *LIMC* 3 (1986), *s.v.* « Bastet », 82, n^{o}6.
60	Indéterminé		Deux souris ou rats debout, vêtus d'une tunique et tenant chacun un diptyque.	Perdrizet 1921, 150, n^{o}409 et pl. 51 à gauche.

Porcs

N°	***Localisation***	***N° Inv.***	***Description / datation***	***Publication***
61	Boston, Museum of Fine Arts	1990.369	Personnage à tête de cochon ou cochon en attitude humaine, vêtu d'un chiton noué sous la poitrine et coiffé d'une petite couronne de fleurs. Seul le buste est conservé. Époque hellénistique.	Inédit.
62	Le Caire, musée Égyptien	CG 26851 /JE 94863	Personnage composé d'un corps d'homme nu, à la musculature marquée et d'une tête de cochon.	Boutantin 2013, 428, n°309.

Ânes

N°	***Localisation***	***N° Inv.***	***Description / datation***	***Publication***
63	Alexandrie, musée Gréco-Romain	22356	Âne vêtu, dressé sur ses pattes postérieures. I^{er} s. a.C.-I^{er} s. p.C.	Breccia 1934, 54, n^{o}357 et pl. 78.408.
64	Berlin, Staatliche Museen	X 668	Âne debout, vêtu, coiffé d'un œil-*oudjat*. I^{er} s. a.C.-I^{er} s. p.C.	H. Philipp, *Terrakotten aus Ägypten* (Berlin 1972) 22, n^{o}14 (I^{er} s. a.C.).
65	Francfort, Liebieghaus Museum	2400.1657	Âne ou personnage à tête d'âne, debout, vêtu, tenant un objet oblong (rouleau de papyrus ?). I^{er} s. a.C.-I^{er} s. p.C.	Bayer-Niemeier 1988, 247, n^{o}604 et pl. 106.1 (I^{er} s. a.C.).
66	Genève, musée d'Art et d'Histoire	10350	Âne ou personnage à tête asine, debout, corps de face, vêtu d'une étoffe (toge ou manteau). I^{er}-II^{e} s. p.C.	W. Deonna, « Terres cuites gréco-égyptiennes, Genève, musée d'Art et d'Histoire », *RA* 20 (1924) 111-112, n^{o}75 ; Boutantin 2013, 462, n°336.
67	Paris, musée du Louvre	D/E 4536	Personnage à tête d'âne, jouant de la cithare posée sur son phallus de taille démesurée. II^{e}-I^{er} s. a.C.	Besques 1992, 125-126, n^{o}D/E 4536 et pl. 79.c.

Grenouilles / poissons

N°	***Localisation***	***N° Inv.***	***Description / datation***	***Publication***
68	Alexandrie, musée Gréco-Romain	inconnu	Grenouille assise de face sur un poisson et jouant de la lyre. Fin époque hellénistique-I^{er} s. p.C.	Adriani 1952, 43, fig. 23.
69	Alexandrie, musée Gréco-Romain	8086	*Idem.*	Breccia 1934, 59, n^{o}428 et pl. 112.646.



Fig. 1a. Figurine 58.
Ancienne collection Fouquet
(d'après Perdrizet 1921, pl. 51).



Fig. 1b. Figurine 21.
Le Caire, musée Égyptien,
Inv. CG 27330. © A. Lecler, IFAO.



Fig. 1c. Figurine 22.
Le Caire, musée Égyptien,
Inv. CG 27331. © A. Lecler, IFAO.



Fig. 2a. Figurine 24.
Le Caire, musée Égyptien, Inv. CG 32840.
© A. Lecler, IFAO.



Fig. 2b. Figurine 25.
Le Caire, musée Égyptien, Inv. CG 43510.
© A. Lecler, IFAO.



Fig. 3a. Figurine 2. Alexandrie, musée Gréco-Romain, Inv. 5152 (d'après Perdrizet 1921, pl. 99).



Fig. 3b. Ancienne collection Fouquet (d'après Perdrizet 1921, pl. 99).



Fig. 3c. Figurine 62. Le Caire, musée Égyptien, Inv. CG 26851. © A. Lecler, IFAO.



Fig. 4a. Figurine 63. Alexandrie, musée Gréco-Romain, Inv. 22356 (d'après Breccia 1934, pl. 78.408).



Fig. 4b. Figurine 66. Genève, musée d'Art et d'Histoire, Inv. 10350. © A. Arlotti, musée d'Art et d'Histoire, Genève.



Fig. 5a. Temple d'Hathor, Philae. © C. Boutantin.



Fig. 5b. Figurine 49. Ancienne collection Graindor (d'après Graindor 1939, pl. 23, n° 67).

TERRACOTTA FIGURINES AND POPULAR RELIGION IN LATE ANTIQUE EGYPT: ISSUES OF CONTINUITY AND 'SURVIVAL'

DAVID FRANKFURTER

I was lucky enough to encounter *Religion populaire en Égypte romaine* early in my graduate studies in the history of late antique Mediterranean religions.[1] Anglophone scholarship on 'popular religion' at the time was preoccupied with the dichotomy itself – 'popular' versus 'learned' religion – and the legacy of assumptions and biases that fed into that dichotomy.[2] Dunand, however, advanced the topic in two especially useful ways: first, she chose as exemplary of popular religion a type of data that was decidedly – archaeologically and iconographically – distinct from the representations of gods typical of the prevailing institutional religion; and second, she confronted the problematic dichotomy of 'popular' vs. 'élite/priestly religion' directly, as an area of interchange and innovation rather than as separate worlds.

Since absorbing her book and subsequent publications on this topic I have increasingly come to view the terracotta figurines of Roman Egypt as essential data for popular religion – not simply domestic piety but the total 'lived religion' that integrated home, landscape, ancestors, shrines, and the general pursuit of safety and fecundity that preoccupied ancient peoples. Indeed, for those of us whose focus on ancient religions is complemented by an enthusiasm for popular festivals and pilgrimage cultures in the contemporary world, with their tables, stalls, and entire economies devoted to figurines of local saints and gods, Dunand's attention to these simple figurines is entirely familiar.[3]

What I want to do in this brief essay is to confront, from the thematic perspective on terracotta figurines that Dunand introduced, the problematic relationship between the corpus and production of figurines in the period of the temples – up through the third century AD – and in the period of Christian saints' shrines, from about the fifth through eighth century AD. My goal is to introduce some of the questions about continuity and rupture that I hope to address in a subsequent publication.

Issues surrounding the terracotta figurines of the Roman period

In far more synthetic and historically-nuanced terms than prior scholars, Dunand pointed out the different *selection of deities* in the corpus of terracotta figurines from those central to the Egyptian temples (in particular, Harpocrates, Isis, and Bes); the different *iconography* of deities from classical Egyptian forms, along with new types of gestures and attributes, showing the profound influence of hellenistic craft-culture; the different archaeological find-sites (domestic and mortuary contexts more than temple spaces); and the different overall focus in the iconography, emphasizing procreative and agricultural fertility, domestic protection, and festival participation far more than the mysteries of the processional image, temple offering procedures, or the magical powers of images – all principal features of classical Egyptian religious iconography.[4] In all these ways, Dunand showed, the figurines provide evidence of religion *outside* the temples, drawing – sometimes loosely, sometimes profoundly – on theological ideas surrounding a particular god and his or her association with another god, but designed to represent that god in a guise most relevant to the needs of family or field.

---

[1] Dunand 1979. See also *ead*., "Religion populaire et iconographie en Égypte hellénistique et romaine", *Visible Religion* 3 (1984) 18-42.

[2] See, *e.g*., N. Zemon Davis, "Some Tasks and Themes in the Study of Popular Religion", in: C. Trinkaus and H. Oberman (eds.), *The Pursuit of Holiness* (Leiden 1974) 307-336; A. Momigliano, "Popular Religious Beliefs and the Late Roman Historians", in: A. Momigliano, *Essays in Ancient and Modern Historiography* (Middletown 1977) 141-159; P. Brown, *The Cult of the Saints: Its Rise and Functon in Latin Christianity* (Chicago 1981) 12-22.

[3] See, *e.g*., P. Kumar, *Folk Icons and Rituals in Tribal Life* (New Delhi 1984), and as applied to Late Antiquity, D. Frankfurter, "The Interpenetration of Ritual Spaces in Late Antique Religions: An Overview", *ARG* 10 (2008) 211-222.

[4] See, *e.g*., Y. Volokhine, *La frontalité dans l'iconographie de l'Égypte ancienne* (*CSEG* 6; Geneva 2000); F. Dunand and C. Zivie-Coche, *Gods and Men in Egypt, 3000 BCE to 395 CE* [tr. David Lorton] (Ithaca-London 2004) 94-95.

Much work since Dunand's has enlarged on these basic points. Georges Nachtergael's review of the "pantheon of terracottas in Hellenistic and Roman Egypt" reinforced the distinctive selection of deities represented in Roman-era terracottas: forms of Harpocrates, Isis, Bes, and Sarapis, along with figures more suggestive of Demeter and Aphrodite.[5] An evolution of preferences over time is now apparent in the corpus of terracottas from Athribis, which reveal a tendency over the Greco-Roman period towards Isis-Aphrodite, Harpocrates, and Bes and away from animal figurines and theatrical figures.[6]

Nachtergael also detailed the relationship of the figurines to domestic space, reviewing the major archaeological sites in which they had been found. While very few can be said to have been found in what was probably their domestic location – say, in an altar-niche or a door-frame – they clearly were brought into the home to represent the god's presence or memory in some way.[7] An interesting Bes figurine accompanied by bread-loaves in the Budapest museum probably reflects domestic offering practices directed to such figurines over the course of the year, suggesting that they were more than souvenirs or mementos, crude derivatives of the temple religion, but rather axes of complex devotional practices.[8]

An important subset of the terracotta figurines depicts the female subject in worship or appeal. Like many contemporaneous images of Isis and Harpocrates, these figurines are nude, corpulent, and bear sometimes elaborate coiffures. They stand or sit, often in *orans* position, sometimes squatting or – in a form misleadingly called 'Baubo' – gesturing towards the genitals, as if to bring upon themselves fecundity or safe childbirth (or, as has been suggested, to ward off the evil eye).[9] The fact that many of these Roman-era figurines have been found in tombs suggests their continuity with a much more archaeic type of nude female figurine, found in large numbers and diverse forms in tombs and houses of the Pharaonic period (and, in fact, throughout the ancient Near East).[10] This archaic corpus of female figurines seems likewise to depict the expectant or desired state of the female subject – fecundity in its many stages – rather than an ideal goddess figure, although they clearly bore a range of meanings.[11] In the Roman period, apparently, ateliers developed this polyfunctional female figurine with similar attention to the nude female form, genitalia, and coiffure as for the depiction of goddesses.

The relationship of the forms of gods in terracotta – and their workshops – to the theological traditions and innovations of temple priesthoods has occupied much of the scholarship since *Religion populaire*. On the one hand, certain features – the wearing of certain crowns, the serpentine torso of Isis Thermouthis, the juxtaposition of Isis and the Apis bull – reflect particular temple traditions translated into popular terracotta form. On the other hand, features like nudity, corpulent flesh, pronounced sexual details, and accoutrements like Harpocrates's pot or goose point to domestic needs and public festival culture. What is steadily emerging from the work of Dunand, her students Céline Boutantin and Gaëlle Tallet, as

---

[5] G. Nachtergael, "Le panthéon des terres cuites de l'Égypte hellénistique et romaine", *Le monde copte* 14/15 (1988) 5-27.

[6] Szymańska 2005.

[7] G. Nachtergael, "Les terres cuites 'du Fayoum' dans les maisons de l'Égypte romaine", *CdE* 60/119-120 (1985) 223-239. On figurines *in situ* compare the Bes image in a doorframe in Athribis: Szymańska 2005, 150, and H.D. Schneider *et alii*, *The Small Masterpieces of Egyptian Art: Selections from the Myers Museum at Eton College* (Leiden 2003) nr. 97. On the evidence for domestic altar-niches, see E.M. Husselman, *Karanis Excavations of the University of Michigan in Egypt, 1928-1935. Topography and Architecture* (Ann Arbor 1975) 47-48.

[8] Budapest, Museum of Fine Arts, SzM T 506; see L. Castiglione, "Griechisch-ägyptische Studien: Beitrag zu dem griechisch-ägyptischen Privatkult", *Acta antiqua hungaricae* 5 (1957) 220-227, and Török 1995, 33-34. In general on domestic religious practice in Roman Egypt see D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* (Princeton 1998) 131-142.

[9] See Kaufmann 1913, 100-111; Dunand 1979, 100-103; Nachtergael, "Panthéon des terres cuites" (1988) 14-15, 25-26; Bailey 2008, 46. Evil eye interpretation: C. Boutantin, "Les terres cuites d'Héracléopolis Magna. État de la question", *CdE* 85/169-170 (2010) 303; cf. M. Bailliot, *Magie et sortilèges dans l'Antiquité romaine: archéologie des rituels et des images* (Paris 2010) 28-70.

[10] See F. Dunand, "Pratiques et croyances funéraires en Égypte romaine", *ANRW* II.18.5 (1995) 3297-99, on discoveries of terracotta figurines in tombs.

[11] See esp. G. Pinch, "Childbirth and Female Figurines at Deir el-Medina and el-'Amarna", *Or* 52, 3 (1983) 405-414; *ead.*, *Votive Offerings to Hathor* (Oxford 1993) 198-234; and E. Teeter, *Baked Clay Figurines and Votive Beds from Medinet Habu* (*OIP* 133; Chicago 2010). See also P.R.S. Moorey, *Idols of the People: Miniature Images of Clay in the Ancient Near East* (Oxford 2003). I am skeptical of the appropriateness or accuracy of referring to such figures as 'beneficent demons' (Bailey 2008, 43-47; Boutantin, "Terres cuites d'Hérakléopolis Magna" (2010) 301-303).

well as Pascale Ballet and others is the complex relationship between (a) 'official' priestly traditions, themselves in perennial metamorphosis; (b) popular traditions and practices relating to the gods of a particular region; and (c) a range of local workshops, some articulating Alexandrian forms, some just reproducing popular moulds, and some showing their own capacity for innovative interpretation of priestly ideas.[12] Thus, to a degree probably exceeding modern Hindu, Buddhist, and Christian domestic image designs, the workshop serves as the principal locus of religious synthesis in the representation of deities, and probably by the Roman period they drew little direct influence from the temples themselves. Rather, they drew from the prevailing popular and festival culture in the region, including that of Greek cults.[13] The workshops themselves, we are finding, were integrated coroplastic enterprises, producing pots and bowls as well as figurines, indicating their immersion in the society, economy, and therefore popular religious lives of their clients.

The Transitional Period (third/fourth centuries AD): continuity or discontinuity?

The corpus of terracotta figurines of gods and women in supplicatory positions is typically associated with the early Roman period: that is, up through the third century, when economic troubles closed most temples and diminished public activity around temples.[14] One might suppose that the dwindling of public cult would lead to a diminished market for such figurines and the end of their production. But as products of local workshops throughout Egypt they should rather be understood as part of the *habitus* – the gestural and cultural *répertoire* – of the local coroplastic industry, an extension of the workshop's role as producer of pots and of its own participation in a culture in which procreative and agricultural needs and votive practices persisted despite the decline of religious institutions.[15] Indeed, a number of archaeological sites show the persisting *use* of terracotta divinities (Harpocrates, Bes, Isis) into the fourth century and the persisting *manufacture* of nude and *orans* female figurines through the fourth century (fig. 1a-1b, 1d).[16] We also get some indication of continuing production of some kind of ritual figurines in a sermon by the fourth/fifth-century abbot Shenoute of Atripe:

> Woe upon those who will worship wood and stone or anything made by man's handiwork (with) wood and stone, or (molded by putting) clay inside them, and the rest of the kind, and (making from these materials) birds and crocodiles and beasts and livestock and diverse beings![17]

There are also a few painted terracotta female figurines of the fourth and fifth centuries that may have been

---

[12] Dunand 1979, 132-161; C. Boutantin, "Production de terres cuites et cultes domestiques de Memphis à l'époque impériale", *CdE* 81/161-162 (2006) 311-334, and "Les terres cuites d'Héracléopolis Magna" (2010); G. Tallet, *Les métamorphoses de l'image divine en Égypte gréco-romaine. Perspectives iconographiques sur l'hellénisme égyptien* (Leiden forthcoming); G. Nachtergael, "Statuettes en terre cuite de l'Égypte gréco-romaine: recueil des signatures de coroplathes", in: M.-O. Jentel and G. Deschênes-Wagner (eds.), *Tranquillitas. Mélanges en l'honneur de Tran Tam Tinh* (*Hier pour aujourd'hui* 7; Québec 1994) 413-432; P. Ballet, « Le moulage des terres cuites dans l'Égypte gréco-romaine: état des problématiques », in: A. Muller (dir.), *Le moulage en terre cuite dans l'Antiquité. Création et production dérivée. Fabrication et diffusion, Actes du XVIII^e Colloque du centre de Recherches Archéologiques – Lille III (7-8 déc. 1995)* (Villeneuve d'Ascq 1997) 241-256; *ead*., "Les terres cuites romaines de Coptos: du musée à l'atelier", *Bulletin des musées et monuments lyonnais* 4 (1999) 2-17; *ead*., "Terres cuites isiaques de l'Égypte hellénistique et romaine: état de la recherche et des publications", in: L. Bricault (ed.), *De Memphis à Rome* (*RGRW* 140; Leiden 2000) 91-110; Ballet & Galliano 2010, 197-220.

[13] Although compare Ballet & Galliano 2010, 215-220.

[14] See R.S. Bagnall, "Combat ou vide: christianisme et paganisme dans l'Égypte romaine tardive", *Ktema* 13 (1988) 285-296.

[15] See Frankfurter, *Religion in Roman Egypt* (1998) 27-30, 143-144.

[16] **Heracleopolis Magna** (various figurines through mid-fourth century AD): Nachtergael, "Les terres cuites 'du Fayoum'" (1985) 234. **Athribis** (Bes figurines through third/fourth centuries AD): Szymańska 2005, 130, 214. **Karanis** (various figurines through late third/fourth centuries AD): M.L. Allen, "The Terracotta Figurines from Karanis: A Study of Technique, Style and Chronology in Fayoumic Coroplastics" (Ph.D. Dissertation, University of Michigan, 1985) nr. 54-57, 61-62, 64, 67, 74-75, 77-78, 80-81, 85-88, 90-102. **Shurafa** (nude standing orans figurines from fifth century AD): Bailey 2008, 49-50, nr. 3122-3123, cf. fig. 1b.

[17] Shenoute of Atripe, "The Lord Thundered" 48 [ed. É. Amélineau, *Œuvres de Schenoudi* I (Paris 1909) 381]. See also J.A. Timbie and J.R. Zaborowski, "Shenoute's Sermon *The Lord Thundered*: An Introduction and Translation", *Oriens Christianus* 90 (2006) 114.

intended to represent goddesses: one in particular, from the Malcove Collection (University of Toronto), holds a cloth as if to signify Nephthys (fig. 1c).[18] This kind of evidence suggests the diminishment but not the abandonment of figurine production over the course of the fourth century AD.

The Late Antique Terracotta Figurines

While quite different in form from the figurines of the Roman period, those dated to the fifth and later centuries likewise come for the most part from integrated workshops that produced pots and lamps as well as figurines.[19] Such workshops have been found throughout Egypt, most notably in the pilgrimage city of Abu Mina outside Alexandria, which produced a particular abundance of female figurines in various positions alongside their internationally-renowned 'Menas ampullae' for sacred oil (fig. 2).[20] The figurines served as an extension, rather than a particular specialty, of the coroplath industry.

The differences in type and form from the flourishing and diverse figurine production of the early Roman period are remarkable. Gone are the distinctive gods of the Roman period; yet those of the Christian period do not clearly depict holy figures from the Christian pantheon. The late antique figurines are primarily women (although animals and crude rider-figures are also well-represented), and in all but a few cases the female figurines are dressed. Both moulded and painted details around the head and face present a kind of public finery – coiffure, jewelry, cosmetics – as if to convey a ritual etiquette in bodily appearance (fig. 3a-3c). Beneath those attributes many show pregnant bellies or suckle infants. Overall, the figurines signify the same sphere of concerns as the figurines of the Roman period (and the nude female figurines from the Pharaonic period), although they lack the symbolic and ritual nuance of the Roman era, when procreative fertility might be signified through Isis-Aphrodite, Isis *anasyrmenē*, an ithyphallic Harpocrates, or a corpulent squatting woman. The widespread appearance of these figurines – not only a key commodity in the votive/souvenir trade at Abu Mina but a component of domestic remains at Karanis, Medinet Habu, Elephantine, and elsewhere – suggests their essential role in late antique popular religion.[21]

One of the most important aspects of the late antique figurine corpus is its diversity. Whereas those found at Abu Mina and Alexandria display a fairly consistent style of conical dress, slight breast and belly protrusions, haloed coiffure, and hands at waist (or holding a child) (see fig. 2), other figurines are of much simpler or more abstract design: moulded and painted in simple *orans* positions with highlighted eyes, belly, and coiffure (see fig. 3a-3b). Some are hand-modelled, some moulded, some combinations of both crafts. The variations go well beyond the two basic types, abstract *orans* and free-standing figure, however. Recent museum publications have included hand-modelled women with infants, standing nudes in *aediculae*, and flat painted plaques (fig. 3d-4c). This extraordinary diversity in the representation of the female figure for purposes of fecundity and maternity points both to local production and, at the same time, to their widespread ritual importance – that the same theme might be generated in relatively autochthonous settings across Egypt.[22]

Whereas the diversity of forms reflects workshop styles, the actual functions to which the figurines

---

[18] University of Toronto/Malcove Collection M82.338, on which see R. McCleary, in: S. Campbell (ed.), *The Malcove Collection: A Catalogue of the Objects in the Lillian Malcove Collection of the University of Toronto* (Toronto 1997) 98-99; cf. Paris, musée du Louvre, E 12429.

[19] See P. Ballet and F. Mahmoud, "Moules en terre cuite d'Éléphantine (Musée Copte)", *BIFAO* 87 (1987) 53-72; P. Ballet, "Ceramics, Coptic", in: *The Coptic Encylopedia* 2 (New York 1992) 500-504.

[20] C.M. Kaufmann, *Die Menasstadt und das Nationalheiligtum der altchristlichen Ägypter* (Leipzig 1910) 203-205; P. Grossmann, "Abu Mina: Zehnter vorläufiger Bericht. Kampagnen 1980 und 1981", *MDAIK* 38 (1982) 143-145, and *id*., "The Pilgrimage Center of Abu Mina", in: D. Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt* (*RGRW* 134; Leiden 1998) 298-300.

[21] Ballet, "Ceramics, Coptic" (1992) 500-504; T. Wilfong, *Women of Jeme* (Ann Arbor 2002) 114-116.

[22] The range of types is represented in C. Palanque, "Notes sur quelques jouets coptes en terre cuite", *BIFAO* 3 (1903) 97-103; Allen, "The Terracotta Figurines from Karanis" (1985) nr. 86-88, 90-102; L. Török, *Coptic Antiquities* I (*Bibliotheca Archaeologica* 11; Rome 1993) 30-48 (G1-61); Fjeldhagen 1995, nr. 111, 156; *Ägypten, Schätze aus dem Wüstensand: Kunst und Kultur der Christen am Nil* (Wiesbaden 1996) nr. 124-27, 203; *Égypte romaine. L'autre Égypte* (Marseille 1997) nr. 120; and Bailey 2008, nr. 3387-3401.

were put must have varied according to local tradition and personal exigency.[23] Those procured at Abu Mina must have served primarily as votive objects, since some were found in significant parts of the Menas shrine complex, like the baptistery, but here they also seem to have been taken away as *eulogia*, blessings from the saint and souvenirs of his shrine and festival. Perhaps buyers, prospective supplicants, or sellers imbued the figurines with some mythological identity – *e.g.*, as Thekla, a popular saint in this part of Egypt, or even Mary; or perhaps the figurines acquired such an identity at home, according to local tradition.[24] A significant group of such figurines, probably manufactured at Abu Mina, were found in Kom el-Dikka, Alexandria, testifying to their trans-regional trade.[25] As souvenirs they may have populated domestic shrines as axes of devotion, and those types that stand freely and show extensive decoration may have been crafted with such usage in mind.[26]

But as votive objects the figurines articulated in miniature the traditional concern for procreative fertility, maternity, and associated bodily and social stages, condensed in a particular mimetic construction of the female body.[27] In the service of these concerns the figurines might be worn, buried along with ritual substances at some minor holy site or by the bed, placed in domestic shrine spaces as part of devotional expression, deposited in tombs to gain the attention of ancestors in these matters, or left at shrines – official Christian or local – to gain the attention of saints or spirits.[28] Two rare examples (fig. 4d) have the name *ΦIB* moulded in raised letters on the body (in one case, from Frankfurt, on the abdomen backwards, as if the craftsman did not know to inscribe the mould in reverse). These names point to the figurines' use in connection with St. Phib, a popular saint of several shrines, normally invoked alongside an Apa Apollo.[29] But it remains a question whether these labeled figurines were left at the sanctuary ex-voto or taken home as St Phib's blessing. The figurines are moulded in the nude, one holding her breasts with both hands, the other indicating breasts and vulva; and their eyes are moulded to appear round and prominent. They are meant to stand in some substantive way for a woman supplicant in her concerns for maternal success and safety.

In other figurines supplication is likewise signified through the *orans* gesture, while the highlighted eyes and jewelry convey some projection of public etiquette, and the various indications of breasts, belly, and infant the focal body parts. Overall, the figurines had the capacity (and the diversity) to communicate many things, much as today many folk cultures, long Christianized, maintain traditions of potent dolls and figurines – hardly 'goddesses' – around protection, fecundity, and the demarcation of

---

[23] On the variability of function see esp. P. Pakkanen, "Figurines as Agents in Mycenaean Religious Ritual: An Approach from the Perspective of Study of Religion", in: A.-L. Schallin (ed.), *Encounters with Mycenaean Figures and Figurines* (Stockholm 2009) 149-159.

[24] On Thekla devotion near Abu Mina, see S.J. Davis, *The Cult of St. Thecla: A Tradition of Women's Piety in Late Antiquity* (Oxford 2001) 113-194. On Mary devotion see A. Papaconstantinou, "Les sanctuaires de la Vierge dans l'Égypte byzantine et omeyyade: l'apport des textes documentaires", *JJP* 30 (2000) 81-94 – without, however, implications for the interpretation of the figurines.

[25] M. Martens, "Figurines en terre-cuite coptes découvertes à Kôm el-Dikka (Alexandrie)", *BSAA* 43 (1975) 53-77; P. Parandowski, "Coptic Terra-cotta Figurines from Kom el-Dikka", in: W. Godlewski (ed.), *Coptic Studies: Acts of the Third International Congress of Coptic Studies* (Warsaw 1990) 303-307.

[26] On the material culture of saints' shrines in late antique Egypt see A. Papaconstantinou, *Le culte des saints en Égypte des Byzantins aux Abbassides. L'apport des sources papyrologiques et épigraphiques grecques et coptes* (Paris 2001) 348-352. Emily Teeter proposes that figurines may have been blessed in churches and then brought home: *Baked Clay Figurines* (2010) 82.

[27] On the association of the late antique figurines with fecundity, broadly intended, see K. Polaczek-Zdanowicz, "The Genesis and Evolution of the Orant Statuettes against a Background of Developing Coptic Art", *EtudTrav* 8 (1975) 136-149; Török, *Coptic Antiquities* (1993) 30-34; and Teeter, *Baked Clay Figurines* (2010) 79-83.

[28] On the evidence and rationale for tomb-deposits see Palanque, "Quelques jouets coptes" (1903) 103; Polaczek-Zdanowicz, "The Genesis and Evolution of the Orant Statuettes" (1975) 141-142; Török, *Coptic Antiquities* (1993) 31. Much the same questions of function and representation have arisen around the so-called Judean pillar-figurines, which were manufactured to stand in some domestic context, but whether as devotional subjects or divinities is unclear; see Moorey, *Idols of the People* (2003) 47-67.

[29] *Phib* on back: Perdrizet 1921, 5-6, nr. 11 et pl. VI. *Phib* backwards on abdomen: Bayer-Niemeier 1988, 147-148, nr. 262; C.M. Kaufmann, "Archäologische Miscellen aus Ägypten, I", *Oriens christianus* 3 (1913) 106-107. Another figurine clearly from the same workshop is Török, *Coptic Antiquities* (1993) nr. G34. On the cult of Phib and Apollo see R.-G. Coquin, "Phib, Saint", in: *The Coptic Encyclopedia* 6 (1991) 1953-1954 and Papaconstantinou, *Le culte des saints en Égypte* (2001) 54-56.

domestic space.

Most of the late antique figurines seem to be clothed, "presumably a reflection of Christian modesty," in the words of Emily Teeter.[30] In that respect the figurines represent an important change on the part of individual workshops from the voluptuous nude *orantes* and Isis types of the earlier Roman period, indicating some measure of cultural shift in the representation of the body for ritual communication. However, this new late antique tendency towards depicting clothed women (and its alleged cultural-ecclesiastical context) makes all the more curious the nude figurines that *have* been found from the late antique period (fig. 1d and 4c-4d).[31]

Art historians usually associate the nude figurines from this period with earlier, hellenistic-Egyptian images of goddesses, especially Hathor, Aphrodite, and Isis, referring to their hand positions or accoutrements.[32] The implication of this association is that workshops and some putative women's 'paganism' maintained the images of goddesses and their functions over centuries.[33] But the workshops, especially those at Abu Mina, could not have been more removed, historically and culturally, from those that produced images of goddesses in the early Roman period.

Indeed, rather than depending on notions of a perennial 'pagan' iconography, one ought to make sense of the nude figurines in the context of late antique Egyptian religion – not as a deviant tradition but as comprehensible within the total ritual world of a Christian pilgrimage shrine. In this regard, the figurines were evidently deemed by some producers and buyers as more *efficacious* in the representation of the subject's pre-maternal body or of some idealized 'divine' body (perhaps to put by the marital bed) than the more typical robed bodies. Workshop traditions and creative *habitus* led to further detailing of the nude body, placing the hands in the Aphrodite-like *pudica* position or setting her in an *aedicula*, according to what seemed appropriate to the nude form *without recalling in any direct way* Aphrodite, Hathor, or Isis.[34] Of course, the modern historian, with the benefit of centuries of archaeology, can appreciate the general legacy of earlier iconographic traditions. The workshops, however, aimed simply to convey efficacy in the votive representation of fecundity and maternity. In the context of the prevailing culture and the shrines where they were sold and used, the figurines must be understood as Christian.

The same approach must be applied to the late antique *mater lactans* or *kourotrophos* figurines, found especially at Abu Mina (fig. 5a; see also fig. 3d, 4c).[35] The common temptation to link them to a classical Egyptian *Isis lactans* iconography or, for that matter, to a *Maria lactans* iconography peculiar to only a few monastic settings in late antiquity[36] would seem to ignore their utility as a simple variation on

---

[30] Teeter, *Baked Clay Figurines* (2010) 80, n. 81.

[31] Important examples in Török, *Coptic Antiquities* (1993) G1, 4, 33-34, 42, and *Égypte romaine. L'autre Égypte* (1997) 113, nr. 120 (Lyon, Musée des Beaux-Arts, G. 175).

[32] Török, *Coptic Antiquities* (1993) 32-33, 41-42.

[33] Polaczek-Zdanowicz, "The Genesis and Evolution of the Orant Statuettes" (1975).

[34] On the significance of the female nude in popular ancient Near Eastern images see Z. Bahrani, "The Hellenization of Ishtar: Nudity, Fetishism, and the Production of Cultural Differentiation in Ancient Art", *Oxford Art Journal* 19 (1996) 3-16.

[35] Some archaeologists have suggested that the enthroned figurines from Abu Mina and Alexandria include the remarkable detail of a crocodile crawling up the side: *e.g.*, P. Parandowski, "Coptic Terra-cotta Figurines from Kom el-Dikka", *Coptic Studies: Acts of the Third International Congress of Coptic Studies, Warsaw, 20-25 August, 1984* (Warsaw 1990) 305. If this detail could be shown definitively it might represent a localized (Fayum) form of some divine female, as Gaëlle Tallet proposes for Roman Egyptian images of (male) divinities holding or 'sprouting' crocodiles: "Isis, The Crocodiles and the Mysteries of the Nile Floods: Interpreting a Scene from Roman Egypt Exhibited in the Egyptian Museum in Cairo (JE 30001)", in: A. Mastrocinque and C. Giuffrè Scibona (eds.), *Demeter, Aphrodite, Isis, and Cybele. Studies in Greek and Roman Religion in Honour of Giulia Sfameni Gasparro* (*Postdamer Altertumswissenschaftliche Beiträge* 36; Stuttgart 2012) 137-160; see also in this volume P. Davoli, "The Temple of Soknopaios and Isis Nepherses at Soknopaiou Nesos (El-Fayyum)" (note des éditrices). But it is entirely unclear how such details would be perpetuated in workshops so closely affiliated with a major Christian pilgrimage shrine.

[36] On the dubious link between *Isis lactans* and *Maria lactans*, see V. Tran Tam Tinh, *Isis Lactans: Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate* (*EPRO* 37; Leiden 1973), and *id.*, "De nouveau Isis Lactans (Supplement I)", in: M.B. De Boer and T.A. Edridge (eds.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren* III (*EPRO* 68; Leiden 1978) 1231-1268, esp. 1234-1239; L. Langener, *Isis Lactans-Maria Lactans: Untersuchungen zur koptischen Ikonographie* (*Arbeiten zum spätantiken und koptischen Ägypten* 9; Altenberge 1996); and E.S. Bolman, "The Enigmatic Coptic Galaktrophousa and the Cult of the Virgin Mary in Egypt", in: M. Vassilaki (ed.), *Images of the Mother of God: Perceptions of the Theotokos in Byzantium* (Aldershot 2005) 13-22. On the relationship of the late antique *mater lactans* figurines to

the maternal fecundity figurine found throughout the Mediterranean world since the Bronze age.[37] That is to say, in the range of fecundity figurines from the Bronze age through late antiquity, which includes many depictions of infants with mothers (see fig. 4a-4b), breastfeeding scenes are well-represented variants and in no way require a particular mythological context or goddess figure as template. Indeed, the *lactans* type itself (fig. 5b) was only one of a number of sexual/maternal expressions of the goddess Isis during the Roman period, hardly her most common image.[38]

It is most likely that the general, archaeic *mater lactans* image, with all it expressed about maternal hopes and fears, *itself* gave rise to the *Isis lactans* type and contributed to the eventual popularity of *Maria lactans*, rather than deriving from either specific type. The *lactans* or *kourotrophos* image, that is, constitutes but an extension of the maternal figure. Similar terracotta *mater lactans* images from a Christian pilgrimage shrine and local tombs at Beth Shean, Palestine, likewise lack any indications as Isis or Mary: deriving instead from a local iconography of the civic goddess Nysa (nurse of Dionysus) that seems to have been generalized to serve as a fecundity figurine.[39]

***

The female terracotta figurines from late antique Egypt challenge us in a number of ways, especially in comparison to those produced during the early Roman period. They derived, as in earlier times, from integrated coroplath workshops that used moulds, hand-modelling, and paint to manufacture the figurines alongside the production of bowls, lamps, and other quotidian products. As with the extensive corpus of female figurines from Pharaonic Egypt and the diverse figurines of Isis, Harpocrates, and Bes in Roman times, the various types of late antique figurines signified maternity and procreative fertility through details of pregnancy, infants, breast-feeding, and occasional nudity. (Sexuality, a principle part of the earlier figurines, appears to be deemphasized in the late antique corpus).

So how do we place them in the history of religions? Scholars have had trouble imagining these late antique figurines as anything but a marginal 'pagan survival' – of the ancient cult of Isis, for example. But this perspective may owe less to the nature of the figurines than to our assumptions about the Christian period, the homogeneity of its belief system, the authority and intolerance of its leaders, and what we mean by 'paganism' itself. Our questions about the figurines' *functions* and the *discursive context* of their manufacture, exchange, and use are the more challenging because the purchase and use of the objects coincides in space and time with Christian pilgrimage cults like Abu Mina, where we presume that religious authorities were capable of forbidding objects deemed theologically inappropriate. And yet there is neither literary nor archaeological evidence for the figurines' ecclesiastical proscription or the cessation of their manufacture before the Islamic period (and then, at Medinet Habu, before the ninth century!).[40]

Were the figurines ever identified or named – as 'Isis' or 'Thekla,' or simply as 'doll'? I have argued here that they acquired different identities in the home, the ex-voto space of a shrine, and the ancestral tomb. (The one figurine bearing a name in fact refers to the prevailing saint of the sanctuary where it was bought).[41] If so fluid in their labelling and so local in their manufacture, it makes little

---

either Isis or Mary, see Török, *Coptic Antiquities* (1993) 33-34; see also in this volume F. Bœspflug, "D'*Isis lactans* à *Maria lactans*" (note des éditrices).

[37] On the widespread occurrence of *kourotrophos* figurines, see R. Miller Ammerman, "Children at Risk: Votive Terracottas and the Welfare of Infants at Paestum", in: A. Cohen and J.B. Rutter (eds.), *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy* (Athens 2007) 136-138, and K. Pilafidis-Williams, "The Mycenaean kourotrophos figurine at the Sanctuary of Aphaia on Aigina", in: *Encounters with Mycenaean Figures and Figurines* (2009) 113-124.

[38] On the incidence of *Isis lactans* among representations of Isis see Dunand 1979, 70, and Ballet & Galliano 2010, 200-201. See in general S.L. Budin, *Images of Woman and Child from the Bronze Age: Reconsidering Fertility, Maternity, and Gender in the Ancient World* (Cambridge 2011), esp. 86-87 on Isis *lactans*.

[39] Y. Israeli and D. Mevorah (eds.), *Cradle of Christianity* (Jerusalem 2000) 150. Special thanks to Stephanie Hagan for sharing her conference paper on "Two woman-and-child terracotta figurines from Beth Shean" (American Institute of Archaeology Annual Meeting, 6 Jan 2012). On the Nysa cult in Palestine see E. Friedheim, *Rabbinisme et Paganisme en Palestine romaine* (*RGRW* 157; Leiden 2006) 199-215. Compare distinctive female figurines found in cisterns in Beit Natif: D.C. Baramki, "Two Roman Cisterns at Beit Natif", *Quarterly of the Department of Antiquities in Palestine* 5 (1936) 5-7.

[40] See Teeter, *Baked Clay Figurines* (2010) 82.

[41] See above, n. 29.

theoretical sense to call these figurines 'survivals' of 'the Isis cult' or the such. The very indeterminacy of their discursive identities – that is, the ways they would have been named, discussed, and recommended among people, from manufacture through ritual deposit – militates against facile links with popular divinities from centuries earlier, whose stories were sustained by temple priesthoods. This is not to say that a folklore of Isis and other gods did not persist through late antiquity, a folklore for which we have rich evidence among the Coptic magical texts,[42] but rather that the phenomenon of the figurines in the history of Egyptian religion should be understood in terms of their *ritual* use: as components in a rich world of gesture, pilgrimage, and symbolism addressing women's maternity in all its stages, desperation, and hope.[43]

[42] See D. Frankfurter, "The Laments of Horus in Coptic: Myth, Folklore, and Syncretism in Late Antique Egypt", in: U. Dill and C. Walde (eds.), *Antike Mythen: Medien, Transformationen und Konstruktionen* (Berlin-New York 2009) 229-247.

[43] I am indebted to Betsy Bolman and to the Casablanca Group for critical advice in the preparation of this paper.



Fig. 1a. Standing female nude figure, holding castanets above head. Moulded terracotta, with remains of paint.
Karanis, Egypt. 3rd cent. AD. H: 14.5 cm; W: 8.6 cm; D: 5.25 cm. University of Michigan, Kelsey Museum of Archaeology, 6483. Bibl.: Allen, "Terracotta Figurines" (1985) #81. Photograph provided by Kelsey Museum.



Fig. 1b. Seated nude female figure in *orans* position. Moulded terracotta, with remains of paint; Karanis, Egypt. 3rd cent. AD. H: 11.3 cm; W: 8.4 cm. University of Michigan, Kelsey Museum of Archaeology, 6471. Bibl.: Allen, "Terracotta Figurines" (1985) #88. Photograph provided by Kelsey Museum.



Fig. 1c. Seated, haloed female figurine holding cloth over knees (Nephthys?). Hand-modelled and painted terracotta. From Thebaid? 4th/5th cent. AD. H: 22 cm; W: 7.5 cm; D: 10 cm. University of Toronto, The Malcove Collection, M82.338. Photograph by Toni Hafkenscheid.



Fig. 1d. Standing female nude figure with hands raised in blessing or modified *orans* position. Moulded terracotta. From Shurafa (near Fayyum), probably from a tomb. 4th-5th cent. AD. H: 15.8 cm. London, The British Museum, BM 1912.10-19.15 (Bailey 2008, #3122E). Photograph provided by the British Museum.



Fig. 2. Female figurines found at Abu Mina site. Moulded terracotta. 5th-7th cent. AD.
From Kaufmann, *Die Menasstadt* (1910) pl. 73.



Fig. 3a. Female figurine. Terracotta with painted eyes, necklace. From Karanis. 4th-5th cent. AD. H: 14.6 cm; W: 6.8 cm; D: 2.1 cm. University of Michigan, Kelsey Museum of Archaeology, 3432. Bibl.: Allen, "Terracotta Figurines" (1985) #96. Photograph provided by Kelsey Museum.



Fig. 3b. Female figurine in *orans* posture. Terracotta with painted details. From a grave, Antaiopolis (Upper Egypt). 6th-7th cent. AD. H: 15 cm. London, British Museum 1982.05-26.219. Bibl.: Bailey 2008, #3391EA. Photograph provided by the British Museum.



Fig. 3c. Standing female figure, dressed in decorative tunic, in *orans* posture. Carved or stamped form with hand-moulded breasts and nose and glass and metal earrings. Provenance unknown. 4th-6th cent. AD. H: 15.5 cm; W: 10.5 cm. Recklinghausen, Ikonenmuseum, Inv. 532. Photograph provided by Ikonenmuseum, Recklinghausen.



Fig. 3d. Seated *mater lactans*. Hand-modelled terracotta with traces of paint. Provenance unknown. 5th-6th cent. AD. H: 16 cm; W: 8.5 cm; D: 3.5 cm. Budapest, Szépmüvészeti Múzeum, 84.16.A. Bibl.: Török, *Coptic Antiquities* (1993) #G6. Photograph provided by Szépmüvészeti Múzeum.



Fig. 4a. Standing woman in long dress, holding child in arms. Moulded terracotta with traces of paint, woollen cloth, and remains of bronze earring. Antaiopolis, from cemetery.
6th-7th cent. AD. H: 18.1 cm. London, British Museum, PE 1924.10-06.42. Bibl.: Bailey 2008, #3401PE. Photograph provided by British Museum.



Fig. 4b. Bust of mother with child, apparently complete. Hand-modelled terracotta. Provenance unknown.
5th-6th cent. AD. H: 10.5 cm. Budapest, Szépmüvészeti Múzeum, 84.49.A. Bibl.: Török, *Coptic Antiquities* (1993) #G51. Photograph provided by Szépmüvészeti Múzeum.



Fig. 4c. Standing nude and bejewelled *mater lactans* in *aedicula*. Moulded terracotta with paint accentuating pubis and sides of body. Provenance unknown. 5th-7th cent. AD. H: 14.4 cm; W: 5.9 cm; D: 3.5 cm. Lyon, musée des Beaux-Arts, Inv. G 175. Bibl.: *Égypte romaine, l'autre Égypte* (1997) #120. Photograph provided by the musée des Beaux-Arts.



Fig. 4d. Standing nude female figurine holding breasts, the name *Phib* mould-pressed backwards into the abdomen. From cemetery in upper Egypt.
6th cent. AD. H: 16.2 cm; W: 7.4 cm; D: 3.3 cm.
Sammlung Kaufmann, Liebieghaus, Frankfurt am Main, Inv. 2400.1617. Bibl.: Kaufmann, "Archäologische Miscellen" (1913) 106-7; Bayer-Niemeier 1988, #262. Photograph from Kaufmann.



Fig. 5a. Seated/enthroned woman holding child (*mater lactans*?). Moulded terracotta. 5th-7th cent. AD. Photograph: detail from Kaufmann, *Die Menasstadt* (1910) pl. 73, ##7-8.



Fig. 5b. Enthroned *Isis lactans*. Moulded terracotta. From Fayyum. 1st-2nd cent. AD. H: 22.7 cm. London, The British Museum, BM 1880.11-12.5.
Bibl.: Bailey 2008, #3013EA. Photograph provided by the British Museum.

TÊTES ALEXANDRINES

ZSOLT KISS

Parmi les monuments de l'Égypte gréco-romaine dans lesquels les chercheurs tentent de retrouver des contacts entre les traditions de l'art pharaonique et de l'art grec, on doit remarquer une série de portraits masculins sculptés dans de la pierre dure. Grâce à certaines statues plus complètes, ils peuvent être associés à des représentations masculines en vêtement drapé. C'est dans ce contexte qu'ils furent étudiés par G.A. Snijder[1] puis par B.H. Stricker.[2] L'étude des statues fut reprise par R.S. Bianchi, mais sans analyse des têtes.[3] Celles-ci furent l'objet de recherches plus approfondies de H. Drerup,[4] et surtout de A. Adriani[5] et récemment de W. Kaiser.[6]

Bien qu'Alexandrie fût la capitale des Ptolémées, on y a mis au jour bien peu de monuments de cette catégorie. On doit mentionner en premier lieu la statue de Hor, aujourd'hui au musée Égyptien du Caire.[7] Une tête de Leipzig, Universitätsmuseum, provient prétendument d'Alexandrie.[8] Probablement également originaire de cette ville, une tête du musée Gréco-Romain d'Alexandrie.[9] Les fouilles polonaises à Kôm el-Dikka ont déjà enrichi ce maigre dossier d'un autre exemplaire.[10] Le même site nous a fourni un nouveau monument de cette catégorie que nous voulons présenter ici.

Il s'agit d'une tête en granit noir, Inv. n°4393 (fig. 1).[11] La sculpture est brisée au bas du cou suivant une ligne incurvée irrégulière. La surface de la tête est en très bon état, seule la partie inférieure de l'arête du nez est cassée. La surface arrière du pilier dorsal est rugueuse, comme martelée. Ce pilier trapézoïdal monte jusqu'au milieu de l'occiput. Une veine de quartz blanc traverse le granit noir, partant du sommet de l'occiput sur le front vers le coin intérieur de l'œil gauche, l'aile gauche du nez, et enfin la partie centrale des lèvres. Ensuite, cette veine blanche descend vers le côté droit du menton, puis remonte le long de la joue jusqu'à l'oreille droite, dont le sommet est modelé dans la veine, et rejoint le sommet de l'occiput. Il en ressort que cette inclusion de quartz traverse en oblique la masse du granit noir.

Le cou est puissant, presque de même largeur que le visage aux joues renfoncées et aux fortes pommettes saillantes. Deux bourrelets verticaux, caractérisant un personnage âgé, sont modelés dans les joues. L'âge est encore souligné par deux profondes rides incurvées partant du milieu du nez et encadrant la bouche aux coins légèrement tombants. Le modelé des lèvres, pleines, est particulièrement soigné. Le nez, cassé, devait être à l'origine assez proéminent, surmonté des deux renflements des lourdes arcades sourcilières. Les yeux, grands et enfoncés, sont bordés de paupières arquées. Ici encore, l'âge du personnage est souligné par des poches sous les yeux au modelé particulièrement délicat. Le front est barré de quatre profondes rides horizontales, mais sinueuses. Les oreilles, également soigneusement modelées, sont placées loin en arrière du visage. Le crâne est arrondi, mais le bas de l'occiput et la nuque disparaissent sous le pilier dorsal. Les cheveux forment une calotte presque sans volume, sauf au-dessus

---

[1] G.A. Snijder, « Hellenistich-römische Porträts aus Ägypten », *Mnemosyne* 7 (1939) 241-280.

[2] B.H. Stricker, « Graeco-egyptische private sculptur », *OudhMeded* XL (1959) 1-16.

[3] R.S. Bianchi, « The Striding Draped Male Figure of Ptolemaic Egypt », in : H. Maehler et V.M. Strocka (éd.), *Das ptolemäische Ägypten* (Mayence 1978) 95-102.

[4] H. Drerup, *Ägyptische Bildniskopfe griechischer und römischer Zeit* (Münster 1950).

[5] A. Adriani, « Ritratti dell'Egitto Greco-romano », *RM* 77 (1970) 72-109.

[6] W. Kaiser, « Zur Datierung der Rundbildnisse ptolemäisch-römischer Zeit », *MDAIK* 55 (1999) 237-262.

[7] G. Grimm et D. Johannes, *Kunst der Ptolemäer- und Römerzeit im Ägyptischen Museum Kairo* (Mayence 1975) 19, n°16 (avec bibliographie antérieure), pl. 22-25.

[8] R. Krauspe, *Ägyptische Museum der Karl Marx-Universität Leipzig* (Leipzig 1976) 66, n°90 ; Adriani, « Ritratti dell'Egitto Greco-romano » (1970) pl. 51, 2.

[9] Adriani, « Ritratti dell'Egitto Greco-romano » (1970) 79, pl. 46, 3.

[10] Z. Kiss, « Un portrait égyptien d'époque gréco-romaine trouvé à Alexandrie », in : N. Bonacasa (éd.), *Alessandria e il mondo ellenistico-romano* (Rome 1995) 339-342, pl. LVIII, 1-2.

[11] H. : 21,5 cm ; l. : 14,5 cm ; actuellement en dépôt au musée d'Ismailia, Inv. n°27-58. G. Majcherek, « Portrait of a Man », in : A. Majewska (éd.), *Seventy Years of Polish Archaeology in Egypt* (Cairo 2007) 164-165, n°71.

des oreilles, et à peine marquée de courts flocons.

Il ne fait pas de doute que nous sommes en présence d'une œuvre de qualité rendant avec maîtrise et sensibilité les caractéristiques d'un homme mûr, sinon âgé. On est pourtant frappé immédiatement par l'intrusion de la veine blanche, qui fait fi de toute justification anatomique. On ne peut l'imputer à l'emploi d'une pierre de mauvaise qualité, par négligence ou par souci d'économie. En effet, nous connaissons dans cette catégorie de sculpture d'autres têtes en pierre sombre traversées par une veine claire, mais plus fine toutefois, et moins 'perturbante', à Bruxelles (musée d'Art et d'Histoire)[12] ou à Chicago (Natural History Museum).[13] C'est là une approche égyptienne : la sculpture grecque, elle, n'admettait pas de défaut dans l'épiderme de la pierre. Il suffit de citer, pour exemple d'une telle approche dès la période pharaonique, pour les effigies les plus prestigieuses, une tête en granit noir de Nectanébo II récemment trouvée à Canope, également barrée en oblique d'une veine blanche.[14]

Le contexte de découverte de la sculpture de Kôm el-Dikka ne fournit malheureusement aucun indice pour sa datation et sa localisation première : elle fut trouvée dans le comblement d'une maison romaine.[15] Elle se range parfaitement dans la série de têtes masculines dites 'gréco-égyptiennes'. On observe un traitement similaire des yeux et une même disposition des rides barrant le front sur une tête de Stockholm (Melhavsmuseet), datée par W. Kaiser du II^{e} s. a.C.[16] Il convient aussi de mentionner le même travail des cheveux en flocons en faible relief, comme sur l'effigie de Hor, plus couramment datée au I^{er} s. a.C.[17] Un modelé similaire de la bouche et des poches sous les yeux se retrouve sur une tête de la collection Sambon[18] ou, dans une version encore linéaire, aux incisions profondes, sur un exemplaire de Trieste (Museo Civico).[19] Un modelé plus souple, comme sur la sculpture de Stockholm ou l'effigie de Hor, mais avec un sens plus magistral de l'anatomie, caractérise la tête de Kôm el-Dikka, qui appartient sans aucun doute à l'origine à une statue masculine votive. En accord avec les recherches de W. Kaiser, je serais enclin à la dater du II^{e} s. a.C.

Le contexte de découverte du second objet présenté ici n'est pas plus éloquent, puisqu'il a été mis au jour sur une portion submergée du rivage du port oriental d'Alexandrie, fouillé par la mission de l'Institut Européen d'Archéologie Sous-Marine.[20] Il s'agit d'une tête masculine en granit gris moucheté de nombreuses plaquettes de feldspath (Inv. n°3568 ; fig. 2).[21] La tête est brisée au bas du cou et la pointe du nez a disparu. La surface de la sculpture est fortement effacée par son long séjour sur les sables du fond marin. En arrière de la nuque, l'extrémité du pilier dorsal n'est plus qu'une excroissance informe. Malgré l'usure on reconnaît des traits fortement individualisés. Le visage est presque rectangulaire, avec une large mandibule. Les joues sont fortement creusées en-dessous des pommettes, sans doute du fait d'importants trous dans la dentition – signe de vieillesse. Pour la même raison, la bouche aux lèvres épaisses est fortement étirée. Le bas du nez, cassé, est large et nettement excroissant. Les arcades sourcilières, proéminentes, abritent des yeux enfoncés, dont les détails sont aujourd'hui effacés. Les oreilles sont soigneusement modelées. Le front est bas, ne présentant actuellement qu'un renfoncement au-dessus de la racine du nez. Il est surmonté par le rebord en léger bourrelet de la chevelure, dont il n'est rien resté du traitement.

Malgré le mauvais état actuel de la sculpture, on est frappé par le rendu réaliste de la vieillesse, qui en fait un portrait individuel bien plus qu'un type général. Les images d'hommes âgés sont nombreuses dans cette catégorie de monuments, et le plus proche parallèle me semble une tête de Venise (Museo Archeologico), qui présente la même forte mandibule, les joues creuses et la bouche étirée.[22] Il est

[12] Adriani, « Ritratti dell'Egitto Greco-romano » (1970) 74, pl. 36, 1.
[13] Kaiser, « Zur Datierung der Rundbildnisse » (1999) pl. 39, i.
[14] Z. Kiss, in : F. Goddio (éd.), *Trésors engloutis d'Égypte* (Paris 2006) 96-97 ; *id*., « Deux têtes royales de Basse Époque à Canope Est », *EtudTrav* 26 (2013) 373-380.
[15] G. Majcherek, *Kôm El-Dikka Excavations 1995-1996* (*PAM* VIII ; Varsovie 1997) 30-31, photo 3.
[16] Kaiser, « Zur Datierung der Rundbildnisse » (1999) 257, pl. 36, f.
[17] Kaiser, « Zur Datierung der Rundbildnisse » (1999) 253, pl. 35, i.
[18] Adriani, « Ritratti dell'Egitto Greco-romano » (1970) 73-74, pl. 32.
[19] Adriani, « Ritratti dell'Egitto Greco-romano » (1970) 74-75, pl. 33, 1.
[20] Je remercie Franck Goddio, le président de l'Institut, de m'avoir confié la publication de cette pièce.
[21] H. : 21,8 cm ; l. : 13,6 cm.
[22] Drerup, *Ägyptische Bildniskopfe* (1950) 20-21, fig. 15 ; G. Traversari, *Museo Archeologico di Venezia. I Ritratti* (Rome 1978) 113-114, n°104.

évidemment difficile d'en dire davantage sur le mode de travail de la pierre ; il semble pourtant qu'un rendu aux incisions plus profondes aurait laissé quelque trace. Aussi serais-je enclin à supposer un modelé plus plastique, comme sur l'exemplaire de Kôm el-Dikka, que géométrique, comme par exemple sur le monument cité du Museo Civico de Trieste. C'est une différence essentielle que l'on peut établir, entre le traitement linéaire et géométrique égyptien et le traitement souple et plastique grec des plis de la peau.[23] En effet, on doit remarquer la forte parenté entre le rendu des rides sur le front et autour de la bouche de la tête de Kôm el-Dikka, et la tête de prêtre d'Athènes (musée de l'Agora), datée du I^er^ s a.C., que l'on considère comme une œuvre grecque représentant un prêtre de culte égyptien.[24] G. Hafner l'avait placée dans le groupe des portraits originaires d'Athènes et de Délos de cette période.[25] On observe dans d'autres sculptures de ce groupe un traitement réaliste, similaire, des traits d'un visage mûr, sinon âgé.[26] Il ne fait pas de doute que l'influence est directe dans le cas des deux têtes étudiées ici. Pourtant, on n'a pas affaire à l'œuvre d'artistes grecs mais bien d'Égyptiens, experts dans le travail des pierres dures et qui, reprenant dans le visage les leçons de la sculpture hellénistique, ont conservé dans le pilier dorsal (et sans doute dans les statues dont ces têtes proviennent) les traditions de l'art égyptien.[27]

Depuis longtemps, les chercheurs ont été frappés par les ressemblances de ces têtes avec des portraits romains d'époque républicaine, en particulier les effigies de Jules César.[28] Ce fut d'ailleurs la cause de certains malentendus, comme pour le dit 'César Barracco' de Rome (Museo Barracco), aujourd'hui reconnu comme l'image d'un prêtre des II^e^-I^er^ s. a.C.[29] ou encore le prétendu 'César Stroganoff', conservé à New York (Metropolitan Museum), qui ne représente pas l'homme d'État mais une personne privée, de la même époque.[30] Néanmoins D. Breckenridge avait tiré de ces ressemblances la conclusion qu'il y avait une influence égyptienne sur le portrait romain, précisément à partir de l'époque de Jules César.[31]

Le débat sur les relations entre le portrait privé réaliste égyptien et le portrait romain républicain a déjà une longue tradition. Il n'est pas question ici de le récapituler ni de le clore. La question fut soulevée par B. Bothmer, qui suggéra une influence du portrait égyptien sur le portrait républicain dès le II^e^ s. a.C.[32] A. Adriani proposait de chercher une influence du portrait privé égyptien sur les portraits romains réalisés en Grèce (Athènes, Délos),[33] donc sur le portrait romain, mais d'obédience hellénistique. Un courant contraire, c'est à dire une influence du portrait réaliste républicain sur le portrait privé égyptien contemporain, fut soutenu par B. Schweizer et H. Drerup,[34] ce qui fut brièvement commenté par A. Adriani comme 'impensabile'.[35]

Il nous semble inutile de compliquer la situation. Le dénominateur commun du portrait républicain romain et du portrait privé gréco-égyptien est le portrait réaliste hellénistique. Après la conquête de la Grèce par Rome, nombre de sculpteurs grecs travaillèrent pour les Romains et, dans l'art local du portrait,

---

[23] C. Vandersleyen, « De l'influence grecque sur l'art égyptien. Plis de vêtements et plis de peau », *CdE* 60/119-120 (1985) 358-370.

[24] Adriani, « Ritratti dell'Egitto Greco-romano » (1970) 78-79, pl. 37, 2 ; D. Breckenridge, « Origins of Roman Republican Portraiture. Relations with the Hellenistic World », in : *ANRW* I.4 (Berlin 1973) 521-522 ; R.R.R. Smith, *Hellenistic Sculpture* (Londres-New York 2001) 257, fig. 326.

[25] G. Hafner, *Späthellenistische Bildnisplastik* (Berlin 1954) 60, n°A2, pl. 25, 2.

[26] *Ibid*., 61-63, n^os^A3-A5, pl. 25-26.

[27] B.V. Bothmer, « Hellenistic Elements in Egyptian Sculpture of the Ptolemaic Period », in : K. Hamma (éd.), *Alexandria and alexandrianism* (Malibu 1996) 215-230.

[28] F.S. Johansen, « The Portraits in Marble of Caius Julius Caesar : A Review », in : *Ancient Portraits in the J.Paul Getty Museum* I (Malibu 1987) 17-40.

[29] Z. Kiss, *Études sur le portrait impérial romain en Égypte* (Varsovie 1984) 27-28 (avec bibliographie antérieure), fig. 10-11.

[30] *Ibid*., 29 (avec bibliographie antérieure), fig. 18-19 ; S. Walker, in : S. Walker et P. Higgs (éd.), *Cleopatra of Egypt from History to Myth* (Londres 2001) 224-225, n°206.

[31] Breckenridge, « Origins of Roman Republican Portraiture » (1973) 852.

[32] B.V. Bothmer, « Egyptian Antecedents of Roman Republican Verism », in : N. Bonacasa et G. Rizza (éd.), *Ritratto Ufficiale e Ritratto Privato* (Rome 1988) 47-65.

[33] Adriani, « Ritratti dell'Egitto Greco-romano » (1970) 102.

[34] B. Schweizer, *Die Bildniskunst der römischen Republik* (Leipzig 1948) 72 ; Drerup, *Ägyptische Bildniskopfe* (1950) 26.

[35] Adriani, « Ritratti dell'Egitto Greco-romano » (1970) 100.

le réalisme hellénistique se superposa à des traditions locales de même nature.[36] En Égypte, le courant réaliste hellénistique, bien vivant dans la capitale des Ptolémées,[37] se superposa aux traditions égyptiennes d'un réalisme plus codifié et géométrique. Ainsi naquirent deux branches locales du réalisme hellénistique, qui ne relèvent pas d'influences réciproques.

[36] G.M.A. Richter, *Greek Portraits. A Study of their Development* (Bruxelles 1955) 39-46 ; Smith, *Hellenistic Sculpture* (2001) 255-258 ; J.F. Croz, *Portraits sculptés de Romains en Grèce et en Italie de Cynoscéphales à Actium* (Paris 2002).

[37] N. Himmelmann, *Alexandria und der Realismus in der griechischen Kunst* (Tübingen 1983).



Fig. 1a.

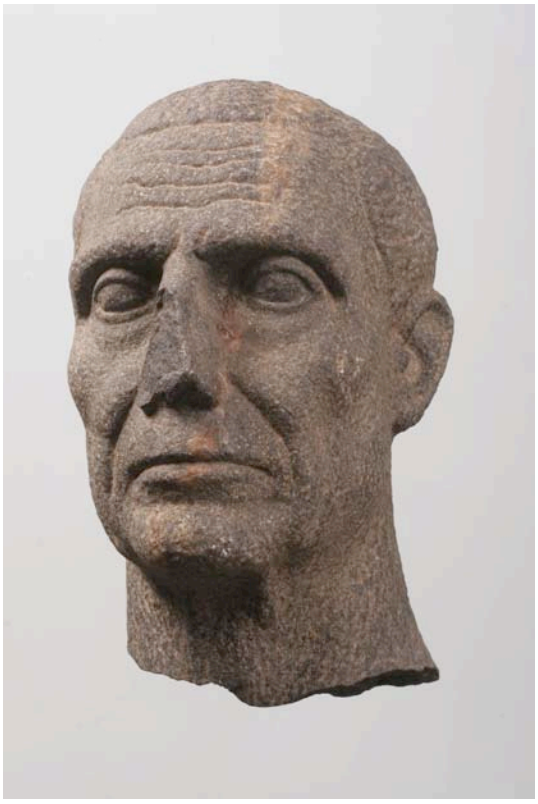


Fig. 1b.



Fig. 1c.

Fig. 1. Alexandrie. Kôm el-Dikka, tête masculine, granit noir (© PCMA).

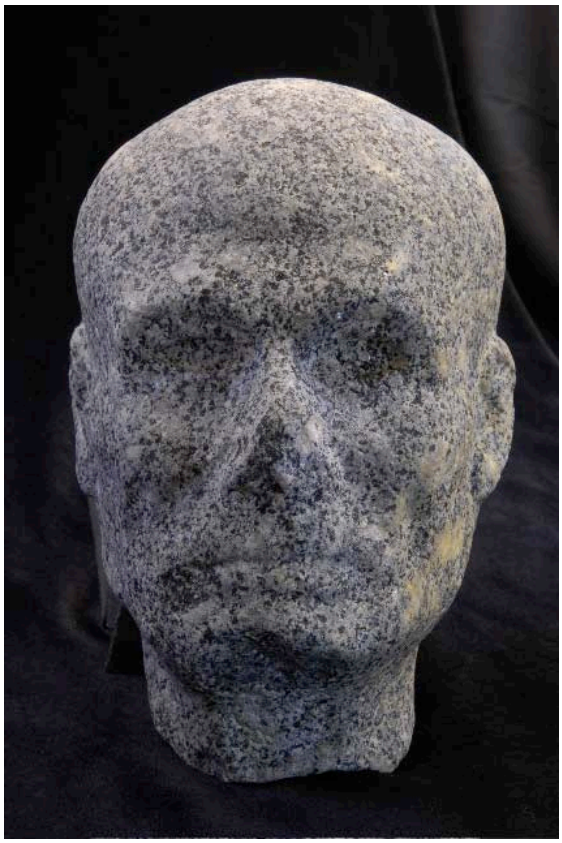


Fig. 2a.

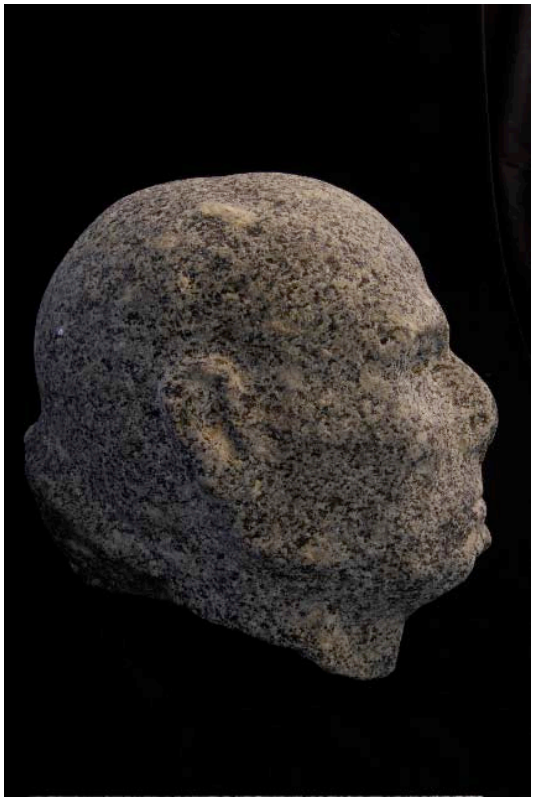


Fig. 2b.



Fig. 2c.

Fig. 2. Alexandrie, port oriental, tête masculine, granit gris (© IEASM).

SINGERIES ET THÉÂTRALITÉ : À PROPOS D'UNE FIGURINE DE HARPISTE HELLÉNISTIQUE

KARIN MACKOWIAK

Dans cette contribution, je souhaiterais aborder, à partir de l'image, le phénomène d'interaction entre les cultures hellénique et égyptienne d'époque hellénistique. Il est un motif iconographique qui figure un animal dont l'imagerie grecque reste pour le moins négligée : le singe. Le *pithekos*, joyeux luron de son état, a fait l'objet de figurations depuis l'Orient jusqu'à la Grèce dès l'époque archaïque. Les images ont particulièrement essaimé dans l'univers de la coroplastie. Ce type de représentations, au carrefour des cultures plus spécifiquement grecque et égyptienne, ne pose pas seulement la question de la singularité des approches artistiques qui, de part et d'autre de la Méditerranée, ont créé une imagerie variée. L'iconographie doit également se comprendre d'un point de vue anthropologique : c'est cet angle de vue que ces pages proposent d'adopter, afin de restituer les projections des Grecs sur les espèces simiesques qu'ils connaissaient en Afrique du Nord.

Le singe harpiste, entre Égypte et Grèce

D'où ces réflexions à propos d'un univers cher à Françoise,[1] élaborées à partir d'une image bien intéressante : celle d'un singe harpiste (fig. 1a). Découverte en Cyrénaïque, cette figure, datée entre le III^e^ et le I^er^ s. a.C.[2], est conservée au musée du Louvre (Inv. N 4559) et relève d'un type connu : deux autres exemplaires ont été découverts à Cyrène et à Sidi Khrebish ; un troisième, jumeau de la figurine du Louvre, est conservé au British Museum (Inv. 1856.10-1.53).[3] Tous ces objets ont vraisemblablement été fabriqués à Cyrène à partir d'un même moule.

Du côté de l'Égypte, il faut signaler combien le motif du singe harpiste s'impose dans la durée, représenté sur près de trois millénaires. Dans l'art pharaonique, le thème est ancien : l'association du singe à la harpe est attestée dans l'Ancien Empire où l'animal apparaît sur une fresque funéraire de la V^e^ dynastie.[4] Le Moyen Empire prolonge et perfectionne le motif : on représente par exemple des animaux musiciens sur des statuettes de Lisht, d'Abydos ou de Deir el-Bahari.[5] Mais c'est au Nouvel Empire que se développe vraiment cette iconographie et qu'elle s'insère dans le registre plus large de singes musiciens : l'animal joue de la flûte, comme sur le célèbre papyrus de Turin, où il déambule avec tout un cortège de compères, lion, crocodile et antilope[6]. Plus rares demeurent les statuettes qui reprennent ces images (fig. 1b).[7] Pour le Nouvel Empire, l'occurrence du motif frappe surtout dans le corpus des *ostraka* de Deir

---

[1] Voir, par exemple, Dunand 1990.

[2] F. Winter, *Die antiken Terrakotten* III, 1. *Die Typen der figürlichen Terrakotten* I (Berlin-Stuttgart 1903) LXXXIX-XC et 225, n°9, date l'exemplaire de la fin du IV^e^ s. a.C. Cette datation fut corrigée par Besques 1992, 76 (III^e^ s. a.C.) et par Burn & Higgins 2001, 253 (II^e^ ou I^er^ s. a.C.).

[3] Pour la figurine du musée du Louvre, voir également Besques 1992, D 4395, pl. 41 a. Pour la figurine du British Museum, voir l'excellente photographie dans Burn & Higgins 2001, n°2846, pl. 137. Pour les figurines découvertes à Cyrène et à Sidi Khrebish, voir Burn & Higgins 2001, 253. On signalera la production dans la même aire géographique d'un autre type de singe harpiste, également conservé au British Museum (GR 1925.II-20.4) : voir Bailey 2008, n°3781, pl. 142.

[4] Le relief mural de la chapelle funéraire de Kaaper à Saqqara montre, en compagnie d'un harpiste, un singe qui paraît chanter aux sons de l'instrument : J. Vandier d'Abbadie, « Les singes familiers dans l'ancienne Égypte (peintures et bas-reliefs) I. L'Ancien Empire », *RdE* 16 (1964) 146-177, fig. 33.

[5] H.G. Fischer, « A Scribe of the army in a Saqqarah Mastaba of the Early fifth dynasty », *JNES* 18(4) (1959) 233-272, tout particulièrement 252, n. 52, et pl. X [A] et [B] (New York, Metropolitan Museum of Art, 22.1.1637 et 10.130.2607). D'après R. Hannig, *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2800-950 v. Chr.)* (Mayence 1995) 101, le hiéroglyphe E 71 montrant un singe jouant d'un instrument à cordes n'apparaît pas avant le Moyen Empire.

[6] Voir par exemple J.A. Omlin, *Der Papyrus 55001 und seine satirisch-erotischen Zeichnungen und Inschriften* (*Catalogo del Museo Egizio di Torino, Serie prima – Monumenti e Testi* III ; Turin 1973) 28, 44 et pl. XIV, XV et XVIII.

[7] Je remercie chaleureusement M. André Wiese de m'avoir fait parvenir gracieusement la photographie de la fig. 1b, publiée par ailleurs dans son ouvrage *Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig. Die ägyptische Abteilung* (Mayence

el-Medineh des XIX^e^ et XX^e^ dynasties.[8] La Basse Époque, enfin, a décliné le motif du singe en faïence bleue tenant dans ses mains une petite lyre.[9]

Du côté du monde grec du I^er^ millénaire avant notre ère, les artisans ont repris cette imagerie de bonne heure ; de Camiros, par exemple, provient une figurine de la fin du VI^e^ s. a.C. : un singe assis tient une lyre dans sa main gauche.[10] Le sujet a encore été diffusé ailleurs, comme en Troade et en Béotie.[11]

D'une façon générale, l'iconographie antique du singe musicien paraît d'emblée amusante, ludique, voire satirique. Dans la culture grecque, l'animal éveille le souvenir de son ridicule, imitateur malhabile et mal inspiré sur lequel la littérature brode à satiété.[12] Du côté des images, on est bien tenté de l'inclure dans le même registre que le singe à l'écritoire :[13] parfois affublé de grandes oreilles qui ne sont pas à son avantage, ce type de figure-là pourrait bien parodier le maître d'école ou le savant, là où le singe musicien pourrait orchestrer une plaisanterie égratignant le poète lyrique. On en appréciera l'ampleur : la maîtrise de la harpe – ici un type de harpe triangulaire, le *trigonon*[14] – passe dans la culture grecque pour la plus excellente forme d'éducation.[15] Qui plus est chez les Alexandrins, qui étaient des connaisseurs particulièrement chevronnés et exigeants de la citharodie.[16] Or, c'est ici un singe qui est choisi pour exécuter la plus difficile des spécialités musicales, harmonisant l'accompagnement instrumental et la voix.[17] Et il est déclaré vainqueur à un concours stéphanite comme l'indique la couronne qui coiffe sa tête.[18] C'est une absurdité lorsqu'on connaît un peu ce genre d'*agôn* musical : ces concours prestigieux exigeaient que le citharède se tienne debout et manifeste une grande expressivité sans excès.[19] Une gageure pour un singe… Sachant, enfin, que les citharèdes sont particulièrement décriés, assassinés de railleries par leur public,[20] il devient clair combien cette figurine en terre cuite moque sinon un musicien en particulier, du moins la profession.[21]

2001) fig. 83. Pour un autre exemple de singe harpiste dans la statuaire, voir R. Freed (éd.), *Egypt's Golden Age : The Art of Living in the New Kingdom 1558-1085 B.C. Catalogue of the Exhibition, Museum of Fine Arts* (Boston 1982) fig. 386.

[8] Pour le singe à l'*aulos*, voir l'*ostrakon* du musée du Louvre (99CE8985/E 25309). Pour des singes harpistes, voir *Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois* (Paris 2002) fig. 132 (singe jouant devant une souris) ou l'*ostrakon* des musées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles (E 6765) : P. Gilbert et A. Klasens, *Illustrations pour l'éternité. Peintures et dessins égyptiens provenant des collections nationales de Belgique et des Pays-Bas* (Bruxelles 1986) n°57, fig. 23.

[9] Paris, musée du Louvre, E 7699 = C. Desroches-Noblecourt (dir.), *Les animaux dans l'Égypte ancienne. Exposition au Museum de Lyon, du 6 novembre 1977 au 31 janvier 1978* (Lyon 1977) n°144.

[10] Higgins 1954, n°106, pl. 20 (60.4-4.60 = W.C. Mac Dermott, *The Ape in Antiquity* (Baltimore 1938) 178, n°104). R.A. Higgins signale que cette figurine modelée à la main, datée de *ca*. 540/ 520 a.C., fut découverte dans la tombe KX avec un jeu d'osselets. Le type appartient à une série plus large de singes au corps cylindrique et aux membres moulés grossièrement.

[11] Types proches de l'exemplaire de Camiros : pour Thymbra en Troade, voir Winter, *Die Typen der figürlichen Terrakotten* (1903) 222, 9b ; pour la Béotie, voir Higgins 1954, n°796.

[12] D'où son apparition dans le monde théâtral à titre de critique envers les acteurs excessifs : ARIST. *Po*. 1461b, 34-36 admet qu'« à cause de son jeu exagéré, Mynniscos traitait Callipidès de singe, et la même réputation s'attache à Pindare » [trad. J. Hardy].

[13] Trois exemplaires au moins sont connus. 1) F. Lissarague, « L'homme, le singe et le satyre », in : B. Cassin, J.-L. Labarrière et G. Romeyer Dherbey (dir.), *L'animal dans l'antiquité* (Paris 1997) 455-472, fig. 14 = Winter, *Die Typen der figürlichen Terrakotten* (1903) 224, 7 (Berlin, Antiquarium, 6885 ; provenance inconnue) ; 2) P.F. Girard, « Sur quelques nécropoles de la Grèce du Nord », *BCH* 3 (1879) 211-221, sp. 219, n°44 = Winter, *Die Typen der figürlichen Terrakotten* (1903) 224, 7b (provient de Locres, dans la région d'Opontis) ; 3) Bailey 2008, n°3778 (provient d'Égypte ptolémaïque).

[14] Voir fig. 1a. Besques 1992, 76, ajoute que sur le bois de la harpe se distinguent deux tiges de lotus. Walters 1903, 274, identifie la *magadis*, sorte de harpe à vingt cordes populaire en Cyrénaïque (à propos de C 750 = Burn & Higgins 2001, n°2846).

[15] CIC. *Tusc*. 1.2.4 : « la marque d'une éducation parfaite était chez les Grecs de savoir chanter et jouer des instruments à cordes » [trad. G. Folhen et J. Humbert].

[16] D.CHR. 32.4.

[17] A. Bélis, *Les musiciens dans l'antiquité* (Paris 1999) 99.

[18] La couronne qu'il porte est remarquable par son ampleur. Une autre tête de singe provenant d'Égypte (II^e^ ou I^er^ s. a.C.) présente le même genre d'ornement : voir Bailey 2008, n°3780, pl. 142.

[19] Bélis, *Les musiciens dans l'antiquité* (1999) 185-186.

[20] ATH. *Deipn*. VIII, 352a, se fait le rapporteur des 'bons mots' qu'aux IV^e^ et III^e^ s. a.C. on pouvait colporter en plein spectacle pour en gâcher la représentation.

[21] Signalons une autre figurine en terre cuite provenant d'Égypte ptolémaïque, représentant un citharède humain avec une tête d'âne couronnée : voir Besques 1992, D/E 4536, pl. 79 c.

Ce genre de satire élabore donc un type de caricature tout à fait dans le goût des époques hellénistique et romaine ;[22] sans compter l'ancienne tradition d'Égypte pharaonique : la substitution, sur les supports graphiques, de l'homme par le singe a été éclairée sous l'angle d'une très forte critique sociale. Le débat autour du papyrus de Turin s'articule ces dernières années autour d'une importante dimension satirique destinée aux aristocrates abusant du pouvoir.[23] Par ailleurs, si on accepte l'idée que l'art égyptien ait été étroitement contrôlé par les élites politique et religieuse,[24] les *ostraka* de Deir el-Medineh pourraient s'ancrer dans un objectif non moins innocent : celui de contourner les codes iconographiques officiels, ne serait-ce que le temps d'une parodie, d'une pause pour certains artistes.[25]

La *mimesis* parodique grecque, jointe à la *mimesis* égyptienne, influence sans aucun doute la figurine de singe harpiste du Louvre. Mais cette dernière se réfère davantage à un arrière-plan littéraire grec : il faut notamment songer aux fables qui, fidèles à la réputation de *mimesis* du singe, ont continué à se développer dans l'Égypte des Ptolémées.[26]

Cependant, éclairer les images uniquement à la lumière des textes peut mener à une impasse.[27] Si l'iconographie et la littérature concordent évidemment dans leur tonalité parodique, usant des mêmes types de personnages ou de situations, si l'une et l'autre participent chacune d'une cohérence globale, les différents documents suivent aussi un cheminement propre. Aussi le singe, qui est étroitement lié à l'idée d'illusion, est-il présenté dans les textes du point de vue de l'échec de sa *mimesis*, lumière jetée sur un animal qui n'est que la réplique incomplète de l'homme. De son côté, l'iconographie déploie, à l'instar des fables, du théâtre ou de la philosophie, une logique démonstrative apte, certes, à dénoncer la *mimesis* du singe ; mais elle montre autrement mieux que les textes combien cet animal se distingue de ses congénères burlesques et hybrides que sont les satyres et les grotesques. L'imagerie du *pithekos* se comprend ainsi par rapport à ces deux dernières créatures, et cette distanciation entre elles et le singe rapproche l'animal de l'homme d'une manière spécifique. Il se crée une confusion volontairement optimale entre l'homme et le singe, intention que l'iconographie égyptienne traditionnelle met en valeur autrement : en effet, cet art-là est plutôt focalisé sur la simple mise en situation satirique ou humoristique d'un animal domestique, perturbateur par excellence du bon ordonnancement des choses.

C'est d'ailleurs dans la mise en perspective de cet usage égyptien du singe que l'approche grecque se déploie dans toute sa richesse et ses nuances.

Reconstruction grecque d'un thème populaire en Égypte : nouvelles questions

Le traitement grec du motif se détecte d'abord dans le caractère frontal de la tête du singe. Le visage,

---

[22] Voir par exemple C. Boutantin, « Une figurine caricaturale du Musée du Caire », *CdE* 74/147 (1999) 161-170, ou G. Nachtergael, « La caricature d'un banquier à son comptoir. À propos d'une terre cuite d'Égypte de l'ancienne Collection Ernst von Sieglin », *Sacris Erudiri, Jaarboek voor Godsdienstwetenschappen* 31 (1989-1990) 315-322. Ces parodies mises en image peuvent également s'appuyer sur l'art du dressage : AEL. *NA* 6.10, rapporte qu'en Égypte hellénistique on allait jusqu'à 'apprendre' aux singes à lire et à écrire.

[23] Voir le résumé historiographique du débat dans B. Claus, « Quand l'animal *singe* l'homme. À propos de quelques ostraca égyptiens », in : C. Cannuyer, D. Fredericq-Homes, F. Mawet *et alii* (éd.), *L'animal dans les civilisations orientales* (*Acta Orientalia Belgica* 14 ; Bruxelles-Louvain 2001) 53-65, sp. 54, n. 6 et 7, et 65, n. 48. De même, se reporter à P.F. Houlihan, *Wit and Humour in Ancient Egypt* (Londres 2001) 102.

[24] Si on accepte l'idée de '*high culture*' formulée par J. Baines et N. Yoffee, « Order, legitimacy, and wealth : setting the terms », in : J. Richards et M. Van Buren (éd.), *Order, Legitimacy, and Wealth in Ancient States* (Cambridge 2000) 13-17, sp. 16-17.

[25] Claus, « Quand l'animal *singe* l'homme » (2001) 63-64.

[26] L. Herrmann, « Quelques fables de Démétrios de Phalère », *L'Antiquité classique* 19 (1950) 5-11. Les fables d'animaux seraient plus ancrées dans la tradition grecque qu'égyptienne : si de telles fables, où les figures musiciennes tiennent une bonne place, sont attestées pour l'Égypte dès le XIII^{e} s. a.C. (Desroches-Noblecourt (dir.), *Les animaux dans l'Égypte ancienne* (1977) 121), l'arrière-plan fabuliste des images égyptiennes traditionnelles pose question : *contra* E. Brunner-Traut, *Altägyptische Tiergeschichte und Fabel. Gestalt und Strahlkraft* (Darmstadt 1970) 21 sq. et 51 sq., voir Houlihan, *Wit and Humour* (2001) 102. Ce dernier préfère à l'univers des fables celui des contes où affleure une vision de l'animal encore valable dans la campagne égyptienne contemporaine : voir H.M. El-Shamy, *Folktales of Egypt* (Chicago-Londres 1980).

[27] Je le montre dans une autre étude sur le sujet : K. Mackowiak, « Des usages du singe en Béotie : l'animalité entre discours et fonction » (à paraître).

tourné vers le spectateur, participe d'un face à face particulièrement ostentatoire.

Reste à préciser que cette position n'est pas inconnue du répertoire égyptien. En premier lieu, des vases plastiques ioniens archaïques en forme de singe parodient Bès, et l'on connaît bien la frontalité de cette créature dans l'art égyptien traditionnel. La contribution de Bès à l'élaboration de la figure grecque du singe est plausible. Mais, pour l'époque qui nous intéresse ici, cette relation s'exprimerait de manière plutôt indirecte.[28] Pourtant, la posture corporelle du singe harpiste n'est pas sans rappeler, en second lieu, des figurines (égyptiennes ?) de petits êtres anthropomorphes jouant de la harpe. Comme l'indique la fig. 2a, la tête de ces sujets est complètement tournée vers le spectateur. Mais il est vrai que ces figurines posent un problème de datation et donc d'appartenance culturelle : leur appartenance à la Basse-Époque égyptienne est en effet discutée et certains chercheurs plaident pour le début de l'époque ptolémaïque.[29]

Des précédents existent donc, qui nous ancrent pleinement dans le phénomène d'interaction. Certains spécialistes sont enclins à faire valoir pour le singe harpiste un fondement plutôt égyptien.[30] Cependant, si on replace le visage de la créature du Louvre dans la série des figurines en terre cuite grecques, l'objet se rapproche ostensiblement d'un autre type, d'époque classique : celui du singe assis, comme il en existe un exemplaire vraisemblablement d'origine rhodienne. Le petit animal est adossé à un support aujourd'hui perdu qui devait être une barque, une baignoire ou un chariot (fig. 2b). Figé dans sa posture et étendu de tout son long, ce *pithekos* regarde, lui aussi, le spectateur de face, suivant une mimique que D.G. Mitten n'a pas manqué de souligner : cette tête d'une finesse extraordinaire, qui contraste avec un corps hiératique et sommaire, rend un *pathos* digne du tragique.[31] Or, on retrouve sur la figurine du Louvre la même association entre frontalité et expressivité, cette intensité d'émotion qui, dans la culture grecque, renvoie à tout l'impact exceptionnel des sons.

On ne dépossèdera donc pas l'Égypte d'une possible influence. La figurine du Louvre fut d'ailleurs découverte en Cyrénaïque, ce qui n'est pas un hasard. Mais si la frontalité est connue des contrées nilotiques au moins depuis le Nouvel Empire, son usage n'est en rien semblable à l'usage grec, dont la typicité travaille à un objectif récurrent : l'humanisation extrême du singe, laquelle est présentement rendue, comme dans l'artisanat grec classique, par l'attribution d'un *ethos* à l'animal.[32]

Cette mise en situation rappelle la réaction des Thraces à la musique d'Orphée sur le célèbre cratère de Berlin.[33] Et telle émotion est circonscrite à l'humain si l'on songe aux nombreux satyres qui jouent ou dansent sur les vases attiques.[34] En outre, la frontalité mérite d'autant plus d'être relevée qu'elle

---

[28] Pour des singes confondus avec Bès, M.I. Maximova, *Les vases plastiques dans l'antiquité (époque archaïque)* (Paris 1927) 11, 115 et 116, donne trois exemples de parodies plus ou moins claires : des singes sont couverts d'une peau de gazelle ou tiennent sur les genoux une gazelle ou une antilope. Voir de même A. Furtwängler, *Aegina. Das Heiligtum der Aphaia* (Munich 1906) pl. 112, n°4 et 4 a et la comparaison, certes vieillie mais commodément systématique, entre Bès et les singes de F.W. von Bissing, « Zu zwei Karatepe zutage gekommenen Reliefs mit 'Bes'-figuren », *Jahrbuch für kleinasiatische Forschung* 2 (1951) 88-94.

[29] Voir Bailey 2008, n°3208 et 3209 (figures jouant de la harpe triangulaire et du tambour) et n°3245 à 3249 (= fig. 2a).

[30] L.M. Burn, « Hellenistic Terracotta Figurines of Cyrenaica : Greek Influences and Local inspirations », *Libyan Studies* 25 (1994) 147-158, sp. 150, range les singes harpistes dans un groupe de figurines cyrénaïques plus influencées que les autres par l'art égyptien.

[31] D.G. Mitten trouve dans le visage du singe rhodien des ressemblances avec les visages des métopes du temple de Zeus d'Olympie : c'est selon lui « une œuvre digne de Polygnote ». Voir *Tierbilder aus vier Jahrtausenden. Antiken der Sammlung Mildenberg* (Mayence 1983) 126.

[32] Au sens où l'entend ARIST. *Rh*. 3.7.4-6. 1408a, c'est le caractère, c'est-à-dire ce qui se manifeste par des signes en fonction des dispositions de chaque *genos* (âge, sexe, race) et de sa faculté à les montrer. À propos des masques égyptiens, voir R. Gillam, *Performance and Drama in Ancient Egypt* (Londres 2005) 62-63, 132-133, 136. On a retrouvé des masques à Kahun et Deir el-Medineh et on connaît au Nouvel Empire l'usage du masque d'Anubis porté par les prêtres lors des cérémonies funéraires. Tout porte à croire qu'il ne s'agissait pas de masques d'acteurs, comme chez les Grecs, mais de masques à la dimension purement symbolique – ils auraient été portés par les assistants des prêtres qui se tenaient immobiles lors de la lecture des textes sacrés : « the question of whether masks were used in Egyptian cultic performance is not one than can easily be decided » (p. 133). Voir sur les masques égyptiens la synthèse de R.J. Leprohon, « Ritual Drama in Ancient Egypt », in : E. Csapo et M.C. Miller (éd.), *The Origins of Theater in Ancient Greece and Beyond. From Ritual to Drama* (Cambridge 2007) 259-292, sp. 270-272.

[33] Berlin, Staatliche Museen, V. I. 3172, provenant de Géla = *LIMC* VII, 2, *s.v.* « Orpheus », n°9.

[34] F. Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage. Aspects de l'identité en Grèce ancienne* (Paris 1995) fig. 61 sq. On remarquera une certaine ressemblance dans la gestuelle entre le satyre d'une amphore de Bâle (BS 424) et la figurine d'un

est, dans l'iconographie grecque, particulièrement rare pour les citharèdes.[35] Elle vient donc accentuer la spécificité de cet objet et interroge sa raison d'être chez un *singe*.

Que telle attitude relève de l'humour, ce n'est aucunement à exclure. On appréciera la verve de l'artisan qui a représenté 'l'artiste' couronné. La distorsion des genres humain et animal est complète si l'on traduit l'émotion du *pithekos* comme une promotion de l'animal au statut du sujet humain : le singe devient un 'je', digne de la poésie lyrique elle-même, qui est l'art de l'émotion à la première personne. D'un autre côté, la frontalité du singe est d'autant moins exceptionnelle, si l'on songe à cette autre figurine classique d'un *pithekos* goinfre : gesticulant, l'animal en train de s'empiffrer tourne la tête vers le spectateur.[36] Qu'un harpiste-singe fasse donc l'objet d'une mise en situation analogue n'étonnera plus au regard de l'art grec.

La présente mise en situation relève d'une théâtralité typiquement hellénique. À l'échelle du registre simiesque grec, la mise en scène comique du *pithekos* est habituellement orchestrée au moyen d'objets ou de gestuelles. Ici, la fabrique de la *mimesis* est particulièrement soudaine, immédiate et volontairement perturbante. Par le thème musical qu'il exhibe, affublé d'un piédestal, d'un himation et d'une couronne, le singe musicien, bien au-delà du répertoire égyptien, présente une émotion et des atours humains, en même temps qu'il tourne vers le spectateur sa face brute d'animal : sa tête est disproportionnée, sa bouche dilatée, charnue, négroïde. Le bouleversement des genres humain et animal, que le singe opère ailleurs dans l'imagerie grecque via l'humanisation de ses formes corporelles,[37] trouve sur cette figurine un cheminement autre : prégnante et efficace, la stratégie figurative fiche, sans ambiguïté aucune, le singe dans l'animalité tout en en faisant simultanément la créature par excellence du dérangement des frontières. Cet animal, donc, réussit à créer une illusion exceptionnelle d'humanité. Mais celle-ci est destinée à sa dénégation même, à sa défection, aussi soudaine que la réussite d'une illusion presque parfaite.

Autrement dit, cette figurine pousse à son paroxysme une déconstruction de la frontière entre genres humain et animal, puis sa reconstruction immédiate, un processus déjà observé ailleurs.[38] Doté d'un *ethos* et d'un *pathos*, qu'il exprime à la première personne, le singe harpiste interroge tout particulièrement la raison d'être de ce processus qui déplace subrepticement les frontières entre créatures. En organisant ce jeu de recomposition des genres, même s'il est momentané, une telle construction iconographique pose question. Et ce point d'interrogation, il convient de l'ancrer dans ce visage actif, qui établit une communication avec le spectateur de l'objet, symptomatique d'une certaine réflexivité quand on connaît la valeur du face-à-face dans la pensée grecque. F. Frontisi-Ducroux a bien montré comment l'homme grec passait par l'autre pour connaître son propre visage et sa propre nature.[39] En conséquence, cette figurine pose cette incontournable question : le singe révèlerait-il à l'homme ce qu'il est ?[40]

---

singe mangeant, le pied maladroitement dans son écuelle, la tête penchée tournée vers la droite (Londres, British Museum, 1903. 5-18. 4).

[35] Concernant les vases, voir *ibid*., 107. Les figurines en terre cuite hellénistiques nuancent pour partie ce constat mais, dans l'ensemble, la frontalité des citharèdes humain(e)s apparaît peu convaincante. Pour l'écrasante majorité des cas, les visages sont légèrement tournés et penchés sur l'instrument, avec une représentation du corps de face ou de trois quarts : voir par exemple Burn & Higgins 2001, n^{os}2015, 2028, 2750 ou 2781 ; A. Queyrel, *Amathonte* IV. *Les figurines hellénistiques de terre cuite* (*Études chypriotes* 10 ; Paris 1988) n^{os}271 à 275 ; Jeammet 2003, n°169 ; S. Pingiatoglou, *η κοροπλαστική της αιγύπτου κατά τους ελληνιστικούς και ρωμαϊκούς χρόνος* (Athènes 1993) n°353 ; Besques 1972, D 285 à 288, E 3 et D 578 ; Besques 1992, D 3549/ D 3615 et D/E 4536 ; Besques 1963, MYR 178 (pl. 55 e)/ B^{O} 18 (pl. 71 a)/ MYR 117 (pl. 76 f)/ MYR 680 (pl. 100 d)/ MYR 199 (pl. 101 a)/ MYR 1126 (pl. 101 c)/ S 3021 (pl. 101 d)/ MYR 205 (pl. 107 f)/ MYR 664 (pl. 160 e) et MYR 303 (pl. 165 c) ; Dunand 1990, n°533 à 539. Une frontalité plus convaincante est valable pour deux joueuses de harpe : Dunand 1990, n°534 et Besques 1963, MYR 661 (pl. 107 c).

[36] Cette figurine est de la fin du V^{e} s. a.C., publiée dans Higgins 1954, n°958, pl. 135 et dans Lissarague, « L'homme, le singe et le satyre » (1997) fig. 11.

[37] Sur cette tendance ancienne de l'artisanat grec, voir les conclusions de S. Langdon, « From Monkey to Man : the Evolution of a Geometric Sculptural Type », *AJA* 94 (1990) 407-424.

[38] Mackowiak « Des usages du singe en Béotie » (à paraître).

[39] Frontisi-Ducroux, *Du masque au visage* (1995) 29-37.

[40] Est-ce en raison de cette logique que certains textes portent leur attention au regard du singe ? Ar. *Pax,* v. 1065 et 1068 parle de « singes aux yeux brillants » (καροποῖσι πιθήκοις).

Le singe : un 'alter ego' de l'homme ?

Y répondre absolument par l'affirmative peut être risqué au vu de la dimension encore une fois banalement caricaturale de cette figurine : rapprochée de l'esprit moqueur des textes, l'image place le singe dans la vision d'une dévaluation de l'homme – un être inférieur donc, qui ne saurait *a priori* être un *alter ego* de l'humain. La morphologie corporelle donne crédit à cette considération : derrière les voiles diaphanes de l'himation, c'est tout de même une forme bien animale qui est représentée, une altérité physique qui participe d'un traitement grotesque, notamment souligné par la disproportion céphalique – la tête dilatée et large est posée sur un corps ridiculement petit.

Toutefois, cette priorité caricaturale pourrait s'avérer, en tant que mode de lecture, superficielle ; car la conception de l'animal bien inférieur à l'homme semble davantage portée par les textes que par les images. Ces dernières sont en quelque mesure décalées en raison d'une autre visualisation de la forme corporelle. D'un angle de vue historien, bien des textes sont les héritiers d'une vision homérique et hésiodique de l'animal, une approche qui distancie plutôt les deux genres suivant l'héritage de la pensée orientale.[41] Or, certaines images grecques, bien que débitrices de l'art oriental, font prévaloir une évanescence au moins relative de la distinction des genres. Si textes et images ne se contredisent évidemment pas, il reste à souligner que là où, dans la littérature, le singe, en tant que protagoniste d'une histoire, apparaît nettement dans sa stature animale, il se montre dans les images suivant un statut nettement plus ambigu, expurgé d'un arrière-plan fabuliste. L'iconographie qui met en forme le corps simiesque cible son potentiel d'humanité intrinsèque et, contrairement aux textes, ce n'est plus tant l'animalité qui est donnée en point de départ que l'humanité, visualisée sous l'angle difforme. L'image du singe peut, dans le même temps, se prêter à l'élaboration d'un message nuancé : elle pourrait poser la question du rapport de l'homme au *pithekos*.

En outre, ce qui frappe sur cette figurine est son adéquation à l'approche grecque hellénistique du théâtre, par le biais du masque. On notera l'attention apportée par l'artisan à la tête : celle-ci est rendue avec plus de finesses et de détails que le corps, comme c'était déjà le cas chez le singe pathétique ionien (fig. 2b). Mais la créature du Louvre présente cette singularité supplémentaire d'avoir une tête plus nettement détachée du corps du fait de sa taille : c'est comme si, accentuée par la frontalité, cette tête acquérait une relative autonomie par rapport au corps. On ne peut s'empêcher de penser à l'effet scénique du théâtre hellénistique, quand les acteurs apparaissaient sur l'*orchestra*, affublés de masques qui grossissaient la tête et qui agissaient aux yeux des spectateurs par leur effet d'immédiateté. On ne peut non plus ignorer les figurations hellénistiques de masques qui les font apparaître seuls, pour eux-mêmes, figurés comme une unité autonome sur les fresques, les mosaïques,[42] les bijoux, sur des éléments architecturaux ou toutes sortes d'objets en terre cuite.[43] Certaines de ces miniatures étaient dédiées à Dionysos.[44]

Pour le singe du Louvre, la frontalité du visage semble bien se résumer à un usage iconographique de la théâtralité qui nous pousse à sonder le réemploi d'un effet scénique : la théâtralité fonctionne sur cette figurine où tout passe par le masque.

Singe et théâtralité

Or, sur l'espace scénique, le masque a pour fonction première de faire se rejoindre l'intérieur et l'extérieur du personnage : les couleurs, chevelures et autres attributs du *prosôpon* étaient destinés à rendre compte de l'état psychologique du protagoniste. On sait combien la Nouvelle Comédie, celle de Ménandre en

[41] F.M. Heichelheim et T. Elliott, « Das Tier in der Vorstellungswelt der Griechen », *StudGener* 20 (1967) 85-89, sp. 85 notamment.

[42] Voir par exemple B. Andreae, *Antike Bildmosaiken* (Mayence 2003) fig. 61, 121, 190-191, 236-244, 248, 278-279.

[43] Voir le catalogue de T.B.L. Webster, *Monuments Illustrating New Comedy* (*BICS* Suppl. 50-1 et 2 ; Londres 1995) : il rassemble les différents types d'objets des époques hellénistique et impériale de la Méditerranée.

[44] Sur la signification des masques en terre cuite découverts dans les tombes de Lipari et associés au dieu de l'ébriété et de la béatitude, voir L. Bernabó-Brea, *Maschere e personnaggi del teatro greco nelle terracotte liparesi* (Rome 2001) 19 sq.

particulier, évoluait conjointement avec la pensée hellénistique, quand philosophes et médecins jugeaient l'état psychologique d'un individu en fonction de son apparence extérieure.[45] L'explicitation d'un *pathos* musical mis en œuvre par le singe signifie que l'animal fonctionne globalement comme un masque théâtral : il s'identifie de très près à cette apparence qu'est le *prosôpon*, objet préformé des dispositions éthiques destiné à montrer au spectateur en face de quel personnage il se trouve.

Or, le spectateur se trouve en présence d'un singe, avec toutes les projections que l'observateur grec fait traditionnellement sur cet animal : incarnation de la *mimesis*, il se trouve face à l'Acteur par excellence, celui qui n'a besoin d'aucune sorte de masque pour jouer son rôle et déployer son illusion. Comme l'acteur – mais sans masque, puisque son visage en fait naturellement fonction –, le singe est à la fois lui-même et un autre, le temps d'une performance. On ne peut alors manquer d'évoquer les *pithekoi* dansant à la cour de Ptolémée selon le récit de Lucien :[46] ordonnés en pas de danse et affublés de masques pour l'occasion, les petites créatures exécutent le tour musical qu'on leur a inculqué, aux yeux des courtisans ébahis devant la prouesse, mais pas abusés par les danseurs. En leur lançant intentionnellement des noix, les spectateurs poussent les singes à se jeter sur ces friandises afin qu'ils redeviennent ce qu'ils ont momentanément mis entre parenthèse : des animaux. Et à Lucien d'ajouter : « ils brisaient leurs masques » (καὶ συνέτριβον τὰ προσωπεῖα).

Acteur inné, notre joueur de *trigonon*, à l'instar des singes de la cour alexandrine, est capable de nier son animalité sans cacher pour autant sa morphologie simiesque, car celle-ci n'empêche pas son jeu fictif de fonctionner. C'est une prouesse et surtout une ambiguïté qui se retrouve tout entière résumée dans le visage du 'musicien' : niant son animalité par ses dispositions éthiques, ce visage animal exposé en frontalité la restitue aussitôt. Ce faciès devient la marque très concrète d'un jeu d'acteur propre au singe ; et il est en même temps un jeu de construction iconographique qui confond l'animal avec le masque théâtral lui-même : le singe sait être à la fois 'dedans' et 'dehors', dans le jeu et en dehors de lui, dans l'acteur et en dehors de lui, puisqu'il μιμεῖται fort naturellement.

Cette étrange figure qui nie les frontières habituelles pour les redéfinir, ce personnage-masque, en vient à interroger le *prosôpon* dans sa fonction de différenciation. Comme l'a montré D. Wiles,[47] les masques théâtraux de la Nouvelle Comédie étaient classés suivant un système d'oppositions par Pollux dans l'*Onomasticon*. Les *prosôpoi* ne se caractérisent pas tant comme fin en soi que comme moyen, dont les attributs fonctionnent les uns vis-à-vis des autres : les masques existent pour faire système, orientés vers la nécessité de faire comprendre au spectateur les contrastes qui existent entre eux. Cette logique idiosyncrétique n'a d'autre but que de créer, en définitive, une gradation allant du visage normal au visage intermédiaire jusqu'au visage idéalisé. Cette mise en relation reproduit ainsi une échelle des sentiments qui peut aller de la placidité à la colère la plus impulsive, tout cela au moyen des couleurs, de la coiffure ou des formes du visage.

Aussi ne peut nous échapper, face au singe, cet autre réemploi de la théâtralité à l'échelle de la présente image : la frontalité interroge directement le fonctionnement implicite de ce visage que l'homme grec connaît depuis fort longtemps pour évoquer l'humanité, surtout quand il manifeste du *pathos*. Familiarisé au théâtre dont il connaît les codes visuels, il n'a pu échapper au spectateur que ce visage fonctionne dans un système idiosyncrétique, mais qui ne relève pas strictement du théâtre. En effet, le jugement de cette figure, exhibée isolément dans un espace qui reste à définir, ne se structure pas au moyen de la famille habituelle des masques théâtraux : le *pithekos* reste, en soi, inconnu de l'*orchestra*. À l'espace scénique se substitue donc – c'est hypothétique mais raisonnable – un espace mental, un autre champ signifiant où s'opèrent d'autres comparaisons. La mise en perspective du singe avec le grotesque ou le satyre peut, certes, effleurer l'esprit de l'observateur lorsqu'on connaît l'appartenance du singe à la grande famille du dionysisme et de la difformité. Mais l'interpellation frontale demeure là, constante, qui brise l'effet de fiction et, avec elle, la théâtralité au sens classique du terme, afin de lui préférer l'effet de

[45] D. Wiles, *The Masks of Menander. Sign and Meaning in Greek and Roman Performance* (Cambridge-New York-Port Chester 1991) 69.

[46] LUC. *Pisc*. 36.

[47] *Ibid*., 69-89. D. Wiles construit son raisonnement sur la typologie élaborée par C. Lévi-Strauss à propos des masques amérindiens des Swaihwé : ces figures se comprennent les unes les autres suivant un principe d'opposition, réaffirmé dans *La Voie des masques* (Paris 2008² ; éd. orig. Paris 1979) 937-938 ou 978.

substitution : dans le cadre de cette théâtralité retravaillée et recréée à partir de l'image, le singe a tout l'air de devenir le miroir de l'homme. La mise en perspective du *pithekos* pourrait bien prendre sens dans ce cadre-ci.

Théâtralité et identité

Le masque théâtral hellénistique pourrait, ainsi, directement s'associer à la question de l'identité des genres. Aristote disait que la tragédie d'Euripide dépeint les hommes comme ils sont réellement.[48] La Nouvelle Comédie de Ménandre, qui s'inspire d'Euripide,[49] est donc une forme d'art qu'il nous faut considérer de près, car elle interroge directement cette nature humaine au moyen de masques révélateurs dans tous les sens du terme. Suivant les mêmes préoccupations, le singe du Louvre semble se jouer de son animalité en même temps qu'il se joue de la théâtralité. Au-delà du strict univers théâtral, le singe ne se sert-il pas d'une mise en scène performative pour faire se rejoindre ce qui est momentanément caché, l'animal, et ce qui se donne à voir, une apparence d'humanité ? En d'autres mots, cette créature ne tisse-t-elle pas un jeu entre le dedans et le dehors qui se définit comme jeu entre ce qui est vraiment et ce qu'on croit voir ?

Le processus précédemment proposé de l'élaboration minutieuse d'une illusion tout aussi rapidement défaite qu'elle fut mise au point attire, à ce titre, une attention particulière. Le brouillage de la frontière entre homme et animal rejoint cette forme de tension entre le dedans et le dehors, et passe par la théâtralité tout en la dépassant : balayer l'illusion à peine installée, court-circuiter ce qui se passe sur l'espace scénique, c'est empêcher la fiction elle-même de s'installer. C'est ainsi que l'image montre comment le singe, à mon sens, sort non seulement du théâtre (non sans s'appuyer sur lui) mais aussi du banal récit littéraire pour embrasser une dimension plus 'philosophique'. Il faut conjointement rappeler combien la culture grecque hellénistique use ordinairement du masque pour poser des questions philosophiques.[50] Or, le singe, en tant que caricature de l'homme, ne serait-il pas l'un de ses reflets ? Une forme révélatrice au sens où l'animal aiderait l'homme à se trouver ? Ainsi apparaîtraient indissociés deux aspects d'un même discours : la caricature de l'homme et la nature de l'homme. Si, dans la Nouvelle Comédie, l'identité de l'acteur résulte du système idiosyncrétique, de la confrontation entre tel ou tel individu pour comprendre cet autre, si l'identité passe donc par le masque, alors, sur cette figurine, l'identité humaine peut d'autant plus être posée qu'elle est campée face au singe et que, seule en face de lui, elle peut donc passer par lui qui est le *prosôpon* par excellence.

La signification profonde du face-à-face pourrait être là, convention iconographique qui dit, autrement que les textes, que le singe, avant d'être *zôon*, est tout autre chose. Quand la *mimesis* se développe dans les textes à partir de l'idée de maladresse et de stupidité de l'animal, elle pourrait se développer sur les images à partir de l'idée de miroir de l'être humain : le sens de la réflexion se trouve renversé, moins orienté vers le jugement péjoratif de l'animal que vers le jugement réflexif de l'être humain. L'image du singe apparaît moins comme celle d'un animal que comme celle, déformée, de l'homme – un autre lui-même déposé en substrat dans ces contours simiesques réflexifs de l'*anthropos*, lui renvoyant au premier chef ses gestes et actes propres. Un principe analogue se retrouve dans les fables : le singe sert à Ésope à dénoncer les vices humains, miroir inversé de l'homme qui fait tout à l'envers, mais miroir malgré tout – en lui se mire ce que l'homme ne devrait pas être. Dans l'esprit de la Nouvelle Comédie qui, selon toute probabilité, a contribué à façonner cette figurine, le singe harpiste révèle plutôt ce que l'homme est réellement. La créature est donc plus discours, dialectique, qu'animal, aucune objectivité ni zoologique ni bien sûr positiviste ne rendant compte de sa nature réelle. La raison grecque paraît transformer la nature animale en une mise en perspective plus 'philosophique' de l'homme dans la mesure où la raillerie n'est plus le seul but. Dans le face à face que favorise notre image, les gestes et actes de l'homme se voient extirpés de la banalité : le singe en vient à placer l'action humaine au niveau du sens,

[48] ARIST. *Po*. 1460b, 34.

[49] QUINT. *Inst*. 10.1.67-69.

[50] Comme l'illustre excellemment la mosaïque pompéienne des sept philosophes de la villa de T. Siminius Stephanus : T.B.L. Webster, *Monuments Illustrating Old and Middle Comedy* (*BICS*, Supplément 23-24 ; Londres 1969² ; éd. orig. 1961), NM 6 = *Museo archeologico nazionale di Napoli*. *I mosaici*. *La casa del fauno* (Naples 2001) 19.

opérant cette mise en perspective de la nature humaine qui lui semble intrinsèque, but en soi. Le *pithekos* paraît bien être l'animal par excellence au moyen duquel l'homme prend conscience de lui-même.

Mais qu'est l'homme exactement ? Ou plutôt, de quoi peut-il exactement prendre conscience ? Répondre à cette question paraît difficile sinon impossible à partir de cette seule figurine dont on ne sait, pour ainsi dire, rien du contexte de découverte.[51] Face au singe musicien, la tentation est grande – et pas totalement injustifiée – de raccorder l'image à des présupposés orphiques, à qui il reviendrait seulement, s'ils s'avéraient effectivement présents,[52] d'amener l'abolition signifiante d'une frontière des genres sur le plan religieux. On sait combien la musique pour les Grecs brise certaines frontières cosmiques depuis le mythe d'Orphée jusqu'à d'autres, bien plus anciens, et Amphion de Thèbes nous vient forcément à l'esprit. La figurine du Louvre promeut de manière fort brillante l'idée d'une rupture temporaire pendant laquelle le statut ordinaire des êtres vole en éclat, ne serait-ce que le temps d'un plaisir musical. Si le recours à la Nouvelle Comédie peut nous servir d'appui pour dire que l'animal est une médiation qui permet à l'homme de se visualiser lui-même, la série plus large des objets en terre cuite simiesques peut être le support d'une hypothétique association entre le singe et la représentation plus générale de la métamorphose. Or, tel principe de la métamorphose pourrait bien passer par l'idée d'ersatz de l'être humain : le fait que le singe puisse être homme en tout, sauf principalement pour le visage, pourrait renvoyer à l'être humain une autre image de lui-même, ou plutôt une image de l'autre qui est en lui. Celui qui est dedans émerge au dehors. Et si l'on songe aux réflexions de Claude Lévi-Strauss à propos des masques amérindiens qui fonctionnent en système entre eux, « un masque n'est pas d'abord ce qu'il représente mais ce qu'il transforme, c'est-à-dire choisit de ne pas représenter. Comme un mythe, un masque nie autant qu'il affirme ; il n'est pas fait seulement de ce qu'il dit ou croit dire, mais de ce qu'il exclut ».[53] La remarque dégage l'image de l'histoire de l'art et s'avère particulièrement intéressante pour nos singes grecs : depuis l'époque archaïque, ils pourraient peut-être mettre en œuvre un discours métamorphique derrière des formes supposément signifiantes.[54] Dans ce cadre, le singe musicien du Louvre apparaîtrait seulement comme un aboutissement artistique particulièrement achevé d'une performance de l'imagerie simiesque, d'une stratégie visuelle qui dit plus que ce qu'elle représente et qui représente, par un effet de miroir, ce qui n'est pas représentable.

On ajoutera à cette hypothèse ce rappel : la faculté du masque théâtral hellénistique de montrer dans le visible ce qui est invisible. La *dramatis personae*, et surtout son masque, sont capables de donner forme à ce qui est impossible à montrer en dehors de l'art.[55] Or, la figure de singe pourrait bien mettre en œuvre ce type de préoccupation, comme elle semble bien le faire ailleurs, au travers d'autres motifs en terre cuite.[56] L'image pose inévitablement la question de savoir si le singe musicien, associé ici à la frontalité, ne donne pas une forme à ce qui est d'ordinaire impalpable mais que l'on sait exister – sinon une métamorphose, du moins une altérité intérieure. Si c'est vraiment le cas, il se pourrait qu'au travers des siècles, le singe ait réussi, de diverses manières et via divers thèmes, à formaliser – dans tous les sens du terme – ce qui est de l'ordre de l'invisible.

La stratégie performative de cette image s'appuie très certainement sur celle de la Nouvelle Comédie, et si l'on recourt volontiers au théâtre et à la pensée hellénistiques pour penser le phénomène d'interaction

---

[51] D. White (éd.), *Background and Introduction to the Excavations* I. *The Extramural Sanctuary of Demeter and Persephone at Cyrene, Libya. Final Reports* (Philadelphie 1984) 21-22 : D. White note que plus de 4000 figurines en terre cuite proviennent de l'aire du sanctuaire de Déméter. Sans surprise, le site présente les types de figures féminines debout ou trônant, des types standardisés d'animaux incluant des cochons et des grotesques. Burn, « Hellenistic Terracotta Figurines of Cyrenaica » (1994) 147, ajoute qu'une vaste quantité des objets en terre cuite cyrénaïques a été découverte dans les nécropoles des cités.

[52] Voir le débat initié par l'une des mosaïques de Sousse, laquelle, cependant, date du III^e^ ou du IV^e^ s. p.C. Cette image représente à la place d'Orphée un singe citharède : M.-G. Bajoni, « Orfeo e la scimmia 'musicista' in un mosaico di Sousse (Paris, musée du Louvre, MNC 1145 ; Cat. MA 1798) », *Scholia. Studies in Classical Antiquity, N.S.* 11 (2002) 80-88, sp. 87. La mosaïque de Sousse, il est vrai, reflète plus clairement les goûts des destinataires, mais selon M.-G. Bajoni, elle pourrait exhorter l'homme à réfléchir sur lui-même.

[53] Lévi-Strauss, *La Voie des masques* (1979 ; 2008[2]) 978.

[54] K. Mackowiak, « Singe comique ? Remarques sur une figurine en terre cuite de Thèbes (Béotie) », *Geríon* 28(1) (2010) 57-73.

[55] Wiles, *The Masks of Menander* (1991) 4.

[56] Mackowiak, « Singe comique ? » (2010) 63-65.

auquel participe le singe musicien, c'est pour montrer que ce dernier n'est qu'une expression imagée, logique et cohérente, articulée, dans un corpus simiesque plus large. Alors que certaines figurines de singes favorisent une confusion entre homme et animal au moyen du rendu du corps, en ces époques archaïque et classique où les masques ne se comprennent pas sans les corps (Eschyle et Sophocle),[57] voilà une figurine hellénistique qui, comme la Nouvelle Comédie, a tendance à visualiser le masque pour lui-même.

Mais ce n'est sans doute pas tant en fonction de la seule performance théâtrale que la figuration du singe a évolué, qu'également en fonction de l'histoire de la pensée grecque, dont l'art a apparemment su formuler autrement, au fil du temps, les mêmes questionnements à l'égard du singe… et à l'égard de l'homme. Si le thème iconographique du singe harpiste participe d'un héritage banalement égyptien, cette image offre un point de vue privilégié sur la façon dont les Grecs hellénistiques se le sont réapproprié : établissant leurs propres conventions, ils ont fait valoir leurs propres préoccupations, celle de la question de la distance réelle existant entre homme et animal, une question que le singe, sur plusieurs siècles, a apparemment réussi à cristalliser.

[57] Wiles, *The Masks of Menander* (1991) 80.



Fig. 1a. Singe harpiste du Louvre. © musée du Louvre.



Fig. 1b. Singe harpiste d'Égypte (XVIII^{e} dynastie).
© musée de Bâle.



Fig. 2a. Jeune homme jouant de la harpe.
Londres, British Museum, GR 1973.5-I.44. Dessin d'après Bailey 2008, pl. 43, n°3245.

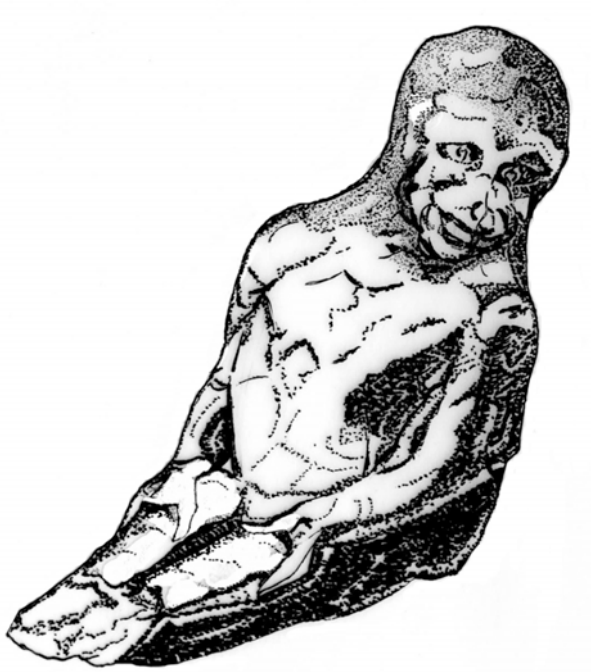


Fig. 2b. Figurine grecque vraisemblablement rhodienne.
D'après *Tierbilder aus vier Jahrtausenden. Antiken der Sammlung Mildenberg* (Mayence 1983) n°122.

QUELQUES ASPECTS DU SYNCRÉTISME DANS L'ŒUVRE DES ARTISANS DE L'ATHRIBIS PTOLÉMAÏQUE

KAROL MYŚLIWIEC

Les idées originales de Françoise Dunand sur la religion et l'art de l'Égypte gréco-romaine ayant beaucoup inspiré l'interprétation de nos découvertes faites à Tell Atrib, je voudrais dédier à cette grande savante une modeste contribution concernant l'artisanat de l'Athribis ptolémaïque.

Fouilles de sauvetage

Les fouilles de sauvetage menées entre 1985 et 1999 dans le quartier nord-est de la ville antique d'Athribis[1] qui, après une longue période de grande prospérité à l'époque dynastique, conserva son importance jusqu'à l'époque byzantine,[2] ont apporté des éléments nouveaux, et, à notre connaissance, souvent surprenants, sur le rôle qu'a joué l'artisanat de la *chôra* égyptienne à l'époque lagide et sur ses rapports avec l'art métropolitain, celui d'Alexandrie. C'est grâce à une coïncidence fortuite, une convergence rare de quelques facteurs importants, qu'il a été possible d'étudier l'évolution de l'artisanat local pendant les trois siècles qui ont suivi l'invasion d'Alexandre le Grand. Premier coup de chance : le terrain qui s'étend au sud du Kôm Sidi Youssouf, l'objet de nos fouilles, a conservé une stratigraphie presque intacte permettant de distinguer au moins trois couches qui correspondent aux phases successives de cette période, et qui peuvent être datées avec une relative précision par des monnaies et des timbres d'amphores importées, très abondantes dans le matériel archéologique.[3] En outre, ces couches ont livré des vestiges d'ateliers de nombreux artisans (coroplathes, potiers, sculpteurs, faïenciers, orfèvres, briquetiers, etc.), lesquels contenaient une grande quantité d'objets fabriqués, y compris des déchets de fabrication et des objets inachevés.[4]

Qui plus est, dans le contexte archéologique des ateliers, se trouvaient des bains publics de dimensions moyennes, qui ont fonctionné dès le début de l'époque ptolémaïque ; ils se trouvaient sans doute dans le voisinage d'un temple construit ou élargi vers la fin du IV^{e} s. a.C.[5] Tout porte à croire qu'à l'origine la fonction de ces bains était rituelle et qu'ils furent utilisés par une communauté qui pratiquait des cultes dionysiaques associés à des cultes osiriens.[6] La production des artisans installés à proximité de l'établissement semble avoir été étroitement liée à ces pratiques cultuelles. De ce fait, l'étude des objets mis au jour à l'intérieur et dans le voisinage des différentes constructions, surtout dans les pièces modestes en brique crue et les bains en brique cuite, permet d'observer non seulement l'évolution iconographique et stylistique des objets (surtout des figurines en terre cuite)[7] élaborés au cours des trois siècles en question, mais aussi les changements dans les idées que ces objets étaient censés véhiculer.

---

[1] Z. Sztetyłło, « Pottery Stamps », in : K. Myśliwiec (éd.), *Tell Atrib 1985-1995* I. *Rescue Excavations* (Varsovie 2000) 9-48 ; A. Krzyżanowska, « Les monnaies », in : K. Myśliwiec (éd.), *Tell Atrib 1985-1995* II. *Contexte archéologique* (Varsovie 2009) 15-72 et pl. 1-24.

[2] F. Leclère, *Les villes de Basse Égypte au I^{er} millénaire a.C. Analyse archéologique et historique de la topographie urbaine* I (*BdE* 144/1 ; Le Caire 2008) 233-278, sp. 240-262 ; Szymańska 2005, 13-18.

[3] Z. Sztetyłło, in : *Tell Atrib* I (2000) 51-264, et A. Krzyżanowska, in : *Tell Atrib* II (2009) 73-210.

[4] K. Myśliwiec, « Les ateliers d'Athribis ptolémaïque », *ArcheologiaWarsz* 47 (1997) 7-20, *passim*.

[5] *Id*., « Baths from the Ptolemaic Period in Athribis (Tell Atrib, Lower Egypt) », in : *Current Research on Baths in Egypt : New Archaeological Discoveries, Actes du Colloque du Caire, 26 octobre 2010*, sous presse.

[6] *Id*., « La fonction des bains publics de l'époque ptolémaïque à Athribis », *Kwartalnik Historii Kultury Materialnej* 46 (1998) 123-139.

[7] Szymańska 2005, 131-143.

L'évolution iconographique et stylistique

C'est dans le groupe de figurines en terre cuite et dans la décoration moulée des vases rituels que cette évolution s'observe le mieux, mais elle est aussi décelable dans les objets en faïence et en pierre, surtout les sculptures et les stèles votives à décor en relief. Dans l'iconographie et le style des productions de l'artisanat local, on détecte divers éléments réunis tous ensemble : des éléments égyptiens de tradition pharaonique, des éléments grecs qui portent des marques du passé remontant jusqu'à l'époque archaïque, et des éléments orientaux, surtout achéménides et micrasiatiques.

On observe déjà cette 'symbiose' au III^e^ s. a.C., même si à cette époque les formes originales, issues de différentes traditions, continuent à prédominer isolément. Des ateliers de sculpteurs, sans doute d'origine grecque, continuent de fabriquer des figurines 'classiques' de dieux – surtout d'Aphrodite –,[8] en marbre (pierre importée), ou de souverains alexandrins. En témoigne, entre autres, un petit modèle de sculpteur (?) en calcaire représentant Ptolémée II Philadelphe.[9] Dans les terres cuites on distingue des types ethniques bien définis, souvenir évident de l'expédition asiatique d'Alexandre, comme des têtes de figurines représentant des soldats grecs et perses[10] ou des cavaliers macédoniens.[11] Les proportions et le modelé du corps de quelques 'concubines' nues en terre cuite, trouvées sur le sol des bains de cette époque, font penser aux statues de *kouroi* de l'art grec archaïque,[12] tandis qu'un flacon en forme de jeune komaste / baigneur (?) nu (fig. 2d) trouve un parallèle dans la céramique attique du V^e^ s. a.C.[13] Une tête miniature de vieille ivrogne, sans doute une prêtresse de Dionysos,[14] témoigne non seulement de la présence d'un thiase dionysiaque à Athribis au III^e^ s. a.C., mais aussi de la bonne connaissance de la sculpture grecque classique de la part d'un coroplathe athribite.[15]

Quelques figurines du début de l'époque ptolémaïque, découvertes dans le contexte des bains, présentent des sujets bien particuliers (une femme en couches et un hermaphrodite)[16] et une facture grossière qui caractérise aussi quelques figurines du dieu Bès trouvées dans la même couche. La céramique mise au jour dans les couches les plus profondes perpétue les traditions de la poterie égyptienne de l'époque tardive.[17] Cependant, des motifs décoratifs d'origine étrangère, sans doute chypriote ou micrasiatique, apparaissent dès le début de l'époque ptolémaïque dans l'art des faïenciers locaux, surtout dans les scènes en relief moulé décorant la paroi interne des écuelles, même si leur extérieur continue à porter une décoration florale à l'égyptienne.[18]

Des influences asiatiques s'observent aussi dans l'iconographie de la déesse nue représentée frontalement sur de petites stèles en calcaire, sans doute votives. La plus ancienne et la plus simple de ces stèles fut mise au jour dans le contexte des bains du début de l'époque ptolémaïque.[19] Par sa forme, elle ressemble aux représentations de la déesse Cybèle dans l'art micrasiatique.[20] Plus tard, surtout au II^e^ s. a.C., ce type de stèle évolue, la déesse apparaissant à l'intérieur d'un *naos*, coiffée exceptionnellement d'une

[8] *Tell Atrib* I (2000) 32, n. 45 ; *Tell Atrib* II (2009) 43, n. 70.

[9] *Tell Atrib* II (2009) 41, n. 69.

[10] Szymańska 2005, 85 ; K. Myśliwiec et S. Abu Senna, « Polish-Egyptian Excavations at Tell Atrib in 1991-1993 », *EtudTrav* 17 (1995) 205-240, sp. 220, fig. 18 ; *Tell Atrib* II (2009) 37 et 39, n. 55.

[11] K. Myśliwiec et M. Bakr Said, « Polish-Egyptian Excavations at Tell Atrib in 1994-1995 », *EtudTrav* 18 (1999) 179-219, sp. 215, fig. 26 ; *Tell Atrib* II (2009) 37, n. 54, pl. IV, 1.

[12] Myśliwiec et Bakr Said, « Polish-Egyptian Excavations at Tell Atrib in 1994-1995 » (1999) 211, fig. 22 ; Myśliwiec, « Les ateliers d'Athribis » (1997) 17, n. 82 ; *id*., « Ägyptisches und Griechisches im Werk der Künstler von Athribis », *Städel Jahrbuch*, N. F. 19 (2004) 466, n. 42-43.

[13] *Tell Atrib* II (2009) 45, n. 89, fig. 44 et pl. V, 3.

[14] Szymańska 2005, 163-164 (Cat. n^os^11), pl. II.

[15] *Ibid*., 75-82.

[16] *Tell Atrib* II (2009) 39, n. 56-57, pl. XVIII, 1-2.

[17] *Tell Atrib* II (2009) 39, n. 58-61, et 45-47, n. 88-95, pl. IV, 5-6 ; Myśliwiec, « Les ateliers d'Athribis » (1997) 14, n. 60, pl. IX, 1-2 ; Myśliwiec et Bakr Said, « Polish-Egyptian Excavations at Tell Atrib in 1994-1995 » (1999) 213, fig. 24.

[18] *Tell Atrib* II (2009) 49, n. 101, fig. 38 et 53-54, pl. VI, 1-5. Les objets en faïence mis au jour à Tell Atrib pendant les travaux en question font l'objet d'une étude détaillée de Fabian Welc, *Tell Atrib 1985-1995* IV, à paraître. Cf. F. Welc, « Decorated Ptolemaic Faience Bowls from Athribis (Tell Atrib, Nile Delta) », *EtudTrav* 24 (2011) 233-252.

[19] *Tell Atrib* II (2009) 45, n. 83, fig. 11.

[20] J. Boardman, *Die Perser und der Westen. Eine archäologische Untersuchung zur Entwicklung der achämenidischen Kunst* (Mayence 2003) 111-112.

couronne, celle d'Isis, et se tenant aux côtés d'Osiris, ce qui permet de l'identifier comme une variante de déesse égyptienne liée au culte de la fertilité.[21] Il faut se poser la question de savoir quelle était la fonction de ces stèles miniature dans le culte pratiqué par le public qui fréquentait les bains athribites, sachant que d'autres objets provenant du même contexte mettent presque toujours en relief l'aspect sexuel de leur sujet.[22] Une fonction magique liée au culte de la fertilité semble la plus probable.[23]

Les origines de la synthèse iconographique

Un objet qui peut être attribué à la fin du III^e^ ou au début du II^e^ siècle est sans doute la plus ancienne manifestation de cette synthèse abstraite et sophistiquée qu'ont subie les motifs grecs et égyptiens dans la coroplathie athribite. Il s'agit d'une terre cuite absolument unique qui représente un éléphant d'Inde – souvenir probable de l'expédition d'Alexandre – monté par un dieu juvénile (aujourd'hui disparu), sans doute Dionysos ou Harpocrate.[24] Les deux flancs de l'animal sont décorés de reliefs moulés qui représentent, d'un côté, deux hommes nus mégalophalliques dans une pose de danse égyptienne, attestée sur les reliefs d'époque pharaonique, et de l'autre, une petite figure de dieu Bès, l'ivrogne joyeux des Égyptiens, dansant entre deux coqs de dimensions bien supérieures à lui-même, qui sont des animaux à connotations sexuelles dans les deux cultures concernées. Un dieu égyptien au service du dieu grec patron de la dynastie lagide ! Union parfaite, produit astucieux de la théologie politique de l'époque.

Le motif du jeune dieu nu monté à dos d'éléphant d'Inde fut repris par les faïenciers d'Athribis sous forme de miniature (applique ?), avec cette différence que le corps de l'animal n'était pas décoré.[25] L'éléphant même est le sujet d'une figurine en calcaire provenant d'un contexte daté du III^e^ s. a.C.[26] Un éléphant figure aussi parmi les animaux qui participent aux combats dans les scènes décorant quelques vases de luxe en faïence fabriqués à Athribis à la même époque.[27] L'expédition asiatique d'Alexandre devait donc occuper une place importante dans l'imagerie des artisans athribites de la première moitié de l'époque ptolémaïque.

La décoration des vases rituels du II^e^ s. a.C.

L'artisanat local change de caractère au II^e^ s. a.C., cela devient particulièrement sensible à l'approche du règne de Ptolémée VI. En effet, les vestiges architecturaux et d'autres objets datant de cette période témoignent d'une activité de plus en plus intense et traduisent un renouveau des courants idéologiques et religieux, dû très vraisemblablement à des innovations de l'époque de Ptolémée IV, qui rapprochent des éléments ethniques grecs et égyptiens.[28] Les objets fabriqués à cette époque par les coroplathes et potiers athribites affichent une extraordinaire richesse de sujets et de formes, témoignant d'une créativité intensifiée, marquée par la synthèse des éléments égyptiens, grecs et orientaux.

Un des ateliers locaux, dont les produits ont été mis au jour surtout dans le voisinage des bains construits à l'époque de Ptolémée VI, s'était spécialisé dans la fabrication de céramiques de luxe, liées très certainement à des rituels religieux célébrés à proximité. Fabriqués en argile marneuse très homogène, ces objets sont richement décorés de reliefs moulés.[29] Parmi les formes prédominent des bols sphériques

---

[21] *Tell Atrib* II (2009) 45, n. 85, fig. 14.

[22] K. Myśliwiec, « Fruchtbarkeitskult und erotische Kunst im ptolemäischen Athribis (Unterägypten) », in : H. Felber et S. Pfisterer-Haas (éd.), *Kanobos : Forschungen zum griechisch-römischen Ägypten* I. *Ägypter-Griechen-Römer. Begegnung der Kulturen* (Leipzig 1999) 47-81, sp. 51-76.

[23] *Ibid*., 79.

[24] *Tell Atrib* II (2009) 47, n. 98, fig. 35-36.

[25] K. Myśliwiec, « Phallic Figurines from Tell Atrib », in : J. Aksamit, M. Dolińska, A. Majewska, A. Niwiński, S. Rzepka et Z. Szafrański (éd.), *Essays in Honour of Prof. Dr. Jadwiga Lipińska* (*WES* 1 ; Warsaw 1997) 119-138, sp. 135, n. 107, pl. XIV, 1.

[26] *Ibid*., 135, n. 108.

[27] *Tell Atrib* II (2009) 61, fig. 53.

[28] *LÄ* IV (1982) col. 1185, n. 30 ; G. Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire* (Londres-New York 2001) 131-134.

[29] *Tell Atrib* II (2009) 53, n. 117-119, fig. 50-52, pl. V, 2.

décorés, dans la partie centrale des parois, de deux scènes parallèles.[30] À côté du motif 'classique' représentant la triade gréco-égyptienne Sérapis-Isis-Harpocrate, ces scènes révèlent parfois une originalité iconographique surprenante : on y trouve entre autres une scène de transport de la barque sacrée avec un petit *naos* à son bord.[31] Le sujet appartient très certainement au répertoire égyptien, mais la composition de la scène et les costumes des hommes qui poussent et tirent le char font penser à l'art grec. Encore plus originales et significatives sont les deux scènes parallèles figurant sur un autre bol : des bœufs sont conduits devant un autel de style grec qui constitue l'élément central de la représentation (fig. 1a-c).[32] Le motif pourrait être tenu pour grec, si chacune des scènes n'était pas flanquée de deux couronnes des dieux égyptiens, celles d'Isis et d'Osiris. Il ne semble pas que la scène puisse représenter un épisode de quelque fête précise ; il s'agit plutôt d'une scène symbolique qui, malgré son aspect grec, insiste bien sur le fait que l'offrande est adressée aux divinités traditionnelles du panthéon local.

La forme la plus recherchée dans ce groupe de vases rituels est celle du 'rhyton' à fond plat, soit une forme d'origine perse. Elle est représentée par un vase unique trouvé dans la même couche que les bols déjà signalés. Le protomé ne revêt pas une forme animale, mais représente un couple de dieux grecs, Dionysos barbu accompagné d'une femme se tenant debout derrière le symbole classique de la dynastie lagide : l'aigle aux ailes déployées.[33] L'élément central de la riche décoration moulée de la face frontale du vase est une scène érotique. Exemple d'art éclectique, invention géniale d'un potier et coroplathe athribite, ce vase illustre parfaitement l'esprit 'baroque' de la production artisanale du II^{e} s. a.C. Diverses traditions s'y unissent pour exprimer les idées d'une théologie politique mise principalement au service de la propagande dynastique.

Vu la matière extrêmement fragile de ce récipient et ses parois exceptionnellement minces, il y a lieu de croire qu'il ne s'agit pas d'un produit final, mais plutôt d'un modèle réalisé pour guider la main d'un orfèvre qui reproduisait l'objet en utilisant la matière typique de ce genre de vases : or, argent ou bronze. Quelques petits fragments d'un rhyton semblable, aux parois déformées par le modelage, trouvés à proximité du vase en question, semblent confirmer cette hypothèse.[34] La surface du 'modèle' est couverte d'une mince couche d'enduit jaune qui devait imiter l'or. Il en était de même des bols déjà signalés. À la lumière de ces faits, il nous paraît intéressant d'envisager une hypothèse selon laquelle tous ces vases seraient principalement des modèles utilisés dans un atelier d'orfèvre travaillant pour la cour alexandrine. Ils auraient été remployés, peut-être secondairement, dans le culte local.

Un autre rhyton, à notre regret très fragmentaire, a été mis au jour dans une couche datée d'après le matériel numismatique de l'époque charnière du III^{e} au II^{e} s. a.C.[35] Plus grand que le rhyton qui vient d'être présenté, fait en argile beaucoup moins friable, il a des parois beaucoup plus épaisses que son homologue de date postérieure. Sa décoration moulée présente un même caractère propagandiste : une scène symbolique d'apothéose d'un souverain lagide, probablement Ptolémée III ou IV.[36] Il apparaît donc que dans la première moitié de l'époque ptolémaïque, il existait à Athribis une tradition locale de fabrication de vases de luxe s'inspirant des modèles d'origine achéménide. Mais, sur le plan chronologique, les sources de cette inspiration peuvent être antérieures à l'époque ptolémaïque, comme en témoignent des objets plus anciens de provenance égyptienne, entre autres un rhyton à fond plat du V^{e} s. a.C., trouvé à Memphis, ou le fameux relief du tombeau de Pétosiris à Tuna el-Gebel (fin du IV^{e} s. a.C.), représentant un orfèvre au travail.[37] Ces influences ne se manifestent pas seulement dans le groupe des 'rhytons' de type achéménide.

---

[30] Myśliwiec, « Les ateliers d'Athribis » (1997) 14, n. 54 ; *id*., « Ägyptisches und Griechisches im Werk der Künstler von Athribis » (2004) 463-486, sp. 465, n. 34-35, fig. 4-10 ; *Tell Atrib* II (2009) 53, n. 118-119, fig. 51-52.

[31] Myśliwiec, « Ägyptisches und Griechisches im Werk der Künstler von Athribis » (2004) 465, n. 34, fig. 6 ; *Tell Atrib* II (2009) 53, n. 118, fig. 52.

[32] *Tell Atrib* II (2009) 53, n. 119, fig. 50, pl. V, 2 ; Myśliwiec, « Ägyptisches und Griechisches im Werk der Künstler von Athribis » (2004) 465, n. 35, fig. 7-9.

[33] *Tell Atrib* II (2009) 53, 55, n. 120-125, fig. 47-49.

[34] Myśliwiec, « Ägyptisches und Griechisches im Werk der Künstler von Athribis » (2004) 463-486, sp. 466, n. 38 ; *Tell Atrib* II (2009) 55, n. 123, pl. XXI, 6, en haut.

[35] *Tell Atrib* II (2009) 51, n. 107, fig. 45-46 ; Myśliwiec, « Ägyptisches und Griechisches im Werk der Künstler von Athribis » (2004) 484-485, fig. 24-26.

[36] K. Myśliwiec, « Researches on Hellenistic Pottery from Athribis (Lower Egypt) », dans : *Η΄ Επιστημονική Συνάντηση για την Ελληνιστική κεραμική, Acts of the Symposium, Chania 6-13.IV.1997* (Athènes 2000) 257, n. 27-28, pl. 127.

[37] Boardman, *Die Perser und der Westen* (2003) 223, fig. 5.67 a, b.

En effet, parmi les pots de fabrication athribite, il existe quelques coupes dont la forme spécifique renvoie à la même tradition.[38] La présence de traits asiatiques dans la coroplathie locale au III^e^ s. a.C. ne devrait donc pas étonner.

Coroplathie

Une richesse et une diversité iconographique sans pareilles distingue en particulier les terres cuites fabriquées à Athribis au II^e^ s. a.C.[39] À côté des sujets 'classiques', de caractère purement égyptien ou grec, apparaissent des nouveautés, de plus en plus nombreuses, parfois même des sujets uniques, témoignant d'une liberté créatrice inspirée des traditions les plus diverses. Quelques représentations mégalophalliques de Dionysos ivre ou de ses compagnons mythologiques sont une preuve évidente de *l'interpretatio Aegyptiaca* des divinités grecques (fig. 2a-b).[40] Deux animaux armés combattants, grenouille et probablement souris (fig. 2c), représentent sans doute une version iconographique de la *batrachomiomachia*, satire hellénistique de l'œuvre d'Homère.[41] Même si l'état de conservation d'un autre groupe unique qui met en scène un personnage masculin accompagné d'une harpiste ne permet pas d'identifier exactement le dieu (probablement Dionysos ou Priape), le geste équivoque de celui-ci prouve qu'il s'agit d'une scène hors du commun.[42] Une isiaque accompagnée de deux jeunes garçons, dont l'un porte des attributs d'Harpocrate, pourrait représenter Cléopâtre I^ère^, mère de deux futurs souverains, Ptolémée VI et Ptolémée VIII.[43]

Il semble que Ptolémée VI est en outre représenté sur une autre terre cuite. Il s'agit d'une tête juvénile modelée à la grecque, mais coiffée de la couronne double des pharaons (fig. 3d).[44] C'est du règne de celui-ci que date très vraisemblablement le rhyton-modèle portant des symboles de propagande dynastique.[45]

Le personnage dont les représentations sont plus fréquentes et plus variées que celles de n'importe quel autre est Harpocrate, hypostase hellénistique d'Horus-enfant.[46] L'étude des terres cuites représentant l'enfant divin permet de distinguer toute une gamme de variantes iconographiques portant des traits égyptiens et grecs et de repérer les caractéristiques générales de la coroplathie de l'Athribis ptolémaïque : mise en relief des aspects sexuels du personnage (Harpocrate ayant souvent un phallus énorme) et style grotesque, poussé souvent à la moquerie, voire à la caricature. Cette tendance est illustrée par une petite figurine modelée de façon à souligner l'aspect androgyne du dieu juvénile, ce qui fait penser à ses relations malsaines avec son adversaire Seth, lesquelles sont attestées en Égypte depuis les débuts de la littérature religieuse.[47]

[38] *Tell Atrib* II (2009) 59, n. 141, pl. XXII, 4-5.

[39] Szymańska 2005, 105-118.

[40] Myśliwiec, « Phallic Figurines from Tell Atrib » (1997) 124-126, n. 40-49, fig. 1-2, pl. X, 1-2 ; *id*., « Fruchtbarkeitskult und erotische Kunst im ptolemäischen Athribis (Unterägypten) » (1999) 55 et 59, n. 25-26, fig. 24-25.

[41] *Id*., « Froschmäusekrieg in Athribis? – Neueste Entdeckungen in Tell Atrib (Ägypten) », *AW* 26/4 (1995) 321, fig. 3.

[42] *Id*., « Phallic Figurines from Tell Atrib » (1997) 126-127, n. 50-61, pl. XI.

[43] *Id*., « Isis, Hathor ou Cléopâtre ? À propos d'une figurine trouvée à Tell Atrib », *EtudTrav* 19 (2001) 264-275 ; Szymańska 2005, 178, Cat. n°51.

[44] *Id*., « Ägyptisches und Griechisches im Werk der Künstler von Athribis » (2004) 479, fig. 19 a-b ; Myśliwiec et Bakr Said, « Polish-Egyptian Excavations at Tell Atrib in 1994-1995 » (1999) 199 et 203, fig. 16 c-d.

[45] Cf. n. 33 et 34 du présent article.

[46] Szymańska 2005, 86-92, 108-111, 124-125, 179-204.

[47] K. Myśliwiec, « Un passage des *Textes des Pyramides* et la rencontre d'une tradition égyptienne avec une tradition grecque à l'époque ptolémaïque », in : M. Bietak, J. Holaubek, H. Mukarovsky et H. Satzinger (éd.), *Zwischen den Beiden Ewigkeiten – Festschrift Gertrud Thausing* (Vienne 1994) 155-158, fig. 3-4 ; *id*., « Fruchtbarkeitskult und erotische Kunst im ptolemäischen Athribis (Unterägypten) » (1999) 55, n. 20, fig. 16-17.

Harpocrate 'asiatique'

Il en va de même avec une figurine d'Harpocrate accroupi, mettant la main droite entière dans sa bouche (fig. 3a).[48] Rien que ce geste surprenant, remplaçant le doigt posé sur la lèvre inférieure, geste caractéristique d'Harpocrate, autorise à penser que le coroplathe avait l'intention de se moquer de la divinité en représentant un 'barbare' qui essaie d'imiter, mais qui ne comprend pas vraiment le geste du dieu égyptien. D'autres détails iconographiques de la figurine confirment cette hypothèse.

Bien que la qualité de l'argile indique un produit local, le vêtement porté par le dieu et le modelé de son visage contrastent avec les autres représentations d'Harpocrate issues des ateliers athribites. Le dieu n'est pas vêtu d'un manteau noué sur le ventre, à même le corps nu, comme le propose H. Szymańska,[49] mais d'un chiton à manches courtes dont on voit le bord sur le bras droit, pareil au vêtement représenté sur une autre figurine provenant d'Athribis.[50] La figurine en question porte un bracelet au poignet droit, mais le modelé de cette parure est plus détaillé que celui du même détail dans l'autre figurine. Cette dernière différence autorise à penser que les autres détails de la figurine unique (fig. 3a) sont, eux aussi, rendus avec grande précision. Le bas du vêtement peut être identifié comme un large pantalon ou une robe longue à plusieurs plis horizontaux ramassés entre les jambes, ce qui évoque des pantalons amples que portent souvent des personnages masculins sur les reliefs achéménides.[51] Notre Harpocrate porte en outre des bottes simples, comme la plupart des personnages masculins sur les mêmes reliefs – même Darius I^{er} dans sa fameuse représentation monumentale, une statue découverte à Suse.[52] Il devient clair qu'il s'agit de ce type de chaussures et non pas de pieds nus modelés très sommairement, lorsqu'on confronte cette figurine avec les autres représentations d'Harpocrate issues des ateliers athribites : les orteils (au moins deux) y sont toujours rendus en relief, même si le modelé est généralement plus sommaire que celui de notre figurine.[53]

Dans ce contexte, le 'nœud' sur le ventre doit être interprété comme un phallus, détail qui apparaît régulièrement dans les représentations de ce dieu par les artisans de l'Athribis ptolémaïque.[54] Sorti du pantalon et plus petit que les membres démesurés de plusieurs autres figurines d'Harpocrate réalisées par les coroplathes locaux,[55] le phallus semble faire partie des éléments de moquerie, tout comme le geste de la main.

La couronne de fleurettes est assez fréquente dans l'iconographie d'Harpocrate à Athribis,[56] mais il arrive rarement qu'elle soit ceinte d'un ruban horizontal.[57] Ce détail se retrouve dans l'iconographie des figurines les plus recherchées qui représentent différentes divinités, entre autres Papposilène (fig. 3c).[58] Pour ce qui est des caractéristiques stylistiques, la figurine de celui-ci – un chef-d'œuvre de la coroplathie de l'Athribis ptolémaïque – est la plus proche de la nôtre.

Le modelé du visage d'Harpocrate est exceptionnel : un visage de vieillard contrastant avec les traits juvéniles et l'expression sereine de presque toutes les autres représentations du dieu-enfant (par exemple fig. 3b). Les yeux aux paupières lourdes et massives, à peine ouvertes, bordées d'incisions profondes, sont représentés au-dessus de pommettes remarquablement saillantes, délimitées au bas par des rides bien prononcées et suivies par une surface labio-nasale en saillie, ayant presque la forme d'une

[48] Szymańska 2005, 191 (Cat. n°88), pl. X.

[49] *Ibid*., 191.

[50] *Ibid*., 188-189 (Cat. n°81), 277, pl. IX (TA 88/70).

[51] Boardman, *Die Perser und der Westen* (2003) pl. 11, 13.2 ; fig. 2.19 b, 3.39-40, 4.13-14 a, b, 5.1-2, 5.5-8, 5.15-19, 5.21, 5.67 a, 5.75 b, 5.83 a, b.

[52] *Ibid*., pl. 13.2 et 15 ; fig. 3.22 a-b, 3.26, 5.83 a, b.

[53] Par exemple, Szymańska 2005, pl. VIII-X, Cat. n^{os}69-70, 73, 78-79, 81, 83, 89.

[54] Myśliwiec, « Phallic Figurines from Tell Atrib » (1997) 123, n. 32-38, pl. XIV, 2 ; *id*., « Fruchtbarkeitskult und erotische Kunst im ptolemäischen Athribis (Unterägypten) » (1999) 47-81, sp. 53-55, fig. 10-12.

[55] Cf. *id*., « Fruchtbarkeitskult und erotische Kunst » (1999) fig. 10-12 ; Szymańska 2005, pl. VIII (Cat. n^{o}68), IX (Cat. n^{os}81 et 86), X (Cat. n°89).

[56] Par exemple, Szymańska 2005, pl. IX (Cat. n^{os}78, 81, 82), XI (Cat. n^{os}96-105), XII (Cat. n^{os}106-109), XIII (Cat. n^{os}110-120), XIV (Cat. n^{os}123, 127) ; Myśliwiec, « Ägyptisches und Griechisches im Werk der Künstler von Athribis » (2004) 481, fig. 21.

[57] Szymańska 2005, pl. XIII (Cat. n^{os}114) et XIV (Cat. n^{os}127).

[58] Myśliwiec, « Ägyptisches und Griechisches im Werk der Künstler von Athribis » (2004) 481, fig. 21 (Dionysos et Papposilène).

moustache épaisse. On reconnaît l'effort du coroplathe qui voulait mettre en relief le contraste entre les visages 'égyptiens' ou 'grecs' et ce visage 'étranger', vieux et laid. Il souligne la physionomie 'asiatique' du personnage, dont certains traits, un peu moins prononcés, caractérisent une autre figurine fragmentaire en faïence issue des ateliers de l'Athribis ptolémaïque.[59]

Cette figurine unique, que l'on pourrait désigner du terme d'Harpocrate asiatique, peut donc être interprétée comme une raillerie de la part d'un artisan athribite qui voulait se moquer des étrangers qui, venus en Égypte (par exemple avec l'armée d'Alexandre) et installés sur le sol égyptien, firent maladroitement l'effort d'adopter les dieux du pays.[60]

La présence de cette terre cuite unique parmi les vestiges de la coroplathie athribite, extrêmement variée sur le plan iconographique, confirme de façon certaine la symbiose des traditions diverses dans la *koinê* artistique des ateliers 'provinciaux' de cette époque, tout en relevant leur remarquable originalité, qui ne se limite pas à l'information et à la propagande, mais qui va jusqu'à des jeux subtils et raffinés, jusqu'à l'ironie, qui touche même les autorités sacrées. La qualité artistique des objets issus des ateliers de l'Athribis ptolémaïque permet de penser que ce centre artisanal recevait des commandes de la cour alexandrine. Ainsi, nous ne pouvons que nous ranger à l'opinion de Mervat Seif El-Din selon qui « ces trouvailles sont d'une qualité extraordinaire, si bien qu'on ne les aurait jamais cru être d'origine provinciale, s'il n'y avait pas eu suffisamment de preuves qu'elles furent vraiment exécutées à Athribis ».[61]

[59] Myśliwiec et Abu Senna, « Polish-Egyptian Excavations at Tell Atrib » (1995) 233 et 235, fig. 34 a-b ; M. Jackson, « New Evidence for Dating a Group of Ptolemaic Earrings », *EtudTrav* 18 (1999) 75-76, fig. 14.

[60] T.K. Mikołajczak, « Some Remarks about the Religion of Persians in Egypt », *EtudTrav* 22 (2008) 127-146, sp. 138-146.

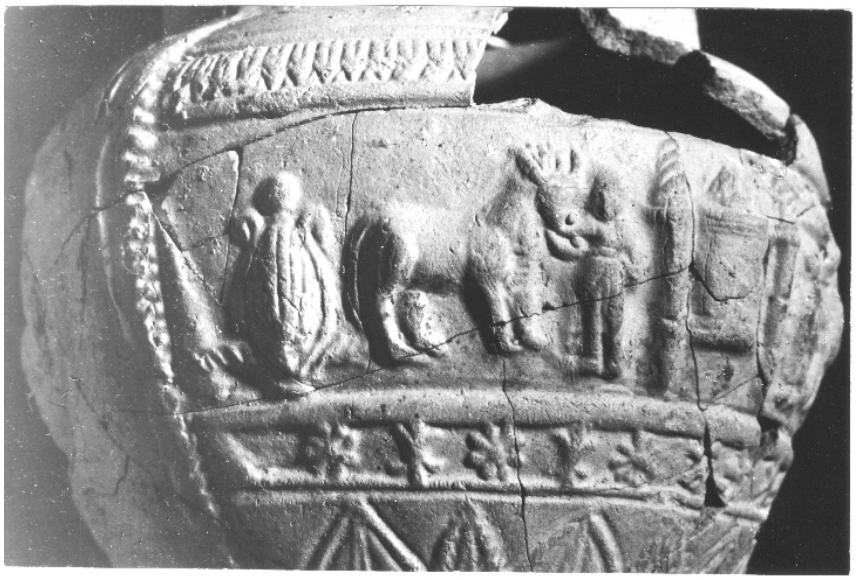
[61] M. Seif El-Din, *Die reliefierten hellenistisch-römischen Pilgerflaschen. Untersuchungen zur Zweckbestimmung und Formgeschichte der ägyptischen Pilger- und Feldflaschen während des Hellenismus und der Kaiserzeit* (*EtudAlex* 11 ; Le Caire 2006) 104.



a. Couronnes d'Isis et Osiris flanquant les deux scènes parallèles.



b. Scène avec autel, torches et bovidés d'offrande.



c. Détail de la scène b.

Fig. 1a-c. Bol à décoration moulée TA 88/148. II^{e} s. a.C.



a. TA 92/172p. II^{e} s. a.C.



b. TA 95/89p. II^{e} s. a.C.

Dieux mégalophalliques, Dionysos (a) et Pan (b), avec leurs jeunes compagnons.



c. Combat entre grenouille et souris (?), illustration supposée de la *batrachomiomachia* (TA 92/173, première moitié du II^{e} s. a.C.).



d. Flacon en forme de jeune homme nu, avec un *strigillum* (TA 93/94, fin III^{e}/début II^{e} s. a.C).

Fig. 2. Terres cuites issues des ateliers de l'Athribis ptolémaïque.



a. Harpocrate étranger (TA 91/78, II^{e} s. a.C.).



b. Tête d'Harpocrate (TA 94/55, II^{e} s. a.C.).



c. Tête de Papposilène
(TA 93/156, deuxième moitié du III^{e} s. a.C.).



d. Tête d'un jeune roi, probablement Ptolémée VI
(TA 94/60, II^{e} s. a.C.).

Fig. 3. Coroplathie de l'Athribis ptolémaïque.

IV

PENSER L'HISTOIRE DES RELIGIONS

LE CHRISTIANISME, RELIGION ORIENTALE ?

FRANÇOIS BLANCHETIÈRE

> Au lieu de considérer l'interrogation comme la base de l'activité intellectuelle, on cherche systématiquement des certitudes, c'est-à-dire des réponses définitives capables de faire disparaître les questions.
>
> Roger Pol-Droit[1]

Contrairement aux positions généralement tenues, les origines du mouvement chrétien sont nimbées d'incertitudes. En effet, sur la base du récit des *Actes des Apôtres* et des épîtres de Paul s'est constituée une vulgate d'affirmations systématisées par Eusèbe de Césarée, le père autoproclamé de l'*Histoire ecclésiastique*, et ses épigones. Et pourtant nombre d'interrogations demeurent et parmi elles celle que pose, au début du IV^e^ siècle, Arnobe de Sicca, l'actuelle Constantine, dans le premier livre de son *Adversus Nationes* :

> D'où vient qu'en si peu de temps cette religion a rempli le monde entier, et comment des peuples dispersés sur la terre, sous la voûte du ciel, aux quatre points cardinaux ont-ils pu réaliser un accord unanime ?[2]

De plus, comment comprendre qu'un courant de pensée et une conception de l'existence profondément marqués par leur origine sémitique et la tradition biblique se soient acclimatés en milieu pagano-hellénistique ? Comment s'est opérée cette acculturation ? Rétorquant comme argument que « les dieux ont fait la grandeur de Rome », depuis Origène sinon Tertullien, les auteurs chrétiens affirment, en s'appuyant sur la tradition biblique, que Dieu seul mène l'Histoire, la 'réussite' chrétienne venant confirmer sa 'vérité'.[3] Demeure toutefois la question du *comment* de cette acculturation et de cette 'réussite', question autrement complexe à résoudre si, en tant qu'historien, on s'interdit de recourir à des causes surnaturelles, à des interventions divines, en bref, si l'on se refuse à rédiger une théologie de l'Histoire, ainsi qu'à toute présentation providentialiste.

L'interrogation reste encore d'actualité comme en témoigne l'ouvrage de Paul Veyne, pour qui « le christianisme primitif a dû son rapide succès initial auprès d'une élite à sa grande originalité, celle d'être une religion d'amour. »[4]

Avant de tenter d'apporter quelques éléments de réponses à ces questions, il nous faut nous pencher sur le contexte socioculturel et plus spécialement sur le problème du *religieux* dans l'empire romain au cours des deux ou trois premiers siècles de l'ère commune. En effet, des premières décennies du IV^e^ s. a.C. jusqu'aux dernières années du IV^e^ s. p.C., l'espace péri-méditerranéen a connu de profondes mutations

---

Pour Françoise, après dix-neuf ans de complicité et d'échanges approfondis au sein de l'Institut d'histoire des religions de la Faculté des sciences historiques de l'Université Marc Bloch de Strasbourg.

[1] *Le Monde des livres* du 14 Novembre 2008, 8.

[2] *Adv.Nat*. I.55. Cette question a déjà été abordée dans un précédent ouvrage : F. Blanchetière, *Les premiers chrétiens étaient-ils missionnaires ? (30-135)* (Paris 2002). Suite à certaines recensions (P. Bobichon, *REJ* 164/3-4 (2005) 563-565), il a paru nécessaire de revenir sur certains points et de justifier plus amplement le titre de ce travail et ce d'autant plus que certains auteurs récusent sans plus ample justification la probabilité de ce parallèle.

[3] G. Dorival, « L'argument de la réussite historique du christianisme », in : B. Pouderon et Y.-M. Duval (éd.), *L'historiographie de l'Église des premiers siècles* (*Théologie historique* 114 ; Paris 2001) 38-56. Ce travail, textes à l'appui, montre que l'argument de la vérité du christianisme prouvée par sa réussite, qui apparaît avec Origène, n'est que la rétorsion d'une argumentation inaugurée à tout le moins par Polybe. Voir E. Norelli, « La mémoire des origines chrétiennes : Papias et Hégésippe chez Eusèbe », *ibid*. 1-22.

[4] P. Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien (312-394)* (Paris 2005) 33. On se reportera plus largement au chapitre 2. De son côté, M.-F. Baslez propose une approche intéressante « à la lecture des sciences humaines, de l'histoire du fait religieux et de la sociologie religieuse » : M.-F. Baslez, *Comment notre monde est devenu chrétien* (Paris 2011) 57. Cet ouvrage apporte des éclairages intéressants sur l'expansion du christianisme par *contagio*, selon le mot de Pline le jeune, ou par capillarité. Cf. Blanchetière, *Les premiers chrétiens* (2002).

socioculturelles, en particulier dans le domaine du *religieux*.

L'époque hellénistique, qui s'ouvre avec l'expansion macédonienne, marque un tournant capital dans l'histoire religieuse de l'Occident ancien. Aux conquêtes d'Alexandre, qui s'étendent sur tout le bassin oriental de la Méditerranée et jusqu'à l'Indus, ont succédé les conquêtes de Rome – dans le bassin occidental de la Méditerranée d'abord, période qui prend fin avec la ruine de Carthage, puis dans le bassin oriental, pour refermer le cercle avec Octave Auguste à la bataille d'Actium en 31 a.C. et faire de la Méditerranée une mer intérieure à l'Empire, *Mare Nostrum*, entraînant un formidable brassage de personnes et d'idées.[5]

Pour nous en tenir à notre propos, l'avènement de la culture hellénistique marque la fin programmée de la *polis* comme cadre sociopolitique et du même coup celle des cultes poliades. Pour emprunter à Marrou, on peut dire que « les dieux des cités sont tombés à Chéronée avec la cité elle-même »,[6] ce qui, en d'autres termes, signifie que lors de la bataille de Chéronée en 338 a.C., la victoire de Philippe de Macédoine sur les armées confédérées des cités grecques a d'abord mis un terme à l'indépendance des cités : « certes, la cité existe toujours dans le monde méditerranéen, mais elle s'est dégradée au simple niveau municipal ».[7] Qui plus est, la défaite des cités a clairement mis en évidence que les dieux de ces cités étaient impuissants à les défendre en cas de péril mortel, même si l'on continue de proclamer que les dieux ont fait la grandeur de Rome. Si l'on veut se reporter maintenant au contexte biblique, on comprendra que s'y exprime un type de mentalité analogue : le Dieu d'Israël est un Dieu puissant qui « a sauvé » son peuple, c'est-à-dire qui l'a arraché à Pharaon « à main forte et bras étendu » (Ex. 13, 9 ; Dt. 4, 34 ; 5, 15). Et, au soir de la traversée de la mer Rouge, le cantique de Moïse peut donc chanter : « Qui est comme toi parmi les dieux, ô YHWH ? » (Ex 15, 11-12), et les psaumes revenir comme un leitmotiv sur la puissance et la grandeur incomparables du Dieu d'Israël.

Bref, à compter du IV^{e} siècle avant notre ère, progressivement, un nouveau type de mentalité apparaît. L'individu n'est plus uniquement le citoyen entièrement subordonné et dévoué au sort de sa cité. Comme l'explique encore Marrou, « c'est le problème de l'homme, de la personne humaine qui passe au premier plan ».[8] Il s'agit donc bien d'un « nouvel univers mental ».

C'est dans ce contexte que Marrou, après Spengler, parle de l'avènement d'une 'seconde religiosité' marquée par le personnalisme : « l'homme méditerranéen se pense avant tout comme un homme religieux ».[9]

Sans doute, le polythéisme perdure comme élément constitutif du patrimoine, du *mos maiorum* que l'on transmet : « Permets, demande le préfet Symmaque dans sa *Relation* à l'empereur chrétien Valentinien II, en 384, que ce que nous avons reçu de nos Pères nous puissions le transmettre à nos enfants ».[10] Or, la *religio romana* est avant tout une religion du *faire* et non du *croire*, c'est un culte civique dont les officiants sont les fonctionnaires *ex officio*, les pontifes ne constituant qu'un corps de spécialistes des rubriques.[11] Le citoyen *ut sic*, *a fortiori* le métèque ou l'esclave, n'y joue aucun rôle. Il n'en est plus de même dans le cadre des 'religions orientales'[12] et plus particulièrement dans celui du judaïsme, milieu matriciel du mouvement des disciples de Jésus de Nazareth.[13]

---

[5] Pour revenir rapidement sur l'arrière-plan historique, on pourra se reporter à M. Le Glay, J.-L. Voisin et Y. Le Bohec, *Histoire romaine* (Paris 1991) ou à M. Sartre et A. Tranoy, *La Méditerranée antique, IV^{e} siècle av. J.-C.-III^{e} siècle ap. J.-C.* (Paris 1990).

[6] H.-I. Marrou, *Décadence romaine ou antiquité tardive ?* (Paris 1977) 44.

[7] *Ibid*.

[8] *Ibid*.

[9] *Ibid*., 46-51.

[10] *Relatio* 3.3-4.

[11] Voir sur cette question : J. Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains* (Paris 2005).

[12] Cette désignation elle-même a fait l'objet de discussions : voir ainsi C. Bonnet, V. Pirenne-Delforge et D. Praet (éd.), *Les religions orientales dans le monde grec et romain. Cent ans après Cumont* (Bruxelles-Rome 2009).

[13] Évitant tout anachronisme, la périphrase « mouvement des disciples de Jésus » permet d'inclure, tout en les distinguant, les Nazaréens (désignation primitive), de culture sémitique, et les Chrétiens (désignation plus tardive), de culture hellénistique.

Analogies

Faisons donc appel au comparatisme cher à G. Dumézil et reprenons la typologie des 'cultes orientaux' élaborée par ailleurs.[14] Compte tenu des différences qui pourront apparaître, au nombre des traits communs aux 'cultes orientaux', il faut relever :

1. Leur origine orientale

Sortis de l'ombre grâce au travail fondamental de Franz Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, paru en 1906 et maintes fois remanié, ces cultes ont fait depuis l'objet de multiples et importants travaux, dont ceux de M. Vermaseren et de R. Turcan. Ils proviennent tous de la *pars orientalis* de l'empire romain, alors que les cultes des divinités occidentales ne se sont guère implantés en Orient. Il est vrai que ce transfert s'est opéré le plus souvent non sans une profonde transformation. Ainsi Rome a connu le culte de Cybèle dans sa forme phrygienne, rapidement rejeté, et un culte épuré de la même déesse mère. On peut encore citer le cas d'Adonis ou celui de Mithra.

Le judaïsme et le mouvement des disciples du rabbi Jésus de Nazareth sont pareillement orientaux d'origine. L'une et l'autre religions ont pareillement connu de sérieuses évolutions en transitant vers l'Occident via le monde hellénistique puis latin. Il suffit d'évoquer le judaïsme alexandrin dont Philon est l'un des représentants les plus significatifs. Quant au mouvement des disciples de Jésus, on peut distinguer en son sein deux courants majeurs. Le premier de culture sémitique, hébréophone ou araméophone, représenté par les Nazaréens, dont les représentants actuels sont les fidèles de certaines communautés orientales en Irak, en Syrie ou au Liban par exemple. L'autre, de culture hellénistique, constitue la 'Grande Église', c'est-à-dire le christianisme sous ses différentes variantes actuelles – catholique, orthodoxe, protestante, etc. … Au fil du temps et alors que le judaïsme polymorphe palestinien constitue le milieu matriciel du mouvement des disciples de Jésus, peu après la guerre de 66-72, la destruction du Temple de Jérusalem et la désorganisation subséquente des instances dirigeantes juives, mais surtout après la révolte de Bar Kochba en 131-132, de profondes divergences sont apparues engendrant une rupture de fait entre le judaïsme rabbinique et le nazaréisme devenu le christianisme.[15]

2. La présence d'un contenu mythique

À la base de nombre de cultes orientaux, on trouve un contenu mythique, une histoire fondatrice autour d'un personnage central. Évoquons pour l'exemple les cultes de Cybèle et d'Attis, celui d'Adonis et tout spécialement celui de Mithra.

N'en est-il pas de même, d'une part, pour le judaïsme – avec Abraham, Moïse et l'épopée biblique, et, d'autre part, pour le christianisme – avec les récits évangéliques, canoniques ou apocryphes qui, faut-il le rappeler, ne constituent pas des récits biographiques, mais des témoignages élaborés par les premières générations des disciples de Jésus ?

3. Un culte célébré par un clergé spécialisé

Dans le cadre des cités, le culte rendu aux dieux polyades relève *ex officio* des fonctionnaires de la cité. Ainsi, par exemple, à Rome, où les Pontifes ne sont que des spécialistes des rubriques veillant à ce que les rites soient accomplis dans les règles sous peine de nullité.

En revanche, dans les cultes 'orientaux', existe un clergé spécialisé de mystagogues distincts *ex officio* des magistrats civils ou militaires. Ainsi, dans les rites phrygiens, les Galles de Cybèle, ou les prêtres de Sérapis. En revanche, nous ne connaissons pas à proprement parler de 'clergé' mithriaque, même si toutefois quelques rares inscriptions parlent de *sacerdotes*.

Parallèlement, dans le judaïsme, au sein du Temple de Jérusalem et ce jusqu'à sa destruction en 72 de notre ère, tout un clergé fortement hiérarchisé assure le culte du Très Haut. Et si, après la destruction du Temple en 72, prêtres et lévites n'exercent plus aucun rôle sacrificiel, ils n'en conservent pas moins un rôle

[14] Blanchetière, *Les premiers chrétiens* (2002) 36 sq.

[15] F. Blanchetière, *Enquête sur les racines juives du mouvement chrétien (30-135)* (Paris 2001) 266-294 ; D. Boyarin, *La partition du judaïsme et du christianisme* (Paris 2011).

spécifique et une place reconnue dans la communauté. Certains rites domestiques sont désormais assurés par le père de famille lors du shabbat ou à l'occasion du repas de la Pâque.

Parmi les disciples juifs de Jésus de Nazareth, il a dû en être apparemment de même à l'origine, et la première épître de Pierre d'affirmer : « vous aussi, comme des pierres vivantes, vous êtes édifiés en maison spirituelle pour constituer une sainte communauté sacerdotale » (1 Pi 2.5). Cependant, et assez tôt, s'est progressivement mise en place toute une hiérarchie présidant aux réunions cultuelles, dont Justin est l'un des premiers auteurs à nous donner une description dans la seconde moitié du II^e^ siècle.[16]

4. Une religion de salut

Le concept de *salus* a connu durant la période qui nous occupe une singulière évolution. Signifiant à l'origine 'santé', il a acquis, parmi bien d'autres, le sens que nous lui connaissons aujourd'hui : celui de 'vie', ainsi dans l'expression « il a trouvé son salut dans la fuite ».

> Le secours (*salus*) attendu peut être immédiat, concret, comme celui qu'espère le marin [qui invoque *Isis pelagia*], la femme en couches [qui s'adresse à *Isis Lochia*], ou tout individu qui affronte un danger. Ce peut être aussi la guérison, d'où le développement spectaculaire des cultes des dieux guérisseurs, notamment Asclépios, obscur héros thessalien qui supplante Apollon à Épidaure, s'implante en Asie mineure (dans l'île de Cos et à Pergame). Ce peut être la recherche d'assurances pour l'avenir et l'au-delà. C'est le rôle des cultes à mystères qui fournissent à leurs initiés une connaissance rassurante sur ces deux points.[17]

Dans un contexte religieux, à l'heure où ce n'est plus seulement le sort de la cité qui importe, alors que l'individu s'interroge sur son avenir et le sens de sa vie, le salut en vient à désigner le sort de chacun *post mortem*, le salut éternel.

La religion « dériverait de la peur de la mort, de l'énigme métaphysique, du besoin de consolation, d'opium »,[18] selon Paul Veyne. Sans doute, mais une telle estimation peut paraître restrictive. La religion ne serait-elle pas plutôt un système de *convictions* et de *pratiques* qui structurent, motivent et justifient l'existence d'un individu ou d'un groupe humain tout en lui fournissant un ensemble de réponses sur les grandes questions métaphysiques qu'il se pose et, entre autres, la question de l'au-delà et le désir d'éternité ?

Il ne s'impose pas d'insister sur la dimension salvatrice de la religion chrétienne.

5. Un culte personnel, une dimension mystique

On parle souvent, à tort, des cultes 'orientaux' comme de 'cultes à mystères'. Reste toutefois qu'à la base de ces mêmes cultes se trouve un 'mythe fondateur', ainsi qu'il l'a été évoqué ci-dessus. C'est, précisément, ce mythe qui est révélé au fidèle au terme de son initiation. Tout ce processus reste ignoré du profane à telle enseigne qu'il nous est quasiment impossible d'en reconstituer la teneur. Un Clément d'Alexandrie, devenu chrétien, s'abstient lui-même de toute allusion. Évoquons seulement, à titre d'exemple, le Lucius de *L'âne d'or* d'Apulée qui déclare :

> Peut-être, lecteur désireux de t'instruire, te demandes-tu avec quelque anxiété ce qui fut dit et ce qui fut fait ensuite. Je le dirais s'il était permis de le dire. Tu l'apprendrais, s'il était permis de l'entendre.[19]

Une des particularités du culte de Mithra réside dans le fait que cette initiation a vraisemblablement été progressive, ce que l'on peut déduire de l'échelle des sept degrés représentée dans une mosaïque d'un mithraeum d'Ostie. L'initié se fait alors 'fidèle' et même 'fanatique' (au sens étymologique du terme) : il habite le temple (*fanum*), se met au service du dieu, devient en quelque sorte un 'oblat'. Une intimité mystique s'établit entre le fidèle et son dieu, dont Aelius Aristide constitue un exemple dans son rapport à Asclépios. À cela, il ne faut pas oublier de rattacher la thématique de *l'imitatio dei*, présente dans les cultes 'orientaux', dont le parallèle se retrouve chez les disciples de Jésus de Nazareth sous le concept d'*imitatio Christi*.

---

[16] Sur cette question, on se réfèrera aux travaux d'Alexandre et Cécile Faivre.
[17] Sartre et Tranoy, *La Méditerranée antique, IV^e^ siècle av. J.-C.-III^e^ siècle ap. J.-C.* (1990) 78.
[18] Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien* (2005) 43.
[19] APUL. *Asin.* 11.23. Cf. Blanchetière, *Les premiers chrétiens* (2002) 195-199.

Par ailleurs, et même si l'on peut devenir juif par une démarche personnelle, plus généralement on naît juif d'une mère juive. En revanche, comme le rappelle Tertullien, *« fiunt non nascuntur christiani »*,[20] et on le devient au terme d'une démarche personnelle et d'un long processus d'initiation au cours duquel, selon Augustin d'Hippone, on est « catéchisé, exorcisé, examiné ».[21] Les *competentes* sont congédiés au terme de la liturgie de la parole et ne pourront participer aux *sacra* qu'une fois baptisés.

6. Une composante syncrétiste

Les religions orientales, au cours de leurs pérégrinations et de leur évolution dans le temps, se sont approprié nombre de données, d'idées ou de pratiques empruntées ici ou là, selon des modalités qui n'apparaissent pas toujours clairement : elles les ont en quelque sorte phagocytées, tel un organisme vivant. Si l'on prend l'exemple du mithraïsme, entre le Mithra védique, le Mithra de l'Avesta et le Mithra célébré en 306 par les Tétrarques à Carnuntum près de Vienne sur le Danube, on peut certes parler de continuité, mais que de différences essentielles ! Et que dire du culte de Sérapis… Ont existé des formes plus embryonnaires de syncrétisme se traduisant dans l'assimilation de dieux indigènes aux dieux gréco-romains.

> Ainsi, en Anatolie, les dieux locaux, maîtres de la nature et des éléments, sont assimilés tantôt à Zeus (lorsqu'il s'agit d'un panthéon local), tantôt à Apollon ; on rajoute chaque fois une épithète 'topique' qui souligne que ce Zeus ou cet Apollon n'ont aucun rapport avec les dieux de l'Olympe du même nom : Zeus Panamaros, Apollon Lairbenos.[22]

Au risque de choquer, on ne peut éviter d'envisager le mouvement des disciples de Jésus dans son évolution au cours des siècles comme le résultat d'un processus syncrétiste. Le message de Jésus de Nazareth, élaboré dans un contexte socio-culturel sémitique, n'a-t-il pas connu une profonde évolution quand il a été formulé par des disciples de culture hellénistique puis par d'autres de culture latine ? À titre d'exemple, on prendra l'expression 'fils de Dieu'. Quand, dans sa langue vernaculaire, Jésus se dit 'fils de Dieu', lui le Juif, tenant d'un monothéisme strict comme ses contemporains, entend-t-il s'affirmer Ὑίος τοῦ Θεοῦ, seconde personne de la Trinité, pour reprendre la définition des conciles ? Jésus, Juif de stricte observance, a-t-il pu prononcer ces paroles : « Ceci est mon sang, prenez et buvez » ? Et que dire du culte marial ? On peut enfin rappeler la façon dont le message de Jésus de Nazareth a été 'relu' à la lumière de la philosophie gréco-hellénistique ou du droit romain. L'histoire du message de Jésus peut se résumer comme une suite de différentes lectures ou interprétations dont, au cours des siècles, il a fait l'objet, à commencer dans les évangiles ou les épîtres pauliniennes.

7. Un recrutement transcendant les classes sociales

Alors que les cultes poliades concernaient essentiellement les citoyens, les cultes orientaux ont largement recruté dans toutes les couches de la société antique, même si certains étaient réservés soit aux hommes, comme le mithraisme, soit aux femmes, comme le culte de la *Bona Dea*.

En revanche, parmi les disciples de Jésus, on ne fait aucune distinction et tous sont admis, hommes ou femmes, Juifs ou Grecs, esclaves ou hommes libres. Et l'on connaît même un ancien esclave comme chef de la communauté romaine.

Différences

Et malgré tout, comparaison n'est pas raison. Si certaines analogies entre cultes orientaux et christianisme ne sont, apparemment, pas sans fondements, il n'en demeure pas moins que des différences de taille doivent être soulignées.

À commencer par le monothéisme strict des chrétiens qui ne souffre aucune compromission avec le polythéisme : « le premier degré d'être chrétien est de comprendre la fausseté du paganisme et de rejeter

[20] TERT. *Apol*. 18.4.
[21] AUGUST. *De fide et operibus* 6.8.
[22] Sartre et Tranoy, *La Méditerranée antique* (1990) 97.

les cultes impies »,[23] alors que le polythéisme se montre particulièrement ouvert, comme le montre l'exemple du laraire d'Alexandre Sévère.

À cela il convient d'ajouter l'universalisme chrétien, d'où l'erreur de Renan au sujet du culte de Mithra, qui aurait pu, selon lui, s'imposer dans l'Empire si le christianisme ne l'avait pas fait.

Enfin, à partir du II^e^ siècle, « en se constituant comme une religion de croyants partageant la même 'orthodoxie', l'Église en construction se démarque radicalement des autres cultes du monde gréco-romain, où l'adhésion s'exprimait davantage par une 'orthopraxie', tous participant du même rituel et reconnaissant les mêmes règles et les mêmes interdits ».[24]

***

À la question posée par Arnobe et évoquée en ouverture de ce travail, deux réponses sont envisageables. Et nous citerons P. Veyne : « Ou bien on dira que le christianisme s'est imposé parce qu'il répondait à une attente, qu'il relevait de la religiosité nouvelle qu'attestaient le succès des religions orientales aussi bien que celui, fort différent, du néoplatonisme, qu'il relevait de 'l'esprit du temps', du *Zeitgeist*, de 'l'angoisse de l'époque', et l'on ajoutera : à la 'protection' impériale du IV^e^ siècle, ou, au contraire, on préfèrera supposer que le christianisme s'est imposé parce qu'il offrait quelque chose de différent et de neuf », ce qui est la thèse de l'auteur.[25] Et pourquoi ne serait-il pas possible de concilier les deux hypothèses ?

[23] Lactance, *De ira dei* II.2.
[24] Baslez, *Comment notre monde est devenu chrétien* (2011) 117.
[25] Veyne, *Quand notre monde est devenu chrétien* (2005) 43.

D'*ISIS LACTANS* À *MARIA LACTANS*
QUELQUES RÉFLEXIONS SUR DEUX MOTIFS SIMILAIRES

FRANÇOIS BŒSPFLUG

On ne présente pas Isis, cette déesse égyptienne qui fut immensément populaire depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, autant voire plus que son fils Horus (Harpocrate) ou que son frère-époux Osiris, auquel elle put, à en croire le mythe, redonner la vie par sa magie puissante et dont elle sut même obtenir un enfant après avoir réussi à rassembler ses restes et à lui rendre sa vigueur. Certaines de ses représentations sont dans toutes les rétines, du moins dans celles des historiens de l'art et des religions, et à n'en pas douter de toutes celles et de tous ceux qui ont contracté de l'estime pour la destinataire de ce volume.

L'une des effigies les plus répandues d'Isis, surtout à partir du VIII^e^ siècle avant notre ère,[1] la montre s'apprêtant à allaiter son fils Horus placé sur ses genoux (ou venant d'achever de le faire) et le protégeant de sa haute stature avec une assurance et une efficacité souveraines. Ce type iconographique a été illustré durant plus d'un demi millénaire sur tous supports et à toutes les échelles, de la statue grandeur nature (fig. 1a) aux amulettes (fig. 1b) et décors de lampes à huile et de pièces de monnaie, en passant par des peintures murales dans des *mammisi* (fig. 2a). Il se diffusa à grande échelle, en particulier à l'époque ptolémaïque, qui marqua selon Françoise Dunand le début du culte d'Isis,[2] sous la forme de statuettes de 10 à 20 cm de hauteur, en majorité en bronze (fig. 2b), parfois en faïence, dont on a conservé de nombreux exemplaires.[3] Or, on a coutume de dire que ce type, en sa version hiératique ou sous sa forme romaine assouplie (fig. 2c et 3a), pourrait avoir 'inspiré' ici ou là des reprises ou répliques, par exemple en Palestine,[4] puis 'suscité' dans l'art copte des V^e^-VII^e^ siècles les premières – et pour quelques siècles encore les seules – attestations de l'image de Marie allaitant Jésus,[5] qui sont aussi les premières occurrences de ce sujet dans l'art chrétien (fig. 3b et c).[6] La recherche historique enregistre ensuite quelque chose comme une

---

[1] Selon V. Tran Tam Tinh, avec la collaboration de Y. Labrecque, *Isis Lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate* (*EPRO* 37 ; Leyde 1997[2], 1^ère^ édition 1973) ; *id*., « De nouveau *Isis lactans*. Supplément I », in : *Hommages à Maarten J. Vermaseren* III (*EPRO* 68 ; Leyde 1978) 1231-1268 ; *id*., « État des études iconographiques relatives à Isis, Sérapis et aux *sunnaoi theoi* », in : *ANRW* II.17.3 (1984) 1710-1738.

[2] F. Dunand, *Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites du Musée du Caire* (*EPRO* 73 ; Leyde 1979) ; *Isis, mère des dieux* (Paris 2000) ; S. Quirke et J. Spencer (dir.), *Le livre de l'ancienne Égypte* (Paris 1995 [trad. fr.] ; éd. orig. 1992) 69 : « Les différents personnages, épisodes et étapes de cette légende [d'Horus et d'Osiris] exprimaient des drames précis pour la vie de tout Égyptien […], le pouvoir magique d'Isis pour ressusciter Osiris et protéger l'enfant Horus incarnait l'espérance d'une solution aux maux inévitables de l'homme. À la Basse Époque, Isis eut ses propres centres de culte à Behbeït el-Haggar, dans le Delta, et sur l'île de Philae, aux frontières méridionales du pays ; ce temple allait être le dernier fermé par l'Église chrétienne. »

[3] Tran Tam Tinh, *Isis Lactans* (1973) fig. 7-11 ; O. Keel, *L'éternel féminin. Une face cachée du Dieu biblique* (Genève 2007) n°79 ; F. Goddio et M. Clauss (éd.), *Ägyptens versunkene Schätze* (Bonn 2008) 104 (statue en marbre d'époque romaine, h : 130 cm), 110 (Cat. n^os^178-180 : trois statuettes en bronze de 10 à 18 cm de haut ; voir les notices p. 382). Ces statuettes récemment repêchées sont désormais conservées au musée maritime d'Alexandrie (Qaitbay).

[4] Elles sont en nombre très restreint : deux stèles incisées ; pas de statuettes, autant que l'on sache ; quelques peintures murales décorant non des églises publiques mais des chapelles privées.Voir un relief en terre cuite : h : 12,6 cm ; Israël, tombe de Bet Shean, début de la période byzantine, IV^e^-V^e^ s. p.C. (Jérusalem, musée d'Israël) ; O. Keel et S. Schroer, *Eva – Mutter alles Lebendigen. Frauen- und Göttinenidole aus dem alten Orient* (Fribourg 2006[2]) n°240 ; Keel, *L'éternel féminin* (2007) n°68. On retrouve sur ce relief le geste de la main droite désignant le sein gauche, et le fait que l'enfant ne tète pas (il regarde vers le spectateur).

[5] Contrairement à Dunand, *Isis, mère des dieux* (2000) 164, je partage l'avis d'un grand nombre d'historiens de l'art, selon lesquels la fresque de la catacombe de Priscille, qui figure une femme avec l'enfant au sein, devant un personnage debout, est d'interprétation trop incertaine pour être alléguée dans ce débat (même si la morphologie du groupe de la mère et de l'enfant présente des similitudes troublantes avec celui de la *Tempesta* de Giorgione). C'est en tout cas l'avis de Tran Tam Tinh, *Isis Lactans* (1973) 46-47 (« les artistes chrétiens semblent ignorer le thème de la *Madonna lactans* ») et d'E. Sendler, *Les icônes byzantines de la Mère de Dieu* (Paris 1992) sp. 165-168, « La Mère de Dieu allaitant ».

[6] G.A. Wellen, « *Die stillende Mutter* (*Maria lactans*) », in : « Maria, Marienbild, 1. Das Marienbild der frühchristlichen Kunst », *LCI* III (1971) col. 156-161, sp. 158-159 : « Avant l'iconoclasme, cette représentation reste cantonnée à l'Égypte, où elle est très aimée : fresques du monastère Apollo à Baouït (chapelle 42, salle 30) et dans le couvent Saint-Jérémie de

disparition, ou du moins une éclipse durable, une absence prolongée sur six siècles. Car dans l'art byzantin, n'en déplaise à Louis Réau[7] et en dépit de l'apparition sporadique 'en province' du type de la Vierge '*Galaktotrophusa*',[8] ce sujet semble en effet n'avoir jamais vraiment 'pris' à Byzance même[9] et il fut longtemps ignoré de l'art de l'icône, où il ne s'introduit que timidement, sur le tard, voire sur le très tard, à savoir à partir du XVI^e^ siècle. Dans l'art chrétien d'Occident, de même, le thème de Marie allaitant n'est attesté qu'à partir du XII^e^ siècle[10] (fig. 4a et b), ne se multiplie qu'au XIV^e^ siècle et ne se maintient que jusqu'au XVII^e^ siècle, après quoi, semble-t-il, il s'évanouit en raison, dit-on, de « la crise de pudeur qui caractérise la réaction catholique de la Contre-Réforme. »[11] En effet, dans les images liées à la dévotion envers la Sainte Famille, qui se développe après le concile de Trente, Marie s'abstient d'allaiter, elle veille sur l'Enfant endormi ou marche avec lui et son père adoptif,[12] sauf exception, par exemple dans un sujet comme le Repos pendant la Fuite en Égypte (fig. 7a).[13]

Cette présentation résumée et quelque peu simplifiée (par force : l'histoire des objets d'art religieux est le paradis des exceptions) est comme le plus petit commun dénominateur de la plupart des livres, articles de dictionnaire et autres notices d'encyclopédie traitant du thème très fréquenté de Marie allaitant et consacrant quelques lignes à ses possibles racines anciennes. Elle donne à entendre, sans que ce soit toujours explicitement énoncé, que non seulement l'image de Marie allaitant serait comparable à celle d'Isis allaitant (sans dire précisément en quoi, ni marquer les limites de cette comparaison), mais que celle-ci serait pour ainsi dire le prototype et l'ancêtre de celle-là et l'aurait 'anticipée' ou 'préparée' (sans indiquer en quoi ni pourquoi ni comment cette filiation, historiquement parlant, s'est interrompue puis s'exerça malgré tout, fût-ce des siècles plus tard). L'on ajoute que ces similitudes n'ont rien d'étonnant, car

---

Saqqara (Cellule A 1725 1807) » ; M.A. Crippa et M. Zibawi, *L'art paléochrétien* (Paris 1998) 379 : « L'Égypte chrétienne semble être la première à montrer la Mère nourrir de son sein l'Enfant divin. Inspirée probablement du thème d'Isis allaitant Horus, l'image chrétienne s'établit en prototype [?]. Toujours hiératique, la *Virgo lactans* enserre tendrement son fils d'un bras protecteur en guidant pudiquement son sein vers la bouche de son Fils. »

[7] L. Réau, *Iconographie de l'art chrétien* II/2 (Paris 1956) 72-73 : « On a longtemps cru que toutes les Vierges byzantines avaient un caractère de solennité hiératique. Une étude plus attentive a montré qu'il n'en était rien. En réalité, les Byzantins ont précédé les Siennois dans la création de Madones plus humaines, plus maternelles, qui donnent le sein à l'Enfant, le caressent ou partagent ses jeux ». Cette dernière affirmation est difficile à soutenir, faute d'exemples. Voir son paragraphe sur « La Vierge nourrice ou Vierge au lait », *ibid*., 96-97, où il soutient que « ce type de Vierge nourrice est le plus ancien de tous. On le trouve dès le II^e^ siècle dans l'art des catacombes (fresque de la catacombe de Priscille) et ses origines iconographiques remontent au groupe égyptien d'Isis allaitant Harpocrate, christianisé par l'art copte (fresque de Baouit) ».

[8] H. Hallensleben, « Stillende Gottesmutter — 'Galaktotrophusa' », in : « Maria, Marienbild, 1. Das Marienbild der frühchristlichen Kunst », *LCI* III (1971) col. 156-161, sp. 158-159 : « Durant la période post-iconoclaste, on trouve des représentations dans lesquelles Marie nourrit l'Enfant au sein, sur des peintures murales, des icônes et des miniatures, même à Byzance, certes de manière rare, mais de manière persistante, entre le X^e^ et le XIV^e^ siècle, et dispersée du point de vue géographique. »

[9] Tran Tam Tinh, *Isis Lactans* (1973) 48 ; Sendler, *Les icônes byzantines de la Mère de Dieu* (1992) sp. 166-167 : « Dans sa lettre adressée à l'empereur Léon l'Isaurien (717-741), le pape Grégoire écrit que parmi les icônes à vénérer se trouvent aussi 'les représentations de la sainte-Mère qui tient dans ses mains Notre Seigneur et Dieu et le nourrit de son lait'. Donc cette icône existait à Byzance déjà au VIII^e^ siècle [? le pape écrit de Rome…]. Seulement, les œuvres conservées jusqu'ici sont rares : une fresque du IX^e^ siècle ou X^e^ siècle à Patmos, deux sceaux du XI^e^ siècle, et deux miniatures du XI^e^ et du IX^e^ siècle provenant de Constantinople. L'Enfant est assis sur les genoux de sa mère, la tête tournée à gauche, il suce le sein droit. […] Dans la *Topographie* de Cosme Inkopleus, sur la représentation de la Mère de Dieu allaitant, on trouve une inscription qui donne une interprétation mystique : *hè trapeza*, la table » (J. Strygorski, *Byzantinisches Archiv* II (Leipzig 1899) 57, fig. 27).

[10] Frise en mosaïque de la façade de Santa-Maria-in-Trastevere : Tran Tam Tinh, *Isis Lactans* (1973) 47 ; linteau du tympan d'Anzy-le-Duc, conservé au musée du Hiéron, Paray-le-Monial : M. Vloberg, *La Vierge et l'Enfant dans l'art français* (Paris 1954) 67-97 ; A. Gersten, *De la grande déesse à la vierge en majesté. Histoire d'un mythe par l'image* (Bruxelles 2011) sp. 99 sq. (« *Isis lactans* et *Maria lactans* »).

[11] Réau, *Iconographie de l'art chrétien* (1956) 98. Encore au début du XX^e^ siècle, des livres ont été écrits pour stigmatiser la présence de nombreuses Vierges au sein dénudé dans les églises : voir G.-J. Witkowski, *Des seins à l'Église* (Paris 1907).

[12] É. Mâle, *L'art religieux du XVII^e^ siècle. Italie, France, Espagne, Flandres* (Paris 1984[2] ; éd. orig. 1951) 263 sq.

[13] Mâle, *L'art religieux du XVII^e^ siècle* (1984[2]) 206 (qui ne mentionne pas le motif de l'allaitement) ; G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst* I. *Inkarnation, Kindheit, Taufe, Versuchung, Verklärung, Wirken und Wunder Christi* (Gütersloh 1981[3] ; 1966) 132-133 et fig. 332 (Patinir) ; C. Schweicher et G. Jaszai, « Flucht nach Ägypten », *LCI* II (1970) col. 43-50, sp. 48-49 ; J. Paris, *La fuite en Égypte* (Paris 1998) sp. 53 sq.

le motif de la mère allaitant son enfant est « sans doute un des motifs iconographiques les plus universellement représentés, de la Grèce cycladique à l'Afrique noire, de l'Italie médiévale au Mexique précolombien ».[14]

Peut-on parvenir à plus de précision ? Oui, nous semble-t-il, mais à la condition de pousser la comparaison plus loin et de soumettre à la critique l'opération intellectuelle consistant à rapprocher deux images d'enracinement religieux distinct, sinon de provenances géographiques et historiques éloignées. Ma participation à ce volume de Mélanges, sans prétendre le moins du monde connaître ce dossier à fond – il se situe en marge de mes thèmes habituels de recherche –, tente néanmoins une exploration en ce sens et se risque à quelques réflexions à ce sujet. Elle consiste donc à repartir de cette figure d'Isis, à laquelle Françoise Dunand a voué depuis sa thèse d'État tant d'enquêtes,[15] avec la vastissime culture qu'on lui connaît, et à lui faire l'hommage d'une méditation méthodologique et exploratoire sur la comparaison d'images, non pas de manière conceptuelle et avant tout spéculative, mais à la lumière d'un cas qu'elle connaît bien.[16]

J'ai postulé qu'il était à la fois légitime et éclairant d'adopter pour ce faire, non pas tant le vocabulaire (pré-iconographique, iconographique, iconologique) mais l'ordre progressif que suggérait Erwin Panofsky pour toute description d'image,[17] en allant de la 'forme' des motifs à leur 'valeur' en passant par leur 'contenu' culturel dans chacune des cultures et civilisations concernées.

Comparaison morphologique

On ne souligne pas assez, selon moi, même dans les articles érudits et les livres savants qui succombent au charme de l'association d'images (comme on parle d'associations d'idées) et rapprochent les deux figures d'Isis et de Marie donnant le sein, à quel point ce rapprochement est expéditif et d'une évidence un peu trompeuse, dans la mesure où il ne va guère au-delà d'une vague similitude des rapports entre une mère et son fils : ici et là, en effet, une femme, parfois debout mais généralement assise, avec un sein dénudé (un seul le plus souvent, mais pas toujours),[18] tient dans les bras et/ou sur les genoux un enfant (son fils) ; et même quand l'enfant, notamment dans les œuvres égyptiennes, n'a pas encore posé les lèvres sur le téton, tout donne à penser qu'il s'apprête à le faire et que rien ne s'y opposera – c'est du moins ce que l'imagination du spectateur lui suggère, en lui faisant prévoir la suite. Mais la validité de cette comparaison, même d'un point de vue purement formel, s'arrête là.

En effet, au moins dans le corpus d'*Isis lactans* publié par Vincent Tran Tam Tinh et augmenté de quelques pièces exhumées depuis, le schéma iconographique – du moins avant la période de l'Égypte romaine, qui va notoirement l'assouplir –, est d'une stabilité voire d'une rigidité d'autant plus remarquable que les occurrences se comptent par centaines. « Ces figures ont presque toutes les mêmes caractéristiques ».[19] La déesse reste rigoureusement hiératique, toute raide et parfaitement droite. Elle est 'lourdement' couronnée d'un attribut volumineux en forme de trône ou le plus souvent des deux cornes d'Hathor enserrant le disque solaire. C'est à peine si elle diffère, ne serait-ce qu'en se penchant légèrement,

---

[14] Dunand, *Isis, mère des dieux* (2000) 5.

[15] F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée* (*EPRO* 26 ; Leyde 1973) ; voir aussi *ead*., *Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire* (*EPRO* 76 ; Leyde 1979) ; elle y est longuement et brillamment revenue dans son livre de synthèse sur *Isis, Mère des dieux* (2000) ; le titre de la présente contribution s'inspire du chapitre que F. Dunand consacre à la question dans ce dernier livre (III^e^ Partie, « Les avatars d'une image », chap. 1 : « D'Isis à la Vierge Marie », 160-168).

[16] Je le fais dans la ligne comparatiste esquissée dans les deux livres que j'ai eu le plaisir et l'honneur de publier avec elle : F. Bœspflug et F. Dunand (éd.), *Le comparatisme en histoire des religions* (Paris 1997) ; *Voir les Dieux, voir Dieu* (Strasbourg 2002).

[17] E. Panofsky, « Zum Problem der Beschreibung und Inhaltsdeutung von Werken der bildenden Kunst », *Logos* XXI (1932) 103-119 ; tr. fr. « Contribution au problème de la description d'œuvres appartenant aux arts plastiques et à celui de l'interprétation de leur contenu », in : *La perspective comme forme symbolique* (Paris 1975) 235-255 ; *id*., *Essais d'iconologie* (Paris 1967), surtout la préface, « Iconographie et iconologie », avec la fameuse analyse du « coup de chapeau », elle-même reproduite dans *L'œuvre d'art et ses significations. Essais sur les « arts visuels »* (Paris 1969) 10-12.

[18] Le musée Bible + Orient de l'université de Fribourg, en Suisse, conserve une statuette d'Isis revêtue d'une robe étroite qui lui découvre les deux seins (n°ÄFig 1995, 1) : Keel, *L'éternel féminin* (2007) n°79.

[19] Tran Tam Tinh, *Isis Lactans* (1973) 9.

des figurations d'Horus sur ses genoux mais sans allaitement, comme sur le sarcophage de la reine Behenu découvert à Saqqara en 2010.

Jamais elle n'apparaît la tête inclinée vers son enfant. Autant qu'on puisse l'affirmer, jamais non plus elle ne le presse contre elle ni ne le regarde : ou bien elle a les yeux clos, ou bien elle regarde fixement droit devant elle. Bref, « elle ne semble pas correspondre à l'idée que nous nous faisons de la tendresse maternelle », comme Françoise Dunand en a fait justement la remarque.[20] Les corps de la mère et de son enfant sont jointifs mais distincts, sinon distants. Aucune étreinte affectueuse ne s'amorce. Isis touche (ou dénude ou presse) de la droite son sein gauche tout en soutenant de la main gauche la nuque de son enfant déposé plutôt qu'assis sur ses genoux, non sans raideur, nu, en position mi-allongée, le dos bloqué, les bras le long du corps, perpendiculairement au corps de sa mère. Le corps d'Horus (Harpocrate) est celui d'un homme adulte en réduction, non celui d'un bébé ou d'un nourrisson. Cette représentation du pharaon en enfant, qui se conçoit comme mis au monde, intronisé, divinisé et protégé par Isis, est une partie intégrante de l'idéologie royale égyptienne. Même dans les peintures murales tardives du Fayoum, Horus n'est pas figuré en train de téter, il n'empoigne ni ne suce le sein maternel (fig. 3a) : la seule exception qui me soit connue est celle des reliefs du *mammisi* de Philae,[21] où Horus coiffé du *pschent* et porteur du signe *ankh* s'apprête à téter, debout à côté d'Isis (fig. 2a) ;[22] ailleurs, il paraît étrangement passif, presque inerte, comme s'il attendait un ordre ou une permission, ou plus radicalement l'insufflation de la vie avant de se nourrir, ou comme s'il ne possédait encore qu'une existence engourdie avant la succion à travers laquelle sa mère allait lui donner à nouveau la vie.[23] Seule une statue en ronde bosse conservée à Munich montre l'enfant jambes repliées, levant les bras pour se saisir du sein offert ; mais même là, Isis ne le regarde pas.[24]

De ce dernier point de vue, la peinture murale de Karanis (fig. 3a) tranche sur le lot et atteste l'immense faveur du thème d'Isis allaitant l'enfant Horus dans l'Égypte devenue romaine.[25] Elle marque en tout cas une importante mutation : avec ses grands yeux ouverts, son petit collier et ses deux seins nus, cette Isis-là est d'une saisissante proximité ; son petit, qui est confortablement assis en tailleur bien au chaud dans ses bras, n'a plus rien d'un futur pharaon en quête d'investiture. Cette transformation annonce en quelque sorte la manière spécifique qui sera adoptée progressivement pour ce thème du côté chrétien.

S'agissant justement de Marie allaitant, une fois admise l'incontestable parenté des situations formelles – une mère tenant son enfant et s'apprêtant à lui donner le sein –, les différences éclatent. Déjà dans les figurations de l'art copte, par exemple dans la fresque de Deir el-Suryan (Wadi el-Natrun) (fig. 3b) : même si Marie reste droite et regarde fixement devant elle, la silhouette de Jésus est beaucoup plus souple que celle d'Horus. Il est passé de l'autre côté de sa mère, de manière à être placé à sa droite. Celle-ci lui a glissé la main droite sous la cuisse et la fesse, et le tient tout contre elle, de manière affectueuse et intime. Le petit sein qu'elle a découvert a le téton pointé vers les lèvres de l'enfant.[26] Le schéma iconographique est sensiblement le même pour la peinture de la niche du monastère Saint-Jérémie de Saqqara (fig. 3c), où Marie, auréolée mais tête nue, sourit ; l'Enfant, assis sur sa cuisse droite, est habillé et tient des deux mains l'avant-bras gauche de sa mère ; sa tête, proche du sein, est néanmoins tournée de trois quarts vers le spectateur.[27]

---

[20] Dunand, *Isis, mère des dieux* (2000) 5.

[21] Maison de l'accouchement de la déesse mère et de la naissance du dieu-enfant ; voir F. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens* (Paris 1958).

[22] Voir aussi Tibère offrant des bouquets à Isis allaitant (époque de Tibère).

[23] Statuette de bronze, XXVI^{e} dynastie (vers 600 a.C.), Vienne ; F. Dunand et R. Lichtenberg, *Les Égyptiens* (Paris 2004) 194 ; voir aussi faïence, III^{e} s. a.C. (coll. part.).

[24] Moyenne Égypte, IV^{e} s. a.C. ; Munich, Staatliche Museen, Preussischer Kulturbesitz ; K. Schreiner, *Maria. Junfrau, Mutter, Herrscherin* (Munich-Vienne 1994) 198.

[25] R. Tefnin, *Les regards de l'image, des origines jusqu'à Byzance* (Paris 2003) 244 ; voir aussi la version gréco-romaine d'Isis allaitant du musée Bible + Orient de Fribourg (relief en argile, h : 11,8 cm, II^{e} s. p.C. ; Keel, *L'éternel féminin* (2007) Cat. n°82, 80).

[26] *Coptic Icons* II (Le Caire 1998) 37 : fresque provenant du monastère copte découvert à Deir el-Suryan, au Wadi el-Natrun ; cf. Mgr Anba Samuel, *Coptic Archeology : Antiquities discovered during H.H. Pope Shenouda III* [en arabe] (1996).

[27] Cette peinture est conservée au musée d'art copte du Caire ; voir *Coptic Icons* II (1998) 36 ; Tran Tam Tinh, *Isis Lactans* (1973) 43 sq.

Si nous nous tournons maintenant vers la partie médiévale et occidentale du dossier, l'assouplissement du prétendu 'modèle' constaté dans l'art copte a cédé la place à une éloquente démonstration de tendresse maternelle. Françoise Dunand a raison de relever que :

> Elle aussi [La Vierge Marie] a fréquemment été représentée assise, toute raide, sur son trône, tenant son enfant sur ses genoux, aussi hiératique qu'Isis : que l'on songe aux Vierges noires d'Auvergne.[28]

Mais ces dernières n'allaitent pas, si bien que ce rapprochement est un peu boiteux. Il s'agit avec elles d'une tout autre veine symbolique. Dès lors que l'on s'en tient en revanche aux sujets comparables, *Isis lactans* et *Maria lactans*, le contraste éclate, du moins entre la partie du dossier égyptien antérieure à la période romaine et la partie du dossier européen postérieure à l'époque romane, même quand l'Enfant Jésus reste à distance du sein découvert de Marie, comme dans la frise en mosaïque de Santa-Maria-in-Trastevere de Rome (fig. 4a) ou le linteau d'Anzy-le-Duc (fig. 4b).

La Madonna del late d'Ambrogio Lorenzetti (fig. 5a), une peinture sur panneau de bois, montre une délicate jeune femme, à mi-corps, la tête penchée, affectueuse et attentive, vers son petit lové contre elle, tenu aux fesses et aux épaules, empoignant le sein gauche de sa mère à pleines mains et buvant goulument, tout en se retournant vers le spectateur, comme s'il se sentait surveillé par lui, ou comme s'il voulait le prendre à témoin.[29]

> Dans l'art italien du Trecento, on voit apparaître, sous le nom éloquent de 'Vierge d'humilité' (Madonna dell'Umilità), une variante de la *Galaktotrophusa* byzantine ou Vierge au lait reconnaissable à cette particularité qu'elle est assise par terre, à même le sol ou parfois sur un coussin. Ce motif d'origine dominicaine, né sans doute en Ombrie ou dans les Marches, a été adopté par l'École siennoise. Dans l'art français comme dans l'art italien, le sein de la Vierge est tantôt voilé ou masqué par la tête de l'enfant, tantôt entièrement dénudé […]. Au XVI^{e} siècle, la Vierge au sein nu, largement découvert, devient une des caractéristiques de l'École milanaise : très fréquent chez Léonard de Vinci et ses disciples, ce motif est plus rare dans les autres Écoles d'Italie.[30]

L'une des rares Vierges allaitant très hiératique (à sa façon) est l'Agnès Sorel de Fouquet en Vierge au lait (fig. 5b), campée droite, ainsi que l'enfant assis en gloire sur son genou droit ; mais si la distance entre son sein gauche découvert et la tête de Jésus ferait pour un peu penser à *Isis lactans*, cette mère-là regarde vers son enfant… Quant aux autres Vierges allaitant de l'art chrétien, qui furent légion du XIV^{e} au XVII^{e} siècle, de la Madone de Roger Campin (fig. 6a),[31] du Saint-Luc peignant la Vierge de Rogier van der Weyden[32] ou de la Tempesta de Giorgione[33] jusqu'à la Sainte Famille du Greco (Hôpital Tavera de Tolède) (fig. 6b) ou à la Vierge au chat de Rembrandt (fig. 7b), elles manifestent toutes une très grande proximité charnelle avec leur enfant et n'ont d'yeux que pour lui. Ce n'est pas affaire de support : dans la sculpture, le même sujet, la Vierge, fût-elle représentée debout,[34] est toujours empreint de tendresse et n'est jamais figuré dans la veine hiératique pré-romaine de la déesse égyptienne.[35]

---

[28] Dunand, *Isis, mère des dieux* (2000) 5.

[29] *Maria lactans*, vers 1330, Sienne ; *LCI* III, col. 187-188 ; G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst* IV/2 (Gütersloh 1980) fig. 812 ; M. Yalom, *Le sein. Une histoire* (Paris 2010) 68-69. L'auteur fait remarquer à juste titre : « nous avons du mal à imaginer à quel point cette représentation était nouvelle quand elle apparut. Nous devons nous mettre dans la peau de ces Italiens de la fin du Moyen-Âge, qui presque tous étaient illettrés, quand ils virent pour la première fois la Vierge allaitant un bébé comme n'importe quelle femme du commun » (p. 68).

[30] Réau, *Iconographie de l'art chrétien* (1956) 97-98.

[31] S. Kemperdick, *Der Meister von Flémalle, Die Werkstatt Robert Campins und Rogier van der Weyden* (Turnhout 1997) fig. 77, 273.

[32] Huile sur panneau de bois, 138 x 110 cm, vers 1450 ; Munich, Alte Pinakothek ; reproduit dans K. Belan, *Visages de Vierges, du Moyen-Âge aux temps modernes* (New York 2001) 82.

[33] S. Settis, *L'invention d'un tableau. La tempête de Giorgione* (Paris 1987).

[34] Groupe sculpté, Lorraine, pierre polychrome, 100 x 37 x 25 cm, début du XV^{e} siècle ; Vroville, église Saint-Didier ; *Figures de Madones. Vierges sculptées des Vosges, XII^{e}-XVI^{e} siècles* (Wasselonne 2005) Cat. n°18.

[35] Groupe sculpté, Lorraine, pierre, restes de polychromie, 59 x 45 x 24 cm, premier tiers du XV^{e} siècle ; Paris, musée du Louvre, RF 1497.59 ; *Figures de Madones. Vierges sculptées des Vosges* (2005) Cat. n°17.

Comparaisons iconographique et iconologique

À ce deuxième stade de la comparaison, que l'on peut mener encore sans trop d'égard pour les différences de support et de fonction, il ne s'agit plus seulement de formes, de positions, de schémas, mais de motifs, avec leurs significations admises, plus ou moins conventionnelles, dans la civilisation où ils ont cours, et des valeurs qu'ils expriment. Seraient à passer en revue, à ce niveau, pour parcourir mentalement de haut en bas les images dont nous parlons, toute une série de motifs : les insignes de la tête de la déesse ou de la Vierge, leur trône, leurs vêtements, la signification de leur geste ; les habits de l'enfant, ses insignes ; les pieds de la mère et aussi le piédestal sur lequel ils reposent ; et aussi, à travers ces motifs, quelques-unes des valeurs mises en jeu, comme la maternité elle-même, le fait de donner le sein en dispensant le lait maternel. Je ne reviendrai pas sur ce qu'il en est de la tendresse, et de ce que la présentation hiératique et frontale permet d'en laisser filtrer. Pour rester dans les limites souhaitées, je me contenterai ici de quelques observations sur les valeurs qui me semblent engagées.

1. La valorisation de la mère

Isis porte les insignes de sa dignité divine bien en évidence. Dans certaines statuettes, le trône (qui est l'attribut primitif d'Isis) ou la paire de cornes placée sur sa tête ont quasiment la hauteur de son tronc (fig. 2b). L'*uraeus* (le cobra dressé) la désigne aussi comme liée au pharaon. Une statuette conservée au British Museum montre la déesse le visage plaqué d'or.[36] C'est donc en tant que déesse qu'elle est en position d'allaiter. Le rôle d'Isis est à cet égard permanent pour ne pas dire éternel : elle intervient à chaque intronisation. Une différence s'annonce donc, et elle est de taille : Marie enfante Jésus une fois pour toutes, tandis qu'Isis enfante statutairement chaque Horus, c'est-à-dire chaque nouveau pharaon.[37]

La Vierge allaitant ne porte quasi jamais le moindre couvre-chef : elle n'a pas toujours le nimbe, ne porte pas non plus de couronne, en dépit du titre de Reine qui lui fut décerné de plus en plus souvent à partir du XII^{e} siècle et de l'invention corrélative de la scène de son Couronnement au ciel. Quand elle allaite Jésus, ce n'est pas en tant que Reine du ciel mais en tant que Mère de Dieu. En conséquence elle est en général tête nue,[38] comme si les artistes et leurs commanditaires avaient perçu une certaine incompatibilité entre le soulignement du statut de Marie dans l'histoire du salut et celui de sa tendresse maternelle. La scène de Marie allaitant, dans l'art chrétien, renvoie pour ainsi dire à la relation charnelle entre la mère et son fils et à l'intimité de la Sainte Famille. Elle a pour mission, entre autres – voire d'abord –, de témoigner en faveur de l'incarnation 'réelle et non illusoire' du Verbe de Dieu, pour reprendre les termes mêmes du *horos* du concile de Nicée II (787), et ne vise pas d'abord à exalter la personne de Marie. Celle-ci, comme en a décidé le concile d'Éphèse (431), mérite assurément qu'on lui décerne le titre de 'Mère de Dieu' (*Theotokos*), et pas seulement celui de Mère du Christ. Pour autant, jamais le christianisme bien compris n'a été dans le sens d'une divinisation de Marie ; et si certaines images, notamment à l'époque de la Renaissance, ont pu friser la mariolâtrie, c'est dans des scènes comme le Couronnement de la Vierge au ciel, non dans celle de Marie allaitant.

> La Vierge Marie qui est figurée portant l'Enfant Jésus sur ses genoux ou le montrant aux Mages n'est pas là pour elle-même mais pour jouer un rôle dans l'économie du salut.[39]

Isis, en revanche, vaut par elle-même. Marie, elle, est tout entière relative au Christ. Une preuve indirecte de cette différence structurelle est que la diffusion du motif de Marie allaitant est intimement liée, en Occident, à l'apparition d'un sujet particulier, appelé 'Vierge d'humilité', caractérisé par le fait que Marie est assise par terre ou sur un banc très bas.[40]

---

[36] Quirke et Spencer (dir.), *Le livre de l'ancienne Égypte* (1995) fig. 48, 71 : Isis sur son trône allaitant Horus enfant. Le trône et le piédestal de bois sont d'origine ; le visage de la déesse est doré. Saqqara-Nord, Basse Époque, après 600 a.C. ; bronze, bois et dorure (h : 23 cm).

[37] J. Assmann, *L'Égypte ancienne entre mémoire et science* (Paris 2009) 72.

[38] Un panneau peint de Carlo Crivelli, conservé à l'église paroissiale de Corridiona (province de Macerata) en Italie, la coiffe d'une couronne royale.

[39] Tran Tam Tinh, *Isis Lactans* (1973) 43.

[40] M. Meiss, « La Madonna dell'Umilità », in : *Pittura a Firenze e Siena dopo la morte nera* (Turin 1982) (1ère éd. 1951) ; trad. française : *La peinture à Florence et à Sienne après la Peste noire* (Paris 1994) ; G. Schiller, *Ikonographie der*

2. La valorisation du sein

Dans certaines statuettes, on l'a signalé en passant, la robe longue et serrée dont Isis est habillée et qui lui descend presque jusqu'aux chevilles ne lui recouvre pas les seins.[41] Ce motif des deux seins dénudés ne se retrouve jamais, sauf erreur, dans l'iconographie de Marie. En revanche, la plupart des *Isis lactans* antérieures à celles d'époque romaine ne montrent pas Horus tétant, tandis que c'est à peu près l'inverse pour la plupart des Marie allaitant. Sans doute cette différence s'explique-t-elle de manière logique ou plus exactement anthropo-théologique. En effet, le geste d'Isis, plus solennel que celui des autres femmes allaitant de l'art égyptien, fussent-elles des princesses,[42] est de valorisation et d'ostension du sein maternel nourricier, semble-t-il, et la désigne dans l'art égyptien comme mère des dieux et donneuse de vie. Tout nouveau pharaon, on vient de le rappeler, est son fils et lui doit la vie. Tout pharaon défunt lui devra aussi la renaissance indéfinie : il sera par elle 'osirisé'. Le geste de Marie, abstraction faite du tableau de Fouquet, qui d'ailleurs déporte le geste vers l'ostension d'un sein érotique, n'est pas d'ostension du sein dans la scène de l'allaitement de Jésus. Il est de dénuder le sein ou de l'orienter et de le presser afin que Jésus boive… Il ne s'agit pas seulement d'une nuance. Le verset de l'évangile où une femme élève la voix du milieu de la foule et dit : « Heureux les flancs qui t'ont porté et les seins qui t'ont nourri » (Lc 11,27) n'a pas été à l'origine d'un sujet ni d'un motif spécifique.

Le geste de dénuder le sein pour donner soi-même à téter ou celui d'être allaité par Jésus ou Marie, dans l'imagination mystique et la spiritualité, a connu une belle fortune à partir du XII^e^ siècle et dans l'art chrétien d'Occident à partir du XIV^e^ siècle.[43] Loin d'avoir été monopolisé par la lactation de Jésus, il a coexisté avec le pieux fantasme des seins de Jésus nourrissant à la mamelle les religieuses ses épouses, et a donné naissance, sensiblement au même moment, au thème de la plaidoirie de Marie devant le trône de Dieu cherchant à fléchir la rigueur de la justice divine par la monstration du sein qui a nourri le Christ.[44] Toujours à la même époque, des récits de vision apparaissent et se diffusent, qui rapportent des lactations de moines par la Vierge. Le plus ancien pourrait remonter à Pierre Damien (†1072).[45] Saint Bernard prend ensuite le relais, ce qui conduit de proche en proche à une famille d'images bien fournie, celles de la Lactation de ce saint,[46] puis à celle de Henri Suso et d'autres mystiques encore. Dans les *Miracles de Notre-Dame* de Gautier de Coincy, il est raconté que des moines malades ont été guéris par la Vierge venue tout exprès à leur chevet pour leur donner le sein — ces récits aussi ont suscité des enluminures.[47] On peut y discerner autant de mises en pratique tardives d'un conseil qui remonte à un Père de l'Église du début du V^e^ siècle. C'est en effet Théodore d'Ancyre († avant 446) qui le premier a traduit l'injonction pétrinienne (1 Pi 2, 2 : « comme des enfants nouveau-nés, désirez le lait pur de la parole afin que par lui vous grandissiez pour le salut, si vous avez goûté que le Seigneur est bon ») en recommandation de boire le lait

christlichen Kunst IV/2 (Gütersloh 1980) 191 sq. : « Maria lactans und Maria humilitatis (Madonna dell'Umilità, Demutsmadonna) ».

[41] Par exemple la statuette en bronze du musée Bible + Orient de Fribourg ; Keel, *L'éternel féminin* (2007) Cat. n°79.

[42] C. Lalouette, *L'art figuratif dans l'Égypte pharaonique. Peintures et sculptures* (Paris 1992) 199 : « Le thème de la femme allaitant (allusion à Isis allaitant Horus) se développe considérablement en ces temps [XI^e^ et XII^e^ dynasties] où le culte osirien jouit d'un grand prestige. Fabriquées en calcaire ou en cuivre, des maternités nombreuses figurent dans les musées ; le plus souvent la femme est assise, genou gauche relevé, jambe droite ramenée sous elle ; le nouveau-né repose sur la robe ainsi tendue et semble happer fébrilement le sein gauche de sa mère. Ainsi est représentée, entre autres la princesse Sobeknakht (Sobek est puissant)… ».

[43] C. Bynum, *Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women* (Berkeley 1987) ; tr. fr. *Jeûnes et festins sacrés. Les femmes et la nourriture dans la spiritualité médiévale* (Paris 1994) *passim*, et sp. 371-375 ; R. Alcoy, « Lactation », in : Xavier Baral i Altet (dir.), *Dictionnaire critique d'iconographie occidentale* (Rennes 2003) 492-494, qui n'a pas une seule mention de la lactation d'Horus par Isis.

[44] Sur les origines lointaines de ce geste, voir L. Kretzenbacher, *Schutz- und Bittgebärden der Gottesmutter* (Munich 1981) ; sur le type iconographique « Double intercession », voir D. Koepplin, « Interzession », *LCI* III (1970) col. 346-351 ; sur le rejet violent mais argumenté de ce type iconographique par Luther, voir F. Bœspflug, « La Double Intercession en procès. De quelques effets iconographiques de la théologie de Luther », in : F. Muller (éd.), *Art, religion et société dans l'espace germanique au XVI^e^ siècle* (colloque de Strasbourg, mai 1993) (Strasbourg 1997) 31-61.

[45] S. Barnay, *Le ciel sur la terre. Les apparitions de la Vierge au Moyen Âge* (Paris 1999) 42-43.

[46] C. Dupeux, *Étude iconographique de la lactation de saint Bernard*, mémoire de maîtrise dactylographié, université de Strasbourg II, 1984 ; *ead*., « La lactation de saint Bernard de Clairvaux. Genèse et évolution d'une image », in : F. Dunand, J.-M. Spieser et J. Wirth (dir.), *L'image et la production du sacré* (Paris 1991) 165-193.

[47] Barnay, *Le ciel sur la terre* (1999) 34-35.

du salut à partir des seins de Marie, puisque, comme il le dit dans une homélie, « chez elle est la source du salut, chez elle les seins du lait spirituel non falsifié ».[48] La lactation des fidèles par Marie se retrouve encore dans le thème de la Vierge désaltérant les âmes du purgatoire. De là, le geste d'allaitement, à partir de la Renaissance, et la redécouverte de l'histoire de l'allaitement par la jeune romaine Pero de sa mère, transformée pour l'occasion en son père,[49] qui a suscité à son tour un certain nombre d'allaitements symboliques, parmi lesquels celui de la Charité romaine,[50] et enfin celui de la lactation par le père, un père bel et bien doté de seins nourriciers,[51] reprise inattendue, là encore, par-delà les siècles, d'une intuition des Pères de l'Église parlant des seins de Dieu le Père (*sic*). Dans les *Odes de Salomon*, un livre de chants d'une communauté chrétienne gnostique du milieu du II^e^ siècle, Dieu lui-même, qu'on se le dise, possède des seins donnant du lait, puisqu'il proclame à son propre sujet : « Moi, je fixai leurs membres ; mes seins, je les leur réservai, pour qu'ils boivent de mon saint lait, qu'ils en vivent ».[52] Un autre texte parle des deux seins du Père[53] – précisons que cette dernière métaphore n'a jamais été traduite en peinture ou en sculpture ni trouvé le moindre écho, à notre connaissance, dans l'iconographie de Dieu le Père.[54] Plus tard encore, on verra un Rubens illustrer le thème mythologique de *La création de la voie lactée* (1636-1638 ; Madrid, musée du Prado),[55] où la déesse Héra (Junon), la reine du ciel, protectrice des épouses et des accouchements, fait jaillir de son sein en direction d'Héraklès (Hercule) un jet de lait d'ampleur cosmique.

3. La valorisation du lait

Le parallèle entre la valorisation du lait d'Isis et celle du lait de Marie, quoique tentant, doit être jugulé.[56] Celle du lait de Marie est tardive et fera l'objet de toutes sortes de critiques.[57] Les valeurs des deux civilisations concernées ici diffèrent. L'Égypte ancienne, comme l'Inde ancienne, participent peu ou prou d'une exaltation cosmologique du lait[58] à laquelle le judaïsme et le christianisme semblent échapper pour une part, même si la Terre promise a été décrite comme un pays où ruissellent le lait et le miel (Ex 3,8).

> Au commencement était le lait… Si la Bible fait exception à cet axiome, dans la plupart des mythologies sur la genèse de l'univers, la terre, la vie, les humains trouvent leur origine dans le lait : « Au commencement il y avait une énorme goutte de lait », dit un conte africain de la création. Dans les mythes indiens, « c'est de la mer de lait qui existait à l'époque [que] sortit le Soma, principe d'immortalité, et aussi la joie, la force physique, la santé… » Dans l'Antiquité grecque, le lait des déesses (*galaktos*) est à l'origine du ciel nocturne créant dans le ciel des myriades d'étoiles (*galaxis*). La vie, les enfants viennent du lait céleste […]. La plupart des déesses sont représentées allaitant : Héra, reine des dieux, épouse de Zeus, répand son lait en voie lactée ; Aphrodite, Isis sont les plus célèbres. Et les amours de Jupiter pour Antiope, belle femme débordant de lait, sont l'un des sujets favoris des peintres classiques […]. Pourtant, dès cette mythologie fondatrice, le lait maternel n'est pas source de puissance. Les hommes appelés à créer des empires ou les dieux régnant sur l'Olympe (Zeus allaité par la chèvre Amalthée, Remus et Romulus, plusieurs dieux indiens) n'ont pas bu le lait de leur mère.[59]

---

[48] Cité par Schreiner, *Maria. Junfrau, Mutter, Herrscherin* (1994) 178-121, sp. « Die stillende Gottesmutter », 192 sq.

[49] W. Deonna, « Deux études de symbolisme religieux. La légende de Pero et de Cimon et l'allaitement symbolique », *Latomus* 18 (1955) 5-50.

[50] E. Wind, « Charity. The Case History of a pattern », *JWCI* 1 (1938) ; R. Freyhan, « The Evolution of the Caritas Figure in the Thirteenth and Fourteenth Century », *JWCI* XI (1948-1949) 68 sq.

[51] R. Lionetti, *Le lait du père*, trad. fr. (Paris 1988).

[52] *Odes de Salomon,* Ode 8, v. 16 [tr. M.-J. Pierre], in : F. Bovon et P. Geoltrain (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens* (Paris 1997) 692.

[53] Texte cité par Schreiner, *Maria. Junfrau, Mutter, Herrscherin* (1994) 178-121, sp. « Die stillende Gottesmutter », 192 sq.

[54] F. Bœspflug, « Dieu en Mère ? Féminité et maternité de la figure de Dieu le Père dans l'art médiéval d'Occident (XI^e^-XV^e^ siècle) », *RSR* 83/1 (2009) 23-49.

[55] Huile sur toile, 181 x 224 cm ; Madrid, musée du Prado, 1668 ; un tableau traitant du même sujet, esquisse du précédent, est conservé à Bruxelles, musées Royaux des Beaux-Arts : *Rubens* (Lille 2004), Cat. n^os^93-94 ; voir aussi *Allégorie des tentations de la jeunesse*, 146 x 212 cm, Stockholm, Nationalmuseum.

[56] Dunand, *Isis, mère des dieux* (2000) 166, me paraît le pousser un peu trop loin.

[57] P. Sbalchiero, « Lactation », in : *id*. (dir.), *Dictionnaire des miracles et de l'extraordinaire chrétien* (Paris 2002).

[58] Voir dans ce volume la contribution de C. Spieser, « La nature ambivalente du sang, du lait, des figues et du miel dans les croyances funéraires égyptiennes » (note des éditrices).

[59] M. Thirion, « Histoire de l'allaitement », in : R. Frydman et M. Szejer (dir.), *La naissance. Histoire, cultures et pratiques d'aujourd'hui* (Paris 2010) 232-242, sp. 232-233.

4. L'allaitement est-il un motif universel ?

Il m'a semblé stimulant de citer ce texte qui apparaît dans un recueil récent voué aux divers aspects de la génération humaine, mais j'avoue ma réticence à aller dans le sens de semblables généralisations. Car je ne suis pas d'emblée convaincu de ce que la présentation du sein à l'enfant, ou le motif de l'allaitement, serait « l'un des motifs iconographiques les plus universellement représentés, de la Grèce cycladique à l'Afrique noire, de l'Italie médiévale au Mexique précolombien ».[60] Disons que je serais plutôt d'avis qu'il convient de le vérifier pas à pas, de manière circonspecte. Dans cet esprit, je me suis livré à un test en feuilletant systématiquement les volumes de la collection 'L'Univers des formes', en laissant de côté provisoirement l'Afrique noire et l'Amérique précolombienne et en sélectionnant en priorité les volumes qui font voyager dans les cultures et civilisations concernées par notre problème. Si l'on s'attache précisément au motif de l'allaitement, qui n'a pas du tout le même nombre d'occurrences que celui de la femme aux seins dénudés, autrement plus fréquent, on fait rapidement le constat suivant (sous bénéfice d'inventaire évidemment). Autant l'on trouve des motifs de femmes allaitant chez les Phéniciens,[61] les Hittites[62] et dans le tout premier art grec,[63] autant ils paraissent rares à Sumer,[64] en Mésopotamie ancienne, voire inexistant chez les Scythes…[65] ou dans l'art carolingien. S'il est confirmé, ce simple constat empêche d'imaginer comme allant de soi l'opinion selon laquelle le geste de l'allaitement étant dans la réalité naturel et universel, la représentation de ce geste le serait également, toute culture finirait par le représenter dans son art. Mais cette dernière considération nous fait une obligation de revenir pour finir sur la question du lien qui peut exister entre la diffusion d'*Isis lactans* et celle de *Maria lactans*.

D'Isis à Marie : revue des théories explicatives

Vincent Tran Tam Tinh et à sa suite Françoise Dunand réservent chacun une dizaine de pages à ce sujet[66] et fournissent l'un et l'autre un bon état de la question, mettant en garde contre la confusion hâtive entre ressemblance et descendance, et relativisant l'un et l'autre la pertinence du problème de la filiation (ou de la dépendance). Après avoir lu ce qu'ont écrit ces deux savants, il me semble que les théories qui rendent compte de la ressemblance entre les deux sujets peuvent se ramener dans un premier temps à trois principales.

1. Théorie du modèle : transmission, reprise, adoption

« Du point de vue iconographique, *Isis lactans* aurait fortement influencé la création du type de *Maria lactans*, affirment plusieurs auteurs », au point que celle-là serait le prototype, l'ancêtre ou le précurseur de celle-ci, dont le type dériverait de celui d'Isis. Françoise Dunand ne semble pas loin de le penser. La figure de Marie, à peine esquissée dans les textes fondateurs, aurait pour ainsi dire bénéficié de l'apport de celle d'Isis. Ce sont les apocryphes qui vont enrichir prodigieusement sa figure,[67] dans un sens qui la rapproche à

[60] Dunand, *Isis, mère des dieux* (2000) 5 ; voir aussi p. 161.

[61] A. Parrot, M.H. Chébab et S. Moscati, *Les Phéniciens. L'expansion phénicienne. Carthage* (Paris 1975) fig. 50, 57 : Tyr. Fragment de statuette de déesse mère sous la forme d'une femme allaitant son enfant : fin du IV^{e} s. a.C., terre cuite, h : 6 cm, Beyrouth, musée National (on parle p. 56 d'une influence égyptienne, la déesse étant identifiée à Isis) ; voir aussi fig. 239, art punique : figure campaniforme ; femme tenant un enfant, III^{e}-II^{e} s. a.C. ; h : 17 cm.

[62] K. Bittel, *Les Hittites* (Paris 1976) 24, fig. 7 (détail de la fig. 32, p. 49) : Horoztepe. Statuette de femme debout allaitant son enfant, vers 2000 a.C. ; h : 20,4 cm ; Ankara, musée Archéologique. Cf. p. 162 : statuette en or (h : 4,4 cm) de déesse assise avec un enfant sur les genoux (parfaitement frontaux l'un et l'autre), New York, coll. Schimmel.

[63] P. Demargne, *Naissance de l'art grec* (Paris 1974) 29, fig. 16 : art néolithique thessalien, Sesklo, statuette, Athènes, musée National (figure féminine assise qui pourrait tenir un enfant plaqué contre sa poitrine).

[64] L'une d'elles se trouve reproduite dans : A. Parrot, *Sumer* (Paris 1981) 100, fig. 94 : Ur. Figurine féminine à tête ophidienne tenant un enfant dans ses bras, IV^{e} millénaire, terre cuite, h : 14 cm ; Bagdad, Iraq Museum. Une autre, provenant de Tello, une figurine-plaquette : femme allaitant (XXII^{e}-XXI^{e} s. a.C.), terre cuite, h : 10,5 cm ; Paris, musée du Louvre ; *ibid*., fig. 239, 250.

[65] V. Schiltz, *Les Scythes et les nomades des steppes, VIII^{e} s. av. J.-C.-I^{er} s. après J.-C.* (Paris 1994).

[66] Tran Tam Tinh, « Isis lactans et Maria lactans », dans *Isis Lactans* (1973) 40-49 ; Dunand, *Isis, mère des dieux* (2000) 160-168.

[67] E. Norelli, *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique* (Genève 2009).

bien des égards de l'Isis égyptienne. Cela paraît plausible, mais cela suppose quelque chose comme une situation d'imitation consciente, dont nous n'avons guère d'attestation. Et nous avons plus de mal à la suivre quand elle parle de plusieurs siècles de coexistence entre les deux imageries… L'Isis égyptienne, sauf erreur, s'éteint au IV^e^ siècle alors que Marie allaitant n'a pas vraiment commencé sa carrière… Quoi qu'il en soit, cette proximité mythologico-littéraire irait de pair non seulement avec le fait « qu'il y a eu un écho entre leurs images »,[68] mais encore que le christianisme, pour forger l'image picturale de Marie comme pour celle du Christ, aura eu nécessairement recours à des modèles. À l'époque du premier art chrétien, le type d'Isis allaitant, qui était diffusé partout, a fourni ce modèle. C'est particulièrement net pour la fresque du monastère Saint-Jérémie de Saqqara (fig. 3a), dont le schéma est typiquement isiaque : « le geste de l'enfant, qui tient le poignet de sa mère, est déjà celui d'Harpocrate allaité par Isis sur toute une série de reliefs de temples, en particulier au *mammisi* de Philae. »[69]

D'après H.W. Muller, il y aurait eu bel et bien tradition historique au sens fort, une véritable 'traçabilité' entre les deux figures, impliquant des processus de diffusion, reprise, transfert, transport d'images : celle de la mère de Dieu allaitant aura atteint durant le processus d'hellénisation une telle puissance qu'elle s'est introduite dans la nouvelle représentation de la foi chrétienne.[70] Il y aurait donc eu continuité entre culte d'Isis et culte de la Vierge Marie, par influence de l'un sur l'autre. C'est peut-être ce qu'imaginait ou plutôt ce que pourrait donner à penser Gérard de Nerval…

Mais ce genre d'opinion n'emporte pas l'adhésion de l'historien, car il suppose que les artistes auraient été informés du type iconographique égyptien et auraient cédé à son attrait. Mais d'une part il est fort peu vraisemblable que les artistes occidentaux des XII^e^-XVI^e^ siècles aient jamais eu sous les yeux les œuvres égypto-gréco-romaines d'*Isis lactans*.[71] Quant à ceux des siècles antérieurs, autant que l'on sache, ils étaient plutôt encouragés et entraînés par la tradition ecclésiastique à se démarquer des modèles païens et à résister à leur attrait qu'à s'en inspirer – quand ce n'était pas à les détruire. C'est un point litigieux à examiner. Françoise Dunand est au contraire d'avis que « les chrétiens d'Égypte n'ont sans doute pas eu trop de réticences à adopter des images d'Isis pour en faire des images de Marie, et leurs descendants, à des époques et en des lieux plus proches de nous, en ont fait autant : la statue d'*Isis invicta* a trouvé place jusqu'à la fin du siècle dernier dans l'église Sainte-Ursule de Cologne… ».[72] On peut encore citer, dans le même genre, l'image d'Isis qui se trouvait dans l'église de l'abbaye bénédictine de Saint-Germain-des-Prés à Paris et que le cardinal Guillaume Briçonnet, qui ne voulait pas tolérer plus longtemps que la déesse Isis soit vénérée comme Marie Mère de Dieu, fit éloigner puis détruire.[73] Reste à savoir si l'on peut généraliser à partir de ces cas isolés.

2. Théorie du travestissement ou de l'identité substantielle des deux figures

Une variante de la théorie explicative précédente est la théorie de la 'Préparation' : c'est le vocabulaire 'téléologique' (et patristique) de P. Perdrizet, pour qui la prédilection des femmes égyptiennes pour la déesse mère et l'enfant divin aurait 'préparé' la voie au culte de Marie et de l'enfant Jésus.[74] On retrouve ici l'ancienne thèse patristique des religions comme préparant l'accueil de la révélation chrétienne (*preparatio evangelica*). Les religions seraient filles les unes des autres, favorisant un cheminement souterrain vers une vérité sous-jacente qui n'est cantonnée à aucune. La préhistoire du culte de Marie, en tout cas, serait à rechercher du côté de celui d'Isis.[75]

Certains auteurs vont jusqu'à affirmer que Marie, même si elle n'est pas identique en tout à Isis, n'est 'au fond' pas autre qu'Isis. C'est Isis sous d'autres revêtements,[76] comme le révèle la continuité entre

[68] Dunand, *Isis, mère des dieux* (2000) 163.
[69] *Ibid*., 165.
[70] Tran Tam Tinh, *Isis Lactans* (1973) 42.
[71] Tran Tam Tinh, *Isis Lactans* (1973) 48.
[72] Dunand, *Isis, mère des dieux* (2000) 168.
[73] Schreiner, *Maria. Junfrau, Mutter, Herrscherin* (1994) 197.
[74] Tran Tam Tinh, *Isis Lactans* (1973) 41.
[75] M. Delcor, « Préhistoire du culte marial et répercussions éventuelles sur l'iconographie romane en Catalogne », *Les Cahiers de Saint-Michel de Cuxa* 14 (1983), sans pagination.
[76] Ces auteurs sont présentés par Tran Tam Tinh, *Isis Lactans* (1973) 41-42.

leurs représentations respectives et aussi celle des titres qu'on leur a accordés ; tel le titre de Marie 'Mère de Dieu' (*Theotokos*), d'abord employé en Égypte, qui serait une 'transposition' de l'attribut d'Isis à la Madone. Un auteur allemand, Manfred Görg, professeur d'Ancien Testament à l'université de Munich, a étendu ce propos à tous les articles du Credo : « les bases de la piété mariale ont été posées avec les cultes officiels et privés de la Mère des dieux en Égypte. »[77] Cette thèse, restreinte au thème de l'incarnation, semble encore sous-jacente à certains livres d'Eugen Drewermann.[78]

3. Survivance et transmission inconsciente

D'autres auteurs, plus prudents, se demandent néanmoins si la dévotion spéciale des Égyptiens envers Isis allaitant Horus ne 'survivrait' pas avec la Madone allaitant Jésus. Tel Jan Assmann parlant, à propos de la diffusion du motif de l'*Isis lactans* dans le monde alentour, d'un processus de transmission non consciente : « Isis revit en Marie à deux titres : comme reine du ciel sur son croissant de lune et comme mère de Dieu avec l'enfant divin. »[79]

Cette hypothèse est proche de celle qui voit dans la succession des deux figures, avec ou sans transmission factuelle, la réinvention d'un concept, d'une simple *Bildidee*. *Maria lactans* serait la résurgence d'un archétype, celui de la Mère nourricière, ou tout simplement le témoignage, sans cesse réinventé, du « souci obsédant qu'ont tous les groupes humains d'assurer leur reproduction », l'image de la femme nourrissant son enfant pouvant constituer une sorte de talisman. « D'une société à l'autre, les préoccupations étaient identiques », déclare Françoise Dunand, qui en conclut :

> On n'a donc pas à se poser la question des filiations possibles entre ces représentations, qui ont fort bien pu être élaborées indépendamment les unes des autres.[80]

C'est la conclusion vers laquelle penchent certains spécialistes s'interrogeant sur l'icône byzantine de la Vierge allaitant (la *Galaktotrophusa*) :

> Durant la période post-iconoclaste, on trouve des représentations dans lesquelles Marie nourrit l'Enfant au sein, sur des peintures murales, des icônes et des miniatures, même à Byzance, certes de manière rare, mais de manière persistante entre le X^e^ et le XIV^e^ siècle, et dispersée du point de vue géographique […]. La multiplicité des motifs prouve qu'il n'y a pas eu d'archétype sous-jacent sous la forme par exemple d'une image miraculeuse, mais qu'il s'agit d'une 'idée d'image générale' [*eine allgemeine Bildidee*]. Quant à savoir si le thème aurait rencontré une commande dans la capitale, cela reste problématique. On ne trouve des peintures monumentales qu'en province. En outre, c'est le plus souvent dans l'ornementation des scènes des genres (Nativité, Fuite en Égypte) que l'on rencontre la *Galaktotrophusa*, et hors de cela comme allégorie. Dans les scènes représentatives, on trouve plus fréquemment Anne allaitant la Vierge.[81]

***

Il semble que l'on puisse réduire encore ces trois types d'explication données par les chercheurs à deux seulement, selon qu'ils raisonnent en termes de diffusion (acceptée ou repoussée par eux), comme des historiens, ou en termes d'archétypes, comme des anthropologues. Plutôt que d'exprimer une préférence pour l'un ou l'autre versant de l'explication, ce qui me paraît en l'état actuel de mon enquête à tout le moins précipité et artificiel, je me contenterai pour finir d'ouvrir la discussion en direction des usages et des effets respectifs des deux figures, notamment pour ce qui touche aux statuettes et petits objets en trois dimensions qui les ont eues pour sujet. Tout ce qui précède, dans ce compte-rendu exploratoire, avait à mes

---

[77] M. Görg, *Mythos, Glaube und Geschichte. Die Bilder des christlichen Credo und ihre Wurzeln im alten Ägypten* (Düsseldorf 1992) sp. 108 sq. (110).

[78] E. Drewermann, *Dein Name ist wie der Geschmack des Lebens* (Fribourg-en-Brisgau 1986) ; tr. fr. *De la naissance des dieux à la naissance du Christ. Une interprétation des récits de la nativité de Jésus d'après la psychologie des profondeurs* (Paris 1992) ; en exergue, une citation de saint Augustin : « La réalité même de ce que l'on appelle aujourd'hui religion chrétienne existait aussi déjà chez les Anciens ».

[79] Assmann, *L'Égypte ancienne entre mémoire et science* (2009) 72 ; voir déjà W. Weber, résumé par Tran Tam Tinh, *Isis Lactans* (1973) 41.

[80] Dunand, *Isis, mère des dieux* (2000) 161.

[81] H. Hallensleben, « Stillende Gottesmutter — 'Galaktotrophusa' » (1971).

yeux sa vertu heuristique et herméneutique, mais a peut-être fait abusivement abstraction des supports et aussi des dimensions. Or il est bien clair qu'un compartiment de retable ne saurait avoir les mêmes fonctions et les mêmes usages qu'une statuette portative. Mais d'un autre côté, le propos de restreindre l'étude à la sculpture, qui eût été sans doute moins aventureux, m'aurait privé de certains horizons larges d'interprétation.

Il reste que c'est peut-être sur le terrain des usages des objets sculptés de petites dimensions qu'Isis et Marie allaitant pourraient se ressembler le plus. Alors que leur comparaison iconographique, tout comme leur comparaison iconologique, comme je l'ai souligné plus haut, touche vite à leurs limites de validité, les usages de ces deux figures pourraient avoir présenté un grand nombre d'analogies. L'une et l'autre ont été fréquentées, exposées, contemplées et manipulées avec prédilection comme bénéfiques pour les femmes enceintes, les femmes en couches et les femmes allaitant. La taille des objets égyptiens, qui fut parfois celle des amulettes,[82] comme celle des ivoires médiévaux, irait dans le sens d'une appropriation individuelle beaucoup plus que vers celui d'un rôle liturgique, didactique ou décoratif. C'est du moins dans cette direction, et aussi en faisant sa place à Cybèle,[83] que je serais porté à poursuivre désormais cette exploration dont j'ai bien conscience qu'elle est encore inachevée mais dont j'espère que Françoise Dunand aura pris quelque plaisir à la découvrir…

[82] À propos d'une statue d'Isis du musée de Fribourg qui a sur son socle une inscription : « Qu'Isis donne vie à Paris, la fille de Djedbastet [?], née de Djedhapi… », O. Keel est d'avis que « ce bronze a probablement été offert à un temple avec l'intention d'obtenir une bonne grossesse ou en remerciement après l'accouchement ». Les deux items suivants de l'exposition de 2007 à Fribourg présentent une amulette de 3,7 cm et un moule plus ancien, probablement de la XX^{e} dynastie (1190-1075 a.C.). « La représentation traditionnelle d'Isis allaitant a souvent été portée en amulette ; l'ajout d'un petit anneau au dos permettait de la porter suspendue à un collier. Ainsi on espérait pour la mère et l'enfant la protection d'Isis qui avait élevé son fils avec succès, malgré tous les dangers qui le guettait. » Une enquête serait à mener sur les amulettes médiévales de la Vierge allaitant.

[83] P. Borgeaud, *La Mère des dieux. De Cybèle à la Vierge Marie* (Paris 1996) ; tr. *The Mother of the Gods. From Cybele to the Virgin Mary*, 2004.



Fig. 1a. *Isis lactans*, statue en granit
(Paris, musée du Louvre, Inv. n°E 7826).



Fig. 1b. *Isis lactans*, amulette (h : 3,7 cm), avec son moule ; III^{e} Période Intermédiaire (1069-656 a.C.)
(Fribourg, musée Bible + Orient).



Fig. 2a. Peinture murale, *Mammisi* de Philae.



Fig. 2b. *Isis lactans*, statuette en bronze ; h. : 27 cm (Cambridge, Fitzwilliam Museum).



Fig. 2c. *Isis lactans*, statuette (h : 11,8 cm) ; Égypte, époque romaine (II^{e} s. p.C.) (Fribourg, musée Bible + Orient).



Fig. 3a. Peinture murale, début du IV^e^ s. p.C. ; Karanis, Fayoum (Kelsey Museum).



Fig. 3b. Fresque, VI^e^ siècle ; Deir el-Suryan, Wadi El-Natrun (Le Caire, musée Copte).



Fig. 3c. Peinture murale, VI^e^ siècle, provenant du monastère Saint-Jérémie, Saqqara (Le Caire, musée Copte).



Fig. 4a. Frise en mosaïque, XII^{e} siècle (Santa-Maria-in-Trastevere, Rome).

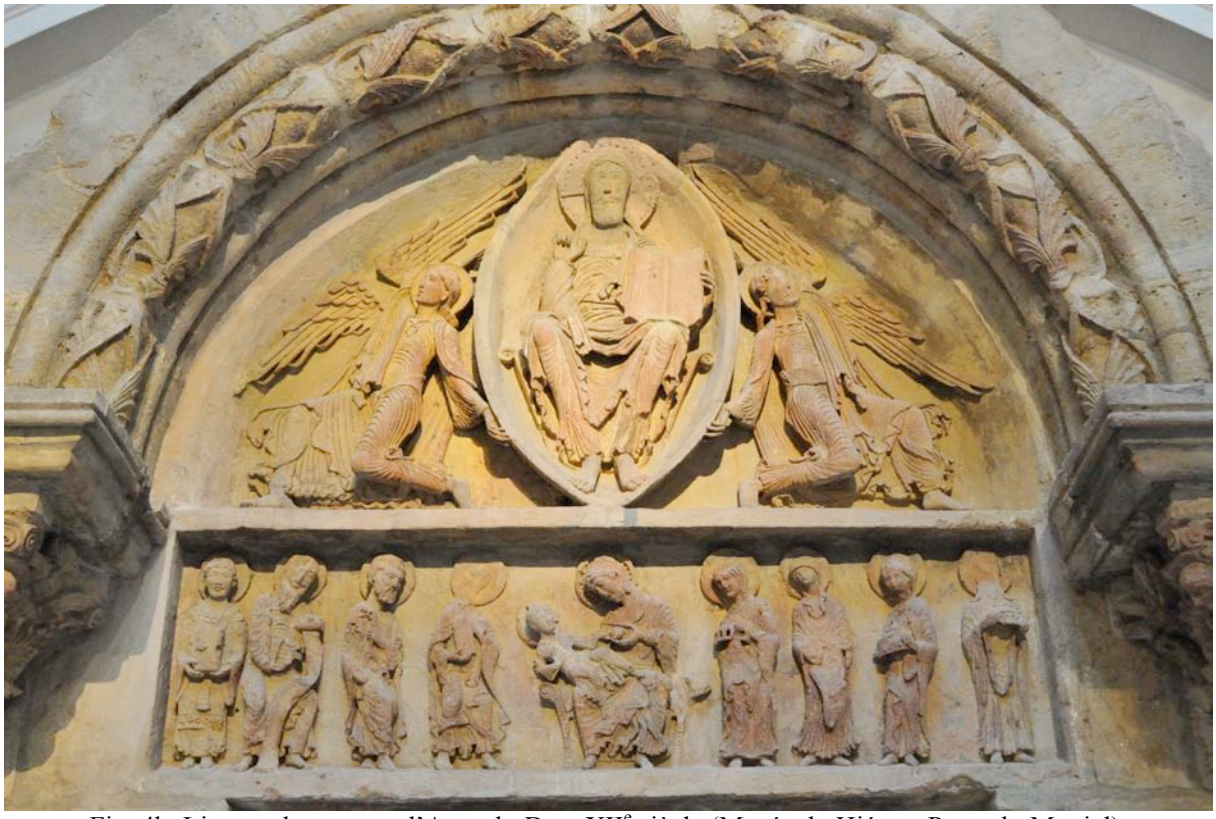


Fig. 4b. Linteau du tympan d'Anzy-le-Duc, XII^{e} siècle (Musée du Hiéron, Paray-le-Monial).



Fig. 5a. Panneau peint, Madonna del late, vers 1340, par Ambrogio Lorenzetti (Sienne, Palazzo Pubblico).



Fig. 5b. Panneau peint, Vierge au lait, par Jean Fouquet, vers 1452-1455 ; 91 x 81 cm (Anvers, musée des Beaux-Arts, Inv. n°132).



Fig. 6a. Panneau peint, par Roger Campin, vers 1440 (Londres, National Gallery, Inv. n°2609).



Fig. 6b. Huile sur toile, La Sainte Famille avec sainte Anne, par Le Greco, vers 1590-1595 ; 127 x 106 cm (Tolède, Hôpital de Tavera).



Fig. 7a. Gentileschi, Le Repos pendant la Fuite en Égypte, huile sur toile, 157 x 225 cm (détail), vers 1626 (Paris, musée du Louvre, Inv. n°340).



Fig. 7b. Huile sur bois, La Sainte Famille, par Rembrandt ; 41 x 34 cm (détail) (Paris, musée du Louvre, Inv. n°1742).

GEORGES DUMÉZIL ET ‘LE BUDDHA HÉSITANT’

GUILLAUME DUCŒUR

Au soir de sa vie, Georges Dumézil (1899-1986) avait encore relevé, dans des sources bouddhiques relatives à la biographie du Buddha, la présence récurrente de l’idéologie trifonctionnelle indo-européenne. Ces repérages ont fait l’objet des *Esquisses* 26, 27, 28 et 66.[1] G. Dumézil n’avait pas pour habitude de travailler sur les textes bouddhiques, préférant de loin investir ses recherches dans les sources védiques et épico-purāṇiques, c’est-à-dire dans des compositions relevant de la tradition brāhmaṇique. Est-ce à dire que la tradition bouddhique avait fait fi, dans le seul but de s’en différencier, de l’archaïque trifonctionnalité indo-européenne que les brāhmaṇes, quant à eux, avaient encore véhiculée durant des siècles ? À parcourir les *Esquisses*, il ne le semble pas et G. Dumézil avait émis l’hypothèse que les rédacteurs bouddhistes avaient pu être « des brahmanes convertis qui, bien qu’affranchis de leurs anciennes superstitions, ne voulaient pas laisser perdre les valeurs intellectuelles, les facilités d’analyse et d’explication, voire d’exposition, attachées à l’idéologie qui les soutenait ».[2] Ces hypothétiques reprises de l’idéologie trifonctionnelle indo-européenne auraient relevé, selon lui, d’un travail de « transposition consciente, voulue et contrôlée »[3] de la part de ces rédacteurs bouddhistes.

Aujourd’hui, ces repérages fournissent d’intéressants renseignements non seulement sur l’histoire rédactionnelle des sources bouddhiques, mais aussi et surtout sur la méthode comparée employée par G. Dumézil au tout début des années 1980. Il convient donc de s’interroger sur ce comparatisme et de déterminer dans quelle mesure ce dernier a contribué ou non à forger des structures tripartites dans des sources textuelles qui n’en relevaient pas nécessairement.

Ainsi les *Esquisses* qui portent sur le domaine bouddhique mettent-elles en exergue les limites de la méthode comparée fondée sur une approche exclusivement analogique et philologique. Or, les sources bouddhiques diffèrent des sources brāhmaṇiques en cela que l’histoire de leur tradition rédactionnelle est plus à même d’être restituée grâce aux nombreuses versions textuelles conservées par les Écoles du sthavirayāna et du mahāyāna.

Bien que G. Dumézil n’ait pas eu le temps de s’investir dans une analyse systématique des sources bouddhiques et qu’il ait préféré apporter au monde scientifique quelques problèmes supplémentaires sur lesquels les générations futures auraient tout à loisir de revenir pour confirmer ou infirmer ses hypothèses de départ, il n’en demeure pas moins que l’étude des sources bouddhiques relatives aux problèmes qu’il a soulevés dans ces *Esquisses* 26, 27, 28 et 66, était tout à fait rendue possible bien avant les années 1980. Aussi, lorsqu’il conclut au sujet de ces repérages que « pour longtemps encore, on se bornera à une comparaison plus strictement philologique »,[4] il convient de rappeler qu’il était déjà possible de préciser un certain nombre de points par une étude comparée des sources bouddhiques et, dans la mesure du possible, par une approche historique des différentes Écoles desquelles elles sont issues. De ce fait, nous montrerons comment G. Dumézil a passé outre l’analyse systématique des sources bouddhiques et comment sa recherche d’une structure trifonctionnelle l’a amené à déterminer, dans les sources concernées, une structure virtuelle que les textes eux-mêmes n’avaient pas. Nous verrons alors combien sa démarche dépasse les données acquises par l’étude historico-critique de la tradition rédactionnelle des sources textuelles et qu’il est, de ce fait, toujours délicat et difficile de confirmer ou d’infirmer le bien-fondé de l’idéologie trifonctionnelle indo-européenne repérée et définie par G. Dumézil.

---

[1] « 26 – Les seigneurs colorés… » ; « 27 – … et la courtisane » ; « 28 – Le Bouddha hésitant ou tenté », in : G. Dumézil, *La courtisane et les seigneurs colorés et autres essais : vingt-cinq esquisses de mythologie (26-50)* (Paris 1983) 17-45 ; « 66 – D’une coupe à quatre, de quatre bols à un », in : G. Dumézil, *L’oubli de l’homme et l’honneur des dieux et autres essais : vingt-cinq esquisses de mythologie (51-75)* (Paris 1985) 192-210.

[2] Dumézil, « Le Bouddha hésitant ou tenté » (1983) 44.

[3] *Ibid*.

[4] Dumézil, « Le Bouddha hésitant ou tenté » (1983) 45.

La traduction française du sutta pāli de l'École des Theravādin à partir de laquelle G. Dumézil fit son repérage provient du premier volume des recherches sur la biographie du Buddha publié par l'indianiste André Bareau (1921-1993). Dans son *Esquisse* 26,[5] G. Dumézil reproduisit le texte bouddhique et mit en italique trois verbes d'action ('regarder', 'se lever', 'parcourir') qui exprimeraient, selon lui, les qualités acquises par le Buddha après son Éveil et qui relèveraient « de la prise de possession des trois puissances »[6] synthétisant les trois fonctions de l'idéologie indo-européenne lors de la consécration royale (rājasūya). Le Buddha serait donc décrit tour à tour comme un *visionnaire*, un *guerrier* et un *caravanier*, renvoyant alors aux notions de puissance magico-religieuse, de force et de prospérité ainsi qu'aux classes (varṇa) propres à la société indienne à savoir celles des brāhmaṇa, des kṣatriya et des vaiśya. Voici la traduction d'A. Bareau citée dans l'*Esquisse* 26, qui comprend trois gāthā (vers), mises dans la bouche de Brahmā Sahampati, que nous avons numérotées de A à C et fait suivre entre parenthèses de la phrase conclusive [D], en prose, simplement résumée par G. Dumézil :

> [A] 'Il est apparu chez les Magadha, jadis, une doctrine impure, imaginée par des [êtres] souillés. Ouvre cette porte de l'immortalité. Écoutez la doctrine découverte par l'Immaculé.
> [B] De même que, s'étant placé sur un roc, au sommet d'une montagne, on peut voir les gens tout autour, de même, ô sage, étant monté sur cette terrasse qu'est la doctrine, ô toi qui as des yeux partout, regarde les gens affligés de chagrin, dominés par la naissance et la vieillesse, ô toi dont le chagrin a disparu.
> [C] Lève-toi, ô héros victorieux dans la bataille ! Ô conducteur de caravane libéré de tes dettes, parcours le monde ! Prêche la doctrine, ô Bienheureux, il y aura des connaisseurs !'
> ([D] Alors, en vérité, ô moines, ayant connu la requête de Brahmā, par compassion envers les êtres j'examinai le monde à l'aide de l'œil du Buddha.)[7]

Il est aisé de constater que les trois verbes d'action appartiennent à deux gāthā différentes et, comme nous le verrons, autonomes. La deuxième gāthā [B] renverrait à la première fonction et la troisième gāthā [C], à la deuxième et à la troisième fonction. En acceptant que ces deux gāthā aient pu être agencées intentionnellement par les rédacteurs bouddhistes, G. Dumézil était assuré de retrouver l'idéologie trifonctionnelle indo-européenne exprimée dans un ordre décroissant. Pourtant, si nous prenons en considération l'ensemble des verbes d'action qui composent ces deux gāthā, nous devons reconnaître qu'il a laissé de côté la phrase « Enseigne, ô Bienheureux, la Doctrine/la Loi » (desassu bhagavā dhammaṃ) qui aurait pu être considérée comme l'expression de la première fonction. Ceci aurait eu d'autant plus de force que les trois fonctions auraient été présentes dans une même gāthā autonome. Si G. Dumézil ne l'a pas prise en considération, c'est parce qu'elle n'exprimait pas aussi bien que la gāthā [B] la première fonction suivant la procédure du rite de consécration royale.[8] Par ailleurs, une telle énumération des fonctions – deuxième, troisième puis première – aurait laissé place à un ordre ni décroissant ni croissant. Il convient donc de relever que les gāthā [B] et [C] comportent quatre formes verbales et non trois et qu'il est délicat dans de telles circonstances de privilégier la lecture d'une structure tripartite là où ces deux gāthā présentent une structure quadripartite.

La particularité de la démarche comparative dumézilienne est de retrouver dans des sources textuelles les vestiges d'une archaïque idéologie indo-européenne. Or, pour ce faire, G. Dumézil a étudié une multitude

---

[5] *Ibid*., 37.

[6] *Ibid*., 38.

[7] A. Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha dans les Sūtrapiṭaka et les Vinayapiṭaka anciens : de la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana* (Paris 1963) 135-136.

[A] pātur ahosi magadhesu pubbe dhammo asuddho samalehi cintito | avāpuretaṃ amatassa dvāraṃ suṇantu dhammaṃ vimalenānubuddhaṃ ‖ **[B]** sele yathā pabbatamuddhaniṭṭhito yathāpi passe janataṃ samantato tathūpamaṃ dhammamayaṃ sumedha | pāsādam ā ruyha samantacakkhu sokāvatiṇṇaṃ janatamapetasoko avekkhassu jātijarābhibhūtaṃ ‖ **[C]** uṭṭhehi vīra vijitasaṅgāma satthavāha anaṇa vicara loke | desassu bhagavā dhammaṃ aññātāro bhavissantīti ‖ **[D]** atha khvāhaṃ bhikkhave brahmuno ca ajjhesanaṃ viditvā sattesu ca kāruññataṃ paṭicca buddhacakkhunā lokaṃ volokesiṃ ‖.

[8] « Dans la cérémonie même de consécration royale, le rājasūya, en dehors de l'aspersion, trois scènes successives expriment sensiblement cette prise de possession des trois puissances ; 1) le roi et la reine montent au zénith sur un échafaudage dominant les quatre orients ; 2) le roi, en armure complète, attaque et défait symboliquement le kṣatriya qui est censé garder le troupeau dans lequel sa vigueur s'est enfuie ; 3) le roi gagne au jeu de dés contre des représentants des divers varna, encaisse la mise et la redistribue. » (Dumézil, « Le Bouddha hésitant ou tenté » (1983) 38).

d'entre elles de manière synchronique. Il paraît évident, en effet, que cette idéologie ait pu être conservée à travers les siècles et qu'elle puisse de ce fait être repérable tout aussi bien dans des textes anciens remontant à plusieurs siècles avant J.-C. que dans ceux datant de plusieurs siècles après J.-C. Ainsi, G. Dumézil pouvait passer outre toute approche historico-critique des sources et s'abstenir de restituer leur histoire rédactionnelle. Néanmoins, dans le cas présent, il a justifié, en quelque sorte, sa démarche de recherche en affirmant que le texte étudié est « un des plus anciens textes bouddhiques »,[9] considérant alors les sources pālies comme les plus anciennes eu égard aux textes bouddhiques en langue sanskrite hybride ou classique. En présentant ces textes comme les plus anciens, il rapprochait leurs auteurs toujours un peu plus des temps védiques voire prévédiques et indo-européens. Or, l'étude comparée des sources bouddhiques appartenant aux différentes Écoles bouddhiques du sthavirayāna (fig. 1) montre que les gāthā n'étaient pas toujours agencées de la même manière et plus largement que ce passage relatif à l'hésitation du Buddha était assez flottant.

Pour le courant du sthaviravāda, les gāthā se trouvent plusieurs fois conservées à l'identique dans les vinaya de l'École theravāda. Ceci atteste que ce passage dans les écrits relatifs aux règles disciplinaires était d'importance aux yeux des bhikṣu. Il en est autrement des sources, conservées en traduction chinoise, appartenant aux vinaya des Écoles Mahīśasaka et Dharmaguptaka. Chez les Mahīśasaka,[10] le texte débute bien par la phrase [A] et se termine par la [D] mais les deux gāthā [B] et [C] diffèrent. Dans le vinaya des Dharmaguptaka,[11] seules [A] et [D] apparaissent. Il n'y a donc aucune trace d'une quelconque trifonctionnalité indo-européenne dans ces deux sources bouddhiques.[12]

Dans le Lalitavistara, biographie du Buddha qui a appartenu vraisemblablement à l'École des Sarvāstivādin mais qui fut réécrite au cours des premiers siècles de notre ère selon la doctrine du mahāyāna, puis fixée au VIII[e] s. p.C., l'ordre d'agencement des gāthā n'est pas le même. Seuls les paragraphes [A], [C] et [D] sont attestés et entrecoupés de parties en prose ou versifiées dans l'ordre suivant : [C], [A] et [D] :

> [C] 'Lève-toi, ô vainqueur du combat ! Produis la sagesse dans le monde qui agit dans les ténèbres ; enseigne la loi, ô Muni, il y aura des connaisseurs !' || 18 ||
> […]
> 'Elle va contre le courant la voie profonde difficile à voir qui est la mienne ; ils ne la verront pas ceux qu'aveugle la passion ; inutile donc de l'enseigner !' || 19 ||
> 'Les créatures sont entraînées par le courant, tombées au pouvoir du désir. À grand'peine cette [loi] a été obtenue par moi ; inutile donc de l'enseigner !' || 20 ||
> […]
> [A] 'Il y a eu autrefois, parmi les hommes du pays de Magadha, un langage entaché de mauvaises pensées, une loi impure. C'est pourquoi, ô Muni, ouvre largement la porte de l'immortalité ; ils sont prêts à écouter la loi qui, par absence de tache, est celle d'un Buddha.' || 21 ||
> 'Tu as fait ce qu'il fallait faire, arrivé à l'indépendance ; tu as mis de côté toute tache, venant de l'idée de la douleur ; sans défaillance est l'augmentation de ta vertu ; tu es parvenu ici aux sommets de la suprême loi.' || 22 ||
> […]
> 'C'est pourquoi je t'implore, toi dont l'héroïsme est beau ! Discipline les êtres dont la route est depuis longtemps détruite. Elle aspire à entendre des sujets inconnus, cette foule tourmentée de désirs, ô grand Muni !' || 27 ||
> 'Répands devant toi la pluie de ta loi, comme le nuage pour la terre altérée. Produis, ô guide, la pluie de la loi qui

[9] Dumézil, « Le Bouddha hésitant ou tenté » (1983) 37.

[10] « **[A]** 'Auparavant, dans cette région des Magadha, on enseignait constamment des doctrines impures. Je désire que tu ouvres la porte de l'immortalité et en propages le sens très pur. **[B']** Me trouvant moi-même dans le palais de Brahma, j'ai vu prêcher tous les Buddha d'autrefois. Je désire seulement que, dès maintenant, ô toi qui as des yeux partout, tu répandes aussi l'enseignement dans les halls de prédication. **[C']** Les êtres sombrent dans les chagrins et les tourments, sans (pouvoir) se séparer de la naissance, de la vieillesse et de la mort, mais toi, ô vertueux, ô toi qui es très heureux, je désire que tu leur prêches la doctrine victorieuse dans la bataille.' **[D]** Alors, le Bienheureux, silencieux, accepta. Aussitôt, grâce à l'œil du Buddha, il examina complètement le monde et il vit les êtres dont les facultés étaient aiguës ou obtuses. » (Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha* (1963) 137-138).

[11] « **[A]** 'Le Magadha est souillé et sali, mais le Buddha est apparu en son sein. Je souhaite qu'il ouvre les portes de l'immortalité et qu'il prêche aux êtres la doctrine.' **[D]** Alors, le Bienheureux, ayant reçu l'exhortation du dieu Brahmā, examina aussitôt les êtres du monde à l'aide de l'œil du Buddha. » (Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha* (1963) 139).

[12] G. Dumézil aurait pu arguer que cette différence « se comprend, le système indo-européen des fonctions étant étranger à la pensée chinoise » : Dumézil, *La courtisane et les seigneurs colorés (*1983) 21.

désaltère ! Il y a longtemps que les hommes s'en vont dévoyés !' || 28 ||
[…]'
[D] Alors, Religieux, le Tathāgata, examinant le monde tout entier avec l'œil d'un Buddha, vit les êtres. [13]

Pour le courant des Mahāsāṃghika, le texte du Mahāvastu des Lokottaravādin, fixé entre le V^e^ et VI^e^ s. p.C., correspond pour le fond en grande partie au sutta pāli, mais non en ce qui concerne l'agencement des gāthā. La structure peut être rapprochée de celle du Lalitavistara, à savoir [C], [A] et [D] :

[C] 'Lève-toi, ô vainqueur du combat ! Toi dont la tâche est remplie, libéré de [tes] dettes, parcours le monde ! Enseigne, ô toi qui a une heureuse destinée, la doctrine, il y aura des connaisseurs !'
Alors le Bienheureux répondit au Grand Brahmā en ces vers :
'Elle va contre le courant la voie profonde difficile à voir [qui est la mienne] ; Ceux qu'aveugle la passion ne [la] verront pas ; inutile donc, ô Brahmā, de l'enseigner !'
[…]
Après avoir posé sa tête aux pieds du Bienheureux, se tenant sur un côté, [Brahmā] récita ce vers :
[A] 'Jadis, il est apparu, chez les Magadha, une doctrine impure, imaginée par des [êtres] souillés. Tu as ouvert la porte de l'immortalité. Écoutez la doctrine découverte par l'Immaculé.'
D] Alors, après avoir pris connaissance intérieurement de la requête du Grand Brahma grâce à la connaissance obtenue par l'Éveil, le Bienheureux, observant à l'aide de l'œil du Buddha le monde entier, vit les êtres.[14]

Il apparaît donc que la gāthā [B] est spécifique aux sutta et vinaya des Theravādin et surtout qu'elle est autonome. En effet, elle se retrouve telle quelle en plusieurs autres sutta pālis, notamment dans le Vitakkasutta du Dutiyavaggo appartenant à l'Itivuttaka du Khuddaka Nikaya, ou par deux fois dans les Mahaniddesa et Cullaniddesa du Khuddaka Nikaya. Or cette gāthā, ou tout au moins son comparant, provient d'un fonds commun sapiential comme en témoignent le Mahābhārata,[15] le Dhammapada[16] ou le Milindapañha. Dans cette dernière source, la gāthā est mise dans la bouche du Buddha. Elle vient illustrer la hauteur de la connaissance que tout bhikṣu doit s'efforcer d'atteindre :

Et puis la montagne culmine ; de même, le moine qui se voue à l'effort de l'ascèse doit culminer par la connaissance. Le Bienheureux, dieu supérieur aux dieux, a dit ceci :
'Quand le sage repousse la négligence avec diligence, grimpant sur la terrasse de la sagesse, il regarde sans

---

[13] *Le Lalitavistara, l'histoire traditionnelle de la vie du Bouddha Çakyamouni* [traduit du sanscrit par P.-É. de Foucaux] (Paris 1988 ; réimp. de 1884) 331-332. **[C]** uttiṣṭha vijitasaṃgrāma prajñākārā tamisrā vivara loke | deśaya tvaṃ mune dharmaṃ ājñātāro bhaviṣyanti ‖ 18 ‖ […] pratisrotagāmi mārgo gambhīro durdṛśo mama | na taṃ drakṣyanti rāgāndhā alaṃ tasmāt prakāśitum ‖ 19 ‖ anusrotaṃ pravāhyante kāmeṣu patitā prajāḥ | kṛcchreṇa me 'yaṃ saṃprāptaṃ alaṃ tasmāt prakāśitum ‖ 20 ‖ […] **[A]** vādo babhūva samalairvicintito dharmo 'viśuddho magadheṣu pūrvam | amṛtaṃ mune tadvivṛṇīṣva dvāraṃ śṛṇvanti dharmaṃ vimalena buddham ‖ 21 ‖ kṛtasvakārtho 'si bhujiṣyatāṃ gato duḥkhābhisaṃskāramalāpakṛṣṭaḥ | na hānivṛddhī kuśalasya te 'sti tvamagradharmeṣviha pāramiṃ gataḥ ‖ 22 ‖ […] tasmāddhiyā cāmisu vikrama tvāṃ vinayasva sattvāṃ ciranaṣṭamārgāṃ | aviśrutārthā śamanā ya kāṅkṣitāḥ sudurbalā bṛṃhaṇakāṅkṣiṇo vā ‖ 27 ‖ iyaṃ tṛṣārtā janatā mahāmune udīkṣate dharmajalaṃ tavāntike | megho yathā saṃtṛṣitāṃ vasuṃdharāṃ kuru tarpaṇāṃ nāyaka dharmavṛṣṭyā ‖ 28 ‖ […] **[D]** atha khalu bhikṣavastathāgataḥ sarvāvantaṃ lokaṃ buddhacakṣuṣā vyavalokayan sattvān paśyati ‖, *Lalitavistara* 25 [éd. Vaidya 1958] 289-290.

[14] **[C]** utthehi vijitasaṃgrāma pūrṇabharo tvaṃ anṛṇa vicara loke | deśehi sugata dharmaṃ ājñātāro bhaviṣyanti ‖ atha khalu bhagavān mahābramaṃ gāthāye pratyabhāṣe | pratiśrotagāmiko mārgo gambhīro durdṛśo [mama] ‖ rāgaraktā na drakṣyanti alaṃ brahme prakāśituṃ ‖ […] bhagavataḥ pādau śirasā vanditvā ekāntasthito imāṃ gāthāṃ pratyabhāṣat ‖ **[A]** prādurahosi samalehi cintito | dharmo aśuddho magadheṣu pūrvaṃ ‖ apāvṛtaṃ te amṛtasya dvāraṃ | śṛṇontu dharmaṃ vimalānubuddhaṃ ‖ **[D]** atha khalu bhagavāṃ mahābrahmaṇo yācanāṃ viditvā sāmaṃ ca pratyātmaṃ bodhīye jñānena sarvāvantaṃ lokam anuttareṇa buddhacakṣuṣābhivilokayanto adrākṣīt satvā ‖, Mhv [éd. Sénart, vol. 3, 1890, 316-318].

[15] Mbh [éd. Poona] 12.17.19, « Ayant atteint la terrasse de la connaissance, il observe les gens à l'esprit lent qui se soucient de ce dont on ne doit pas se soucier, comme celui qui se tient sur une montagne [observe] les habitants de la plaine » (prajñāprāsādam āruhya naśocyāñ śocato janān | jagatīsthān ivādristho mandabuddhīn avekṣate ‖) ; Mbh [éd. Poona] 12.147.11, « Ayant atteint la terrasse de la connaissance, il regarde grâce à sa connaissance les gens qui se soucient de ce dont on ne doit pas se soucier, comme celui qui se tient sur une montagne [regarde] les habitants de la plaine » (prajñāprāsādam āruhya aśocyaḥ śocate janān | jagatīsthān ivādristho prajñayā pratipaśyati ‖).

[16] *Dhammapada* 28 : « Lorsque par la vigilance l'expert a chassé le manque de vigilance, et qu'il a escaladé les terrasses de la pénétration, sans souci, il regarde les soucieuses créatures : ainsi du haut de la montagne le sage considère les sots d'en bas » (pamādaṃ appamādena yadā nudati paṇḍito | paññāpāsādamāruyha asoko sokiniṃ pajaṃ | pabbatatṭho 'va bhummatṭhe dhīro bale avekkhati ‖) ; *Dhammapada, les stances de la Loi* [introduction et traduction inédite de J.-P. Osier] (Paris 1997) 57.

> anxiété l'humanité anxieuse, tel l'homme ferme qui du haut de la montagne regarde les sots dans la plaine'.[17]

La gāthā [B] n'a donc pas été composée expressément pour le passage mettant en scène le Buddha qui hésite à enseigner à la multitude les complexes mécanismes qui régissent la loi karmique et maintiennent les êtres vivants dans le saṃsāra. Elle a été empruntée, réécrite et incluse entre les gāthā [A] et [C] par le seul ou les seuls rédacteurs de l'École du theravāda durant la période de la progressive fixation des textes canoniques (après le I^er^ s. a.C.). Cette inclusion assurerait-elle, comme le supposait G. Dumézil, que ce travail d'écriture reflète une « transposition consciente, voulue et contrôlée » de la tripartition de l'idéologie indo-européenne au sein du système doctrinal bouddhique ? Ou bien faudrait-il y voir de la part du ou des rédacteurs une toute autre visée rédactionnelle, reposant non pas sur une structure tripartite qui renverrait à la classification indienne de fonctions issues d'un fonds commun de pensée indo-européenne mais sur une structure autre qui tendrait à définir la spécificité de la nature et de la fonction d'un Buddha et qui, à sa lecture, ferait sens au sein des monastères de cette École du theravāda ?

Pour G. Dumézil la structure tripartite relevée aurait eu pour finalité de présenter trois aspects de la nature du kṣatriya Siddhārtha Gautama nouvellement Éveillé. Les rédacteurs bouddhistes auraient donc transposé la conception trifonctionnelle de la puissance royale à celle du Buddha :

> Cette sorte d'incantation à trois temps – regarde, lève-toi, parcours le monde – interpelle le Bienheureux sous trois aspects, dans trois qualités qu'il vient d'acquérir avec la bodhī. Il est le visionnaire qui, de la hauteur que constitue pour lui la doctrine, peut contempler et comprendre l'état du monde ; il est le guerrier qui, vainqueur dans la bataille livrée à l'ignorance et à l'attachement qui en résulte, peut aider les autres dans leur propre bataille ; il est le caravanier qui, ayant pu payer ses dettes, est dorénavant maître de son itinéraire et de son action. Il est clair que cette formule, dont les deux derniers termes sont inattendus, exprime une conception trifonctionnelle de la toute-puissance du nouvel Éveillé, conception qui est une transposition au spirituel de celle qui fonde la royauté temporelle.[18]

Mais, pouvons-nous admettre, à la suite de G. Dumézil, que les deux termes, à savoir guerrier et caravanier, soient véritablement inattendus ? À la lecture des sources bouddhiques, il s'avère que ces deux termes n'ont rien d'exceptionnel et qu'ils font partie d'un ensemble de qualificatifs qui sont autant de clichés sous la plume des rédacteurs bouddhistes. Parce que le Buddha est un parfait et complet Éveillé (samyaksaṃbuddha), il est décrit omniscient et omnipotent. Il condense en lui toutes les natures vertueuses et possède tous les pouvoirs mondains et supra-mondains. Les bhikṣu ont donc attribué à leur fondateur de nombreux qualificatifs pour certains provenant d'un fonds littéraire indien commun et bouddhisés, pour d'autres créés à partir des fondements de leur propre doctrine. C'est ainsi que les rédacteurs du Lalitavistara ont répertorié et classifié plus d'une centaine de ces qualificatifs qui avaient été transmis durant des siècles par la tradition bouddhique. Il n'est donc aucunement étonnant d'y trouver les termes 'chef de caravane' (sārthavāha), 'vainqueur du combat' (vijitasaṃgrāma) ou encore 'celui qui voit partout' ou 'celui qui a l'œil partout' (samantadarśin, samantavilokita, samantacakṣus).[19] Ces centaines de qualificatifs ont donc formé, à partir du IV^e^ s. a.C., un fonds commun dans lequel les rédacteurs des différentes Écoles bouddhiques tant sthavirayāna que mahāyāna ont puisé à loisir.

Dès son Éveil, le Buddha est qualifié de 'héros vainqueur du combat' (vīra vijitasaṅgāma), c'est-à-dire qu'il a vaincu Māra et a remporté le prix de la victoire, à savoir l'Extinction (nirvāṇa). Dans les sutta et vinaya, la formule stéréotypée récurrente qui renvoie à cet exploit héroïque du Buddha est « après avoir remporté ce combat, lui le vainqueur du combat… » (so taṃ saṅgāmaṃ abhivijinitvā vijitasaṅgāmo…). Ce que l'auteur du Milindapañha reprend immanquablement sous la forme : « Après avoir vaincu Māra et son armée, invaincu, vainqueur du combat, il bâtit la cité de la doctrine » (sasenaṃ māraṃ parājetvā nijjitavijitasaṅgāmo dhammanagaraṃ māpesi).[20] Quant à l'expression même vīra vijitasaṅgāma, elle se retrouve dans d'autres sources pālies comme en Theragāthā 177.

Les rédacteurs bouddhistes appellent également le Buddha 'chef de caravane' (satthavāha) car il a pour objectif de conduire les êtres, pris dans le saṃsāra, vers la délivrance comme l'explicite l'auteur du

---

[17] *Entretiens de Milinda et Nāgasena* [traduit du pāli, présenté et annoté par É. Nolot] (Paris 1995) 300.
[18] Dumézil, « Le Bouddha hésitant ou tenté » (1983) 38.
[19] Lv 26 [éd. Vaidya, 1958] 307).
[20] *Milindapañha* 332.

Milindapañha : « le chef de caravane qui fait traverser aux êtres la contrée sauvage des naissances » (satthavāhasamo sattānaṃ jātikantārataraṇe).[21] Cette fonction est propre à ceux qui ont en charge une communauté de disciples. Ainsi, Devadatta, qui était à la tête d'un groupe de cinq cents bhikṣu, est-il également qualifié de chef de caravane : « Quand Devadatta était chef de caravane, maître de cinq cents chariots, le Bodhisattva était également chef de caravane, maître de cinq cents chariots » (yadā devadatto satthavāho ahosi pañcannaṃ sakaṭasatānaṃ issaro tadā bodhisatto'pi satthavāho ahosi pañcannaṃ sakaṭasatānaṃ issaro).[22] Loin de suivre une structure tripartite, ces qualificatifs peuvent se retrouver deux à deux. Le Buddha est, par exemple, nommé « vainqueur du combat [et] chef de caravane » (vijitasaṅgāmaṃ satthavāhaṃ) dans le Pavāraṇasutta du Samyuttanikaya ou bien en Theragāthā 1248. De même est-il successivement qualifié de « chef de caravane [et] grand héros » (satthavāhe mahāvīre).[23] Si nous considérons que la gāthā pālie citée par G. Dumézil est autonome, il faut reconnaître alors que son rédacteur a procédé de même avec le couple « héros vainqueur du combat [et] chef de caravane » (vīra vijitasaṅgāma satthavāha).

Par ailleurs, en ce qui concerne l'ensemble de cette gāthā pālie, « Ô conducteur de caravane libéré de tes dettes, parcours le monde ! » (satthavāha anaṇa vicara loke), il est à noter que les sources diffèrent grandement. L'hémistiche se retrouve dans le Vandanāsutta[24] et est mis non pas dans la bouche de Brahmā mais dans celle de Sakka (Indra) qui exhorte, pour appuyer la requête de Brahmā, le Buddha à enseigner la doctrine de la délivrance qu'il vient de découvrir : « Lève-toi, ô héros vainqueur du combat, ô toi qui as jeté le fardeau, libéré de [tes] dettes, parcours le monde. Ton esprit est pleinement délivré comme la lune dans la nuit de la quinzaine [claire] ».[25] « Toi qui as jeté le fardeau » (pannabhāra) remplace ici « chef de caravane » (satthavāha), tout comme « toi dont la tâche est remplie » (pūrṇabharo) dans les deux gāthā du Mahāvastu prononcées respectivement par Śakra (Indra) : « Lève-toi, ô vainqueur du combat ! Ô toi dont la tâche est remplie, libéré de [tes] dettes, parcours le monde ! Ton esprit est devenu parfaitement pur comme la lune dans la nuit de la quinzaine [claire] »,[26] puis par Brahmā : « Lève-toi, ô vainqueur du combat ! Ô toi dont la tâche est remplie, libéré de [tes] dettes, parcours le monde ! Enseigne, ô toi qui as une heureuse destinée, la doctrine, il y aura des connaisseurs ! ».[27] Quant aux rédacteurs du Lalitavsitara, leur lecture est encore différente et assez absconse comme en témoigne la présence des deux gāthā successives. La première est prononcée par Sakka,[28] la seconde par Brahmā.[29] Dans ces deux gāthā, 'chef de caravane' est également absent au profit de 'faiseur de sagesse' (prajñākāra). Prajñākārā tamisrā vivara fait écho au Buddha « qui révèle la connaissance sans obscurité » (vitimirajñānadarśana),[30] c'est-à-dire dont la doctrine dissipe les ténèbres de l'ignorance (avidyā).

La récurrence de cet hémistiche, l'un prononcé par Brahmā, l'autre par Sakka, permet de supposer que les rédacteurs en sont venus à doubler celui-ci pour que les deux principales divinités en charge de servir le Buddha puissent l'exhorter tour à tour à enseigner la doctrine aux êtres pris dans le cycle infini des renaissances et des re-morts. Si la rédaction de ce passage de la biographie traditionnelle du Buddha demeure assez récente et composée de sections empruntées comme l'avaient déjà supposé Joseph Masson

---

[21] *Milindapañha* 195.

[22] *Milindapañha* 202.

[23] *Theragāthā* 132.

[24] Saṃyuttanikāya 11.2.7.

[25] Uṭṭhehi vīra vijitasaṅgāma pannabhāra anaṇa vicara loke । cittañca te suvimutataṃ cando yathā paṇṇarasāya rattinti ॥.

[26] utthehi vijitasaṃgrāma pūrṇabharo tvaṃ anṛṇa vicara loke । cittaṃ hi te viśuddhaṃ yatha candro paṃcadaśarātre ॥.

[27] utthehi vijitasaṃgrāma pūrṇabharo tvaṃ anṛṇa vicara loke । deśehi sugata dharmaṃ ājñātāro bhaviṣyanti ॥.

[28] « Lève-toi, ô vainqueur du combat, produis la sagesse dans le monde qui agit dans les ténèbres, car ton esprit est bien délivré, comme la pleine lune bien délivrée de l'éclipse » [trad. de Foucaux, *Le Lalitavistara*, 330] (uttiṣṭha vijitasaṃgrāma prajñākārā tamisrā vivara loke | cittaṃ hi te vimuktaṃ śaśir iva pūrṇo grahavimuktaḥ ॥), Lalitavistara 25, gāthā 17.

[29] « Lève-toi, ô vainqueur du combat ! Produis la sagesse dans le monde qui agit dans les ténèbres » [trad. de Foucaux, *Le Lalitavistara*, 330] (uttiṣṭha vijitasaṃgrāma prajñākārā tamisrā vivara loke), Lalitavistara 25, gāthā 18. Les traducteurs tibétains ont compris l'hémistiche sanskrit ainsi : « Vainqueur du combat, daigne te lever. Daigne faire éclore dans le monde qui est obscurci par les ténèbres la lumière de la sagesse », *Histoire du Bouddha Sakya Mouni* [traduite du tibétain par P.-É. de Foucaux et B. Duprat] (Paris 1860) 369-370.

[30] *Lalitavistara* 26 [éd. Vaidya, 1958] 307.

(1908-1998) et A. Bareau,[31] nous pouvons également considérer que les auteurs Theravādin ont, pour différencier l'exhortation de Brahmā de celle de Sakka, substitué 'chef de caravane' (satthavāha) à « toi qui as jeté le fardeau » (pannabhāra). Cette dernière lecture est celle qui a été conservée dans le Mahāvastu par les Mahāsāṃghika Lokottaravādin et qui a été mise dans la bouche et de Śakra et de Brahmā. Cette substitution permet d'éclairer le sens à donner à « libéré de ta dette » (pāli : anaṇa ; skt : anṛṇa) présent aussi bien dans les sutta et les vinaya des Theravādin que dans celui des Mahāsāṃghika Lokottaravādin. G. Dumézil avait avancé que le Buddha est « le caravanier qui, ayant pu payer ses dettes, est dorénavant maître de son itinéraire et de son action ».[32] Mais, au vu de la possible histoire de la tradition rédactionnelle de ce passage, nous pouvons émettre l'hypothèse qu'à l'origine anaṇa ou anṛṇa se rapportait à pannabhāra ou pūrṇabhara. Il faut alors comprendre qu'en ayant remporté la victoire sur Māra et sur son armée, le nouvel Éveillé, qui n'était alors qu'un bodhisattva, s'est acquitté de son vœu, celui de devenir, à force d'actes méritoires incalculables accomplis au cours de ses nombreuses vie antérieures, un être parfaitement et complètement Éveillé (samyaksaṃbuddha). Par sa résolution à devenir un Buddha, il est donc parvenu à rejeter le fardeau saṃsārique de l'impureté[33] et s'est alors délivré (vimutta) de tout lien humain et divin (voir ci-dessous) et affranchi de sa dette karmique. Il est devenu, dès cet instant, un nirvāṇé, un être sur lequel sa propre condition humaine n'a plus aucune emprise et qui, de ce fait, ne sera plus amené à renaître ni parmi les hommes, ni parmi les dieux. Mais plus encore, les rédacteurs des différentes Écoles bouddhiques, souvent en concurrence, ont développé des voies différentes pour atteindre l'Extinction. Dans le sthavirayāna et le mahāyāna, deux principaux chemins peuvent être empruntés par les membres du saṃgha (bhikṣu, bhikṣuṇī, upāsaka, upāsikā) : soit le véhicule des auditeurs (śrāvakayāna) visant exclusivement à atteindre le nirvāṇa, soit le véhicule des Éveillés pour soi (pratyekabuddhayāna) ou le véhicule des êtres à Éveil (bodhisattvayāna) en vue de l'obtention de l'état de parfaitement et complètement Éveillé (samyaksaṃbuddha). Un pratyekabuddha désigne un être qui a découvert les quatre nobles Vérités par lui-même en un temps où aucun samyaksaṃbuddha n'est apparu. Bien qu'Éveillé, il n'a pas les facultés nécessaires pour enseigner à autrui les quatre nobles Vérités. Aussi demeure-t-il solitaire durant le reste de sa dernière existence humaine et entre-t-il, à sa mort, dans le parinirvāṇa. Ceci permet d'avancer que les rédacteurs des sources ici en question ont pris soin de spécifier la nature du nouvel Éveillé. Les exhortations de Brahmā et de Sakka servent à souligner que Gautama devenu Buddha est un samyaksaṃbuddha et non un pratyekabuddha. Bien que libéré de sa dette karmique, tel un pratyekabuddha, il doit encore, parce qu'il en a les facultés, enseigner aux êtres vivants les mécanismes du saṃsāra qui les maintiennent dans le cycle sans fin des renaissances et des re-morts. Ainsi doit-il se lever et parcourir le monde afin d'expliquer aux êtres la voie à prendre pour atteindre la délivrance finale et totale. C'est ce qui le distingue foncièrement d'un pratyekabuddha. Cette différenciation est clairement exprimée dans la troisième exhortation de la gāthā : « Enseigne, ô Bienheureux, la doctrine » (desassu bhagavā dhammaṃ). Sur ce fait, toutes les sources s'accordent entre elles, que ce soit le Mahāvastu : « Enseigne la doctrine, ô toi qui as une heureuse destinée » (deśehi sugata dharmaṃ), ou le Lalitavistara : « Puisses-tu enseigner la doctrine, ô Ascète » (deśaya tvaṃ mune dharmaṃ). Seules les épithètes varient et attestent, comme pour les précédents, qu'ils relèvent du cliché et permettent souvent de respecter la métrique.

Ces quelques remarques obligent donc à dégager de ces trois gāthā pālies, agencées par les rédacteurs Theravādin et citées par G. Dumézil, non plus une structure tripartite mais quinquepartite suivant les cinq injonctions adressées au Buddha : [1] Ouvre (avāpur),[34] [2] Regarde (avekkhassu),[35] [3] Lève-toi

[31] J. Masson, *La religion populaire dans le canon bouddhique pâli* (*Bibliothèque du Muséon* 15 ; Louvain 1942) 74-75 ; Bareau, *Recherches sur la biographie du Buddha* (1963) 141. La mention des doctrines impures enseignées dans le Magadha par des êtres impurs montre que la liste des six maîtres (Kaśyapa Pūraṇa, Maskarin Gośāliputra, Ajita Keśakambala, Kakuda Kātyāyana, Jñātiputra, Sañjayin Vairaḍī) considérés comme contemporains du Buddha devait déjà avoir été établie. Sur le contenu de ces doctrines dénoncées par les bouddhistes comme hérétiques, voir le *Sāmaññaphalasutta*.

[32] Dumézil, « Le Bouddha hésitant ou tenté » (1983) 38.

[33] D'où l'importance dans ces passages des notions de pur et d'impur. Le Pur est attribué au Buddha et à sa doctrine, l'Impur aux hérétiques et à leurs enseignements professés au Magadha.

[34] L'expression « Ouvrir la porte de la non-mort » (apāpurati amatassa dvāram) est récurrente dans le canon bouddhique. Sa construction est identique lorsqu'il s'agit des portes des Enfers.

(uṭṭhehi),[36] [4] Parcours (vicara),[37] [5] Enseigne (desassu).[38] Quant aux gāthā appartenant aux autres Écoles bouddhiques, nous avons vu qu'elles n'avaient pas le même agencement. Dans ces circonstances, pouvons-nous encore, à la suite de G. Dumézil, soutenir que ces gāthā se réfèrent à l'idéologie trifonctionnelle indo-européenne et qu'elles reprennent plus particulièrement celle de la consécration royale (rājasūya) ?

Il est un fait que les biographes bouddhistes ont construit la figure de leur fondateur en reprenant les différentes phases d'une consécration royale.[39] Celles-ci leur ont permis de structurer les récits de la naissance et de l'Éveil, deux constructions littéraires qui, loin de refléter quelques faits historiques, leur ont donné l'occasion de présenter les fondements de la doctrine bouddhique de leur temps. Or, nous pouvons constater, à la lecture de ces récits, que leur trame narrative ne suit en rien le rite de la consécration royale selon un schème trifonctionnel indo-européen décrit par G. Dumézil. Aussi, l'allusion au Buddha qui est monté jusqu'à la suprême terrasse qu'est la doctrine, dont le syntagme (dhammamayaṃ pāsādam āruyha) se retrouve également dans le Dhammapada (paññāpāsādam āruyha) et le Mahābhārata (prajñāprāsādam āruhya), ne renvoie pas au rite durant lequel « le roi et la reine montent au zénith sur un échafaudage dominant les quatre orients ». Il renvoie à l'idée que se faisaient les bhikṣu érudits de l'infinie supériorité de leur doctrine face aux Écoles concurrentes śramaṇiques et brāhmaṇiques, de l'infinie complexité de celle-ci et des difficultés à pleinement la saisir. Cette doctrine était pour eux aussi vertigineuse à gravir que l'Himālaya lui-même :

> De la vue d'une montagne culminante, on infère que l'altitude de l'Himālaya est sûrement aussi grande ; de même, voyant la montagne de la doctrine (dhammapabbataṃ) du Bienheureux, calme, sans attaches, culminante, inébranlable et bien ancrée, on infère de ce coup d'œil que le Buddha, le grand héros, l'être supérieur, doit être à sa mesure.[40]

La réécriture et l'inclusion de cette gāthā décrivant le sage (sumedha), parvenu au sommet de la montagne de la connaissance, par rapport aux esprits lents vivant dans la plaine, ont été rendues possibles eu égard au champ sémantique du regard. L'injonction 'regarde' ou 'considère' (avekkhassu) est à mettre en lien avec le contexte proche, à savoir les termes 'qui voit tout' (samantacakkhu) et 'œil du Buddha' (buddhacakkhu). En effet, la gāthā fait écho au récit en prose [D] qui relate comment le Buddha en vint finalement à évaluer, à l'aide de son œil d'Éveillé, les différents niveaux d'aptitudes des êtres pris dans les tourments du saṃsāra.[41] Cette 'vision', qui a servi à justifier la mise en place au sein du saṃgha d'un enseignement graduel, n'a pas de lien avec un quelconque rite de consécration royale, bien que l'idée même d'ascension au zénith et du parcours du Buddha soit attestée dans les sources bouddhiques. Celle-ci est clairement exprimée, par exemple, dans le Lalitavistara. Il y est raconté qu'au cours de la quatrième semaine de l'Éveil, le Buddha marcha de l'océan d'Orient jusqu'à celui d'Occident. Ce voyage du

---

[35] Cette injonction n'est pas propre à la seule gāthā citée par G. Dumézil, dans laquelle le sage est invité à regarder le monde qui l'entoure. Voir, par exemple, le *Mogharājasutta* du Suttanipata : « Ô Mogharāja, regarde toujours le monde comme étant vide [de nature propre] » (suññato lokaṃ avekkhassu mogharāja sadā sato).

[36] Cet impératif est courant dans les sutta. Les êtres sont invités, dans les Jātaka, par le bodhisattva, dans les sutta et vinaya par Buddha lui-même ou l'un de ses disciples, à se lever et à prendre la voie qui mène au nirvāṇa. Il peut s'agir d'un vénérable, d'un maître de maison, d'une mère, d'un officier du roi ou même d'un voleur, d'un homme cruel… Mais il peut parfois arriver que ce soit les messagers de Yama qui viennent demander à quelqu'un de se lever afin de les suivre vers leur destinée, à savoir les Enfers. Voir l'histoire de Revatī dans le *Vimanavatthu* : « Lève-toi, ô Revatī… » (uṭṭhehi revate…).

[37] Le syntagme vicarati loke se retrouve assez souvent dans le canon bouddhique. Les formes verbales formées à partir de la racine car- renvoient toujours au mode de vie des bhikṣu qui se devaient, en dehors de la saison des pluies, de ne jamais demeurer très longtemps au même endroit afin d'assurer leur tournée d'aumônes et de répandre le dharma, la doctrine bouddhique, vers des régions de plus en plus éloignées du Magadha.

[38] La forme desassu ou desetu est ici propre à la demande de Brahmā. Elle se retrouve dans le canon bouddhique essentiellement dans la phrase : « Enseigne, ô Bienheureux, la doctrine, enseigne, ô toi qui as une heureuse destinée, la doctrine » (desetu bhante bhagavā dhammaṃ desetu sugato dhammaṃ).

[39] Sur le rājasūya voir J.C. Heesterman, *The Ancient Indian Royal Consecration, the Rājasūya Described according to the Yajus Texts and Annoted* (La Haye 1957) ; J. Gonda, *Ancient Indian Kingship from the Religious Point of View*, repr. de *NVMEN* III and IV avec addenda et index (Leyde 1966).

[40] *Entretiens de Milinda et Nāgasena* [traduit du pāli, présenté et annoté par É. Nolot] (Paris 1995) 267.

[41] S'ensuit la célèbre comparaison entre ces différents êtres et les lotus bleus, rouges et blancs dont les couleurs ont été rapprochées de celles des trois varṇa, à savoir respectivement, vaiśya, kṣatriya et brāhmaṇa, en somme toute la société ārya. Voir Dumézil, *La courtisane et les seigneurs colorés* (1983) 23-24.

Tathāgata fait référence à la tournée d'un monarque universel (cakravartin) qui parcourt son royaume d'une frontière à l'autre afin d'en prendre possession et de montrer l'étendue de son bras, de sa puissance. Il renvoie également, dans le Ṛgveda, à l'exaltation cosmique de l'ascète qui « réside aux deux Océans, celui du Levant et celui du Ponant »[42] et à la figure de l'Homme cosmique (mahāpuruṣa) attribuée au Buddha. Mais, dans le cas présent, la gāthā ne se réfère pas au rite de la consécration royale (rājasūya). De même en est-il pour le Buddha 'vainqueur du combat' et 'chef de caravane', que nous ne pouvons mettre au même niveau conceptuel que le combat simulé du roi et la partie de jeu de dés que ce dernier doit disputer. Si schéma de consécration royale il y a, il est à rechercher dans les récits biographiques du Buddha qui se réfèrent explicitement à l'idéologie royale bouddhique que les bhikṣu ont développée à travers la construction de la figure du Buddha cakravartin et qui ne fut pas sans influencer la conduite de certains rājan convertis, tel Aśoka. La structure quinquepartite de ces trois gāthā juxtaposées doit donc renvoyer à une tout autre pratique. Elle est à chercher, nous allons le voir, dans les règles disciplinaires des bhikṣu.

L'épisode de l'hésitation du Buddha apparaissait pour G. Dumézil une incohérence puisque l'Éveil (bodhi) aurait dû le conduire à la perfection qui exclut tout mouvement égoïste. Il justifia cette inconvenance ainsi :

> La bodhī est à la fois une sorte de consécration et une sorte de victoire et, dans la tradition indienne, le premier effet de la consécration royale comme le premier effet de la grande victoire mythique, modèle de toutes les victoires, est négatif. […] L'imagination des premiers bouddhistes ainsi orientée devait 'attendre' un recul de ce genre dans l'Éveil, la bodhī correspondant, dans le nouvel ordre religieux, à l'abhiṣeka, à l'aspersion inaugurale du roi.[43]

Mais cette explication laisse de côté la visée rédactionnelle première des auteurs bouddhistes. Les sutta et les vinaya, en effet, n'ont pas été rédigés pour le simple plaisir des lecteurs. Ils ont été composés pour enseigner la conduite que tout membre du saṃgha doit suivre afin de prétendre à atteindre un jour l'Extinction finale (nirvāṇa). La biographie du Buddha ne reflète en rien la vie historique du Buddha. La lente édification de la figure du fondateur avait pour visée non seulement d'illustrer les fondements de la doctrine bouddhique mais encore de poser le Buddha comme bhikṣu idéaltype. Les épisodes souvent flottants de la vie du Buddha, qui ont été rédigés par des Écoles bouddhiques différentes en des régions différentes de l'Inde et à des périodes différentes de l'existence du saṃgha, répondent à des questionnements qui s'imposèrent à ces communautés bouddhiques monastiques et laïques. Ainsi, le fait que le Buddha hésite à enseigner le dharma n'est pas à proprement parler une aberration. Au contraire, par cette hésitation, les rédacteurs bouddhistes ont précisé les devoirs des bhikṣu. Tous, même ceux qui ont gravi la terrasse la plus haute de la doctrine, se doivent d'enseigner à autrui le dharma. Les vinaya regorgent de préceptes visant à dénoncer certains bhikṣu qui, prétextant avoir atteint soit l'arhattva, l'état d'arhant, de nirvāṇé vivant, soit un niveau de connaissance du dharma inégalé, dédaignent de prêter attention à leurs confrères. Plus encore, les vinaya attestent que les nonnes (bhikṣuṇī) et les laïcs hommes et femmes (upāsaka et upāsikā) avaient à se plaindre de bhikṣu qui ne daignaient pas leur enseigner le dharma. Dans le Mahāvagga des vinaya des Theravādin, est narrée l'histoire de bhikṣu qui, après avoir réuni des laïcs lors de la fête de l'uposatha, gardèrent le silence. Mécontents de n'avoir reçu de leur part aucun enseignement, les laïcs les dénoncèrent et les traitèrent de 'cochons muets' (mūgasūkarā). Ainsi, les règles disciplinaires, établies au fur et à mesure du développement du saṃgha et de dérives dénoncées, obligèrent tout bhikṣu à diffuser sa connaissance du dharma aux autres. Il n'est donc pas étonnant que ce récit biographique ait été conservé essentiellement dans les vinaya des différentes Écoles du sthavirayāna. Introduit tardivement dans la biographie du fondateur, il atteste que le Buddha fut, encore une fois, posé en modèle et que son hésitation à enseigner, somme toute humaine et justifiée du fait de la complexité de la doctrine, se devait d'être dépassée. La raison donnée à ce dépassement, outre le fait que le Buddha incarne non pas un pratyekabuddha mais un samyaksaṃbuddha, se fonde sur le fait qu'il y aura toujours parmi les êtres vivants un certain nombre d'entre eux qui seront prêts à recevoir cet enseignement et capables de le

[42] ubhaú samudrā́v ā́ kṣeti yáś ca pū́rva utā́paraḥ ‖, *Ṛgveda* 10.136.5. Voir G. Ducœur, « Métaphore équine et pratiques chamaniques en *Ṛgveda* 10.136 », *ARCHÆVS*, *Études d'Histoire des Religions* VIII/1-4 (2004) 11-24.

[43] Dumézil, « Le Bouddha hésitant ou tenté » (1983) 36.

comprendre : « Enseigne, ô Bienheureux, la doctrine, il y aura des connaisseurs ! » (desassu bhagavā dhammaṃ aññātāro bhavissantīti). Sans quoi, le saṃgha aurait été voué à disparaître progressivement. Cette injonction reprend celle que le Buddha lui-même aurait faite, selon les sources bouddhiques, à ses premiers disciples. Nous pouvons supposer que cette règle de discipline de l'obligation d'enseigner le dharma a été à l'origine du développement de l'épisode de l'hésitation du Buddha. Le vocable, le mode verbal et l'incantation, pour reprendre le terme utilisé par G. Dumézil, en deux temps et non en trois, montrent que les rédacteurs bouddhistes n'ont guère reproduit un schéma de pensée issu de la lointaine idéologie trifonctionnelle indo-européenne :

> Je suis délivré, ô moines, de tous les liens divins et humains. Vous aussi, ô moines, vous êtes délivrés de tous les liens divins et humains. Parcourez [les routes], ô moines, parcourez-[les] en ayant pour objectif l'intérêt d'un grand nombre, le bonheur d'un grand nombre, la compassion envers le monde, le bien, l'intérêt, le bonheur des hommes et des dieux. Que deux [d'entre vous] ne prennent pas la même [route]. Enseignez, ô moines, la doctrine. […] [Car] Il y a des êtres peu souillés par nature qui déchoient parce qu'ils n'entendent pas la doctrine [mais] qui deviendront des connaisseurs de la doctrine.[44]

Ainsi, tout bhikṣu, tel le Buddha, délivré de tout lien, affranchi de toute dette, a pour devoir de répandre le dharma même s'il peut considérer cette tâche malaisée à accomplir. Car le don du dharma (dhamma dāna) que les bhikṣu font aux laïcs est la seule contrepartie possible pour eux au don des moyens de subsistance (āmisa dāna) que ces mêmes laïcs leur procurent. Ainsi s'explique la structure quinquepartite des gāthā qui exposent l'agir d'un samyaksaṃbuddha : [1] Il doit ouvrir les portes de la non-mort en faisant tourner définitivement la roue de la doctrine. [2] Il doit regarder et considérer la souffrance des êtres vivants. [3] Il doit quitter son assise (āsana) méditative et 's'employer' (utthā) à les sauver en partant à leur rencontre. [4] Il doit parcourir le monde afin d'annoncer l'existence de la voie menant au nirvāṇa. [5] Enfin, il doit enseigner aux êtres la doctrine sans laquelle ces derniers seraient condamnés à rester prisonniers du cycle des renaissances. Sur ce modèle, tout bhikṣu devait veiller, après la saison des pluies, à se lever et à parcourir les routes afin de prêcher la doctrine. Sur le plan social, cette pratique assurait au saṃgha son existence grâce à l'échange mutuel des dons. Sur les plans éthique et religieux, cette pratique permettait aux bhikṣu d'éprouver leur compassion envers les êtres vivants et d'accumuler des actes méritoires.

Notons également que l'épisode de l'hésitation du Buddha a permis aux rédacteurs de présenter la manière adéquate, pour toute personne, de venir solliciter l'enseignement d'un bhikṣu. Dans le récit, Brahmā, qui sollicite par trois fois le Buddha, montre l'exemple à Sakka (Indra), souvent qualifié de fidèle laïc (upāsaka).

Il apparaît donc que le comparatisme effectué par G. Dumézil entre les trois gāthā pālies, le rite de consécration royale (rājasūya) et l'idéologie trifonctionnelle indo-européenne est bien difficile à suivre. Son relevé d'une structure tripartite parmi les gāthā pālies est loin d'être probant. Ce repérage arbitraire est dû au fait que G. Dumézil n'a pas procédé à l'analyse de la source textuelle pour elle-même mais a tenté d'y appliquer une structure archétypale prédéfinie.[45] Ceci l'a obligé à scinder cette composition littéraire selon des critères qui l'amenèrent à exclure tout autre élément narratif ne s'y rapportant pas. Si G. Dumézil a eu raison, dans la démarche qui était la sienne, de tenter l'expérience sur ce récit bouddhique, il convient néanmoins de rappeler que les sources textuelles se doivent d'être étudiées avant tout pour ce qu'elles ont été et ce qu'elles avaient à dire au temps de leur composition. Si leurs auteurs ont pu conserver d'anciennes structures de pensée, il ne semble pas que ce soit le cas dans ces gāthā bouddhiques. L'admettre relève

[44] Mutto 'haṃ bhikkhave sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānusā ‖ tumhe 'pi bhikkhave muttā sabbapāsehi ye dibbā ye ca mānusā ‖ caratha bhikkhave cārikaṃ bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya atthāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ ‖ mā ekena dve agamittha ‖ desetha bhikkhave dhammaṃ ‖ […] santi sattā apparajakkhajātikā assavaṇatā dhammassa parihāyanti bhavissanti dhammassa aññātāro ‖, *Mahāvagga* (Pāli Text Society, 21).

[45] De même en est-il de l'étude de François Delpech qui, suite à une lecture superficielle et partiale des textes bouddhiques, avance, sans le démontrer, que les « générations de bouddhistes » auraient eu « une manière spécifique, inédite, de réinvestir l'héritage indo-européen ». Voir F. Delpech, « La légende du Bouddha : nouvelles esquisses comparatives », in : F. Delpech et M.V. García Quintela, *Vingt ans après Georges Dumézil (1898-1986). Mythologie comparée indo-européenne et idéologie trifonctionnelle : bilans, perspectives et nouveaux domaines, VI^e colloque international d'anthropologie du monde indo-européen et de mythologie comparée (Casa de Velázquez, Madrid, 27-28 novembre 2006)* (Budapest 2009) 285-304, sp. 301.

d’un ‘mirage’ dû au comparatisme qui, trop souvent, omet de restituer le contexte historique des textes, de déterminer la visée rédactionnelle de leurs auteurs et de préciser leur portée doctrinale. La complexité des strates de compositions de ces textes anciens ne peut être démêlée par un simple comparatisme analogique. Pour y parvenir, la démarche historique demeure certainement la méthode la plus adéquate. Et pour longtemps encore, c’est elle qui sera préconisée dans la discipline si singulière qu’est l’histoire des religions.

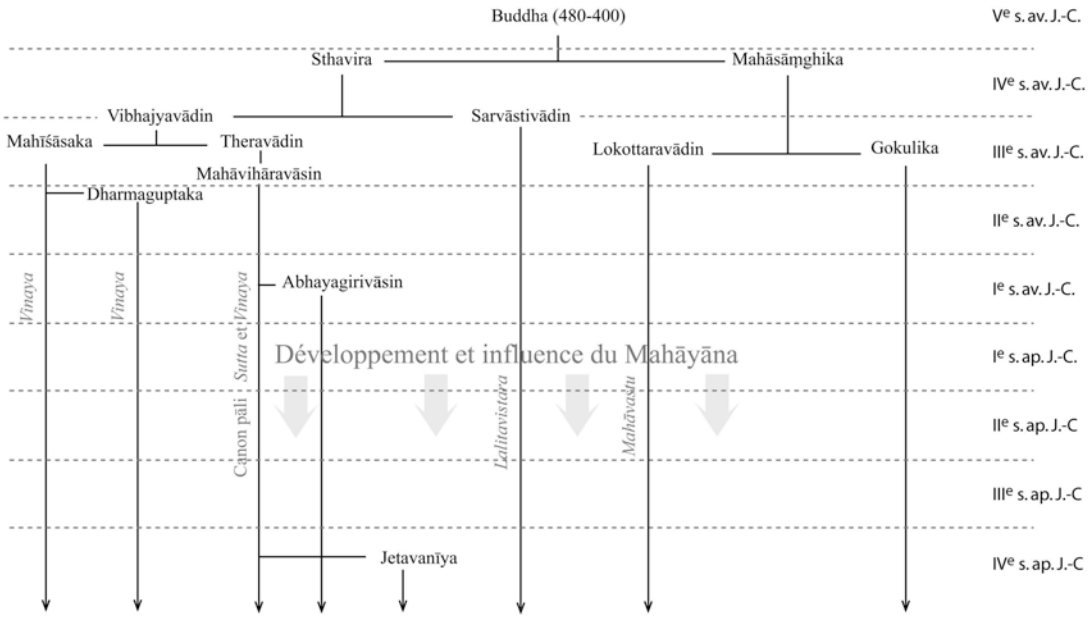


Fig. 1. Les principales Écoles du sthavirayāna.

MAÎTRES ET DISCIPLES DANS LES MILIEUX APOCALYPTICIENS

JEAN-MARIE HUSSER

Pour l'historien des religions antiques, l'observation des communautés et des comportements collectifs structurés par la religion est un vrai défi. Si les doctrines et les représentations imaginaires s'inscrivent dans des textes et des œuvres d'art dont nous reprenons sans cesse l'analyse, les gestes et les fonctionnements sociaux laissent moins de traces et sont beaucoup plus difficiles à appréhender. C'est pourtant le lieu où l'historien se fait aussi anthropologue, et c'est ce qui a toujours passionné Françoise Dunand dans sa longue carrière d'universitaire. La contribution que j'ai le plaisir de lui dédier ici se propose de mettre en évidence les traces laissées dans quelques apocalypses juives par l'un des fonctionnements intimes des communautés qui furent leur lieu de production : la relation entre le maître et son disciple.

Héritiers du prophétisme autant que du courant de sagesse, les milieux producteurs de cette littérature de crise ont vécu très intensément les événements tragiques de leur temps, jusqu'à s'engager parfois dans la lutte armée. En même temps cependant, l'une des caractéristiques majeures de l'apocalyptique juive de la fin du second Temple, mais qui n'est certes pas la plus évidente, fut d'avoir développé une réflexion sur les sources de la connaissance. Dans cette réflexion, menée sur un mode mythique, interviennent deux constructions imaginaires essentielles : le monde angélique d'une part,[1] le motif des écrits ou des tables célestes d'autre part.[2] Ces deux éléments conjoints sont devenus un système de médiations essentiel pour dire l'origine de la connaissance dans une théologie monothéiste. Ils se retrouveront pareillement associés dans l'islam ; le christianisme primitif a pu en faire partiellement l'économie puisque, pour lui, le *logos* divin s'est fait homme. Très rare dans les livres canoniques de la Bible hébraïque,[3] le motif des tables célestes n'était cependant pas nouveau et il est possible d'en remonter la trace à travers la tradition mésopotamienne jusqu'à Sumer au moins, notamment dans le thème des tablettes des destins (*ṭupp- šīmāti*) rédigées par le scribe divin Nabu. Une telle référence à des écrits célestes dénote, chez ceux qui l'utilisent, une attitude envers l'écrit qui confère à ce mode de transmission du savoir un statut divin, avec tout ce que ce qualificatif est susceptible d'évoquer : quelque chose d'absolu, de mystérieux, d'éternel, de caché au commun des mortels. On va voir que, dans la littérature apocalyptique, les rapports entre maître et disciple vont précisément s'articuler autour de cette idée, car l'interprétation des écritures sacrées était l'occasion de participer à ce savoir divin.

Ces écrits célestes sont de diverses natures, on en trouve essentiellement deux catégories mentionnées dans les textes : il y a les écrits de type 'liste des élus' et 'registre des œuvres', d'une part, qui remplissent une fonction dans l'eschatologie et sont tenus par les anges qui assistent au jugement dernier. Ces derniers apparaissent alors comme les scribes responsables des comptes gardés dans des livres scellés en vue du jugement. Le prototype biblique de cette fonction est l'ange scribe de Ez 9 qui préside au châtiment de Jérusalem et marque au front les habitants qui en échapperont. La mise en œuvre la plus développée du motif se lit dans *l'Apocalypse des animaux*, où un ange scribe tient à jour les registres des exactions des soixante-dix pasteurs (1 Hen 89.59-77 *passim*). L'autre catégorie comprend, d'autre part, les écrits du type 'table des destins' ou 'tables célestes' ; ceux-ci apparaissent dans un contexte de révélation (de la Torah, du 'mystère', du déroulement de l'histoire, etc.) où les anges transmettent des connaissances à

[1] Pour le développement de l'angélologie, voir M. Mach, *Entwicklungsstadien des jüdischen Engelglaubens in vorrabbinischer Zeit* (*TSAJ* 34 ; Tübingen 1992).

[2] J.-M. Husser, « Scribes inspirés et écrits célestes », in : A. Lemaire (éd.), *Congress Volume, Leiden 2004* (*SupVT* 109 ; Leyde-Boston 2006) 195-215.

[3] On le rencontre dans la tradition d'une rédaction des tables de la Loi par Dieu lui-même avant de les remettre à Moïse (Ex 24.12 ; 31.18 ; 32.16 ; 34.1 ; Dt 4.13 ; 5.22) ; cf. l'affirmation contraire selon laquelle c'est Moïse qui rédigea les tables (Ex 24.7-8 ; 34.28). Il faut également lire une référence à ce motif dans Ex 32.32-33, où Moïse demande à être effacé du livre que Yahvé a écrit. De même, le plan idéal du sanctuaire fut montré à Moïse selon un « modèle » *(tabnît)* céleste (Ex 25.9, 40) ; reprenant ce passage, le Chroniste précisa : « Tout cela se trouve dans un écrit de la main de Yahvé *(bikᵉtāb miyyad yhwh)* qui m'a instruit *(hiśkîl)* de tous les ouvrages du modèle *(tabnît)* » (1 Ch 28.19).

un visionnaire. Ces écrits apparaissent alors comme la source d'un savoir ordinairement réservé aux anges et exceptionnellement communiqué à quelques humains privilégiés. En associant ce vieux thème des tables célestes au développement de l'angélologie, l'apocalyptique juive a amorcé sur un mode mythique une réflexion sur les sources et les processus de la connaissance.

Ce motif des écrits célestes n'est cependant pas propre à l'apocalyptique, et il a été particulièrement exploité par le livre des *Jubilés*, sensiblement postérieur aux visions de *Daniel* et aux premiers recueils de *1 Hénoch*.[4] Dans ce livre qui procède à une réécriture de la Torah, Moïse est instruit par une figure angélique et transcrit sous sa dictée le contenu des tables célestes. Le contexte est celui de l'alliance conclue au Sinaï, et non pas celui d'une vision eschatologique comme dans *Daniel*, ni d'une révélation primordiale comme dans *1 Hénoch*. L'attention à la Torah reste donc fondamentale, mais celle-ci se trouve aussi redéfinie ; tout d'abord par l'ajout d'une seconde Torah qui relativise la Torah-commandement transmise par la tradition canonique. En second lieu, parce que les *Jubilés* se réfèrent à une tradition ininterrompue d'écrits antérieurs à Moïse, révélés par les anges à divers patriarches à partir de ces même tables célestes : le premier bénéficiaire de ces révélations fut Hénoch, qui acquit de son séjour auprès des anges un savoir universel qu'il mit par écrit, notamment ce qui concerne le calendrier solaire (Jub 4.16-21). Après lui, ce fut Noé qui écrivit tout le savoir médical que les anges lui enseignèrent (Jub 10.9-14), puis Abraham, qui recopia et étudia les écrits de ses ancêtres Hénoch et Noé (Jub 12.27 ; 21.10) ; enfin Jacob, qui eut à Bethel la vision de sept tables célestes relatant « ce qui lui arriverait ainsi qu'à ses fils dans tous les âges ». Il en copia fidèlement le contenu et remit à sa mort « tous ses livres ainsi que les livres de ses pères à son fils Lévi » (Jub 32.20-26 ; 45.16).

Le sacerdoce lévitique est ainsi présenté comme l'héritier d'une *tradition écrite* remontant aux origines de l'humanité, inspirée par les tables célestes, transmise par les anges aux patriarches, et qui s'ajoute à la Loi reçue par Moïse. Ce point a depuis longtemps été relevé comme l'indice de l'origine sacerdotale du livre des *Jubilés*, et il a été bien montré l'importance de cette construction narrative dans la légitimation d'une *halakah* sacerdotale qui fonde son autorité sur l'écrit plutôt que sur le commentaire oral.[5] Mais c'est surtout la fonction du prêtre, en tant que transmetteur et interprète privilégié d'une Torah dont lui seul connaît la totalité, qui est légitimée par cette construction du récit : cette littérature ésotérique héritée d'Hénoch, de Noé et de Jacob, fait de Lévi et de ses successeurs dans la charge les équivalents terrestres des anges porteurs des tables célestes.

Il est vraisemblable que les auteurs du livre des *Jubilés* ont développé une telle apologie de la Torah sacerdotale en réaction contre l'usage que les milieux apocalyptiques faisaient de ce thème des écrits célestes, et contre leur prétention à détenir un savoir d'origine angélique parallèle à la Torah de Moïse. Car c'est un fait que le commerce avec des anges et l'accès aux écrits célestes étaient la forme la plus commune de légitimation du savoir et conféraient aux maîtres apocalypticiens une autorité toute particulière dans les communautés qu'ils dirigeaient et dont l'existence était précisément fondée sur de telles révélations.

Ces groupes apocalypticiens sont une réalité historique difficile à saisir, car ils ont laissé peu de traces de leur existence concrète en dehors de leurs écrits. La recherche s'appuie sur un certain nombre d'indices textuels dans lesquels on s'accorde à reconnaître que les auteurs d'apocalypses ont en quelque sorte mis en scène les communautés auxquelles ils adressent leurs écrits.[6] Cette narration sur un mode prophétique situe le narrateur visionnaire en un temps suffisamment reculé pour donner de la profondeur à son récit. C'est ainsi que, par le double procédé de la prophétie *post eventum* et de la pseudépigraphie, Daniel est censé parler du présent de l'auteur et des destinataires du livre depuis les temps de la déportation à Babylone. Plus ambitieux encore, et dans une conception plus universelle de l'histoire, le narrateur de *1 Hénoch* fait de même depuis le temps des origines, puisqu'il se présente comme l'ancêtre éponyme de la septième génération de l'humanité antédiluvienne. Une telle représentation de l'histoire permet aux auteurs

[4] On date sa rédaction vers 160-150 a.C. avec J.C. VanderKam, « The Origin and Purposes of the Book of Jubilees », in : M. Albani, J. Frey et A. Lange (éd.), *Studies in the Book of Jubilees* (*TSAJ* 65 ; Tübingen 1997) 3-24.

[5] F. García Martínez, « The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees », in : Albani, Frey et Lange (éd.), *Studies in the Book of Jubilees* (1997) 243-260 ; VanderKam, « The Origin and Purposes of the Book of Jubilees », *ibid*. (1997) 3-24 ; H. Najman, « Interpretation as Primordial Writing : Jubilees and its Authority Confering Strategies », *JSJ* 30 (1999) 397-410.

[6] Voir, à propos de l'existence d'une communauté hénochienne, G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch 1. A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36 ; 81-108* (Minneapolis 2001) 64-67, 361-363.

d'inclure dans leur récit l'émergence des groupes auxquels ils appartiennent comme un moment décisif du drame eschatologique.

Qu'il s'agisse des apocalypses de *Daniel* ou de *1 Hénoch*, les groupes dont se réclament leurs auteurs apparaissent au moment où le récit raconte, en langage codé comme il se doit, la crise maccabéenne. Ainsi, il ne fait aucun doute que l'auteur des apocalypses de *Daniel* fait partie de ces 'sages' ou 'hommes instruits' (*maśkîlîm*) dont il est question dans Da 11.33-35.[7] Ceux-ci « enseignent la multitude » (*yābînû lārabîm*) et on dit d'eux qu'à la résurrection ils resplendiront « comme les étoiles à tout jamais » (Da 12.3). Ces hommes ont rejoint la résistance armée à Antiochos IV, mouvement que Daniel décrit comme « le peuple de ceux qui connaissent Dieu » (11.32), mais ils n'en constituent qu'un élément particulier.

Quant à la tradition hénochienne, on identifie dans *l'Apocalypse des animaux* (1 Hen 85-90) l'émergence du groupe auquel appartient l'auteur au moment où les moutons (*i.e.* Israël) sont aveuglés puis dévorés par des oiseaux de proie (les royautés grecques) ; alors « voici qu'il naquit de ces moutons des agneaux blancs qui commencèrent à ouvrir les yeux, à voir et à appeler les moutons… » (90.6). Autant de métaphores pour dire en d'autres termes une action comparable à celle des *maśkîlîm* de *Daniel*, tant en ce qui concerne l'accès à une connaissance renouvelée de la tradition (ils ouvrirent les yeux), que pour l'activité prophétique d'enseignement auprès de leurs contemporains. Dans l'*Apocalypse des semaines* (1 Hen 93.1-11 + 91.11-17), l'ère eschatologique commence pareillement avec la crise maccabéenne, en la septième semaine, quand « se lèvera une génération perverse » et que « des élus seront choisis comme témoins de justice, et ils recevront au septuple sagesse et connaissance… » (93.9-10). On s'accorde à identifier le milieu dans lequel les auteurs se reconnaissent derrières les termes d''élus', 'saints', 'justes', 'plantation de justice' qui désignent la part d'Israël qui jouera un rôle décisif dans les événements eschatologiques.[8] On soulignera ici, à côté de ces épithètes qualifiant une vie religieuse intègre, le fait que ces hommes sont décrits aussi comme détenteurs d'une sagesse et d'une connaissance infiniment supérieure. Difficile de savoir bien entendu si ces termes sont des génériques ou s'ils désignent un groupe précis. On admettra néanmoins, avec Nickelsburg,[9] que l'existence d'une véritable communauté hénochienne est une hypothèse raisonnable, comme lieu de production et de transmission d'un corpus de textes dont la composition s'étale sur deux siècles et demi.[10]

Une histoire analogue se lit dans le *Document de Damas* ; elle n'est pas racontée au futur comme dans les apocalypses, mais la perspective eschatologique est la même. Cet écrit présente l'avantage d'être plus explicite dans l'évocation des origines de la communauté de laquelle il émane. Dans les six premières colonnes du manuscrit A se lit un historique de cette communauté de la « Nouvelle Alliance au pays de Damas » (CD vi 19). Comme dans *Daniel*, le début du récit se situe au moment de la destruction du Temple et de la déportation, premier jugement auquel fera écho le jugement eschatologique. Comme dans l'*Apocalypse des animaux*, rien n'est dit du retour d'exil ni de la reconstruction du temple, la période du Second Temple semble complètement disqualifiée, et on arrive immédiatement

> au temps de la colère, trois cent quatre-vingt-dix ans après qu'Il les eût livrés dans la main de Nabuchodonosor,

---

[7] Voir notamment R. Albertz, « The Social Setting of the Aramaic and Hebrew Book of Daniel », in : J.J. Collins et P.W. Flint (éd.), *The Book of Daniel. Composition and Reception* I (*VTSup* 83 ; Leyde 2001) 171-204 ; S. Beyerle, « The Book of Daniel and its Social Setting », *ibid*., 205-228 ; J.J. Collins, *Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (Mineapolis 1993) 67, 385.

[8] 1 Hen 92.3 ; 93.2 ; 100.5 ; 102.4 ; 103.3, 4, 9, 12 ; 106.18 ; 108.11. Particulièrement explicite, l'introduction de l'*Apocalypse des semaines* qui s'adresse à cette communauté eschatologique : « Au sujet des fils de justice, au sujet des élus d'éternité, au sujet de la plantation de vérité, voici, mes enfants, ce que j'ai à vous dire et à vous faire savoir, moi Hénoch… » (93.2) [trad. A. Caquot ; Paris 1987].

[9] Nickelsburg, *1 Henoch* (2001) 64.

[10] On laissera ici la question débattue de l'identification des *maśkîlîm* et des groupes hénochiens avec les *ḥasidîm* qui rejoignirent la résistance armée de Mattathias et ses fils et dont parlent les livres des *Maccabées* (1 Mac 2.42 ; 7.12-13 ; 2 Mac 14.6). Ces Assidéens, réputés « tout dévoués à la Loi », semblent avoir été plus portés sur l'interprétation des textes sacrés que sur le maniement des armes. Quoi qu'il en soit, la question de l'identité des *ḥasidîm* avec les groupes auxquels se réfèrent *1 Hénoch* et *Daniel* se pose sans doute différemment pour l'un et l'autre. Je suis sur ce point l'opinion de Collins (*Daniel. A Commentary on the Book of Daniel* (1993) 66) selon qui Da 11.33-35 témoigne de tensions au sein de la résistance juive en présentant ces *maśkîlîm*, sages instructeurs du peuple, comme relativement indépendants du mouvement maccabéen et qui payèrent leur action par le martyre.

> roi de Babylone. (7) Il les visita et Il fit pousser d'Israël et d'Aaron une racine de plantation pour posséder (8) Son pays et pour s'engraisser des biens de Son sol. Et ils comprirent leur iniquité, et ils reconnurent (9) qu'ils étaient des hommes coupables. Mais ils furent comme des aveugles et comme des gens qui cherchent le chemin en tâtonnant (10) durant vingt ans. Alors Dieu considéra leurs œuvres, car d'un cœur parfait ils L'avaient cherché, (11) et Il leur suscita un Maître de justice (*môrēh ṣedeq*) pour les conduire dans la voie chère à Son cœur. Et il fit connaître (12) aux dernières générations ce qu'Il ferait, lors de la dernière génération, à la congrégation des traîtres (*'ădat bôg^{e}dîm*).[11]

Le récit des origines de cette communauté comporte toutes les caractéristiques d'un mouvement sectaire selon la typologie wébérienne : un groupe de volontaires qui se mettent à part du courant majoritaire, cherchent un mode de croire plus authentique et une vie de perfection, se rassemblent finalement autour d'un guide charismatique (car choisi par Dieu) qui les gratifie d'un enseignement réservé. Ces hommes qui, d'après le *Document de Damas* (i 5-10), ont commencé par un temps de conversion et d'errance spirituelle, sont décrits comme des hommes « marchant dans la perfection » (*hol^{e}kê tamîm*) (i 20), « intelligents (*n^{e}bônîm*) et sages (*ḥakamîm*) (v 2-3) », « un reste », avec qui « Dieu établit son Alliance avec Israël à jamais… ». On remarque une fois encore le lexique de la connaissance et de la sagesse pour caractériser ce 'reste', cette élite des derniers temps, ces convertis qui étaient « comme des aveugles », mais auxquels est donné un Maître de justice pour leur « révéler les choses cachées (*lig^{e}lôt lahem nistārôt*) à propos desquelles s'était égaré tout Israël… » (iii 12-16).[12] À l'origine de ces groupes donc, et indépendamment de leur éventuelle participation au soulèvement armé des Maccabées, un mouvement de conversion, de retour à une observance plus stricte de la Torah, mais surtout, et c'est sur quoi j'attire ici l'attention, l'accès à une connaissance révélée, réservée, ésotérique, transmise sous forme de révélations par un maître spirituel qui est un visionnaire.

Pour la période que nous considérons, c'est la partie apocalyptique du livre de *Daniel* qui conserve le plus d'indices sur l'activité d'enseignant d'un maître apocalypticien. Dans la grande vision de *Daniel*, un écrit céleste, le 'livre de vérité' est apporté par l'ange qui en expose le contenu à Daniel (10.21). Mais cette révélation de l'écrit céleste au visionnaire intervient comme le dernier acte d'un véritable processus initiatique. Le chapitre 9 comporte tous les éléments caractéristiques de l'interprétation des Écritures à laquelle prétendaient les apocalypticiens (9.1-4, 21-23) : une prophétie restée inaccomplie et donc mystérieuse (Jr 25.11-14), un sage s'efforçant de comprendre les Écritures (*bînotî bass^{e}pārîm*) tout en s'adonnant à la prière et à diverses formes d'ascèse (v. 2-3), l'apparition d'un ange dans une vision (v. 20-21) au cours de laquelle l'ange instruit directement le visionnaire du sens caché de la prophétie (v. 23-27).

Il est clair, à ce point du récit, que l'ange assume le rôle d'un maître scribe, spécialiste des Écritures qui expose une interprétation de la prophétie mystérieuse à son disciple. Les indices en ce sens sont multiples. À partir de l'intervention de l'ange interprète, au milieu du chapitre 8, et tout au long des deux visions finales (chap. 9 ; 10-12), la situation est la même : Daniel reçoit sa révélation à la manière d'un disciple enseigné par un maître en *midrash*. Le vocabulaire utilisé est significatif : les discours angéliques sont encadrés par des références lexicales à l'acquisition de l'intelligence ; l'ange Gabriel est envoyé à Daniel pour lui 'faire comprendre' (*hābēn*) la vision (8.16-17), pour lui 'donner l'intelligence' (*lehaśkîl*) (9.22), il l''instruit' (*yāben*) (9.22). Le tout est ponctué d'exhortations caractéristiques d'un discours sapientiel : « Comprends la parole, acquiers le discernement par la vision ! » (9.23 : *bîn baddābār wehābēn bammar'eh*) ; ou encore : « Sache donc, aie l'intelligence ! » (9.25 : *w^{e}tēda' w^{e}taśkēl*). Au terme de tous ces efforts, Daniel « comprit la parole, il en eut la compréhension par la vision » (10.1 : *bîn 'et haddābār ûbînāh lô bamar'eh*).[13] Il est évident, à la lecture de ces récits de visions, qu'avant d'être un maître de sagesse inspiré, Daniel fut un disciple de l'ange instructeur. Inversement, la figure de l'ange apparaît comme la transposition céleste d'un sage inspiré interprétant les Écritures à son disciple, autrement

[11] CD i 6-12 [trad. A. Dupont-Sommer] (Paris 1987).

[12] Le *Document de Damas* situe au moment de l'exil à Damas l'intervention de ce Maître de justice (VI 3-5) qui est encore présenté comme un 'interprète de la Torah' *(dorēš ha-torāh)* (VI 7) qui rectifia les interprétations biaisées et les erreurs de la 'congrégation des traîtres' conduite par 'l'Homme de raillerie' (I 13-18).

[13] Ce lexique est à comparer avec celui des récits araméens de *Daniel* où l'interprétation des rêves et des visions – interprétation également inspirée – est exclusivement signifiée par la racine *pšr*, traditionnelle dans le contexte de l'oniromancie (*ptr* dans l'*Histoire de Joseph* (Gn 39-41) *; pasāru* en akkadien pour l'interprétation des rêves), on la retrouve à Qumrân pour dire l'interprétation des Écritures.

dit, comme une image de l'auteur lui-même.

Comme on l'a dit plus haut, l'auteur des apocalypses de *Daniel* se reconnaît membre de cette élite qu'il désigne du terme de *maśkîlîm*, des maîtres de sagesse, spécialistes des Écritures et enseignant la 'multitude' (Da 11.33,35 ; 12.3,10). Il faut souligner ici la propension des apocalypticiens à considérer toute prophétie, voire toute écriture, comme énigmatique *a priori*, et donc susceptible d'une exégèse pour laquelle le sage doit accéder à la même source d'inspiration que l'auteur du texte qu'il déchiffre. Ces scribes, qui recherchent et enseignent le sens caché des Écritures,[14] rompent avec l'antique tradition sapientielle qui voyait dans l'enseignement des anciens et l'expérience de l'âge la source première de la connaissance. Désormais, la sagesse inclut la connaissance des mystères de l'univers et l'interprétation des paroles de Dieu demeurées mystérieuses. Ces maîtres prétendent à une sagesse ésotérique qui est l'apanage des anges, révélée par l'esprit de prophétie pour les uns, par l'expérience visionnaire ou la lecture d'écrits mystérieux pour les autres.[15]

Dans les apocalypses de *Daniel*, l'ange révèle au visionnaire le contenu d'un livre céleste ou l'interprétation d'une prophétie. Cette relation de l'ange et du visionnaire, le premier enseignant le second, apparaît comme une mise en abyme du rapport établi entre le maître de sagesse (*maśkîl*) et les 'nombreux' (*rabbîm*) qu'il a instruits et rendus justes (Da 11.33 ; 12.3). Le terme 'nombreux' ne signifie d'ailleurs pas un enseignement donné aux foules, mais au contraire à une petite élite, à des maîtres. Le terme revient dans le même contexte à Qumrân où les *rabbîm* ne désignent que les membres de la Communauté. On n'échappe d'ailleurs pas à cette similitude de vocabulaire avec les écrits de Qumrân, qui révèle une continuité certaine entre les *maśkîlîm* de *Daniel* et les destinataires des écrits fondateurs de la secte : la *Règle de la Communauté* témoigne que l'enseignement des *rabbîm* par des *maśkîlîm* a été entre-temps institutionnalisé.[16]

Dans le livre d'*Hénoch*, la situation est tout à fait analogue, mais présentée différemment. Rappelons qu'une notice des *Jubilés* dit au sujet d'Hénoch qu'il « passa six jubilés d'années en compagnie des anges de Dieu qui lui montrèrent tout ce qui est sur la terre et dans les cieux » (Jub 4.21). Celui qui est présenté comme le 'scribe de justice' (1 Hen 12.3-4) ou le 'scribe de vérité' (15.1) fut lui aussi d'abord un disciple assidu des anges. Le cadre narratif des révélations de *1 Hénoch* insiste sur cet enseignement reçu des anges et peut s'interpréter de la même façon que dans *Daniel* comme une transposition des relations maître-disciples qui existaient au sein des communautés hénochiennes.

Il y a cependant, entre Daniel et Hénoch, une différence importante, qui reflète vraisemblablement des orientations communautaires elles aussi différentes. Daniel est avant tout un interprète ; dans les récits araméens, il est décrit comme un sage et un interprète inspiré des songes et écritures mystérieuses.[17] Les apocalypses reprennent ce trait et vont plus loin en faisant de lui un visionnaire ; mais, on l'a vu, même dans ce contexte de visions, Daniel reste préoccupé d'interprétation des prophéties (cf. le chapitre 9). La figure d'Hénoch est, de ce point de vue, assez différente ; dans la tradition qui s'est constituée autour de son personnage, il est réputé comme « le premier des humains nés sur la terre à apprendre l'écriture, la sagesse et la science » (Jub 4.17). Il n'est pas un interprète d'écrits existants, mais l'initiateur de toute écriture et de toute science, celui qui reçut la sagesse des anges antérieurement à toute autre révélation. Il est donc beaucoup plus qu'un interprète des prophéties – fût-il inspiré –, il est l'initié par excellence.

Cette stature d'initié des anges aux mystères du monde n'a cependant pas affranchi Hénoch de tout rapport à des écrits mystérieux, bien au contraire. Les écrits qu'il consulte cependant ne sont pas des prophéties, comme Daniel, mais précisément les tables célestes. L'introduction de l'*Apocalypse des*

---

[14] On connaît l'éloge du scribe chez Ben Sira (39.1-8), qui s'applique à méditer sur la Loi et à « rechercher le sens caché des proverbes » (ἀπόκρυφα παροιμιῶν ἐκζητήσει).

[15] Voir, entre autres, J.-M. Husser, *Le songe et la parole. Étude sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israël* (*BZAW* 210 ; Berlin-New York 1994) 231-261 ; A. Rofé, « Revealed Wisdom : From the Bible to Qumran », in : J.J. Collins, G.E. Sterling et R.A. Clements (éds.), *Sapiential Perspectives : Wisdom Literature in Light of the Dead Sea Scrolls* (*STDJ* 51 ; Leyde 2004) 1-11.

[16] Voir sur ce point P.R. Davies, « The Scribal School of Daniel », in : J.J. Collins et P.W. Flint (éd.), *The Book of Daniel. Composition and Reception* I (*VTSup* 83 ; Leyde 2001) 247-265. On ne peut non plus s'empêcher d'évoquer ici le 'disciple' *(mēbîn)* de 4Q*Instruction*, auquel le maître enseigne le 'mystère qui vient' en référence aux écrits célestes.

[17] Les récits araméens (Da 1-6), à l'exception sans doute du chap. 1, sont antérieurs de plusieurs décennies aux visions apocalyptiques et proviennent d'une diaspora orientale.

semaines est à cet égard très significative :

> Voici, mes enfants, ce que j'ai à vous dire et à vous faire savoir, moi Hénoch, selon ce qui m'a été montré par la vision céleste, ce que j'ai appris de la parole des saints Veilleurs, et ce que j'ai compris des tables célestes (1 Hen 93.2).

Le texte évoque un véritable *trivium* de l'initiation d'Hénoch aux mystères de l'histoire qu'il s'apprête à révéler : vision, enseignement des anges, lecture des tables célestes. Comme on l'a fait à propos des relations de Daniel avec son ange instructeur, on peut reconnaître dans ce triptyque des expériences initiatiques d'Hénoch, la transposition idéalisée de ce qui faisait la formation et la vie du jeune disciple hénochien : les exercices ascétiques éventuellement suivis de visions ; l'enseignement du maître ; les écrits de la communauté, transmis sous le nom d'Hénoch et reçus comme un abrégé des tables célestes. Cette mise en abyme du rapport maître-disciple dans le cadre narratif des visions d'Hénoch contribue également à exprimer le caractère révélé de la connaissance reçue par chaque initié et transmise dans le livre. Hénoch apparaît ainsi comme le fondateur et le modèle éponyme de cercles d'initiés qui prétendent à une connaissance universelle et ésotérique, une véritable gnose.

Si l'on accepte de lire le cadre narratif des visions apocalyptiques mettant en scène un visionnaire instruit par les anges comme une représentation des rapports que les membres de ces groupes apocalypticiens entretenaient avec leurs écrits et leurs leaders, alors un morceau du voile se lève sur un aspect du fonctionnement intime de ces communautés.

MIRCEA ELIADE, OSCAR CULLMANN ET L'OPPOSITION ENTRE TEMPS CYCLIQUE ET TEMPS LINÉAIRE EN HISTOIRE DES RELIGIONS

NATALE SPINETO

Le temps est un des thèmes principaux de l'œuvre d'Eliade.[1] En fait, on peut dire qu'à travers sa production, il essaie de répondre au problème, qu'il vit subjectivement et élabore intellectuellement, du rapport entre l'homme et la situation spatio-temporelle dans laquelle il se trouve 'jeté' (pour utiliser un terme heideggérien). Cet élément de base suggère déjà l'extrême complexité du sujet, qui mêle une dimension personnelle et une dimension philosophique générale : la première concerne l'attitude d'Eliade à l'égard de la durée et du devenir, sa disposition pessimiste ou optimiste, parfois liée à ses expériences personnelles, sa volonté de s'engager dans l'histoire ou d'en sortir, autant d'éléments qu'il décline sous plusieurs angles, dans son œuvre scientifique, ses mémoires et sa production littéraire ; quant à la deuxième, il faut tenir compte de la notion d'histoire, des différentes formes d'historicisme auxquelles Eliade se réfère – et de la polémique à l'égard de certaines d'entre elles –, de ses rapports et ses échanges avec Giovanni Gentile et Raffaele Pettazzoni notamment, de sa définition du phénomène religieux et de la hiérophanie en tant que synthèse entre sacré et profane (et donc aussi en tant que conjonction entre temps sacré et temps profane).

Le thème du temps soulève par ailleurs une série de questions historiographiques controversées – dont l'évaluation du devenir en tant que processus évolutif, dévolutif ou autre – qui, pour être approfondies, demandent qu'on reconstruise la formation et le développement de la pensée d'Eliade,[2] d'autant plus que le savant roumain, sur tous ces sujets, affiche une certaine variété d'idées, malaisées à définir et à préciser.[3] Je me limiterai à aborder ici certains traits distinctifs du temps cyclique et du temps 'linéaire' qui, proposés dans son *Mythe de l'éternel retour*, ont connu par la suite un vif succès en histoire des religions.

L'idée de la différence entre ces deux conceptions de la temporalité est loin d'être nouvelle ; elle revient en effet à plusieurs reprises dans l'histoire de la pensée occidentale – ainsi, dans la *Cité de Dieu,* Augustin insiste sur celle-ci pour mettre en évidence les caractéristiques du christianisme. Lorsqu'apparaissent les premières études scientifiques sur les religions, elle devient le sujet de recherches

---

[1] J'ai abordé pour la première fois le sujet de la conception du temps chez Eliade dans une intervention intitulée « La freccia e la ruota : forme e paradossi del tempo sacro in Mircea Eliade », que j'ai faite lors d'un colloque à Rome, le 22 mars 2007, à la Fondazione Europea Dragan, sur « Mircea Eliade nella cultura contemporanea ». Une partie de cet article développe et approfondit le contenu de cette intervention inédite. Je suis particulièrement heureux et honoré de présenter ce travail, qui traite de deux sujets chers à Françoise Dunand – le temps, qu'elle a étudié surtout dans son rapport avec les fêtes, et la comparaison, son histoire et sa justification épistémologique – dans l'ouvrage que ses amis et collègues ont voulu lui consacrer.

[2] Il suffit de penser, pour ne citer que deux cas, au besoin d'évaluer l'importance de la lecture des traditionnalistes et de celle d'Henri Bergson.

[3] Le thème du temps revient constamment dans l'œuvre d'Eliade, de sorte qu'on ne peut pas fournir une réelle bibliographie de ce sujet. La plupart des études sur la méthode d'Eliade contient en effet des chapitres, ou du moins des indications, sur l'histoire et l'anti-historicisme. Je cite ici quelques ouvrages qui portent spécifiquement sur le concept du temps chez Eliade : R. Scagno, *Libertà e terrore della storia. Genesi dell'antistoricismo di Mircea Eliade* (Turin 1982) ; A. Rizzacasa, «Tempo e storia secondo una concezione di fenomenologia delle religioni. Riflessioni in merito ad alcuni sviluppi del pensiero di Mircea Eliade», *Convivium assisiense* 3 (1995) 145-166 ; B. Rennie, « Illud Tempus. Time by Any Other Name », in : B. Rennie (éd.), *Reconstructing Eliade. Making Sense of Religion* (New York 1996) 77-87, réédité in : B. Rennie (éd.), *Mircea Eliade. A Critical Reader* (Londres 2006) 227-236 ; M. Lovinescu, « Mircea Eliade şi tempul », in : C. Bădiliţa (éd.), *Eliadiana* (Iaşi 1997) 122-128 ; A. Mioc, *Structura temporalitatii in lucrarile teorice* (Timişoara 2001) ; J. Ries, « Tempo storico e tempo mitico secondo Mircea Eliade », in : N. Spineto (éd.), *Interrompere il quotidiano. La costruzione del tempo nell'esperienza religiosa* (Milano 2005) 203-212 ; L. Bordaş, « Time, History and Soteriology. Some considerations concerning Eliade's Philosophy of History and the Indian Philosophy of Transcendency », in : M. Gligor-M.L. Ricketts (éd.), *Întâlniri cu Mircea Eliade. Encounters with Mircea Eliade* (Cluj-Napoca 2005) 163-170 ; P. Chessa, *Mircea Eliade e il mito dell'eterno ritorno* (Saonara 2010).

spécialisées, surtout en ce qui concerne le monde hellénistique, pour s'inscrire de manière plus marquante dans le débat sur l'histoire des religions vers le milieu du XX^e^ siècle. Cela se produit grâce aux œuvres d'Oscar Cullmann et de Mircea Eliade.

En 1946, paraît en Suisse *Christus und die Zeit* (Zollikon-Zürich), qui sort l'année suivante en français (Neuchâtel-Paris).[4] Son auteur, le théologien et historien Oscar Cullmann, originaire de Strasbourg, tient compte des recherches sur le temps cyclique dans le monde hellénistique que j'ai évoquées plus haut et, sur cette base, va définir un modèle de temps selon lequel tout se répète : le temps est circulaire et l'homme essaie de s'y soustraire. Judaïsme, zoroastrisme et christianisme proposent en revanche une autre vision, qui voit le temps se dérouler sur une ligne droite, avec un début et une fin. En faisant référence aux études de G. Delling, G. Hölscher, G. Schrenk et M. Doerne, qui avaient déjà abordé la différence entre le temps grec et le temps chrétien, Cullmann développe ce sujet, dont il approfondit les implications historiques, philosophiques et théologiques. Et s'il laisse le zoroastrisme de côté, il se penche en revanche sur le christianisme, qui élabore, selon lui, une conception linéaire plus 'conséquente' par rapport à la conception juive. Le temps chrétien est « le moyen dont Dieu se sert pour révéler l'action de sa grâce. D'une part, le temps n'est pas le contraire de l'éternité de Dieu ; d'autre part, il est conçu comme une ligne droite, et non comme un cercle. On lui attribue, en effet, un 'commencement' et une 'fin' ».[5] L'histoire humaine n'est pas anéantie par une éternité extra-humaine, mais elle est au contraire valorisée en tant que lieu du salut. La linéarité du temps « rend possible l'existence de la *tension* […] entre le 'déjà' et le 'pas encore' propre au temps intermédiaire qui va de la résurrection à la parousie ».[6]

La distinction des deux modèles de temps – cyclique et linéaire – définie par Cullmann connaît un succès particulier ; parmi les études dans lesquelles elle a été reprise et approfondie, nous pouvons citer les travaux d'Henri-Charles Puech sur la notion du temps dans le gnosticisme[7] et ceux de Gilles Quispel sur le monde juif,[8] au début des années 1950. Cullmann s'en tient à un milieu culturel précis – celui du christianisme – pour lequel il propose des instruments d'interprétation relativement inédits, et éclaire d'une nouvelle lumière les caractéristiques du christianisme des premiers siècles ; il n'envisage pas de proposer une clé générale pour une étude comparative des religions. C'est ce que vise en revanche Eliade, dans ses recherches presque contemporaines.

En fait, trois ans après *Christus und die Zeit*, en mai 1949,[9] paraît *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, dans lequel Eliade propose l'opposition entre les deux visions du temps comme clé pour interpréter les différents systèmes religieux. Il a commencé à rédiger son œuvre, comme on le verra, en 1944, lorsqu'il se trouvait à Lisbonne. La rédaction du volume, dont le titre d'origine était *Cosmos et histoire*, remonte toutefois en grande partie à la première période parisienne de la vie d'Eliade : en effet, le 20 décembre 1946, il dit qu'il travaille au livret *Archétypes et répétition* « depuis quelques semaines » ;[10] le 1^er^ mars de l'année suivante, il écrit le deuxième chapitre[11] et le 12 mai il achève « péniblement » le troisième ;[12] le 13 juin, il s'occupe du quatrième et dernier,[13] qu'il ne terminera qu'entre octobre et novembre 1948.[14] Après la première édition de 1949, le livre sera republié plusieurs fois, avec des variantes et des ajouts, sans que sa structure générale ne subisse de modification.[15] Les critiques et débats qui s'ensuivront révèlent la possibilité d'une double équivoque, née du titre : la référence à l'éternel retour évoque en effet immédiatement la philosophie de Nietzsche qui, si proche soit-elle de la perspective

[4] La troisième édition (Zürich 1962) présente des modifications peu importantes.

[5] O. Cullmann, *Christ et le temps. Temps et histoire dans le christianisme primitif* (Neuchâtel-Paris 1957[2]) 36.

[6] B. Ulianich, « Linee di sviluppo del pensiero di O. Cullmann », in : O. Cullmann (éd.), *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo* (Bologne 1965) VII-LXXVI, XLVII.

[7] « La gnose et le temps », *Eranos Jahrbuch* 20 (1951) 57-113.

[8] « Zeit und Geschichte im antiken Christentum », *Eranos Jahrbuch* 20 (1951) 115-140.

[9] Eliade le reçoit le 18 mai : *Fragments d'un journal* I. *1945-1969* (Paris 1973) 105.

[10] *Ibid*., 54.

[11] *Ibid*., 61.

[12] *Ibid*., 64.

[13] *Ibid*., 65.

[14] *Ibid*., 101.

[15] Pour les différentes éditions de ce volume, je renvoie aux bibliographies de D. Allen et D. Doeing, *Mircea Eliade. An Annotated Bibliography* (New York-Londres 1980) et de M. Handoca, *Mircea Eliade (1907-1986). Biobibliografie*, 3 vols (Bucarest 1997, 1998, 1999).

d'Eliade, occupe une place insignifiante dans son œuvre, tandis que le sous-titre renvoie le lecteur moyen à Jung, le grand divulgateur, à l'époque, du terme d''archétype', ce qui donne l'impression, fourvoyante, que le volume doit être lu avec une clé jungienne. Bien conscient de tout cela, dans l'édition anglaise de 1958, Eliade revient au titre original, *Cosmos and History*, insère *The Myth of the Eternal Return* en sous-titre et ajoute une nouvelle introduction, dans laquelle il clarifie sa position par rapport à Jung.[16]

Le mythe de l'éternel retour est appelé par son auteur « le petit livre dans lequel je cherchais à préciser les origines du phénomène que j'appelais 'la terreur de l'histoire' ».[17] En schématisant, on peut dire qu'Eliade détermine, dans une grande partie de son ouvrage, les spécificités des civilisations qu'il définit comme archaïques, traditionnelles ou prémodernes,[18] pour les opposer ensuite, sous certains angles, aux civilisations juive, zoroastrienne et chrétienne. Les premières présentent un lien entre homme et cosmos qui s'exprime dans la valeur symbolique attribuée aux éléments naturels et par une conception du temps vu comme un éternel retour. La thèse essentielle du livre repose sur « la nécessité de 'la répétition', i.e. la recréation périodique du monde […]. La fonction de la répétition (par les rituels) est 'existentielle' : c'est la volonté de *continuer la vie*, l'espoir de la prolonger à l'infini » ;[19] liée au désir de refuser l'histoire, cette volonté s'explique par la terreur de 'se perdre' dans une existence profane dépourvue de signification. L'observation de la lune, avec son rythme cyclique formé de morts et de renaissances, constitue une étape importante dans la création du modèle du temps des civilisations traditionnelles.[20] Les civilisations juive et chrétienne voient en revanche dans l'histoire le lieu de la manifestation de Dieu et, par conséquent, lui donnent un sens. « Pour la première fois, les prophètes valorisent l'histoire, parviennent à dépasser la vision traditionnelle du cycle – conception qui assure à toutes choses une éternelle répétition – et découvrent un temps à sens unique ».[21] Dans le judaïsme et le christianisme, l'élément cyclique et la mise en valeur symbolique de la nature subsistent, mais les interventions continuelles de Dieu dans les vicissitudes du peuple d'Israël et l'incarnation du Christ donnent une importance religieuse au temps humain, un temps dans lequel l'histoire, porteuse de faits nouveaux, ne se limite pas à répéter quelque chose qui s'est déjà produit : « Les événements historiques ont une valeur en eux-mêmes, dans la mesure où ils sont déterminés par la volonté de Dieu ».[22] Les événements de demain ne seront pas les mêmes qu'aujourd'hui, parce que tout événement dépend de la volonté libre de Dieu. La référence au transcendant, considéré comme une réalité extra-historique, se réalise à partir de l'histoire ; la pratique et les croyances religieuses s'orientent non seulement vers des événements originaires de base, mais aussi vers un futur eschatologique qui, dans le christianisme et le zoroastrisme, constitue le point de départ d'une réalité renouvelée une fois pour toutes. En mettant au premier plan l'histoire en tant que lieu de manifestation du sacré, et en développant une conception 'linéaire' du temps,[23] la civilisation occidentale a jeté les bases, selon Eliade, d'une mise en valeur de l'histoire en tant que telle, qui subsistera même après qu'elle aura perdu son fondement religieux. C'est ce qui s'est produit avec quelques perspectives philosophiques qui, après avoir vidé l'histoire de sa valeur théologique pour lui attribuer en tout cas un sens trans-historique (Hegel), en ont évacué tout le sens transcendant (c'est le cas du marxisme).[24]

---

[16] New York, Harper Torchbooks 1959. Dès 1965, les éditions anglaises portent en revanche le titre *The Myth of the Eternal Return. Or, Cosmos and History*.

[17] M. Eliade, *Mémoire* II (1937-1960). *Les moissons du solstice* (Paris 1988) 93.

[18] Dans la première édition de son étude, Eliade parle aussi de 'mentalité primitive' ou archaïque : *Le mythe de l'éternel retour* (Paris 1949) 17 ; alors que par la suite il préfère évoquer l''homme archaïque'.

[19] *Fragments d'un journal* I (1973) 115 (29-10-1949). Voir aussi p. 113 (3-10-1949).

[20] Le discours d'Eliade sur le temps du *Mythe de l'éternel retour* est complété dans le *Traité d'histoire des religions*, dont un chapitre est consacré au temps dans les civilisations traditionnelles : *Traité d'histoire des religions* (Paris 1949) chap. XI.

[21] *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition* (Paris 1969[2]) 121 (les citations de cet article sont tirées, sauf indication contraire, de la deuxième édition revue et augmentée, celle qui eut la diffusion la plus large).

[22] *Ibid*., 122.

[23] Mais Eliade utilise rarement l'expression 'temps linéaire'. On trouve parfois, dans *Le mythe de l'éternel retour*, des termes comme 'linéarisme', mais on ne parle en terme de « conception linéaire du temps et de l'histoire » que dans la deuxième édition de l'ouvrage, dans un passage où Eliade affirme que la vision cyclique fait aussi partie du christianisme, bien que dans ce cas ce soient l'unicité et la linéarité des événements historiques qui dominent (*Ibid*., 161). Le passage reprend – et cite en entier – une phrase de l'intervention de H.-C. Puech à Eranos ; comme on l'a remarqué, Puech a subi l'influence de Cullmann.

[24] Remarquons à ce sujet des rapprochements avec ce que dit Karl Löwith dans *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, produit d'un cycle de leçons publiées à Chicago la même année que *Le mythe de*

Eliade, qui rédige son travail avant la parution de *Christus und die Zeit*, n'utilise ni ne cite Cullmann. D'après la documentation dont on dispose, les deux chercheurs n'auront pas de contact direct, mais par la suite, Eliade se rapprochera de l'œuvre de Cullmann, qui apparaît dans les bibliographies de l'*Histoire des croyances et des idées religieuses*. En tout cas, il prendra bientôt connaissance de sa vision du rapport entre temps 'païen' et temps chrétien. Nous ne savons pas quand ; ce qui est certain, c'est que les travaux sur le temps de Puech et Quispel, que nous avons cités plus haut, influencés par Cullmann, seront présentés lors de la rencontre d'Eranos en 1951, dédiée justement au temps, et à laquelle Eliade participera. Dans son intervention, Quispel mentionne dès la première note l'œuvre de Cullmann, qui lui donne le cadre conceptuel relatif à la distinction entre temps circulaire et linéaire. Quant à l'intervention de Puech, elle ne fait pas d'allusion directe à Cullmann, mais elle en tient compte. Elle reprend une communication qu'il avait faite, en septembre 1950, au congrès d'Amsterdam, auquel Eliade avait participé ; relevant, dans les interventions de son collègue, une affinité évidente avec ses idées, Eliade va citer Puech dans les éditions du *Mythe de l'éternel retour* successives à la première, lorsqu'il abordera la conception linéaire chrétienne.

Cela dit, les idées d'Eliade ne reposent pas sur l'œuvre de Cullmann. On peut se demander d'où elles proviennent et comment il les a élaborées. Observons tout de suite que, contrairement à la plupart des sujets principaux de l'œuvre 'mûre' d'Eliade, qui, comme l'ont démontré de nombreuses études ces dernières années, sont déjà clairement formulés avant la guerre, l'opposition temps cyclique-temps linéaire apparaît pour la première fois dans *Le mythe de l'éternel retour*. Pour mieux comprendre sa genèse, on peut la décomposer en quelques éléments.[25]

Que certaines religions aient une vision cyclique de l'histoire est, en soi, une notion assez évidente, surtout pour quelqu'un qui consacre une partie de ses études – la plus importante pendant une certaine période – au monde indien. Eliade, toutefois, s'est probablement vu sollicité à se pencher davantage sur les cycles en lisant les œuvres des traditionnalistes – Julius Evola, René Guénon, Ananda Kentish Coomaraswamy – où il trouve une idée cyclique du temps associée au concept de 'tradition'.[26] À cet égard, Eliade doit beaucoup également au sinologue Carl Hentze, qui rapproche la conception cyclique du cosmos, avec la conception de la correspondance entre la vie de l'univers et celle de l'homme, au symbolisme des phases lunaires.[27]

Quant à la correspondance anthropo-cosmique et à l'idée d'un rythme de l'univers auquel l'homme archaïque se conforme, il s'agit d'un thème récurrent dans les écrits des années 1930, qu'on retrouve par exemple dans *Solilucuii*, dans *Fragmentarium*, dans *Cosmologie şi alchimie babiloniană*[28] et dans les études sur le 'folklore' roumain. Il faut constater d'ailleurs, à ce sujet, des affinités avec Mihai Eminescu, qui manifeste une 'obsession' analogue pour le temps et s'intéresse lui aussi à la solution qu'ont donnée au problème du temps les traditions populaires de son pays. Puisque comme tous les Roumains de l'époque, Eliade avait lu ce poète, il est très probable que l'œuvre d'Eminescu a aussi influencé sa vision de la temporalité : si les chercheurs ont négligé cet élément jusqu'ici, Lara Sanjakdar l'a souligné et documenté.[29]

La conception 'linéaire' du temps ne fait en revanche pas partie des thèmes qu'il aborde avant la guerre. L'idée selon laquelle celle-ci serait née avec le judaïsme, avant d'être reprise par le christianisme, ne semble avoir jamais été formulée pendant sa période roumaine. Moshe Idel a étudié les opinions

---

l'éternel retour, en 1949. Löwith y ramène toutes les conceptions philosophiques de l'histoire à une source biblique. Dissociées de leurs antécédents théologiques, les philosophies de l'histoire auraient perdu leur fondement.

[25] Je n'indiquerai ici que quelques parcours de recherche. Au sujet de la conception du temps chez Eliade, la question des sources est particulièrement complexe et ardue en raison du manque de clarté dans la formulation de ce concept. Dans son mémoire de licence sur *Tempo ed eternità in Mircea Eliade : la ricezione eliadiana della dottrina degli Yuga*, Università Ca' Foscari di Venezia, Corso di Laurea in Filosofia, 2006-2007, sous la direction d'Antonio Rigo, Lara Sanjakdar a donné une analyse détaillée qui éclaire, dans les principaux textes d'Eliade d'avant et après la guerre, le sens de son concept de temps cyclique.

[26] P. Pisi, « I 'tradizionalisti' e la formazione del pensiero di Eliade », in : L. Arcella, P. Pisi et R. Scagno (éd.), *Confronto con Mircea Eliade. Archetipi mitici e identità storica* (Milan 1998) 43-133, 117-118.

[27] L. Sanjakdar insiste fortement sur l'influence de Hentze sur Eliade dans *Tempo ed eternità in Mircea Eliade* (2006-2007) 169-231, auquel je renvoie également pour un approfondissement des rapports entre les deux chercheurs.

[28] On en trouve une reconstitution partielle dans Sanjakdar, *Tempo ed eternità in Mircea Eliade* (2006-2007) 83-94.

[29] *Ibid*., 315-325.

d'Eliade sur la culture juive dans ses œuvres de jeunesse et a démontré qu'il en soulignait souvent l'originalité et la particularité, en faisant toutefois toujours référence au monothéisme et à la foi qui y est liée, mais jamais au thème du temps.[30] Comme on l'a vu, *Le mythe de l'éternel retour* est présenté par son auteur comme une recherche sur les origines de la 'terreur de l'histoire'. Eliade utilise cette expression au Portugal, lorsqu'il commence à rédiger son ouvrage, pour indiquer le désespoir de l'homme qui ne parvient plus à expliquer ses drames personnels et les catastrophes collectives, une fois que disparaissent les justifications cosmologiques et sotériologiques (basées sur les rythmes cosmiques, sur la régression à un univers préformel, sur une *ekpirosis* purificatrice, sur 'nos péchés' – dans le sens que, vraisemblablement, les événements adverses sont considérés comme une sorte de tribut pour les fautes commises).[31] Remarquons que, parmi ces justifications, certaines figurent dans le judaïsme et le christianisme. La terreur de l'histoire apparaît donc chez ceux qui n'accordent plus une valeur métahistorique aux événements. La réflexion sur ces thèmes a probablement poussé Eliade à se concentrer sur le temps linéaire, sur sa valeur religieuse et sur les conséquences de sa 'sécularisation'.

Cela dit, la différence avec le livre de Cullmann est évidente : Cullman souhaitait expliquer les idées propres au christianisme des origines. C'est pourquoi il étudie le milieu où s'est répandu le christianisme : l'Empire romain. Le temps cyclique est celui de la civilisation grecque d'abord, hellénistique ensuite, tandis que le temps linéaire est le temps du judaïsme, puis du christianisme. À un certain moment, le temps linéaire du christianisme s'enrichit de valeurs circulaires sous l'influence du contexte : le christianisme s'hellénise. Cela a des conséquences historiques et théologiques importantes, que Cullmann et les chercheurs qui se fondent sur son travail approfondissent. Eliade, en revanche, ne se penche guère sur les débuts du christianisme, car il s'intéresse aux religions en général et à leur vision du temps et de l'histoire. Par conséquent, si Cullmann avait pour horizon de référence le monde hellénistique, chez Eliade, cet horizon change car le temps cyclique est quelque chose de beaucoup plus vaste, tel l'exemple qu'en donnent, pour lui, les cultures orales. Bien que la vision de Cullmann ait largement influencé les recherches historiques et théologiques sur le *Nouveau Testament* et la communauté chrétienne primitive, c'est la formulation d'Eliade qui a le plus marqué les recherches futures en histoire des religions en tant que modèle à suivre ou à rejeter. Sa diffusion à grande échelle en a aussi signifié le nivellement et la transformation en une 'vulgate', qui en a accentué la nature nécessairement schématique et l'a rendue de plus en plus simpliste.[32]

Lorsqu'il aborde ce sujet, Eliade ne définit d'ailleurs jamais clairement le temps cyclique, qui reste relativement indéterminé. En réalité, quand on utilise, en histoire des religions, l'expression 'temps cyclique', on se réfère – souvent sans les distinguer clairement – à trois notions de temps, qu'il faut spécifier pour ne pas les confondre[33] et qui apparaissent aussi, entremêlées, dans la réflexion d'Eliade.

La première correspond exactement au terme 'cycle' (cercle) et au symbole de la roue. Suivant cette conception, les mêmes événements ou les mêmes phases chronologiques se répètent périodiquement. Tout s'est donc déjà déroulé et se déroulera de la même manière : selon le stoïcien Chrysippe, « toutes les choses du monde reviennent identiques selon leur nombre » (*Stoic. fr.* 623). Ou bien on considère que l'histoire est scandée en phases identiques, soit de développement soit de décadence, de sorte que les faits

[30] M. Idel, *Ascensions on High in Jewish Mysticism : Pillars, Lines, Ladders* (Budapest-New York 2005) 216-225.

[31] « Penso di scrivere un libro, *Il terrore della storia* », écrit Eliade dans son journal portugais : *Diario portugués* (Barcelone 2000), 144 (6-4-1944) [tr. italienne de R. Scagno, basée sur l'édition roumaine, *Diario portoghese* (Milan 2009)]. Voir aussi p. 139 (« vorrei poter scrivere una volta su questa cosa tremenda : *il terrore della storia* ») (29-1-1944). Eliade rédige alors *Le mythe de l'éternel retour* (*ibid*., 149 ; 21-6-1944). Le journal montre que ces idées proviennent d'une expérience personnelle tristement vécue : Benedetto Croce s'en rendra déjà compte, en quelque sorte, quand, dans sa recension du *Mythe de l'éternel retour*, il soulignera la genèse 'sentimentale' des idées d'Eliade [in : *Quaderni della "Critica"* 15 (novembre 1949) 100-102] et Pettazzoni le répètera à son tour dans sa critique à l'égard de son collègue dans les *Ultimi appunti* : A. Brelich (éd.), « Gli ultimi appunti di Raffaele Pettazzoni », *Studi e materiali di storia delle religioni* 31 (1960) 23-55.

[32] À titre d'exemple, dans une étude – pourtant riche et nuancée – sur le temps dans le judaïsme, P. Steensgaard considère l'opposition d'Eliade entre temps linéaire et temps cyclique comme une opposition entre temps profane et temps sacré : « Time in Judaism », in : A.N. Balslev et J.N. Mohanty (éd.), *Religion and Time* (Leyde-New York-Cologne 1993) 63-108, sp. 65.

[33] J'ai proposé cette distinction, dont je formule ici une synthèse, dans « Introduction. Religions et temps », in : J. Ries et N. Spineto (éd.), *Le temps et la destinée humaine à la lumière des religions et de cultures* (Turnhout 2007) 7-24, 13-16.

seront toujours nouveaux, mais se situeront dans un développement cyclique des choses.

Le deuxième type de temps cyclique est celui des calendriers, qui se basent sur une organisation du temps à travers des saisons, des mois, des jours et des fêtes, qui reviennent périodiquement. Le calendrier repose toujours sur une idée cyclique du temps ; puisque toutes les civilisations produisent des calendriers, elles vivent toutes, en quelque sorte, dans un temps cyclique.

Mais Eliade donne aussi à la notion de temps cyclique un troisième sens. Il attribue, comme on l'a vu, la conception de l'éternel retour aux 'civilisations traditionnelles'. Mais celles-ci ne soutiennent pas toujours une répétition des événements, ni des grandes orientations de l'histoire (comme développement et décadence) ; quant aux calendriers, ils sont communs aussi bien aux civilisations traditionnelles qu'à celles qui ne le sont pas. Dès lors, si la conception du temps pour laquelle tout événement répète quelque chose qui s'est déjà produit et aucun fait n'est nouveau est cyclique, le mécanisme du mythe reposera toujours sur une vision cyclique des choses. En se fondant sur une conception déjà diffusée dans l'histoire des religions de son temps et en la développant,[34] Eliade voit dans le mythe un récit relatif à un temps originaire et paradigmatique, qui a jeté les bases et fourni les modèles de tout ce qui existe. Pour une civilisation 'traditionnelle', aucun fait n'est nouveau, parce que tout est la répétition de modèles faisant partie du monde des origines, dans le temps du mythe. Eliade a utilisé le terme 'archétype' pour indiquer la nature paradigmatique des origines et a créé l'expression '*illud tempus*' pour évoquer le temps mythique. L'idée du mythe comme récit de base renferme donc une conception cyclique au sens large, même en l'absence de l'idée de la roue du temps.

En dehors des calendriers généralement répandus, encore faut-il établir la relation entre les deux autres visions du temps. Pour Eliade, la dernière conception citée est étroitement liée à la première : « Dans un certain sens on peut même dire que la théorie grecque de l'éternel retour est la variante ultime du mythe archaïque de la répétition d'un geste archétypal ».[35] Eliade tend à voir dans les conceptions cycliques du temps – y compris dans les conceptions plus élaborées du point de vue philosophique et théologique – la présence d'une racine archaïque. C'est ce qu'observe, notamment, Étienne Gilson dans la lettre qu'il envoie à Eliade après avoir lu son livre, que je rapporte en appendice. On peut relever chez Eliade, semble-t-il, une identification générale entre la façon d'être archaïque et la tendance à rejeter l'histoire, sa nouveauté, son unicité, sa contingence, pour tendre vers une dimension a-historique. Ce thème est repris, d'un autre point de vue et avec d'autres buts, par Ernesto de Martino, qui relève – dans la hiérogenèse, et donc à la source des religions – le mécanisme de la dé-historification, à savoir la soustraction de ce qui est important aux conditionnements historiques, à travers le récit mythique et la pratique rituelle.[36] La doctrine indienne des *yuga* se situe sur la même ligne, car elle développe la conception archaïque de l'éternel retour qui refuse la contingence historique et vise à accéder à une dimension cosmique. Mais elle propose aussi une vision alternative par rapport à la vision archaïque, puisqu'elle ne reconnaît pas le salut dans le temps cyclique du cosmos, si bien qu'elle insiste sur le besoin, pour l'homme, de se racheter aussi des cycles cosmiques, vus sous un angle négatif. Cela explique pourquoi Eliade insiste sur sa nature élitaire et non – ou pas tout à fait – traditionnelle ; d'autre part, Eliade tend à croire que les conceptions cycliques élaborées – comme les conceptions cosmiques et astrales de l'Antiquité tardive occidentale – sont des phénomènes élitaires.[37] En général, chaque religion aspire à se sauver de la contingence et donc de l'histoire : c'est le cas des religions traditionnelles, qui insistent sur la solidarité avec la nature et ses rythmes ; de la construction théologique, qui s'exprime dans la doctrine des *yuga*, selon laquelle les cycles cosmiques sont aussi une forme d'emprisonnement du temps ;[38] du judaïsme et du christianisme, qui rachètent l'histoire en lui attribuant un sens transcendant.

---

[34] Voir N. Spineto, « Le mythe », in : Y. Masquelier et F. Lenoir (éd.), *Encyclopédie des religions* (Paris 1997) 2163-2184.

[35] *Le mythe de l'éternel retour* (1969[2]) 143.

[36] Au sujet des rapports entre la perspective d'Eliade et celle de de Martino sur la dé-historification, voir M. Massenzio, « La destorificazione del tempo », in : Spineto (éd.), *Interrompere il quotidiano* (2005) 47-57.

[37] *Le mythe de l'éternel retour* (1969[2]) 165 ; *Le sacré et le profane* (Paris 1965) 96.

[38] À partir de ces thématiques, L. Bordaş voit dans la pensée d'Eliade non seulement la présence d'une conception cyclique et d'une conception linéaire du temps, mais aussi d'une position « *radical soteriological* », selon laquelle le temps cosmique et le temps historique peuvent être abolis symboliquement et 'physiquement' : « Time, History and Soteriology » (2005).

Les thèses du *Mythe de l'éternel retour* ont été discutées selon plusieurs points de vue. On peut résumer les critiques les plus percutantes sur la base de trois sujets. Tout d'abord, il est difficile d'accepter le cadre général qui sous-tend la distinction entre les deux modèles de temps, à savoir l'opposition entre les civilisations traditionnelles et celles qui ne le sont pas. D'après ce cadre, les civilisations archaïques finissent par être toutes celles qui ne connaissent pas ou qui refusent la conception linéaire : les civilisations mésopotamiennes, les civilisations indo-européennes (sauf les zoroastriennes), les civilisations orales (vues, à leur tour, comme un ensemble unique). En associant des cultures (mais aussi des idéologies, des philosophies, des religions) aussi différentes les unes des autres, la catégorie devient tellement vaste qu'elle perd de son utilité sur le plan heuristique. D'autres objections ont été soulevées contre les idées d'Eliade sur l'origine de la conception linéaire du temps : pour Dario Sabbatucci, par exemple, le temps linéaire n'apparaît pas pour la première fois dans le monde juif, mais dans l'Égypte antique, et il répond à un problème politico-religieux, celui de la succession dynastique des pharaons, en proposant un modèle alternatif à celui de la conception cyclique propre aux villes-États mésopotamiennes.[39] On relève d'ailleurs une vision linéaire du temps dans d'autres contextes culturels que ceux qu'Eliade a définis.[40] En troisième lieu, l'étude des différentes cultures dans leurs spécificités historiques montre qu'aucune d'elles ne présente de formes 'pures' de représentation linéaire ou cyclique du temps : ainsi, dans le monde indien, où l'idée du temps cyclique (avec la théorie des *yuga*) est très répandue et théorisée de manière détaillée, on trouve en réalité une grande variété de conceptions du temps ;[41] dans les cultures chinoises et méso-américaines, on constate que le temps présente des traits linéaires ;[42] en Grèce, les milieux philosophiques nourrissent une prédilection pour la vision cyclique, mais, comme l'a démontré Arnaldo Momigliano, les philosophes ne sont pas unanimes à ce sujet et, d'après les historiens, il n'existe pas de conception cyclique unitaire du temps ;[43] par ailleurs, en Grèce, les notions de temps varient selon les époques et les types de discours dont elles font partie.[44] L'opposition cyclique-linéaire ne rend pas justice non plus, observe Momigliano, à la conception juive, qui est bien plus complexe.[45] Dans tous les cas, y compris le christianisme, les deux modèles se mêlent de manière particulièrement articulée.[46] Il est au contraire difficile de partager l'objection de Daniel Dubuisson, qui considère comme une preuve de l''antisémitisme philosophique' d'Eliade la prédilection de ce dernier pour les sociétés traditionnelles et le fait que pour lui judaïsme et christianisme ont enfreint la circularité du temps et instauré une temporalité linéaire.[47] Les théories d'Eliade – et ses préférences personnelles – s'avèrent beaucoup plus complexes et nuancées que ce qui ressort de nombreuses études qui leur ont été consacrées ; en tout cas, Eliade n'a jamais interprété la nouveauté apportée par le judaïsme comme une faute, mais son admiration vis-à-vis de l'originalité de la conception religieuse juive et de la conception chrétienne est claire et ne prête à aucune équivoque, ceci tout au long de sa vie (et surtout depuis le début des années 1930).[48]

---

[39] D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia* (Rome 1978) 437-443.

[40] On trouve des critiques de ce genre dans Rennie, « Illud Tempus. Time by Any Other Name » (1996) 234.

[41] Voir A.N. Balslev, *A Study of Time in Indian Philosophy* (Wiesbaden 1983).

[42] A.F. Aveni, *Empires of Time. Calendar, Clocks, and Cultures* (New York 1989) chap. VI-IX.

[43] A. Momigliano, « Time in Ancient Historiography » (1966), in : *Quarto contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico* (Roma 1969) 13-41, sp. 25-35.

[44] P. Vidal-Naquet, « Essai sur quelques aspects de l'expérience temporelle des Grecs », *RHR* 157 (1960) 55-80. Au sujet de l'expérience du temps en Grèce, voir C. Darbo-Peschanski (éd.), *Constructions du temps dans le monde grec ancien* (Paris 2000).

[45] Voir à ce sujet P. Ricœur, « Myth. Myth and History », in : M. Eliade (éd.), *The Encyclopedia of Religion* X (New York 1987) 273-282 ; quant à Eliade, il ne nie pas cette complexité : J. Ries, « Tempo storico e tempo mitico secondo Mircea Eliade » (2005). Au sujet de la vision juive du temps, voir J. Barr, *Biblical Words for Time* (Naperville 1962) ; P. Bordreuil et F. Briquel-Chatonnet, *Le temps dans la Bible* (Paris 2000) ; au sujet du temps juif et du temps chrétien, C. Grappe (éd.), *Le temps et les temps dans les littératures juives et chrétiennes au tournant de notre ère* (Leyde 2006) ; *Il tempo e la Bibbia*, numéro monographique de la revue *Humanitas* 2 (2003) ; au sujet du temps aux origines du christianisme, H. Weder, *Tempo presente e signoria di Dio : la concezione del tempo in Gesù e nel cristianesimo delle origini* (Brescia 2005).

[46] Voir les remarques de A.N. Balslev et J.N. Mohanty, « Introduction », in : Balslev et Mohanty (éd.), *Religion and Time* (1993) 7-8.

[47] *Mythologies du XX^e siècle (Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade)* (Lille 1993) suivi de A. Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco : l'oubli du fascisme* (Paris 2002) 429-432.

[48] « Le judaïsme, écrit Eliade par exemple en 1934, est une révolution spirituelle grandiose » ; voir N. Spineto, *Mircea Eliade storico delle religioni* (Brescia 2006) 48-50.

Il est difficile aujourd'hui d'accepter entièrement la position d'Eliade. L'idée de la différence entre la conception du temps hébraïque et chrétienne – linéaire – et la conception d'autres civilisations continue néanmoins à jouir d'un accueil favorable,[49] bien que teinté de nuances ; et les critiques à l'égard du système d'interprétation général d'Eliade, fondé sur l'opposition entre les civilisations traditionnelles et les civilisations 'historiques', ne conduisent pas nécessairement à rendre inutile la distinction entre les modèles cyclique et linéaire, si bien qu'une fois dégagée de schémas trop rigides, celle-ci conserve son importance en tant qu'instrument d'analyse des conceptions religieuses du temps.

***

En conclusion, je voudrais rappeler que la façon dont Eliade a posé le problème a également provoqué des discussions philosophiques et théologiques. On en trouve un exemple dans la théologie de la mort de Dieu, un mouvement des années 1960-1970 qui fait précisément référence, par certains points de vue et à travers un de ses principaux partisans, Thomas Altizer, à la conception du temps d'Eliade.[50] En bref, et en simplifiant un discours théologique complexe, on peut dire que, si l'on reconnaît que le christianisme offre une nouveauté radicale par rapport à la vision du monde archaïque, dans laquelle s'exprime le concept traditionnel de religion, le christianisme ne devra pas être considéré comme une religion, mais comme quelque chose d'autre.[51] Mais alors, pour vivre complètement la nouveauté du message chrétien, il faudra écarter tous ses points communs avec les religions et, puisque la conception généralement cyclique (dans tous les sens décrits) du temps est une caractéristique générale des religions traditionnelles, les éléments du christianisme qui y sont liés devront être éliminés. Il reste alors une foi qui insiste exclusivement sur l'incarnation et sur l'histoire (qui prend tout son sens en tant que cadre pour l'engagement du chrétien), et rejette tout le reste, y compris l'insistance sur la transcendance divine et la résurrection du Christ, considérée comme l'accès à une dimension méta-historique. Il s'agit d'un sujet complexe, dont on doit relever qu'il a été formulé avec une terminologie éliadienne, en radicalisant l'opposition entre religion-éternel retour d'un côté et foi-histoire de l'autre, par le premier auteur qui a consacré une monographie à Eliade – Thomas Altizer, justement –[52] et qui est aussi l'un des protagonistes de la théologie de la mort de Dieu. Et on constate avec étonnement que les conséquences de cette opération sont diamétralement opposées à celles que visait le programme intellectuel d'Eliade, car ce dernier penchait en faveur d'une resacralisation de l'existence de l'homme contemporain et d'une récupération de cette dimension généralement religieuse – fondée sur la référence de l'*homo religiosus* au transcendant – qu'Altizer au contraire rejette. Mais s'ouvre ici alors un autre chapitre de la réception d'Eliade dans la culture contemporaine, qui, malgré l'abondante bibliographie, bien souvent répétitive, autour des œuvres éliadiennes, attend encore d'être écrit. [53]

[49] Dans un volume d'entretiens paru en 1998, par exemple, elle est donnée pour sûre par Jean Delumeau, *Entretiens sur la fin des temps* (Paris 1998) 75 et par Umberto Eco, *ibid*., 253-254.

[50] Au sujet de la théologie de la mort de Dieu dans le contexte culturel des années 1960, voir T. Ogletree, *La controversia sulla morte di Dio* (Brescia 1967) ; G. Gozzelino, *I vangeli dell'ateismo cristiano* (Turin 1969).

[51] Cette critique de la religion suit une tradition théologique qui oppose, avec Karl Barth et Dietrich Bonhoeffer, foi et religion.

[52] *Mircea Eliade and the Dialectic of the Sacred* (Philadelphie 1963).

[53] Mac Linscott Ricketts est intervenu à ce sujet dans quelques articles : « Eliade and Altizer : Very Different Outlooks », *Christian Advocate* (5-10-1967) 11-12 ; « Mircea Eliade and the Death of God », *Religion in Life* 36 (1967, 1) 40-52 [tr. fr. *Mircea Eliade et la mort de Dieu*, in : C. Tacou (éd.), *L'Herne. Mircea Eliade* (Paris 1978) 110-119] ; mais il manque un travail plus ample sur une question qui touche non seulement l'historiographie et l'herméneutique eliadiennes, mais aussi l'histoire du débat théologique contemporain.

Annexe

Lettre d'Étienne Gilson à Mircea Eliade au sujet du Mythe de l'éternel retour*, mentionnée plus haut.*

Eliade commence à lire les travaux d'Étienne Gilson entre 1925 et 1926 : « je me rappelle […] ce jour d'automne, c'était en 1925 ou 1926, lorsque je lisais le petit volume d'É. Gilson sur la philosophie médiévale (publié par Payot), et je me suis surpris à dire à haute voix : C'est passionnant ! c'est passionnant ! Je me trouvais dans la mansarde de strada Melodiei. J'étais si surexcité par ma découverte que j'ai été obligé d'interrompre ma lecture ».[54] Avec Jacques Maritain, Gilson soutenait alors en France une « revalorisation de la philosophie médiévale » qu'Eliade « suivait attentivement »[55] et dont Nae Ionescu discutait dans ses cours. En décembre 1949, les deux chercheurs se rencontrent à Lausanne, pendant la Conférence culturelle du Mouvement Européen.[56] *Le mythe de l'éternel retour* était paru au mois de mai, mais Eliade ne l'a sans doute pas offert à ce moment-là au professeur français. Il l'a probablement envoyé plus tard ; la réponse qu'il reçoit, publiée ici, le touche particulièrement : il l'évoque dans son journal, le 10 juin 1953, et parle d'« une lettre extraordinaire d'Étienne Gilson, avec des appréciations si élogieuses que j'hésite à les reproduire ici ».[57] C'est ainsi qu'il réfléchit à son premier contact avec les œuvres de Gilson cité plus haut. Cette lettre dactylographiée, qui ne fait pas partie des documents publiés dans les sept volumes des correspondances d'Eliade qui ont vu le jour en Roumanie, est restée dans la bibliothèque d'Eliade à Paris, probablement dans un livre. Après la mort d'Eliade, sa femme Christinel Cottesco a envoyé les volumes de cette bibliothèque à Bucarest. C'est à la bibliothèque de l'Institut d'Études Orientales Sergiu Al-George de Bucarest, dans laquelle les documents ont été déposés,[58] que j'ai eu l'occasion de reproduire la lettre.[59] J'en donne ici une transcription intégrale et fidèle.

6 rue Collet, Vermenton, Yonne.
2 Juin 1953

Cher Monsieur

Je vous remercie d'avoir pensé que votre dernier livre me ferait plaisir, et vous ne vous êtes pas trompé car je vous dois des heures aussi fructueuses que plaisantes. Mon ignorance des problèmes que vous traitez est si totale que mon approbation serait sans valeur. Les grandes généralités historiques, je l'avoue, me donnent le vertige. Lorsque l'auteur traite de quelque chose dont je ne suis pas tout à fait ignorant, je suis un peu gêné par les extrapolations auxquelles il se livre, mais vous m'avez convaincu naguère, par votre mythe de l'éternel retour, que la doctrine de saint Augustin sur la rédemption du temps se situait dans une perspective mythique de dimensions vraiment cosmiques. Là, je n'ai aucun doute que vous n'ayez raison ; vous avez donc sans doute aussi raison sur d'autres points dont je ne suis pas juge. Tout votre chapitre sur le « Symbolisme Indien de l'abolition du temps » m'a ramené dans ces eaux déjà connues où je me suis retrouvé avec plaisir. Je ne doute pas que vous ne soyez cité quelque jour par les historiens de la philosophie comme ayant ouvert des perspectives vraies, ignorées jusqu'à vous, sur la préhistoire de la métaphysique du temps chez Platon, Plotin et Saint Augustin. À cet égard, je crois Augustin plus proche du mythe que vous ne le faites implicitement en parlant du temps chrétien ; mais ceci est d'importance secondaire pour vous et c'est à nous de tirer de vos livres les leçons qu'ils comportent pour nos propres

[54] *Fragments d'un journal* I (1973) 212-213 (10 juin 1953).
[55] *Mémoire* II (1937-1960). *Les promesses de l'équinoxe* (Paris 1980) 184.
[56] *Mémoire* II (1907-1937). *Les moissons du solstice* (Paris 1988) 138.
[57] *Fragments d'un journal* I (1973) 212.
[58] Depuis 2008, l'Institut Al-George est devenu le Centre d'études euro-asiatiques et afro-asiatiques, qui est en fait un département de la Bibliothèque Métropolitaine de Bucarest.
[59] Je remercie vivement Radu Bercea, qui dirigeait l'Institut lors de ma visite, en avril 2004, de m'avoir permis d'accéder au Fonds Mircea Eliade de la Bibliothèque, de le consulter et de photocopier la lettre.

disciplines. Je voulais seulement vous dire que, sur ce point du moins, je suis certain que vous avez mis le doigt sur une très importante vérité.

Veuillez agréer, avec mes remerciements, l'assurance de mes sentiments les plus distingués.

Ét. Gilson

De nombreux étudiants, collègues et amis de Françoise Dunand, professeur émérite d'histoire des religions à l'université de Strasbourg, ont souhaité s'associer à l'hommage qui lui est rendu à travers ces deux volumes. La diversité des contributions organisées par thèmes reflète parfaitement le parcours singulier de la récipiendaire. De formation classique, Françoise Dunand s'est très vite orientée vers la papyrologie grecque d'abord, puis vers l'étude des cultes isiaques, ainsi qu'on les a appelés. Sa rencontre avec l'Égypte fut décisive pour le choix ultérieur de ses champs d'études : religion dans l'Égypte hellénistique et romaine sous ses formes de continuité et d'innovations, travail de terrain dans les nécropoles des oasis occidentales, poursuivi aujourd'hui encore. Reflet même de son enseignement et de ses recherches, témoignage de son rayonnement, on passera des éditions de papyrus au « cercle isiaque », des pratiques funéraires de l'Égypte tardive en faveur des hommes comme des animaux, du rôle des images à l'histoire des religions, des études sur les oasis à celles sur les femmes.

ISSN 2102-6637

CENiM 9
Cahiers «Égypte Nilotique et Méditerranéenne»

Le myrte & la rose

Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis



Réunis par Gaëlle Tallet et Christiane Zivie-Coche

Tome 2

Montpellier 2014

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

CENiM 9

Cahiers de l'ENiM

Le myrte et la rose

Mélanges offerts à Françoise Dunand par ses élèves, collègues et amis

Réunis par

Gaëlle Tallet et Christiane Zivie-Coche

* *

Montpellier, 2014

© Équipe « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » de l'UMR 5140, « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes » (Cnrs – Université Paul Valéry – Montpellier III), Montpellier, 2014



Françoise Dunand sur le terrain à el-Deir (oasis de Kharga) en 2002.
Cliché R. Lichtenberg.

TABLE DES MATIÈRES

Volume 1

Table des matières I-III
Abréviations bibliographiques V-VIII
Liste des contributeurs IX

Introduction
Gaëlle Tallet et Christiane Zivie-Coche
D'une autre rive. Entretiens avec Françoise Dunand XI-XIX

Gaëlle Tallet
Bibliographie de Françoise Dunand XXI-XXVII

I. La société égyptienne au prisme de la papyrologie
Adam Bülow-Jacobsen
Texts and Textiles on Mons Claudianus 3-7

Hélène Cuvigny
« Le blé pour les Juifs » (O.Ka.La. Inv. 228) 9-14

Arietta Papaconstantinou
Egyptians and 'Hellenists' : linguistic diversity in the early Pachomian monasteries 15-21

Jean A. Straus
Esclaves malfaiteurs dans l'Égypte romaine 23-31

II. Le 'cercle isiaque'
Corinne Bonnet
Stratégies d'intégration des cultes isiaques et du culte des Lagides dans la région de Tyr à l'époque hellénistique 35-40

Laurent Bricault
Les Sarapiastes 41-49

Paola Davoli
The Temple of Soknopaios and Isis Nepherses at Soknopaiou Nesos (El-Fayyum) 51-68

Michel Reddé
Du Rhin au Nil. Quelques remarques sur le culte de Sarapis dans l'armée romaine 69-75

III. La religion en images
Pascale Ballet
Une lecture culturelle de la petite plastique dans l'Égypte du nord à l'époque gréco-romaine ? Les formes de l'hellénisation 79-93

Robert Steven Bianchi
Replication in Egyptian Art : A Bronze Statuette from Ain al-Labakha Reconsidered 95-103

Céline Boutantin
Quand les animaux singent les hommes. Terres cuites égyptiennes d'époque gréco-romaine 105-127

David Frankfurter
Terracotta Figurines and Popular Religion in Late Antique Egypt : Issues of Continuity and 'Survival' 129-141

Zsolt Kiss
Têtes alexandrines 143-148

Karin Mackowiak
Singeries et théâtralité : à propos d'une figurine de harpiste hellénistique 149-160

Karol Myśliwiec
Quelques aspects du syncrétisme dans l'œuvre des artisans de l'Athribis ptolémaïque 161-170

IV. Penser l'histoire des religions
François Blanchetière
Le christianisme, religion orientale ? 173-178

François Bœspflug
*D'*Isis lactans *à* Maria lactans. *Quelques réflexions sur deux motifs similaires* 179-197

Guillaume Ducœur
Georges Dumézil et 'le Buddha hésitant' 199-209

Jean-Marie Husser
Maîtres et disciples dans les milieux apocalypticiens 211-216

Natale Spineto
Mircea Eliade, Oscar Cullmann et l'opposition entre temps cyclique et temps linéaire en histoire des religions 217-226

Volume 2
Table des matières XXIX-XXXI

V. Croyances et pratiques funéraires
Alain Charron
De bien particulières momies animales 229-247

Magali Coudert
W99 : un individu particulier de la nécropole byzantine d'el-Deir (oasis de Kharga) 249-257

Jean-Luc Fissolo
Des abeilles et des dieux 259-274

Roger Lichtenberg
Un nouveau rituel de momification ? Quelques questions posées par la radiographie des momies égyptiennes 275-280

Cathie Spieser
La nature ambivalente du sang, du lait, des figues et du miel dans les croyances funéraires égyptiennes 281-287

VI. Les 'îles des Bienheureux'
Gillian E. Bowen
The crux ansata *in early Christian iconography : Evidence from Dakhleh and Kharga oases* 291-303

Romain Garcier et Jean-Paul Bravard
Qu'est-ce qu'une oasis ? Réflexions géographiques sur un objet-limite 305-323

Colin A. Hope
The Kellis 1 Cemetery : Roman Period Burial Practices in Dakhleh Oasis 325-348

Salima Ikram
Canine Cults in Kharga Oasis : the Dogs of Dabashiya 349-355

Olaf E. Kaper
Coffin or Bed ? Decorated Biers from Hellenistic and Roman Egypt 357-370

Fleur Letellier-Willemin
Les décors de jours d'el-Deir : une machine à remonter le temps dans l'oasis de Kharga 371-383

Gaëlle Tallet
Fragments d'el-Deir (oasis de Kharga) au tournant de notre ère. À propos de Carl Schmidt et de William Hornblower 385-412

VII. La place des femmes
Damien Agut-Labordère et Anne-Emmanuelle Veïsse
Grecques et Égyptiennes dans les contrats de prêt aux III^e^ et II^e^ s. a.C. 415-423

Claire Feuvrier-Prévotat
Du malheur d'épouser une femme riche au temps de Plaute 425-432

Jean-Claude Grenier
L'Égypte et les impératrices… 433-442

Geneviève Husson
Princesses et impératrices dans la nomenclature des tribus et des dèmes d'Antinooupolis 443-446

Christiane Zivie-Coche
Une dame lettrée, chanteuse de Hat-mehyt 447-461

V

CROYANCES ET PRATIQUES FUNÉRAIRES

DE BIEN PARTICULIÈRES MOMIES ANIMALES

ALAIN CHARRON

Françoise Dunand et son collègue, Roger Lichtenberg, m'ont très aimablement invité à participer, il y a quelques années, à l'écriture d'un ouvrage consacré aux animaux dans l'Égypte ancienne.[1] Il était notamment question de mentionner les faits, aussi curieux soient-ils, qui n'avaient pas toujours été mis en avant dans de précédentes publications. Il n'était cependant pas possible, dans un livre destiné également au grand public, d'aborder en profondeur l'ensemble de la question. C'est ainsi que deux courts passages ont résumé le phénomène des momies ne contenant que des ossements, et non un corps embaumé.[2] Depuis, des recherches effectuées sur le site d'Abu Rawash sont venues enrichir le sujet. Il m'est agréable de présenter à Françoise Dunand, dans les lignes qui suivent, un état de la question que d'autres découvertes viendront, à n'en pas douter, enrichir ou bousculer un peu.

Les momies d'Abu Rawash

Le site d'Abu Rawash, maintenant aux portes du Caire, a fait l'objet de fouilles importantes ces dernières années, tant sur le complexe funéraire du roi Rêdjedef que sur la nécropole royale contemporaine, distante d'environ 1,5 km au nord-ouest de la pyramide de la IV^{e} dynastie (des travaux ont également été menés sur les tombeaux de la I^{ère} dynastie).

La nécropole F, fouillée par Fernand Bisson de la Roque, et plus récemment par Michel Baud, a fourni quantité de renseignements sur l'architecture des mastabas de la IV^{e} dynastie, mais a également permis de découvrir la réutilisation tardive de l'un d'eux.[3] Au sommet de ce qui reste de la colline qui a reçu tous ces tombeaux se dresse le mastaba, malheureusement anonyme, désigné sous le toponyme F 48.[4] Celui-ci n'a pas livré que des restes datant de l'Ancien Empire : les ossements de cent vingt-trois personnes dont vingt-deux enfants et adolescents ont été placés dans les puits deux mille ans après la construction du mastaba.[5] Mais ces puits ne furent pas seulement réinvestis pour des corps humains, et de nombreuses momies d'animaux, essentiellement des oiseaux et des musaraignes, furent accueillies en ce lieu. Il n'est pas rare de trouver, ensemble, des momies humaines et animales.[6] Le F 48 paraît être le seul tombeau du site à avoir reçu une telle réoccupation, mais il faut souligner que celui-ci est situé sur le point le plus élevé de la colline et offre ainsi un aspect remarquable.

Malheureusement, tous ces restes ont été prélevés et rejetés par des pillards le long du côté est du mastaba, dans sa partie sud. Si les fouilles ont permis de prélever des momies intactes, tout contexte historique était perdu et doit maintenant être restitué. Les rejets comprennent des céramiques, des bois de sarcophages, des tissus en quantité et des milliers d'ossements épars.

Si l'on recense essentiellement des musaraignes – plus d'un millier de momies et plus de trois mille crânes –, bien d'autres animaux ont été distingués, notamment au moyen des ossements : des rats, des souris, des ichneumons, des chauves-souris, des ibis et des rapaces. L'ensemble provient des puits sud et nord du mastaba F 48. C'est la position des rejets qui indique que le puits situé au sud avait été réoccupé

---

[1] F. Dunand et R. Lichtenberg, avec la collaboration d'A. Charron, *Des animaux et des hommes, une symbiose égyptienne* (Monaco 2005).

[2] *Ibid*., 178 et 185.

[3] M. Baud, D. Farout, Y. Gourdon, N. Moeller et A. Schenk, « Le cimetière F d'Abou Rawash, nécropole royale de Rêdjedef (IV^{e} dynastie) », *BIFAO* 103 (2003) 17-71.

[4] Des fragments du linteau ont été mis au jour durant les fouilles, mais apportent seulement une partie de la formule d'offrandes et des titres du propriétaire. Voir M. Baud, « Un 'signe des temps' revisité, la direction du culte funéraire royal sous la IV^{e} dynastie, la nécropole d'Abou Rawach et la chronologie de Gîza », in : *Times, Signs and Pyramids, Studies in Honour of Miroslav Verner* (Prague 2011) 58-64.

[5] Y. Ardagna, « La seconde vie du mastaba F 48 : données anthropologiques », *Archéologia* 481 (octobre 2010) 49.

[6] Par exemple, on verra F. Dunand et R. Lichtenberg, « Des chiens momifiés à El-Deir, Oasis de Kharga », *BIFAO* 105 (2005) 75-87, où des humains ont occupé les mêmes tombes que des canidés.

par ces momies, car lors des relevés architecturaux, aucun reste animal n'y a été trouvé. En 2010, Michel Baud a relevé quelques ossements encore en place dans le puits nord, d'une section carrée d'à peu près 2 mètres, sur une hauteur de 7 ou 8 mètres depuis le fond.

La datation de l'ensemble ne peut malheureusement pas être donnée par les céramiques mises au jour lors des fouilles. En effet, les tessons qui accompagnaient les restes sont datés de deux périodes différentes au cours desquelles un grand nombre d'animaux ont été momifiés en l'honneur de divinités : le IV^e^ s. a.C. et l'époque romaine. Cependant, les couches contenant les restes animaliers étaient placées au-dessus des restes humains dans les rejets : elles devaient donc être situées, à l'origine, dessous. Les indices donneraient en conséquence une datation du IV^e^ s. a.C. pour les sépultures humaines, tandis que les momies d'animaux appartiendraient à une période plus ancienne ou seraient plutôt quasiment contemporaines. La découverte d'un relief inscrit provenant du mur de clôture de la nécropole a2, que Fernand Bisson de la Roque a fouillé dans le Ouadi Qaren (à un peu plus d'un kilomètre de distance au nord de la pyramide de Rêdjedef) en 1922-1923, permet de confirmer le choix de cette période. Il porte trois des noms de Nectanébo II face à celui de l'Horus de Létopolis. L'importance de la nécropole animale du Ouadi Qaren, permet de penser que la réutilisation du mastaba F 48 ne serait qu'une installation annexe.[7]

Les éléments animaliers sont nombreux, mais pas toujours faciles à exploiter du fait du pillage. Il est notamment impossible de connaître l'origine d'une grande partie des ossements. Cependant, on a pu découvrir ce que recelaient les momies qui ont résisté aux mauvais traitements et aux intempéries, après avoir été dispersées le long du mastaba. Des radiographies réalisées par Salima Ikram ont permis de voir que l'essentiel des paquets contenait des momies de musaraignes, sans doute traitées uniquement avec du natron – mais on ne peut exclure que les corps aient été simplement desséchés.[8] Cependant, quelques clichés nous ont obligés à nous poser des questions quant à leur contenu. Parfois, l'animal se résumait à un fragment. Les ibis étaient ainsi représentés par une patte, ou les musaraignes par un morceau, notamment le crâne ou une mâchoire inférieure. Le mauvais état de quelques-unes de ces momies nous a encouragés à en ouvrir certaines, afin de vérifier ce que laissaient supposer les radiographies. Nous avons ainsi identifié des pseudo-momies ne contenant en fait que des ossements.[9] En revanche, il est impossible de connaître leur proportion par rapport aux momies classiques, contenant un ou plusieurs corps traités au natron ou à l'aide d'une résine noire dont nous ne pouvons dire pour l'instant si elle est à base de bitume ou non.

L'exemple le plus probant est une 'momie' en forme de bourse (fig. 1a) qui mesure approximativement (le tissu est encore très souple) 9,8 cm de haut et 6,7 cm de diamètre. Les angles d'un tissu de lin ont simplement été ramenés au-dessus du contenu et liés avec une ficelle végétale. À l'intérieur, il y avait toutes sortes d'os mélangés. Un trou dans le tissu a permis d'accéder au contenu et un tri rapide a été effectué, en ne sélectionnant que les hémi-mandibules des mâchoires inférieures. Pour les musaraignes, il y en a quatorze (sept gauches et sept droites), qui ne correspondent pas à sept individus, mais au moins à huit, les tailles variant fortement. Les souris (*Mus cf musculus*) sont représentées par trente-six hémi-mandibules – treize gauches et vingt-trois droites. En ce qui concerne les rats, il y en a vingt-cinq, dix gauches et quatorze droites (plus un fragment). Cela donne un nombre minimum d'individus de quarante-cinq. Mais si les ossements des corps sont nombreux, il n'en est pas de même des crânes, seulement quatre petits fragments en tout. Un seul appartient à une musaraigne, certainement une *Crocidura olivieri* et les trois autres à des rats *Arvicanthis cf niloticus*. Il y a quelques autres exemples de telles 'bourses', mais nous n'avons pas toujours pu vérifier ce qu'elles renfermaient. Deux d'entre elles contenaient des crânes quasiment complets de musaraignes en plus d'hémi-mandibules de souris.

D'autres paquets paraissent plus classiques et ressemblent aux momies contenant un animal complet. Un exemple (fig. 1b), vaguement ovale, est encore recouvert de ficelle qui, à l'origine, devait former un carroyage (L. 11,3 cm ; l. 5,9 cm et épaisseur 4,3 cm). Il est éventré et deux crânes de

[7] A. Charron, « Les animaux momifiés d'Abou Rawash », *Archéologia* 481 (octobre 2010) 51-53.

[8] S. Ikram et A. Charron, « The Animal Mummies of Abu Rawash », *Kmt* 19/ 2 (été 2008) 34-41.

[9] Nous ne tenons pas toujours compte, dans cet article, des momies traitées avec une résine noire qui, à la radiographie, sont opaques. À l'intérieur des momies de ce type que nous avons pu ouvrir, les tissus de l'animal sont souvent absents. Il est alors difficile de faire la part des choses entre la 'mise à nu' des ossements avant la momification et la dégradation de la peau et des chairs due au traitement.

musaraignes, ainsi que quelques os dépourvus de traces de chairs ou de peau, sont tombés. Des os étaient encore à l'intérieur, pris dans les replis du tissu, ce que confirme la radiographie.

Le type de momie le plus important est un simple enroulement de lin autour du corps de l'animal, rappelant ainsi la forme de la bête. En général, c'est le museau pointu qui est placé plus ou moins perpendiculairement au reste du corps. Le tout était maintenu par un réseau de ficelles assez dense. Parfois, il arrive que des ossements soient seuls en place. Un exemple (L. 10,2 cm, diamètre aux pieds 2,3 cm) montre, encore en position, le crâne d'une grande musaraigne (fig. 1c).

Après la mise en évidence de rats et de souris dans la bourse, nous avons identifié deux crânes de rats (fig. 2a), qui avaient été couverts de cette résine noire et entourés de bandelettes (l'exemple reproduit sur le cliché mesure 2,7 cm de haut, 4,8 cm de long et 2,1 cm de large, alors que le second fait 1,9 cm de haut, 4 cm de long et 1,9 cm de large). La résine couvre directement l'os, même si, par endroits, il subsiste une couche intermédiaire qui pourrait correspondre soit à une épaisseur plus importante de résine, soit à des restes de chairs. Le second crâne doit avoir été traité indépendamment du reste du corps car du tissu entoure le lieu où se faisait la jonction avec les vertèbres. Trouver des rongeurs au milieu de musaraignes et d'ibis n'est pas exceptionnel ; des rats (*Arvicanthis cf niloticus*) ont, en effet, également été remarqués dans la nécropole de Tuna el-Gebel.[10]

De nombreux restes d'oiseaux ont été dégagés en même temps que les momies. Il y a essentiellement des ibis, mais des os de rapaces ont été également vus. Cependant, aucune des momies d'oiseaux mises au jour ne contient un animal complet. Plus grosses, celles-ci n'ont peut-être pas aussi bien résisté aux avanies du pillage. Les rares exemples ayant encore une forme ne contiennent que des fragments. Il y a ainsi des paquets ne contenant que des plumes blanches et noires, ce qui évoque le plumage de l'ibis sacré. D'autres ne recélaient que des pattes de l'oiseau. Un exemple (fig. 2b), déstructuré, les liens en lin ne jouant plus leur office, et mesurant maintenant à peu près 14,1 cm de long sur 8,2 cm de large et 3 cm d'épaisseur, montre que, dès l'origine, n'y figuraient que des os : sternum, coracoïde, humérus, ulna… mais pas de fémur ! Un autre de ces assemblages d'ossements d'ibis (fig. 2c), à l'origine maintenu par des liens, était complété par le bec de l'oiseau (L. à peu près 18 cm, l. à peu près 6,7 cm).

Tous les types de momies trouvés sur le site, à l'exception de ceux en forme de bourses semble-t-il, peuvent avoir contenu des corps traités de manière traditionnelle, mais également des os seuls. Il n'est pas facile de déterminer ce qui a poussé les embaumeurs d'Abu Rawash à choisir une des formes recensées pour placer ces pauvres restes et pourquoi les animaux ne sont pas complets, voire mélangés entre bêtes de la même espèce ou d'espèces différentes. Nous disposons cependant de nombreux exemples de pseudo-momies, dans lesquelles seuls les ossement ont été préservés ; ils concernent certaines catégories précises de la faune sacrée et ils peuvent nous permettre de commencer à appréhender ce phénomène.

Le témoignage d'Hérodote

Hérodote, dès la XXVII^e^ dynastie, fournit un témoignage exceptionnel – le plus ancien concernant le traitement, sous leur seule forme d'ossements, des restes d'une catégorie d'animaux. Il mentionne cette pratique surprenante à propos des taureaux et des mâles des autres espèces appartenant au bétail :

> Ils ensevelissent les bœufs et les vaches qui viennent à mourir de la façon suivante : ils jettent les femelles dans le fleuve, et ils enfouissent les mâles dans la banlieue de leurs villes respectives, une des cornes ou les deux sortant de terre pour signaler leur présence. Quand le cadavre est pourri et qu'arrive le temps fixé, une barque vient dans chaque ville de l'île appelée Prosopitis. Cette île est dans le Delta, son pourtour est de neuf schœnes. Il y a dans l'île Prosopitis beaucoup de villes outre celle d'où les barques viennent pour enlever les ossements de bœufs ; celle-là a nom Atarbéchis ; il s'y trouve un sanctuaire vénéré d'Aphrodite. De cette ville beaucoup de gens rayonnent, les uns dans telles villes, les autres dans telles autres ; ils déterrent les ossements, les emportent, et les ensevelissent tous dans un même lieu. Les animaux des autres espèces de bétail, s'ils viennent à mourir, sont ensevelis dans les mêmes conditions que les bœufs ; ainsi est-il prescrit à leur sujet par la loi ; car, eux non

[10] Selon D. Kessler, « Spitzmaus, Ichneumon und Ratte im Tierfriedhof », *Bulletin of the Egyptian Museum* 4 (2007) 71-82, les animaux étaient, semble-t-il, surtout représentés par des ossements. Pour le rapprochement en une même famille des rongeurs et musaraignes, voir A. Charron, « Les momies d'animaux. Une classification des espèces dans l'Égypte ancienne », *Espèces* 1 (septembre 2011) 58-65. D'autres relations de découverte de rats existent, mais en l'absence des momies, il est difficile de savoir s'il n'y a pas eu confusion, de la part des fouilleurs, avec des musaraignes.

> plus, on ne les tue pas.[11]

Cette assertion peut paraître surprenante, au premier abord, alors que dans d'autres textes, les animaux sont mentionnés comme ayant fait l'objet de momifications sophistiquées après leur mort. Ainsi, pour Diodore de Sicile :

> Quand l'un des animaux meurt, ils l'enveloppent dans un linceul, puis, gémissant et se frappant la poitrine, ils l'emportent pour le faire embaumer. Ensuite, après que l'animal a été traité avec de l'huile de cèdre et autres aromates propres à répandre une odeur agréable et à préserver le cadavre pour longtemps, ils l'ensevelissent dans une nécropole consacrée.[12]

Hérodote mentionne, très succinctement, les pratiques concernant les crocodiles : « Quand ils sont morts, on les ensevelit, embaumés, dans des cercueils sacrés ».[13] Ces reptiles paraissent avoir reçu des attentions après leur mort bien supérieures à celles dévolues aux bovins. Chiens, chats et ichneumons sont, suivant ses dires, également pieusement traités.[14]

Il convient cependant d'atténuer les propos du Père de l'Histoire, au moins en ce qui concerne les vaches. À son époque, par exemple, les mères d'Apis devaient déjà recevoir un traitement particulier et avaient une tombe à Saqqara-Nord. En revanche, nous ne savons rien du traitement du corps de ces animaux, la première tombe retrouvée ne remontant qu'à la XXIX^{e} dynastie.

Si l'on doit se référer à l'exemple le plus fameux, celui du taureau Apis, nous voyons, pour les seules inhumations connues, que le rapport d'Hérodote reflète une réalité vieille de plusieurs siècles.

Les premières 'momies' de taureaux Apis et Mnévis

Les premières inhumations connues de taureaux Apis, même si elles ont maintenant disparu, font état d'un traitement des animaux sous la seule forme de leurs ossements.

Une tombe isolée contenait les cercueils des taureaux inhumés en l'an 16 et en l'an 26 de Ramsès II.[15] À l'intérieur de ceux-ci, Auguste Mariette ne découvrit que des restes osseux, brisés, pris dans une masse noire, une matière bitumineuse très odorante d'après son rapport. Son premier réflexe fut de chercher les têtes de ces deux animaux, mais il n'en trouva pas. Une attention particulière avait été apportée à ces tombes et un matériel abondant et précieux accompagnait les animaux sacrés, ce qui montre combien le sort posthume de ces hypostases divines importait.

Dans le cercueil du taureau mort à l'époque du roi Horemheb,

> le couvercle ayant été levé, je crus d'abord que le cercueil était vide. Mais en prêtant un peu plus d'attention, je distinguai bientôt une tête de taureau, et sous cette tête une masse noirâtre qui lui servait comme de support. Je déplaçai d'abord la tête de taureau qui n'adhérait à rien. Elle était entièrement dépouillée de sa peau. J'examinai ensuite la masse noirâtre qui servait comme de support. Elle était recouverte tout entière par une toile très fine, sous laquelle je ne trouvai rien qu'un amas peu considérable de bitume odorant, mêlé de paillettes d'or et de gros et petits ossements presque tous brisés.[16]

Ce n'est que sous le règne d'Amenhotep III qu'apparurent les premières manifestations d'une dévotion particulière rendue à l'Apis mort, au point de lui consacrer un tombeau équivalant à celui qu'on réservait habituellement à un dignitaire. Il n'y a aucune trace de momification attestée au Nouvel Empire, même pour cet animal d'un statut exceptionnel. Il n'est donc guère possible d'imaginer, dans ce cas, le souhait de réaliser une économie sur la momification. Malheureusement, les restes de ces Apis ont disparu, ce que déploraient déjà, en 1903, Louis Lortet et Claude Gaillard.[17]

Les taureaux Mnévis d'Héliopolis paraissent avoir subi le même sort, ce qui montre une unité de

---

[11] HDT. 2.41 [trad. P.E. Legrand ; Paris 1972].
[12] D.S. 1.83 [trad. Y. Vernière ; Paris 1993].
[13] HDT. 2.69.
[14] HDT. 2.67.
[15] A. Mariette, *Le Sérapéum de Memphis* (Paris 1882) 63-64.
[16] *Ibid*., 67.
[17] L. Lortet et C. Gaillard, « La faune momifiée de l'ancienne Égypte I », *Archives du Muséum d'histoire naturelle de Lyon* 8 (1903) 55.

traitement pour ces animaux.[18] Louis Lortet et Claude Gaillard ont étudié les restes osseux provenant de la tombe de l'animal de l'époque de Ramsès VII. Ils ont été déconcertés par leurs découvertes : en effet, les os appartenaient à trois bêtes et non une seule, un bovin adulte, certainement d'une taille imposante, et deux animaux plus jeunes. La tombe était inviolée, on ne peut donc prétexter une pollution ultérieure. Mais les deux savants n'étaient pas au bout de leurs surprises : les ossements, dont beaucoup avaient été brisés, portaient encore d'importantes traces de feuilles d'or. Pour effectuer cette opération, il avait fallu décharner les taureaux. Nous ignorons quelle méthode a été employée. Celle que propose Hérodote semble la plus simple. Nous pouvons juste être surpris devant les dispositions prises pour l'animal sacré du dieu Rê.

Les tombes des Apis et des Mnévis ne contenaient que des os, brisés, et parfois le crâne manquait. Nous sommes loin de la momification telle qu'elle est décrite minutieusement dans le papyrus de Vienne P.Vindob. 3873, daté de la seconde moitié du II^e^ s. a.C.[19] Ces exemples proviennent des premières tombes, à une période où l'on ne momifiait pas encore réellement les animaux sacrés. Il ne devait pas y avoir de rites fixés précisément. Ces derniers ont évolué avec le temps et c'est ainsi que le taureau Apis a bénéficié, plus tard, d'une véritable momification, digne de celle d'un souverain. Mais l'époque à laquelle les taureaux Apis reçoivent une véritable momification n'est pas connue ; sans doute existe-t-elle dès la XXVI^e^ dynastie, période durant laquelle les souverains saïtes ont montré leur attachement à l'animal sacré par l'ouverture des grands souterrains, en l'an 52 de Psammétique I^er^, la réfection de la *Ouabet* sous Néchao II, la construction d'une cour entourée d'une colonnade sous Psammétique II ou encore l'octroi d'un sarcophage en pierre à partir d'Amasis.

À la Basse Époque, des momies de bovins se sont révélées n'être que des pseudo-momies ; elles n'ont livré, une fois étudiées, que des ossements. Ce sont les exemples que nous avons retenus pour cette étude. En revanche, dans des nécropoles ayant été l'objet de pillages,[20] des ossements peuvent joncher le sol, et il n'est alors pas toujours aisé de déterminer si les anciens Égyptiens ont délibérément choisi de ne conserver que les os ou s'il s'agit plutôt du résultat d'un saccage.

Les pseudo-momies de bovins de Basse Époque et de la période gréco-romaine

Les exemples étudiés concernent essentiellement les bovins. Des environs d'Esna, d'après le catalogue manuscrit du musée agricole du Caire, rédigé par Ludwig Keimer, proviennent des momies de vaches composées chacune d'un crâne et de divers ossements retenus dans une épaisse couche de papyrus entrelacés.[21] L'ensemble est recouvert de bandes de couleur noire ou jaune clair dessinant des rectangles, et d'une toile jaune pour la tête, sur laquelle se détachent les yeux.

Louis Lortet et Claude Gaillard ont étudié des veaux provenant de Thèbes,[22] dont le squelette avait été badigeonné d'une résine noire,[23] puis recouverts de toiles et de bandelettes ; cette accumulation d'os et de tissus représente les animaux au repos, comme si toute la bête avait été réellement momifiée. Un exemple, conservé au musée des Confluences de Lyon, montre que le crâne et les os d'un *Bos africanus* ont été entourés d'une toile jaunâtre, puis pris dans des tiges de papyrus, de façon à donner sa physionomie à la momie qui ne mesure que 53 cm de long sur 44 cm de hauteur. Le tout a été enveloppé d'une large toile, puis de bandelettes noires et jaunes dessinant des figures géométriques ; la tête, quant à elle, a été simplement entourée d'un tissu noirâtre duquel se détachent les sourcils et les yeux blancs cernant des

[18] G. Daressy, « La tombe d'un Mnévis de Ramsès VII », *ASAE* 18 (1918) 211-217 ; A. Bey Kamal, « Chapelle d'un Mnévis de Ramsès III », *RT* 25 (1903) 29-37 ; Lortet et Gaillard, « La faune momifiée I » (1903) 64.

[19] R.L. Vos, *The Apis Embalming Ritual, P.Vindob. 3873* (*OLA* 50 ; Louvain 1993).

[20] Par exemple, au nord du site de Kom el-Hisn, l'antique Imaou, Campbell Edgar a vu un sol rempli d'ossements de bovins. Il pensait qu'il s'agissait de l'ancien cimetière de vaches sacrées de la déesse Hathor honorée dans cette ville : C.C. Edgar, *Le musée Égyptien* III (Le Caire 1924) 63. Aucun indice ne permet cependant de savoir s'il s'agit des restes d'animaux sacrés, sélectionnés comme les taureaux Apis ou Mnévis, ou de bovins secondaires, et s'ils avaient reçu, ou non, des traitements réels de momification. De nombreux exemples, trop peu documentés, ont ainsi été écartés de cette étude.

[21] F. Sergent, *Momies bovines de l'Égypte ancienne* [mémoire EPHE inédit, Ve section] (Paris 1986) 47.

[22] L. Lortet et C. Gaillard, « La faune momifiée de l'ancienne Égypte II », *Archives du Muséum d'histoire naturelle de Lyon* 9 (1907) 58-59, fig. 128 ; Sergent, *Momies bovines de l'Égypte ancienne* (1986) 37-38.

[23] Louis Lortet et Claude Gaillard mentionnent plus précisément du bitume, mais en l'absence d'analyse, il est malheureusement difficile de justifier cette assertion.

pupilles noires. Un tel décor indique une réalisation tardive, la fin de l'époque ptolémaïque ou la période romaine. L'animal était un veau âgé de six à huit mois.

Le British Museum conserve des momies de bovins provenant de Thèbes, dont le décor est formé par le croisement de bandelettes noires et claires sur le poitrail, alors que le reste du corps est couvert de toiles.[24] Cela indique une réalisation tardive, de la fin de l'époque ptolémaïque ou la période romaine. Les yeux, les sourcils ainsi que les triangles frontaux sont rapportés. Sur l'exemple 6771, la radiographie a permis de reconnaître un veau âgé de 6 à 10 mois sur la mâchoire duquel il manque les incisives.

> Les radiographies du tronc montrent la présence d'un enchevêtrement extrêmement dense d'ossements. On distingue des côtes placées en couverture sur un amas de vertèbres et d'os longs. Ces derniers sont rangés horizontalement, deux par deux… Un axe moins dense que l'os parcourt la zone dorsale du tronc au-dessus des ossements et rejoint la tête, évoquant une armature de substitution à la colonne vertébrale.[25]

La toile qui couvre le tronc de la momie est déchirée en plusieurs endroits et laisse apparaître un grand nombre de tiges végétales. La momie 6772 présente à peu près les mêmes spécificités à l'exception des incisives encore en place. Le veau paraît âgé de 10 ou 12 mois.

> Les os longs lourds [du troisième spécimen] reposent sur un support dont l'image évoque une planche de bois, en respectant apparemment globalement un agencement des éléments des membres postérieurs à l'arrière du tronc et des éléments du train antérieur à l'avant. Les vertèbres sont placées au-dessus des os longs des membres et sont recouvertes par les côtes. [26]

L'animal, dont les incisives manquent, paraît avoir lui aussi 10 ou 12 mois.

À Assiout, les ossements d'autres veaux appartenant à la race *Bos africanus*, âgés de deux à trois semaines, étaient protégés par une superposition de différentes enveloppes.[27] Les vertèbres, les côtes et les os des membres étaient entourés de chiffons de manière à former le tronc de l'animal. Le crâne était enveloppé à son tour, puis l'ensemble était recouvert d'une épaisseur de tiges de papyrus entrecroisées. Le tout était ensuite égalisé au moyen d'étoffes. La momie était enfin entourée de nombreuses bandes de tissu jaunâtre et pour terminer d'une couche de bandelettes noires. Le résultat était de petites momies de 50 cm de long sur 30 à 55 cm de hauteur. L'ensemble était, en dernier lieu, pourvu de fausses oreilles et de cornes factices, et on figurait la bouche, les narines et les yeux au moyen de fines bandelettes jaunes et noires. Ces dernières entouraient aussi la base des cornes et le sommet du front où un triangle en étoffe blanche était appliqué.

Provenant de Dashour, deux momies de bovins sont conservées au Smithsonian Museum de Washington.[28] Peu de détails sont connus sur ces deux momies qui, elles aussi, ne recèlent en fait que des ossements sous leur couverture de tissu.

Saqqara et Abusir

Les puits de Saqqara-Nord ont livré de nombreuses momies qui ne contenaient en fait que des ossements, soigneusement enveloppés.[29] Parfois, les os étaient recouverts d'une résine noire.

Frédéric Cailliaud a trouvé plusieurs de ces 'momies' : [30]

---

[24] Inv. 6771, 6772 et 6773 ; Sergent, *Momies bovines de l'Égypte ancienne* (1986) 77-84.

[25] *Ibid*., 82.

[26] *Ibid*., 83.

[27] L. Lortet et C. Gaillard, « La faune momifiée de l'ancienne Égypte III », *Archives du Muséum d'histoire naturelle de Lyon* 10 (1909) 86-88.

[28] Sergent, *Momies bovines de l'Égypte ancienne* (1986) 57-58 ; les momies portent les n^{os} 413941 pour la plus grande et 413942 pour l'autre.

[29] Il ne faut pas confondre les pseudo-momies ne contenant que des ossements avec les squelettes d'époque ptolémaïque qui ont été trouvés par W.B. Emery au sommet de puits et au milieu de plusieurs mastabas de l'Ancien Empire à Saqqara-Nord. D'après les rapports de fouilles, il s'agirait d'animaux de sacrifice. Il n'y avait aucune trace d'une pseudo-momification. W.B. Emery, « Preliminary Report on the Excavations at North Saqqâra, 1964-1965 » *JEA* 51 (1965) 3-8 ; *id*., « Preliminary Report on the Excavations at North Saqqâra, 1965-1966 », *JEA* 52 (1965) 3-8 ; G.T. Martin, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqâra, The Southern Dependencies of the Main Temple Complex* (Londres 1981) 109-117.

[30] F. Cailliaud, *Voyage à Meroë et au fleuve Blanc* I (Paris 1826) 13-14.

> Nous nous rendîmes aux hypogées qui se trouvent à un petit quart de lieue d'Abousyr. Ce sont des puits creusés perpendiculairement dans la roche de 9 à 10 mètres […] de profondeur, sur 1 mètre […] en carré. De ces puits, on communique par des ouvertures à une multitude de chambres où se trouvent beaucoup d'animaux embaumés et d'autres momies […]. Au fond […] se trouve une salle carrée de dix pieds ; elle communique avec divers chemins, à droite et à gauche desquels sont des chambres remplies de momies de bœufs. Je fis ouvrir plusieurs de celles-ci où je ne trouvai que des os placés sans ordre. Le médiocre volume de ces momies me fit connaître que les anciens avaient d'abord enlevé la plus grande partie des chairs, et qu'ils avaient seulement embaumé les ossements des animaux sacrés. Ces os ont été enveloppés avec précaution ; ceux des cuisses et des jambes sont reployés, et ne forment qu'une masse avec le corps. La tête, enveloppée avec plus de soins, conserve sa forme naturelle : les yeux sont indiqués en couleur sur la toile ; sur le haut de la tête est la tache qui caractérise le dieu Apis : les cornes sont entourées de bandelettes, des branches de dattiers sont quelquefois placées au-dedans des momies pour maintenir les os. On y trouve une poussière jaunâtre qui devient fétide quand elle est humectée ; elle semble être le résidu des chairs consumées, joint au natron ou à d'autres substances salines. Après les avoir enveloppées d'une grande quantité de toiles, on les entourait avec des cordes faites d'écorce de branches de palmiers et de chanvre. Ces momies étaient entassées les unes sur les autres : pour mieux les assujettir, on avait placé entre elles divers morceaux de planches et de madriers. Je vis huit chambres remplies de ces animaux embaumés […].

Auguste Mariette a rencontré, lui aussi, de très nombreuses momies de bovins durant les fouilles du Sérapéum, mais il ne donne aucun renseignement sur leur contenu.[31] Sa description n'est pas sans rappeler celle donnée par Frédéric Cailliaud :

> La zone de la nécropole à laquelle la voie des bronzes paraît aboutir… Là, sont ensevelis pêle-mêle et presqu'à fleur du sol, les ossements de tous les bœufs qu'on immolait, le jour des funérailles des simples particuliers, à la porte de leur tombeau. C'est sous cette couche épaisse de squelettes entassés que s'ouvrent des puits donnant accès à de véritables catacombes où d'autres bœufs, cette fois embaumés, ont été déposés. Nous en avons vidé plusieurs où les momies se sont rencontrées par dizaines.

Louis Lortet et Claude Gaillard se sont attachés à étudier ces pseudo-momies. Dans un premier temps, ils en ont étudié quatre provenant de « Sakkara et d'Abousir » envoyées par Gaston Maspero. Aucune momification n'étant intervenue dans la préparation des corps, ils ont pu voir qu'il s'agissait des squelettes de quatre mâles *Bos africanus*, dont « les différentes pièces du corps et des membres ont été barbouillées de bitume par des coups de pinceaux irrégulièrement distribués ».[32]

Provenant du même site, d'autres 'momies' ont permis aux deux savants de faire des découvertes surprenantes.[33] Ceux-ci avaient demandé à Gaston Maspero de retrouver, aux frais du Muséum de Lyon, le puits décrit par Frédéric Cailliaud et de chercher d'autres momies de bovins. Quelques-unes purent être sorties en 1902 et analysées par les deux savants. La première, longue de 250 cm et large de 100 cm, avait l'attitude d'un taureau au repos, les pattes antérieures et postérieures repliées sous lui et la tête dressée. Mais sous les toiles assez fines imbibées de natron, maintenues par des cordelettes de palmier et par des lisières larges de 4 cm, il n'y avait qu'un grand nombre d'ossements de *Bos africanus*, dépareillés et appartenant à au moins sept bovins d'âges différents. Les os étaient liés au moyen de cordelettes et enduits de résine noire. La tête d'un animal adulte était placée sur un cou formé de chiffons enroulés et rattachés au corps, mais ce sont quatre crânes plus ou moins complets qui ont été retrouvés dans la 'momie'.

Une deuxième de ces pseudo-momies, ayant toujours la forme d'un taureau accroupi et de dimensions similaires, avait reçu les ossements incomplets de cinq individus, dont un veau de deux ans et un très vieil animal. Le crâne était couvert de bandelettes et d'étoupes, et la mâchoire inférieure lui était rattachée par des cordelettes de feuilles de palmiers. Des fragments de tissus décorés subsistaient encore ; l'un d'eux, stuqué, portait une grande aile de rapace.

Un autre exemple est celui d'une momie longue de 200 cm et large de 75 cm environ. Là, il n'y avait qu'un seul individu, complet, dont la forme générale était rendue grâce à des branchages (rachis de feuilles de dattiers et tiges de papyrus), qui maintenaient également l'ensemble. Les ossements avaient été bien nettoyés et puis enduits de résine noire. L'enveloppe extérieure était décorée par un jeu de bandelettes

---

[31] Mariette, *Le Sérapéum de Memphis* (1882) 79.

[32] Lortet et Gaillard, « La faune momifiée I » (1903) 41.

[33] Lortet et Gaillard, « La faune momifiée I » (1903) 43-63 ; une autre momie ayant une provenance identique est conservée au musée Égyptien du Caire, Inv. 29 676 : C. Gaillard et G. Daressy, *La faune momifiée de l'antique Égypte*, *CGC* (Le Caire 1905) 105, pl. 42 ; S. Ikram et N. Iskander, *Non-Human Mummies*, *CGC* (Le Caire 2002) 12, pl. 77.

formant des losanges. Un quatrième ‘paquet’ abritait, lui aussi, un seul bovin. Les exemples surprenants ne manquent pas et c’est ainsi qu’est décrit un autre ensemble, composé du crâne d’un jeune animal et des ossements d’un taureau adulte. Enfin, ils signalent un taureau accroupi, la tête dressée appartenant à un très jeune individu dans le corps duquel fut trouvée une seconde tête, en très mauvais état, au milieu d’os de bovins brisés et enduits de résine noire.

Le musée agricole du Caire conserve trois de ces animaux dont les squelettes ont été remontés ; ce sont tous des mâles. [34]

Le site a fourni en ‘momies’ bovines plusieurs musées dans le monde. Une tête dite de ‘taureau Apis’, conservée au musée du Louvre, provient, elle aussi, de Saqqara.[35] Elle contient certes un crâne dénué de peau, arraché à la ‘momie’ complète, l’animal ayant donc été dépouillé de ses chairs. Il n’y a aucune trace de momification. Le crâne, celui d’un veau de 9 à 12 mois a été superbement enveloppé de grandes toiles dont les yeux, les sourcils et le triangle blanc sont rapportés sur le tissu noir.

Une momie de bœuf adulte, conservée à la Staatlichen Sammlung Ägyptischer Kunst de Munich, provient, elle aussi, de Saqqara.[36] Elle a été datée, grâce à différentes analyses, entre le V^{e} et le III^{e} s. a.C., mais la datation basse est certainement la plus exacte. Le squelette, presque complet (il manque des petits os), a été recueilli après une décomposition complète des tissus, en effet, il n’y a pas de traces montrant que les chairs auraient pu être retirées mécaniquement. Les ossements, fixés au moyen de bandelettes, reposent sur une planche en bois, entassés en suivant un schéma qui souhaitait rendre l’aspect de la connexion anatomique, les os longs au fond, puis le bassin, les vertèbres et des petits os. Cependant, rien n’assure que les os proviennent tous du même individu. La mâchoire inférieure a été fixée à la supérieure et la liaison entre la tête et le tronc a été assurée par des liens et du tissu. Les os n’étaient pas simplement disposés sous les couches de tissu, ils participaient à la structure de l’ensemble, du lin ayant servi à en lier certains. Le souci des embaumeurs, qui ont bien appliqué les quelques 480 mètres de bandelettes, a été de donner à la ‘momie’ l’apparence d’un animal agenouillé. Ils ont rembourré la silhouette de morceaux de lin et placé des bandes tout autour de la momie. L’animal ayant été castré, il est hors de question de voir en lui un animal sacré. Il ne peut s’agir que d’un de ces animaux de substitution du taureau Apis.

Deux ‘momies’, provenant également de Saqqara et trouvées vers 1845, toujours dans cette zone qui a livré l’essentiel des momies de bovins, sont conservées au Kunsthistorisches Museum de Vienne.[37] La première est constituée d’un bourrage d’étoffes et de toile qui couvre la partie antérieure du corps, le reste étant perdu. Le crâne en place est sans doute celui d’un mâle très âgé. L’animal est paré de grandes cornes, mais la droite est brisée et la partie manquante a été remplacée par un bourrage de tissus et de végétaux. L’apparence extérieure était particulièrement soignée :

> La tête est limitée par une pièce d’étoffe sur laquelle le chanfrein, les yeux, les arcades orbitaires sont modelés sur un masque de plâtre… L’emplacement des yeux est vide montrant un bourrage sous-jacent d’étoffes… Sur le front, entre les bases des cornes, on observe un disque de bois doré bien conservé, non adhérent au masque.[38]

Une bande de tissu peint, posée sur le chanfrein, entre les yeux, a révélé, une fois mise à plat, être la représentation d’une divinité ailée, certainement Isis. Sous cette représentation est apparu un triangle en bois peint, marque du taureau Apis.

La seconde, très abîmée, laissait apparaître des ossements de plusieurs bovins d’âges différents et un crâne, mais les investigations qui furent pratiquées, sans doute à la fin du XIX^{e} siècle, ont provoqué des mélanges, sans doute à partir de deux momies, et il est impossible de déterminer l’origine exacte des restes. Le crâne en place serait celui d’une femelle et une résine noire avait été passée sur les os. L’ossature interne de la momie était assurée par du bois et du papyrus. La momie devait présenter un aspect extérieur soigné, ce que révèle la présence de plusieurs morceaux d’un masque funéraire en toile plâtrée et un œil en bois peint. À l’intérieur, mais dans une partie déjà étudiée et reléguée dans un sac moderne, il y avait une corne factice.

Cet inventaire succinct peut être clos par une découverte étonnante de Walter Emery à Saqqara

---

[34] Sergent, *Momies bovines de l’Égypte ancienne* (1986) 48.
[35] Inv. N 2884 ; selon Lortet et Gaillard, « La faune momifiée I » (1903) 55-56, l’animal est un *Bos africanus*.
[36] Inv. ÄS 60 ; J. Boessneck, W. Brunsch *et alii*, *Die münchner Ochsenmumie* (*HÄB* 25 ; Hildesheim 1987).
[37] Inv. 295 a et b ; Sergent, *Momies bovines de l’Égypte ancienne* (1986) 85-100.
[38] *Ibid*., 85.

Nord. Celui-ci a mis au jour, en 1968, à un peu plus de cent mètres de l'entrée de la nécropole sud des ibis, une petite construction en terre, au plafond voûté et divisée en trois zones. Dans la partie principale, il trouva une statue de bovin, datée sans doute de l'époque ptolémaïque.[39] Elle était au milieu d'ossements de ces mêmes animaux, certains étant enveloppés dans du lin. Alors que le corps de l'animal, essentiellement constitué de bois peint, ne contenait que quelques rares ossements, la tête, de plus grande dimension, recouvrait le crâne d'un animal âgé de quinze ou seize mois.

Si les bovins sont les animaux les plus représentés, d'autres animaux domestiques ont connu un traitement semblable de leurs restes.

Autres espèces appartenant au bétail

Si l'on s'attache au texte d'Hérodote, les découvertes réalisées dans plusieurs nécropoles viennent confirmer que d'autres animaux appartenant au bétail ont été débarrassés de leurs chairs avant d'être recouverts de tissus. Outre les bovins, on trouve des boucs et des béliers.

Ces animaux, qui ont reçu un traitement identique, ont comme point commun leur grande taille. À Saqqara, site fameux pour toutes les momies d'animaux qui en proviennent, des exemples de ces espèces ont été mis au jour. Une nécropole dédiée au 'bélier' de Mendès n'a pas encore été découverte sur le célèbre plateau, mais c'est en l'honneur de cette divinité que boucs et béliers ont été momifiés. Il est vraisemblable que le même groupe d'embaumeurs a eu la charge des bovins, des béliers et des boucs.[40]

Plusieurs momies de boucs ont été analysées par Louis Lortet et Claude Gaillard.[41] Elles avaient l'apparence extérieure d'animaux agenouillés, grâce aux toiles entourant les restes.

Un de ces paquets, contenant les restes d'un *Hircus mambricus*, long de 65 cm et haut de 40 cm, ne mettait en évidence que la tête et le cou. L'enveloppe était composée d'une épaisseur de 8 à 10 cm de toiles et de chiffons imbibés de substances résineuses et salines. Cet ensemble – sauf la tête et le cou – était lui-même entouré de grandes toiles jaunâtres, puis recouvert de bandelettes qui, en s'entrecroisant, formaient des motifs géométriques. Les cornes et de fausses oreilles en papyrus étaient également recouvertes de tissu. À l'intérieur, il n'y avait qu'un crâne et un morceau de bassin recouverts de résine noire. D'autres exemples montrent qu'à l'intérieur, seuls des ossements, et encore, pas seulement de caprinés, étaient présents. Ainsi, un spécimen, toujours en provenance de Saqqara, a été préparé pour avoir l'attitude d'un animal agenouillé.[42]

> Cette momie se composait d'abord, à la surface, d'une étoffe fine recouvrant tout le corps et portant la trace de lignes ornementales peintes, d'un bleu très tendre presque effacé. Au-dessous se trouvaient des bandelettes de 50 à 60 millimètres de largeur enroulées autour du corps dans le sens transversal. Puis venaient ensuite d'interminables enveloppes de toile et d'étoffes diverses, disposées dans tous les sens et atteignant parfois jusqu'à 70 millimètres d'épaisseur. [43]

L'intérieur a révélé contenir plus d'os d'un crocodile de forte taille (*Crocodilus niloticus*) que de bouc *Hircus mambricus*,[44] mais c'est le crâne du bouc et la mâchoire inférieure qui figuraient la tête de la momie. Tous les restes avaient été couverts d'une résine, peut-être à base de goudron, qui a provoqué une forte cohésion des os.

Les fouilles entreprises par Geoffrey Martin à Saqqara ont permis de mettre en évidence des restes de

---

[39] Inv. JE 91318 ; W.B. Emery, « Preliminary Report on the Excavations at North Saqqâra », *JEA* 55 (1969) 33-34, pl. VIII ; Ikram et Iskander, *Non-Human Mummies* (2002) 34-35 et 91.

[40] D. Kessler, *Die heiligen Tiere und der König* I. *Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe* (Wiesbaden 1989) 121.

[41] Lortet et Gaillard, « La faune momifiée II » (1907) 77-80, fig. 146-147.

[42] Lortet et Gaillard, « La faune momifiée I » (1903) 107-110, fig. 57 ; Kessler, *Die heiligen Tiere und der König* (1989) 119.

[43] Lortet et Gaillard, « La faune momifiée I » (1903) 108.

[44] Il s'agit de l'animal domestique habituellement nommé *Capra hircus*.

béliers dans une zone comprise entre l'Iseum et la nécropole sud des ibis.[45] C'est peut-être de cette région que proviennent les deux animaux étudiés par Louis Lortet et Claude Gaillard. Les momies de béliers *Ovis platyura Aegyptiaca* ont été confectionnées de la même manière que celles des boucs avec lesquelles elles devaient être mêlées.[46] Le premier spécimen étudié, long de 50 cm et haut de 44 cm, avait la forme d'un bélier accroupi et contenait le squelette quasiment complet d'un individu adulte et quelques os d'un animal plus jeune. Les os, débarrassés de toutes les parties molles, avaient été recueillis dans une sorte de corbeille faite de tiges de papyrus réunies par des liens. Le crâne et les vertèbres ont été correctement mis en place. L'ensemble a été consolidé et enveloppé de plusieurs épaisseurs de forte toile. La seconde momie, mesurant 39 cm de haut et 42 cm de long, renfermait presque tous les os, badigeonnés de résine noire, d'une seule bête assez jeune. Les étoffes qui protégeaient la pseudo-momie étaient jaunâtres autour du tronc et noires sur la tête et le cou. Sur la tête, des lignes blanches figuraient la bouche, les narines et les yeux. En avant de la poitrine, des étoffes jaunes et noires formaient, en s'entrecroisant, cinq rangées verticales de quatre rectangles chacune.

> Les os du tronc et des membres se trouvaient rassemblés au centre de la momie, dans une enveloppe de toile grossière, entourée d'un entrelacement de tiges de papyrus formant une épaisseur de 7 à 8 centimètres. Les vertèbres cervicales et la tête osseuse, assemblées par une tige de palmier traversant le canal médullaire et le foramen condylien, étaient également entourées de toile et d'une grande épaisseur de papyrus.

Zakaria Goneim, en fouillant la pyramide de Sekhemkhet,[47] a mis en évidence l'utilisation à une période tardive, sans doute l'époque ptolémaïque, du monument funéraire pour y entreposer des ossements d'animaux.

> Quarante mètres environ avant d'atteindre l'entrée de la salle sépulcrale, un puits d'époque, ménagé dans le massif de la pyramide à 7 mètres de sa face nord, recoupait le ciel de la descenderie… Au fonds de ce puits remployé – pour y enfouir d'innombrables ossements et cornes d'animaux divers et, en particulier, de béliers – à l'époque ptolémaïque…[48]

Outre les béliers, un très rapide inventaire mentionne des os et des cornes de bœufs, de chèvres et de gazelles ainsi que des restes de cochons et d'autres espèces, superposés, chaque dépôt étant séparé du précédent par une fine couche de sable. Certains ossements étaient pris dans du lin, sans que nous ne sachions lesquels et pour quelle raison. De nombreuses cornes portaient des traces de scie ainsi que des marques. La découverte la plus singulière est celle d'amulettes en faïences, de figures animales en bois et d'autres objets, très rarement présents pour de tels ensembles.

Un cimetière d'animaux à Gourob a permis de voir plusieurs espèces, caprins, ovins et bovins, traitées de la même manière que les animaux de Saqqara. Sur quelques crânes, des morceaux de tissus adhéraient encore, ce qui indique que les restes avaient été préparés.[49]

Animaux sauvages

Il existe quelques exemples concernant l'hippopotame, animal dont on ne connaît pas de vraies momies. Des ossements ont été recueillis dans deux villes d'Égypte.

À Antaeopolis (Qaou el-Kébir), des os ont été trouvés en grande abondance.[50] Dans le

---

[45] G.T. Martin, « Excavations in the Sacred Animal Necropolis at North Saqqâra, 1971-1972 : Preliminary Report », *JEA* 59 (1973) 12 ; *id*., « Saqqara », in *Excavating in Egypt – The Egypt Exploration Society 1882-1982* (Londres 1982) 112-113.

[46] Lortet et Gaillard, « La faune momifiée II » (1907) 69-76.

[47] Z. Goneim, *Horus Sekhem-Khet, The Unfinished Step Pyramid at Saqqara* I (Le Caire 1957) 12, pl. XXIV-XXV. Malheureusement, l'étude de ces restes n'a jamais été publiée et nous ne savons pas si certaines espèces ont pu être réellement momifiées. L'auteur a daté cet ensemble de la dynastie saïte, mais nous préférons suivre la proposition plus tardive de Jean-Philippe Lauer.

[48] J.-P. Lauer, « L'importance des récentes découvertes, l'ensemble funéraire de l'Horus Sekhem-Khet à Saqqarah », *Les grandes découvertes archéologiques de 1954* (Le Caire 1955) 84.

[49] S. Loat, *EEF Archaeological Report 1903-1904* (Londres 1904) 27-28.

[50] W.M.F. Petrie, *Antaeopolis, the Tombs of Qau* (*BSAE* 2 ; Londres 1903) 10-11 ; G. Brunton, *Qau and Badari* III (*BSAE* 50 ; Londres 1930) 18-20, pl. 32 ; J. Yoyotte, « Hippopotame », in : P. Vernus et J. Yoyotte, *Bestiaire des pharaons* (Paris 2005) 261.

cimetière 400, ils étaient mêlés à des objets dont plus de la moitié étaient des instruments de toilette datant de la XIX^e^ dynastie. En ce lieu, fut mise au jour la partie supérieure d'une stèle montrant un gouverneur honorant 'Seth le fort' sous la forme d'un hippopotame marchant dans un marais de papyrus.

Il y en avait également dans une inhumation de la XVIII^e^ dynastie située au nord de la ville ainsi que dans diverses tombes du cimetière 1450, dont celle de Wahka II. Flinders Petrie a signalé que ces derniers étaient minéralisés et que certains étaient encore enveloppés de tissus, ce qui montre l'attention portée à ces restes. Les témoignages paraissent faire remonter ces os au Nouvel Empire, ce qui en ferait une des rares attestations de cette époque en dehors des taureaux uniques et de quelques exemples isolés.[51] On ne peut cependant pas exclure, en l'absence de données supplémentaires, une réutilisation plus tardive.

Plus au nord, c'est à Matmar que des ossements ont été mis au jour, ville où Ramsès II a fondé un temple de « Ramsès, objet d'amour comme Seth ».[52]

Aucune 'momie' d'hippopotame n'a été trouvée à ce jour, et nous ne savons donc pas quelle forme les taricheutes donnaient à ces paquets d'ossements. Seuls les os ont, en effet, été traités.

Un autre animal de grande taille, le bubale, une espèce d'antilope, est représenté par des individus mâles, en tout cas pour les spécimens découverts à Saqqara.[53] Les exemples étudiés avaient le squelette recouvert de résine noire et seules quelques traces du pelage ont été reconnues.

Quelques os pour une 'momie'[54]

Les exemples qui viennent d'être présentés correspondent à des espèces qui ont été quasiment toujours traitées de la même manière. On peut pratiquement suggérer une règle qui aurait été suivie dans tout le pays. Il y a certes eu des taureaux et des béliers qui ont connu de réelles pratiques de momification, mais il s'agit exclusivement d'animaux sacrés comme le bélier de Khnoum à Éléphantine ou le taureau Bouchis à Ermant.[55]

Les autres animaux ont habituellement fait l'objet de réelles momifications, plus ou moins complexes en fonction des espèces. Mais, parmi les momies traditionnelles, il arrive que des paquets ne

---

[51] La datation haute de ces pseudo-momies incite à les rapprocher d'une découverte faite par Bernard Bruyère à Deir el-Medineh : un cercueil, pétri dans une boue grisâtre, qui contenait le squelette d'un singe cercopithèque. Voir L. Keimer, « Pendeloques en forme d'insectes faisant partie de colliers égyptiens », *ASAE* 33 (1933) 194.

[52] Yoyotte, *s. v.* « Hippopotame », in Vernus et Yoyotte, *Bestiaire des pharaons* (2005) 261. Voir également L. Störk, *s. v.* « Nilpferd », in : *LÄ* IV (1982) col. 501-506.

[53] Lortet et Gaillard, « La faune momifiée I » (1903) 72-77.

[54] L'exemple des chats de Bubastis est fameux, mais il pose plus de questions qu'il ne permet d'en résoudre, il a donc été volontairement écarté. Dans les nombreux trous qui contenaient notamment les bronzes reproduisant la déesse Bastet sous la forme d'une chatte ou d'une femme à tête de chat, des os brûlés ont été mis au jour. Le mystère d'une éventuelle crémation des chats, proposé par Édouard Naville (É. Naville, *Bubastis, 1887-1889, Memoir of the EEF* (Londres 1891) 52-55), n'a jamais été résolu. Hérodote mentionne un fait en rapport avec l'état des restes des chats : « Lorsque un incendie se produit, il arrive aux chats des choses qui tiennent du prodige. Les Égyptiens, debout de distance en distance, veillent sur eux, sans se soucier d'éteindre ce qui brûle ; mais les chats se glissent entre les hommes ou sautent par-dessus, et se jettent dans le feu. Ces événements sont pour les Égyptiens l'occasion de grands deuils » (HDT. 2.66 ; trad. P.E. Legrand, Paris 1972). Il est invraisemblable que des chats se soient jetés volontairement dans le feu et on ignore ce que peut recouvrir une telle assertion. Le dégagement de tant d'os brûlés reste inexpliqué. Une seule fois, Édouard Naville a trouvé de la dorure provenant d'un cartonnage, sur des bandelettes qui couvraient à l'origine le corps d'un de ces animaux, ce qui implique que des momies ou pseudo-momies ont été réalisées. Il y a d'autres cas troublants, comme ces rangées de jarres contenant seulement des ossements de chats trouvées à l'ouest de la route de Mu'ahada et au sud-est de Zagazig : A. El-Sâwi, « Preliminary Report on Tell Basta Excavations », *ZÄS* 104 (1977) 127-131, fig. 1-3. L'auteur ne précise pas si les ossements portaient encore des restes de chair, preuve d'un éventuel traitement des corps. Cet exemple ne correspond cependant pas à la présente étude qui ne concerne que les ossements rassemblés pour la réalisation d'une momie. Voir également Kessler, *Die heiligen Tiere und der König* (1989) 152-154.

[55] Les taureaux Bouchis n'ont pas été éviscérés, le traitement du corps des animaux se faisant très certainement par voie rectale : R. Mond et O.H. Myers, *The Bucheum* (*EES* 41 ; Londres 1934). La nécropole de Pharbaïtos, datée de la Basse Époque, a livré les sépultures des taureaux sacrés Pa-Ka-Our, au nord de la ville, en un lieu appelé Tell Abu Yassin. Du matériel ayant servi à l'embaumement a été trouvé dans des petites chambres en briques crues qui contenaient des squelettes de taureaux. Ces bovins sacrés ont certainement dû subir une momification minimale, plus en rapport avec leur statut, même si seuls des ossements ont été découverts : A. Abdel Salam, « Rapport sur les fouilles du Service des Antiquités à Abou-Yassin (Charquieh) », *ASAE* 38 (1938) 609-622.

contiennent en réalité que des ossements ou des fragments qui peuvent leur être assimilés. Il existe trop peu de relations de tels dispositifs, car les momies ont rarement été étudiées correctement par le passé. Ce sont des travaux récents qui permettent d'enrichir les données collectées par Louis Lortet et Claude Gaillard au début du XX^{e} siècle.

Des lions ont pu subir un véritable traitement du corps, telle la momie découverte dans les fouilles du *Bubasteion* de Saqqara.[56] Cependant, il semble que des fragments, que l'on pourrait comparer aux ossements, ont fait l'objet de soins particuliers. Des griffes conservées au musée d'Archéologie Méditerranéenne de Marseille,[57] symbolisant sans doute la force de l'animal et provenant peut-être du même site, ont été traitées à part, mais sans que nous ne sachions sous quelle forme les anciens Égyptiens avaient choisi de les présenter.

Parmi les cinq cents momies de chiens d'époque romaine trouvées sur le site d'el-Deir, dans l'oasis de Kharga, sans doute confectionnées en l'honneur d'Oupouaout et placées dans des tombes humaines désaffectées, de nombreux exemples ne montraient à la radiographie que quelques os bien enveloppés de tissus, voire un seul (un humérus) faisant quasiment la taille de la pseudo-momie.[58]

Une statuette en bois figurant le dieu Anubis assis sur un trône et provenant de Saqqara renferme des ossements désarticulés qui, d'après la radiographie, pourraient être ceux d'un chacal, ou plus sûrement ceux d'un chien adulte.[59] Les ossements de l'animal ont été entourés de trois couches : du lin, du papyrus et à nouveau du lin. Salima Ikram et Nasry Iskander pensent que le corps du canidé aurait pu être enterré, ce qui aurait désarticulé le squelette et fait disparaître les chairs.

Les crocodiles, du fait de la dureté de leur peau, sont généralement complets sous les bandelettes et toiles de lin, sans même, le plus souvent, qu'une ouverture de l'abdomen ait été pratiquée pour faire pénétrer du natron. Pourtant, l'examen de 'momies' provenant des fouilles du temple funéraire d'Amenemhat III à Hawara montre que certaines n'ont contenu qu'un os.[60] La pseudo-momie était essentiellement composée de roseaux et d'herbes et parfois, à la place de l'os, il pouvait y avoir un œuf. La forme extérieure était pourtant celle de l'animal comme on en connaît des quantités. Il s'agit cependant d'exemples exceptionnels par rapport aux momies traditionnelles de ces reptiles.

Une autre découverte singulière est celle de la 'momie' d'un rapace nocturne, un hibou, accompagné de chauves-souris, trouvée dans une boîte en bois, placée sous une pierre dans un corridor de la pyramide rhomboïdale de Dashour.[61] Adoptant la forme d'une momie humaine de couleur noire, l'objet ne mesurait pas plus de 30 cm de haut. Les ossements, disparates, de l'oiseau avaient été couverts d'une résine brune. Accompagnant le rapace nocturne, il y avait les squelettes de cinq chauves-souris (*Rhinopoma microphyllum*) et une plume.

La nécropole d'ibis d'Abydos, située à mi-distance entre Chouneh ez-Zebib et le temple de Ramsès II, a livré quatre-vingt-treize jarres en argile crue.[62] Elles sont datées de l'époque romaine, vers 150 p.C. Jamais remplies à plus des deux tiers, elles contenaient à peu près mille cinq cents momies d'ibis, mais également des plumes et des ossements, ainsi que des œufs. Certains corps n'étaient pas complets, du linge venant prendre la place d'une tête absente. Auguste Mariette, au niveau du bâtiment de l'époque thinite de Chouneh ez-Zebib, a trouvé une centaine de jarres en terre cuite, décorées de lignes et de scènes, et contenant des ibis embaumés.[63] Des ossements ainsi que des plumes de l'oiseau étaient empilés en

[56] C. Callou, A. Samzun et A. Zivie, « A Lion found in the Egyptian Tomb of Maïa », *Nature* 6971, vol. 427 (15 janvier 2004) 212 ; C. Callou, R. Lichtenberg, P. Hennet, A. Samzun et A. Zivie, « Le lion du Bubasteion à Saqqara (Égypte). Une momie remarquable parmi des momies de chats », *Anthropozoologica* 46/2 (2011) 63-84.

[57] A. Charron, « Des 'momies' de lions à Saqqarah », *BSEG* 21 (1997) 5-10.

[58] Dunand et Lichtenberg, « Des chiens momifiés à El-Deir » (2005) 75-87.

[59] Le Caire, musée Égyptien, inv. 29758 ; Gaillard et Daressy, *La faune momifiée (*1905) 127, pl. 53 ; Ikram et Iskander, *Non-Human Mummies* (2002) 18, pl. 81.

[60] W.M.F. Petrie, *Hawara, Biahmu and Arsinoe* (Londres 1889) 10, pl. 25.

[61] A. Batrawi, « Anatomical Reports 1948 », *ASAE* 48 (1948) 595-598.

[62] E.R. Ayrton, C.T. Currelly et A.E.P. Weigall, *Abydos* III (*Memoir of the EEF* ; Londres 1904) 1-3 ; T.E. Peet, *The Cemeteries of Abydos* II. *1911-1912* (*Memoir of the EEF* 34 ; Londres 1914) 99-102 ; T.E. Peet et S. Loat, *The Cemeteries of Abydos* III. *1912-1913, Memoir of the EEF* 35 ; Londres 1913) 40-47 ; W. Leonard et S. Loat, « The Ibis Cemetery at Abydos », *JEA* 1 (1914) 40 ; T.E. Peet, « The Year's Work at Abydos », *JEA* 1 (1914) 39 ; T. Whittemore, « The Ibis Cemetery at Abydos », *JEA* 1 (1914) 248-249.

[63] A. Mariette, *Abydos, Description des fouilles* II (Paris 1880) 48.

désordre. Deux de ces vases, particulièrement décorés, contiennent, dans un cas, des os et des plumes, certainement de l'ibis, et dans l'autre, des os longs d'ibis *Threskiornis Aethiopicus* mêlés à des tissus, mais sans aucune trace de crâne.[64] Ces momies ont été datées de la Basse Époque.

Le site de Tuna el-Gebel a offert son lot de découvertes.[65] Les études réalisées depuis de nombreuses années par les chercheurs, aussi bien sur le site que sur les momies, permettent de mieux comprendre la vie d'une nécropole d'animaux et ses composantes, et ainsi de généraliser une partie des données à d'autres nécropoles. Les contenus des momies d'ibis montrent que ceux-ci ne correspondaient pas au traditionnel oiseau momifié recouvert de bandelettes et placé dans un vase.

Quelques exemples présentent, sur les ossements, des marques dues à des renards ou à des chiens.[66] C'est une preuve que des os étaient ramassés pour être placés dans des momies alors même que l'animal n'était pas complet, voire démembré (ou alors que des carnassiers avaient pu s'attaquer aux momies déjà réalisées, ce qui paraît plus aléatoire, les momies devant être stockées dans un abri). Il pouvait n'y avoir, d'ailleurs, que des os dans la momie, voire un seul. Des fractures consolidées ont été vues sur certains os, ce qui indique que les ibis vivaient sous une certaine surveillance humaine, un animal sauvage n'aurait, quant à lui, certainement pas survécu à ces lésions.

De nombreuses espèces d'oiseaux, identifiées parmi les ibis, rapaces, diurnes principalement, échassiers… ne sont connues que par quelques ossements. Ces fragments indiquent bien que des restes d'oiseaux morts étaient ramassés et apportés pour être traités par les embaumeurs avant d'être placés dans la nécropole.[67] Il est fort probable que le lac qui occupait le site dans l'Antiquité a permis de surveiller les oiseaux qui bénéficiaient d'une semi-liberté et de ramasser plus facilement les restes osseux.

Les momies d'ibis en provenance de Saqqara ont été traitées de la même façon que sur les autres sites du pays. Une momie, décorée d'une représentation de Thot cynocéphale entre deux colonnes, a pu être radiographiée ;[68] elle paraît n'avoir contenu que des plumes, des vertèbres et des os longs. Grâce aux archives de Hor de Sebennytos, prêtre à Saqqara durant la première moitié du II^{e} s. a.C., nous savons que des malversations ont été perpétrées sur la confection de momies d'ibis et de faucons : les manquements aux règles ont conduit à des inspections en 174, puis en 172 a.C.[69] On a longtemps cru que la faute consistait à réaliser de pseudo-momies ne contenant qu'une infime partie de l'animal, voire aucun reste de faune. En fait, il faut sans doute comprendre que des corps d'oiseaux avaient été placés dans des pots sans avoir connu le rite de la momification.[70] De telles pratiques ont pu être établies, Walter Emery ayant découvert des pots ne contenant que des ossements. Certains vases ne contenaient d'ailleurs même aucun reste animalier, ce qui corrobore l'idée des fautes dénoncées.

Les pseudo-momies

Les cas que nous venons d'exposer ne paraissent pas très nombreux par rapport aux centaines de milliers de momies qui ont été confectionnées en Égypte durant la Basse Époque, puis pendant la période gréco-romaine. Cependant, la proportion de pseudo-momies devient importante si l'on considère que très peu de momies en bon état ont fait l'objet d'analyses et livré le secret de leurs entrailles. En fait, dès que des travaux sont organisés, comme cela a été initié à Tuna el-Gebel ces dernières années, on trouve de nouveaux cas de momies ne recouvrant que des ossements.

Géographiquement, on peut dire que des témoignages proviennent des différentes régions

---

[64] Inv. 29808 et 29812 ; Gaillard et Daressy, *La faune momifiée (*1905) 148-152, pl. 64-65 ; Ikram et Iskander, *Non-Human Mummies* (2002) 22-24, pl. 83-84. Il ne semble pas qu'il faille généraliser cet exemple car le musée du Caire conserve d'autres vases de cette série, dont un contenant la momie d'un ibis entier.

[65] J. Boessneck et A. von den Driesch, « Die Tierknochenfunde », in D. Kessler, J. Boessneck et A. von den Driesch, *Tuna el-Gebel* I, *Die Tiergalerien* (*HÄB* 24 ; Hildesheim 1987).

[66] *Ibid*., 47-50.

[67] *Ibid*., 148-150.

[68] Le Caire, musée Égyptien, inv. 29702 ; Gaillard et Daressy, *La faune momifiée (*1905) 113, pl. 46 ; Ikram et Iskander, *Non-Human Mummies* (2002) 16, pl. 79.

[69] J.D. Ray, *The Archive of Ḥor* (Londres 1976) 143-144.

[70] A. Charron, « Le Pseudo-mummie animali », *Aegyptica Animalia, il bestiario del Nilo. Museo di antropologia ed etnografia dell'Università di Torino, via Accademia Albertina, 17 – Torino, ottobre 2000-giugno 2001* (Turin 2000) 60.

d'Égypte, de grands centres comportant notamment des élevages, comme Saqqara ou Tuna el-Gebel, mais également de lieux plus reculés ou comptant moins de tombes dédiées aux animaux, tels el-Deir, Gourob ou Antaeopolis. Des études plus exhaustives de momies permettraient certainement de voir que la quasi-totalité des nécropoles du pays a été touchée par ce phénomène.

Les exemples présentés plus haut permettent de distinguer très facilement deux catégories d'animaux concernées par ce traitement. La première correspond à une démarche volontaire et systématique, alors que la seconde paraît liée à la résolution de problèmes posés par la découverte de restes, plus ou moins complets, d'animaux dont il fallait bien faire quelque chose. Dans tous les cas, on ne peut pas parler de réelle momification des animaux mentionnés, mais d'une pseudo-momification, les corps n'étant pas embaumés.

Réalisations régulières de pseudo-momies

Bovins, ovins et caprins, auxquels il faut joindre hippopotames et bubales, appartiennent à cette première catégorie : ils ont subi une pseudo-momification, sans embaumement à proprement parler. Les squelettes ne paraissent pas avoir été décharnés mécaniquement.[71] Les vestiges de tissus organiques adhérant aux os sont rares, ce qui corrobore les observations d'Hérodote relatives à l'enfouissement des cadavres de bovins.

On peut également constater l'emploi abondant d'une résine noire, peut-être à base de bitume, destinée habituellement à conserver les momies et appliquée au pinceau sur les ossements. Une réponse plus symbolique peut aussi être évoquée dans notre cas, le noir étant une couleur de renaissance posthume et de préservation éternelle.

Les squelettes de ces animaux ont été arrangés par les embaumeurs avec beaucoup de soin, allant jusqu'à donner l'apparence des connexions anatomiques sur certains spécimens. Un fait plus surprenant est parfois l'absence des incisives sur les bovins, retirées peut-être volontairement.

L'aspect extérieur des momies, à l'exception de celles d'hippopotames, pour lesquelles nous n'avons plus que les ossements, est calqué sur l'attitude de l'animal au repos. Des détails anatomiques sont rapportés sur les tissus ou cartonnages recouvrant les têtes, témoignant d'une volonté manifeste de présenter ces momies à l'image des animaux vivants.

Quelques exemples du premier groupe montrent que les ossements n'appartiennent pas tous à un seul animal ; il arrive, en effet, qu'il y ait des restes appartenant à plusieurs individus sous les mêmes toiles. Un tel mélange peut se comprendre à la lueur du texte d'Hérodote : de nombreux animaux étaient ensevelis au même endroit et les ossements devaient être ramassés sans obligatoirement chercher à réunir un squelette complet.

Un dernier point, sans doute le plus étrange par rapport aux croyances égyptiennes concernant les qualités des taureaux, est celui du traitement d'animaux castrés, tel l'exemple du bovin de Munich et, peut-être un second, un squelette du Muséum national d'histoire naturelle de Paris trouvé par Gaston Maspero.[72] Il n'y a pas eu d'études suffisantes qui puissent nous indiquer si d'autres animaux domestiques, des bovins, mais également des caprins et des ovins, ont pu subir la même ablation.

Les bovins trouvés à Saqqara ne sont en aucun cas des taureaux Apis, même si les apprêts extérieurs ont cherché à donner cette impression. En revanche, il doit s'agit d'animaux ayant été en rapport avec lui. Très tôt, des vaches et des veaux ont entouré les taureaux Apis ou Mnévis. En ce qui concerne ce dernier, il faut se remémorer l'histoire de Penanouqet, qui vécut durant les règnes des Ramsès IV et V. Un papyrus du musée de Turin nous conte que, peut-être lors d'un séjour à Héliopolis, ce malandrin vola une vache noire et cinq veaux liés à Mnévis, puis les vendit.[73] Ce n'était pas faire grand cas d'animaux en liaison avec l'animal sacré, même si les faits méritèrent d'être rapportés.

---

[71] On doit poser la question de la viande représentée par tous ces animaux, les bovins étaient-ils placés en terre pour être débarrassés de toutes les parties molles ou alors plaçait-on les restes d'animaux ayant servi en boucherie ? Le manque de marques sur les ossements incite à privilégier la première interprétation, alors que les mélanges d'ossements d'animaux de tous âges pourraient faire pencher pour la seconde.

[72] Sergent, *Momies bovines de l'Égypte ancienne* (1986) 36.

[73] T.E. Peet, « A Historical Document of Ramesside Age », *JEA* 10 (1924) 116-127 ; P. Vernus, *Affaires et scandales sous les Ramsès* (Paris 1993) 124-130.

Les veaux devaient parfois être des enfants des grands taureaux,[74] mais la majorité appartenait sans doute aux troupeaux de bovins qui entouraient les grands taureaux sacrés, Apis, Mnévis, ou certaines divinités, Min à Thèbes ou Khenty-Khety à Athribis, qui sont bien attestés dès le Nouvel Empire. Dans le grand papyrus Harris est ainsi mentionné, parmi les réalisations de Ramsès III en faveur de Ptah à Memphis, le troupeau sacré.[75] Quant à Héliopolis, le roi rapporte qu'il a « préservé le troupeau des grands taureaux, protégés de toute souillure dans leurs champs ».[76] Beaucoup plus tard, Diodore de Sicile mentionne des vaches destinées aux taureaux de Memphis et d'Héliopolis,[77] et Élien les compagnes du taureau Apis, gardées dans des étables auxquelles l'animal sacré pouvait accéder.[78]

Avec la seule présence d'un squelette en désordre, il est impossible de savoir si les animaux étaient tués. La question n'est pas anodine envers des bêtes qui n'avaient pas le caractère sacré des hérauts des dieux. Chez les bovins, la présence de veaux, assez nombreux, inciterait à prolonger les recherches et vérifier, comme cela a pu être fait pour les chats, s'il n'y avait pas un âge auquel les animaux auraient été abattus.[79] Il n'est pas possible de prévoir une telle étude pour les autres espèces, celles-ci étant représentées par beaucoup moins d'exemples.

On peut constater que ce sont de grandes bêtes qui ont subi un traitement des corps sans momification (bétail, hippopotame et bubale). Pourtant, d'autres animaux assez volumineux ont connu un véritable traitement. Il semble donc y avoir une taille limite. Par exemple, celle des gazelles et mouflons à manchettes trouvés à Kôm-Mereh, dans une chambre du temple, datées du I^er^ s. a.C.,[80] ou les mouflons à manchettes de Gizeh, étudiés par Louis Lortet et Claude Gaillard.[81] Les animaux avaient été éviscérés sur le premier site, mais pas sur le second, ce qui montre que le traitement avait été plus succinct. Les préparateurs avaient été obligés de disposer, par-dessus une couche de toile, dans le sens de la longueur du corps, des tiges de papyrus et de divers roseaux fixées par des cordes transversales. Le tout était ensuite recouvert de plusieurs épaisseurs d'une toile grossière, parfois couverte de résine noire. Cependant, il faut signaler que les exemples des gazelles peuvent être rapprochés des pseudo-momies. Louis Lortet et Claude Gaillard ont étudié deux spécimens provenant de Tuna el-Gebel.[82] L'une d'elle contenait une femelle adulte accompagnée des ossements d'une seconde gazelle très jeune, et tous les corps sont incomplets. Les parties momifiées du tronc et des membres ont été plongées ensemble dans une résine noire et ensuite serrées dans des toiles. La masse compacte des étoffes était maintenue au moyen d'étroites bandelettes entrecroisées et nouées les unes aux autres.

La raison pour laquelle seuls les ossements étaient préservés est certainement économique. Par ce moyen, on confectionnait certainement beaucoup de momies, le travail de préparation était moins long, et ne nécessitait pas les nombreux et coûteux produits indispensables à la momification du taureau Apis. Les rites d'embaumement du taureau Apis sont partiellement connus par le papyrus du musée de Vienne, daté du II^e^ s. a.C., qui décrit les produits utilisés et quelques phases du travail.[83] Son contenu permet d'attribuer son origine au site de Saqqara. Il s'adresse à des prêtres *ḫry-sšṯ*ꜣ et *ḫry-ḥbw* chargés des opérations. Malheureusement, il manque tout le début du texte où devait être présentée l'éviscération, puis le traitement du corps avec notamment l'emploi des différentes essences en fonction des phases. De même,

[74] En ce qui concerne les veaux d'Apis, voir J. Ray, « The *Gm* of Memphis », *JEA* 58 (1972) 308-310 ; Kessler, *Die heiligen Tiere und der König* (1989) 101.

[75] P. Grandet, *Le papyrus Harris* I (*BdE* 109/2 ; Le Caire 1994) 134.

[76] *Ibid*., 263.

[77] D.S. 1.84.

[78] AEL. *NA* 11.10 [trad. A. Zucker (Paris 2002)].

[79] P.L. Armitage et J. Clutton-Brock, « A Radiological and Histological Investigation into the Mummification of Cats from Ancient Egypt », *Journal of Archaeological Science* 8 (1981) 185-196. Au British Museum, les auteurs ont analysé cinquante-trois momies de chats, ce qui leur a permis de se rendre compte que les félins avaient été tués à deux âges de leurs vies, vingt entre un et quatre mois et dix-sept entre neuf et douze mois. Seuls deux bêtes avaient pu vivre au-delà de deux ans.

[80] Lortet et Gaillard, « La faune momifiée I » (1903) 78-82 ; M. El-Saghir et D. Valbelle, « Per Merou (Kommir) et le district de la gazelle dans le III^e^ nome », *BSFE* 91 (1981) 23-25.

[81] Lortet et Gaillard, « La faune momifiée I » (1903) 103-106. Les deux animaux étudiés proviennent d'hypogées des environs de Gizeh.

[82] Lortet et Gaillard, « La faune momifiée I » (1903) 78.

[83] Vos, *The Apis Embalming Ritual* (1993).

toute la fin fait défaut, elle devait concerner la cérémonie d'enterrement dans le Sérapéum. Ce qui reste permet de connaître les phases durant lesquelles on recouvrait la momie de bandelettes et les soins qui étaient ensuite apportés afin de donner un bel aspect à la momie. À ce moment-là intervenait l'arrachage de deux dents de la mâchoire inférieure, opération qui semble se répéter sur plusieurs pseudo-momies, mais dans le cas d'Apis, elles étaient remplacées par des fausses. On fixait ensuite la momie sur une planche au moyen de crampons. Cette description était accompagnée d'une très importante liste du matériel utilisé. Tout était compté et mesuré, avec une destination précise.

Si les animaux sacrés sont les seuls à avoir connu un rituel si important, cela tient au coût extraordinaire des funérailles. Diodore de Sicile, qui a vécu au I^{er} s. a.C., en rend compte :

> Ainsi, après la mort d'Alexandre, quand Ptolémée fils de Lagos venait de prendre en main l'Égypte, il se trouva qu'à Memphis l'Apis mourut de vieillesse ; celui qui en avait la charge dépensa, pour l'ensemble des funérailles, les ressources dont il disposait, qui étaient très importantes, et emprunta en outre à Ptolémée cinquante talents d'argent. De nos jours, certains des préposés chargés d'entretenir ces animaux dépensent pas moins de cent talents pour leurs funérailles.[84]

Cet exemple suffit à montrer que les sujets qui ont subi une pseudo-momification n'avaient pas l'importance des animaux sacrés, hérauts d'une divinité, tels les taureaux Apis et Mnévis ou encore le bélier-bouc de Mendès.

Les restes osseux

Les autres animaux pour lesquels des ossements seuls ont été trouvés ne correspondent pas du tout aux exemples précédents. Même si leur nombre doit être plus important, ils ne se rapportent pas à une espèce précise et surtout, il n'y a pas de systématisation du mode de traitement des corps. En fait, au milieu des momies de leurs congénères, on peut dire que les momies à ossements apparaissent comme des cas assez singuliers. Il n'est cependant pas toujours aisé de déterminer si les ossements appartenaient à des momies ne contenant que cela dès l'origine, ou s'ils proviennent de la décomposition des restes momifiés des animaux. Les rapports de fouilles anciennes ou les relations de découvertes ne comprennent généralement pas de rapports détaillés sur les 'momies' d'animaux et leur état. À Gizeh, par exemple, dans les débris du mur nord du temple d'Amenhotep II, furent trouvées quelques petites jarres en terre cuite rouge qui contenaient chacune des os de musaraignes.[85] Il n'y a pas de précision quant à d'éventuelles traces de momification ou à la présence de tissus.

Le besoin qui prévalait était d'avoir de vraies momies, aussi nos pseudo-momies correspondent-elles à des cas spécifiques que l'on peut évaluer ou pour lesquels nous avons des renseignements indirects.

Dans les élevages, comme il en existait à Saqqara, Tuna el-Gebel, Abu Rawash ou un peu partout dans le pays, il y avait des prélèvements réguliers de la faune afin de réaliser des momies. Dans le cas des ibis et des oiseaux qui leur étaient apparentés et vivaient dans le même biotope, par exemple, il devait arriver que des animaux meurent naturellement ou que des prédateurs interviennent et laissent des restes non consommés. La question a dû se poser de ce qu'il fallait faire de ces ossements. Ils avaient été ramassés dans une aire réservée aux animaux de la divinité et ne pouvaient pas être jetés : le plus simple devait donc être de confectionner des pseudo-momies. C'est la même démarche qui a sans doute conduit les embaumeurs à constituer des 'fausses' momies à partir des matériaux qui avaient été au contact des animaux au moment du rite de la momification : tissus, sable...[86]

Un autre cas est celui des animaux dont le corps s'était dégradé dans l'attente du traitement. Un cas célèbre est celui mentionné par Djed-Her le Sauveur sur sa statue conservée au musée du Caire.[87] Les textes apportent sans doute une réponse partielle à l'embaumement d'animaux trouvés. Il y est dit :

> Puis après, on a trouvé de nombreux faucons non-momifiés dans le temple Iat-Mât, à l'intérieur de la 'Chambre-des-soixante-dix'. Je leur ai donné l'entrée dans la salle d'embaumement. J'ai exécuté leur momification au

[84] D.S. 1.84.
[85] S. Hassan, *The Great Sphinx and its Secrets* (Le Caire 1953) 40.
[86] Charron, « Le Pseudo-mummie animali » (2000) 55-61.
[87] Le Caire, musée Égyptien, JE 46341.

> moyen de cette huile ainsi que des bandelettes excellentes et de ce qui est dans la salle d'embaumement. Je leur ai donné l'entrée dans la chapelle funéraire de la Nécropole.[88]

Les animaux représentant le dieu Khenty-Khety, seigneur d'Athribis, avaient été négligés, sans doute pendant les troubles provoqués durant l'invasion Perse et l'arrivée d'Alexandre. Ils étaient conservés dans une salle, ce qui implique que les animaux avaient été mis de côté après leur mort, naturelle ou non. La période d'interruption a dû suffire à faire de ces rapaces des tas d'os et de plumes. Cela n'a pas empêché de les traiter suivant les rites établis. Il est alors tout à fait possible d'élargir ce témoignage à d'autres animaux, trouvés morts et apportés aux personnels des temples en charge des animaux, sur lesquels une pseudo-momification était pratiquée afin d'en faire de 'respectables' momies.

Des animaux devaient être en piètre état pour une autre raison, certainement moins fréquente, mais attestée. Ils arrivaient de lieux éloignés de la ville où la nécropole et les élevages étaient situés. Un message trouvé parmi les documents que recélait la nécropole de Tuna el-Gebel et daté de la XXVI^{e} dynastie, mentionne un messager chargé d'apporter, depuis le Fayoum, un ibis afin qu'il soit momifié et installé dans le cimetière d'animaux d'Hermopolis.[89]

Il ne faut certainement pas voir, avec ces pseudo-momies, le résultat d'un démembrement volontaire afin de réaliser plusieurs paquets dans l'espoir de satisfaire une éventuelle demande. La pratique se serait généralisée et aurait alors surtout concerné des animaux rares. Or, les exemples sont beaucoup moins nombreux que les momies 'classiques' et ce sont essentiellement des espèces communes qui sont d'ordinaire touchées.

La protection des restes des animaux liés à une divinité allait très loin, et des bêtes, autres que celles élevées en captivité ou semi-liberté, étaient concernées. Si de telles 'momies' ont pu être confectionnées, c'est parce que cela ne paraissait pas contredire certaines pratiques ou idées développées également, mais à un niveau plus important, pour les momies de bovins. Ce traitement plus que sommaire, qui apparaît pour certaines espèces comme une norme, est pourtant contraire à ce que les anciens Égyptiens voulaient obtenir par la momification, c'est-à-dire la conservation d'un corps. Mais l'essentiel était très certainement l'aspect extérieur de la momie et non le contenu exact. Il fallait cependant que l'animal soit présent à travers ses ossements. On ne peut en aucun cas parler d'escroquerie de la part des embaumeurs. D'abord, en ce qui concerne les bovins, ovins et caprins, il est impensable que les prêtres n'aient pas été prévenus de cette pratique. Ensuite, le travail de confection représentait quand même un travail long et important, même s'il était beaucoup moins onéreux que celui prévu pour un taureau Apis.

Les exemples les plus nombreux datent de la période gréco-romaine, mais la pratique remonte, quant à elle, aux premiers exemples connus : les taureaux Apis à Memphis et Mnévis à Héliopolis. On est tenté de croire que l'usage, même s'il a sans doute connu des interruptions, n'a pas été oublié et a été renouvelé pour des animaux d'importance secondaire. Les exemples provenant d'Abu Rawash mis en exergue sont intéressants, car leur datation probable du IV^{e} s. a.C. indique que le traitement de restes osseux a été pratiqué assez tôt, à une époque où les grandes nécropoles se sont considérablement développées dans tout le pays.

[88] E. Jelínková-Reymond, *Les inscriptions de la statue guérisseuse de Djed-Ḥer-le-Sauveur* (*BdE* 23 ; Le Caire 1956) 110.

[89] S. Gabra, *Chez les derniers adorateurs du Trismégiste, la nécropole d'Hermopolis Touna el Gebel* (Le Caire 1971) 171.



Fig. 1a. Pseudo-momie en forme de bourse et contenant des ossements de musaraignes, de rats et de souris (Abu Rawash).



Fig. 1b. Pseudo-momie de musaraigne en paquet (Abu Rawash).



Fig. 1c. Pseudo-momie de musaraigne prenant la forme d'un petit manchon avec la tête quasiment perpendiculaire au corps (Abu Rawash).



Fig. 2a. Crâne de rat entouré de tissus imprégnés de résine (Abu Rawash).



Fig. 2b. Pseudo-momie d'ibis (Abu Rawash).



Fig. 2c. Pseudo-momie d'ibis (Abu Rawash).

W99 : UN INDIVIDU PARTICULIER DE LA NÉCROPOLE BYZANTINE D'EL-DEIR (OASIS DE KHARGA)

MAGALI COUDERT

Par cette contribution, je tiens à remercier Françoise Dunand de m'avoir offert l'opportunité d'étudier le matériel dont il est ici question en m'invitant à rejoindre son équipe.[1]

L'exploration et l'étude des nécropoles du site d'el-Deir dans le nord de l'oasis de Kharga ont débuté en 1998, sous la direction de Françoise Dunand (fig. 1a). L'étude de la population du site menée à travers la fouille des nécropoles du site est maintenant achevée.[2]

La nécropole chrétienne, découverte en 2004, est également la plus tardive de l'ensemble mis au jour sur le site, dont les secteurs les plus anciens remontent, semble-t-il, à l'époque perse, vers le V^e^ s. a.C. Ce large spectre chronologique permet de mieux appréhender l'évolution des pratiques funéraires en Égypte, du V^e^ s. a.C. à l'époque byzantine. Cette évolution ne doit toutefois pas masquer l'existence de périodes de transition, durant lesquelles coexistent différentes pratiques, illustrées notamment dans le traitement du corps des défunts.

Si les pratiques funéraires de l'Égypte traditionnelle sont très bien documentées et ont fait l'objet de nombreuses études dès la fin du XIX^e^ siècle, ce n'est pas le cas de celles de l'Antiquité tardive, à la fin de l'époque romaine et au début de l'époque byzantine.[3] Cette période est particulièrement riche puisqu'elle connaît l'émergence du christianisme, nouvelle religion monothéiste, et l'étude des pratiques funéraires constitue à mes yeux l'un des meilleurs biais pour comprendre dans le détail les transformations des croyances d'une population donnée aux premiers temps du christianisme, entre l'attachement à sa culture ancestrale et l'adoption d'une nouvelle religion. Le choix de pratiques traditionnelles ou, à l'inverse, de nouvelles est symptomatique, à cette étape particulièrement importante de la vie qu'est la mort. C'est d'autant plus vrai en terre égyptienne où la conservation des corps après la mort est une pratique très ancienne.

La découverte de la nécropole chrétienne sur le site d'el-Deir nous a donné l'opportunité d'étudier de manière pluridisciplinaire les tombes et les corps qu'elles contiennent, dans leur contexte archéologique.[4] En effet, même si le cimetière a été en partie pillé, nous avons maintenant à notre disposition en l'absence totale de textes, un matériel archéologique et anthropologique important, qui offre une juste vision des pratiques funéraires chrétiennes en Égypte. Le corpus de tombes et des corps concernés peuvent ainsi donner lieu à des comparaisons avec d'autres nécropoles égyptiennes datant de cette époque.[5]

Dans cette nécropole, cent-cinquante tombes ont été fouillées, dans lesquelles cent-vingt corps ont

---

[1] Dans le cadre de ma thèse de doctorat intitulée « La nécropole de l'Antiquité tardive du site d'el-Deir. Étude des pratiques funéraires coptes », sous la direction du Pr. François Baratte (Université de Paris IV).

[2] Voir F. Dunand et R. Lichtenberg, « Dix ans d'exploration des nécropoles d'El-Deir (oasis de Kharga). Un premier bilan », *CdE* 83/165-166 (2008) 258-288. Cette première vision d'ensemble synthétique a servi de préambule à la publication de l'ensemble des nécropoles, dont le premier volume a paru en 2010 : F. Dunand, J.-L. Heim, R. Lichtenberg, S. Brones et F. Letellier-Willemin, *El-Deir Nécropoles* I. *La nécropole Sud* (Paris 2010).

[3] Cf. F. Dunand, « Between tradition and innovation : Egyptian funerary practices in late Antiquity », in : R.S. Bagnall (dir.), *Egypt in the Byzantine World 300-700* (New York 2007) 163-184.

[4] Cf. M. Coudert, « Découverte d'une nécropole chrétienne sur le site d'El-Deir (oasis de Kharga) », in : *Études coptes* 10*, Douzième journée d'études de l'AFC, maison de l'Orient, Lyon, 19, 20 et 21 mai 2005* (Paris 2008) 137-156 ; *ead*., « Réflexion sur les pratiques funéraires coptes : l'exemple d'une nécropole de l'Antiquité tardive sur le site d'El-Deir dans l'oasis égyptienne de Kharga », in : *Colloque de l'Association Francophone de Coptologie, 11, 12 et 13 juin 2009, Université la Sapienza, Rome* (à paraître) ; *ead*., « The Christian necropolis of El-Deir in the North of Kharga Oasis », in : R.S. Bagnall, P. Davoli et C.A. Hope (éd.), *Proceedings of the Sixth International Conference of the Dakhleh Oasis Project* (*The Oasis Papers* 6 ; Oxford, 2012) 451-458.

[5] Telles les nécropoles de Bagawat, d'Akhmîm, d'Hawara ou de Karara, dans lesquelles on trouve des tombes et des corps témoignant de pratiques funéraires égyptiennes traditionnelles, et d'autres plus novatrices témoignant de pratiques funéraires nouvelles, liées certainement à l'adoption de la religion chrétienne.

été retrouvés, dont de nombreux enfants. Ce cimetière apparaît donc comme de petite taille (fig. 1b) et les individus mis au jour représentent sans doute une partie seulement de la population d'un village. Rien ne permet d'identifier un groupe spécifique, tels des moines par exemple, et l'on peut supposer qu'il s'agissait de personnes civiles, dont les ancêtres sont peut-être ceux qui ont été enterrés dans les différents cimetières alentours. L'étude des pratiques funéraires de l'ensemble de cette population constitue donc un axe de réflexion particulièrement porteur pour l'étude des évolutions et des changements intervenus dans l'Antiquité tardive, à l'époque de la transition entre paganisme et christianisme.

La nécropole byzantine d'el-Deir

L'ensemble de la nécropole byzantine d'el-Deir est régulièrement recouvert en surface de nombreux blocs de pierre non taillés, disposés de manière anarchique (fig. 2a). Ces blocs constituaient avant le début des fouilles les seuls éléments visibles en surface, concentrés spécifiquement sur cette partie du site. Cela suggère qu'ils ne sont pas arrivés là par hasard, puisqu'autour ne se trouve que du sable. Il semble que ces pierres ont été disposées de manière réfléchie, dans un but précis. Plusieurs photographies, prises à l'occasion des campagnes de fouilles menées dans la nécropole de Bagawat au début du XX^{e} siècle par le Metropolitan Museum of Art de New York et dirigées par le directeur du musée de l'époque, Herbert Winlock, peuvent nous suggérer une hypothèse sur l'emplacement originel de ces pierres.[6] Dans l'impressionnant cimetière de Bagawat, situé non loin d'el-Deir, les pierres – également non taillées – sont placées en bordure des fosses. Il semble qu'elles aient été employées en combinaison avec des briques crues pour consolider, solidifier les fosses. Elles ne sont jamais attestées comme éléments de couverture dans les photographies des archives de Winlock, pour des tombes pourtant contemporaines de celles d'el-Deir, et ne semblent pas non plus avoir été utilisées comme stèles pour indiquer l'emplacement des sépultures – nous pouvons supposer que dans ce cas elles seraient plates, ou davantage taillées, voire inscrites, supports d'iconographie ou d'inscriptions.

Ces observations conduisent à soulever la question de l'indication des tombes dans le paysage. Aucun élément ne paraît avoir été utilisé dans cette nécropole pour 'marquer' les tombes, aucune stèle ni aucun autre élément particulier. Cela signifie-t-il que les tombes ne faisaient pas l'objet d'un culte après la mort – ce qui serait très étonnant et exceptionnel, sans précédent ? Ou alors que l'emplacement de la tombe d'un défunt était connu par la famille, qui disposait de repères afin de distinguer la tombe des autres dans le paysage, repères qui se transmettaient oralement jusqu'à ce que peu à peu, de génération en génération, le culte cesse ?[7] Dans ce dernier cas, cela nous donne, quoi qu'il en soit, un indice sur la durée du culte qui ne devait pas être longue, car la transmission orale de ce type d'informations disparaît relativement rapidement. Par ailleurs, sans stèle ni superstructure, ou élément quelconque placé en surface des tombes, le paysage – surtout désertique – se modifiant sans cesse, il devient très vite difficile de se repérer précisément.

En outre, en observant le plan de la nécropole on distingue deux parties (cf. fig. 1b) : une première partie au nord de la nécropole, dans laquelle les tombes sont orientées Est/Ouest, la tête des défunts étant placée à l'ouest ; et une seconde partie, au sud de la nécropole, dans laquelle les tombes sont globalement orientées Nord/Ouest-Sud/Est, mais de manière plus irrégulière. Les corps eux-mêmes ne sont pas nécessairement orientés de la même manière à l'intérieur de la tombe – élément à prendre avec précaution, puisque les tombes et les corps qu'elles contiennent ont été violemment perturbés à de nombreuses reprises. Doit-on en

[6] Ces photographies sont conservées dans les archives des fouilles menées par le Metropolitan Museum of Art au début du XX^{e} siècle dans l'oasis de Kharga et n'ont pas été publiées. La bourse *Kade Charitable Trust* du Metropolitan Museum of Art m'a été octroyée en 2008 pour étudier l'ensemble des archives de ces fouilles et je souhaite ici remercier les conservateurs et membres du musée, en particulier Helen Evans, Florica Zaharia, Marsha Hill et Emilia Cortes, qui m'ont généreusement accueillie durant toute la durée de ma mission d'étude.

[7] Françoise Dunand m'a fait part, à ce propos, d'une conversation qu'elle a eue avec un habitant musulman de la ville de Kharga, qui lui a expliqué que dans certains cimetières, pour identifier la tombe devant laquelle sa famille devait se recueillir, des repères géographiques étaient transmis oralement – en particulier, des indications du nombre de pas séparant une tombe d'une autre.

conclure qu'il existait deux groupes d'individus dans cette nécropole ? Que cette différence s'explique chronologiquement ? Qu'il s'agit de deux ensembles de tombes datant d'époques différentes,[8] ou alors de deux groupes de personnes au statut social différent, n'appartenant pas à la même couche ou catégorie sociale ? Il est toujours très difficile de trancher, malgré l'avancée de nos recherches sur la question. La seule différence évidente que nous pouvons constater entre ces deux zones est que la partie nord de la nécropole a été davantage pillée que la partie sud, ce qui n'a aucune influence sur l'orientation des tombes mais peut en avoir sur celle des corps qui ont pu être déplacés et dont l'orientation a pu être modifiée. Cela influe aussi sur la quantité de textiles habillant ou recouvrant les corps, le nombre de bijoux ou la présence de mobilier funéraire qui a pu être en partie pillé et ne reflète pas nécessairement la manière dont le corps a été enterré.

Les tombes des deux parties sont toutefois similaires en ce qui concerne le mobilier funéraire qui y a été mis au jour, le traitement des corps, ou le type de textiles qui les enveloppent (vêtements et/ou linceul) et la manière dont ils sont fixés au corps (bandelettes de lin d'inspiration traditionnelle ou cordelettes végétales).

Les différentes tombes sont très simples, de très faible profondeur. Elles ont été creusées juste sous le sol, dans le sable et la marne, et leur taille correspond à peu près à celle de la stature du corps qui s'y trouve enseveli. Aucune trace, aucun reste d'une quelconque couverture ne subsiste mais nous pouvons imaginer que si elle existait, elle était périssable ; il s'agissait peut-être d'une simple couverture de briques crues et de *mouna* ayant la forme d'un mastaba, comme celles qui étaient utilisées à Bagawat. Ce type de superstructure a également été retrouvé sur le site de Kellis dans le cimetière 2.[9]

Le mort était directement disposé au fond de la fosse, qui était ensuite remplie de sable. Les défunts sont généralement inhumés seuls (fig. 2b), qu'il s'agisse d'adultes, d'enfants ou de nouveaux-nés, mais quatre tombes multiples ont été retrouvées sur les cent-cinquante tombes du cimetière. Ces tombes multiples sont réellement construites, beaucoup plus élaborées que les autres, qui ne sont que de simples fosses. Elles sont composées d'une longue fosse voûtée, à laquelle on accède par une sorte de petit vestibule, qui dans la composition rappelle l'agencement des tombes traditionnelles égyptiennes. La fosse était dans les quatre cas surmontée par une voûte en brique crue ; les murs étaient couverts de *mouna*, qui a en grande partie disparu aujourd'hui.

Les individus étaient enveloppés dans de nombreux textiles de lin, parfois ornés de motifs décoratifs en laine de couleur. Certains vêtements ont été portés sans aucun doute durant la vie quotidienne du défunt, et certains autres ont clairement été réalisés au moment de la mort, pour l'ensevelissement du corps, comme les linceuls qui recouvrent intégralement le corps, de la tête aux pieds. Un individu notamment est recouvert de huit suaires.[10] La dernière pièce textile enveloppant le corps, le linceul, est ensuite maintenue par des bandes de lin ou de coton[11] ou des cordelettes végétales (fig. 2b).

La question de la momification dans cette nécropole chrétienne, en l'occurrence durant cette phase de transition qu'est l'Antiquité tardive – transition entre la religion traditionnelle polythéiste et une nouvelle religion, monothéiste, le christianisme – est particulièrement intéressante. Le traitement égyptien traditionnel de momification n'est pas utilisé pour ces momies. Les corps n'ont pas été éviscérés et rien n'a été réalisé qui puisse porter atteinte à leur intégrité. Mais une intervention humaine volontaire, réalisée dans le but de participer à leur conservation, peut être clairement établie. De véritables plaques de sel ont été placées sur le corps, en contact direct avec la peau et entre les couches de textiles qui l'enveloppaient

[8] Les analyses du Carbone 14 de plusieurs échantillons nous permettront de déterminer si les tombes des deux parties de la nécropole sont contemporaines ou non.

[9] G.E. Bowen, « Some Observations on Christian Burial Practices at Kellis », in : G.E Bowen et C.A. Hope (éd.), *Proceedings of the Third International Conference of the Dakhleh Oasis Project* (*The Oasis Papers* 3 ; Oxford 2003) 167-182.

[10] Il s'agit de l'individu W52-1 dans la tombe W52.

[11] F. Letellier-Willemin et C. Moulherat, « Découverte de coton dans une nécropole du site d'El-Deir, Oasis de Kharga, désert Occidental égyptien », *Archaeological Textile Newsletter* 43 (automne 2006) 20-26 ; G. Tallet, C. Gradel et F. Letellier-Willemin, « Une laine bien plus douce que celle des moutons à el-Deir (oasis de Kharga, Égypte) : le coton au cœur de l'économie caravanière à l'époque romaine », in : S. Guédon (éd.), *Entre Afrique et Égypte. Recherches sur les espaces au sud de la Méditerranée sous l'Empire romain* (Bordeaux 2012) 119-141.

(fig. 3b). Les corps retrouvés dans cette nécropole sont en très bon état de conservation, en raison du climat désertique chaud et sec, et de leur ensevelissement, mais peut-être également grâce à la présence importante de sel disposé sur eux et peut-être d'onguents, de différents produits dont on retrouve des traces colorées, résineuses et brillantes sur certains endroits des corps.[12] Les cheveux et la pilosité des individus sont notamment parfaitement conservés. Il est cependant très difficile de distinguer le degré d'importance de chacun de ces éléments dans la conservation des corps. De nombreux autres critères encore peuvent entrer en compte, tels que les modifications naturelles du terrain par exemple, ou l'intervention de pilleurs.

Le résultat de ces observations et la comparaison avec des observations similaires réalisées sur d'autres sites nous amènent à penser que nombreux sont ceux qui au début du christianisme ont continué de recourir aux mêmes pratiques que leurs ancêtres et ont fait le nécessaire pour conserver les corps, l'enveloppe charnelle après la mort. Les pratiques manifestées au moment de la mort sont à la fois liées à la religion que l'on a adoptée, et à la culture dont on a hérité, à ce que l'on a observé chez les générations précédentes. Il ne semble pas y avoir d'ailleurs de contradiction entre l'adhésion aux croyances chrétiennes et la volonté de conserver les corps.

Le mobilier funéraire mis au jour dans les tombes de cette nécropole byzantine d'el-Deir est très peu important. Quelques éléments de céramique, souvent fragmentaires et portant parfois des décors peints, proviennent essentiellement de la vaisselle quotidienne. La plupart de ces pièces sont datées de la fin du IV^{e} siècle p.C.[13] Quelques individus, en particulier de jeunes enfants et des nouveaux-nés, ont été enterrés avec des bijoux très colorés en pâte de verre, en particulier des bracelets et des colliers, mais également une bague à intaille en argent. Enfin, de nombreuses graines et éléments végétaux ont également été prélevés, tels que de l'orge et des fragments de palmier,[14] volontairement disposés à l'intérieur de la tombe, et parfois directement sur le corps, entre les couches textiles (fig. 4b).

Ce sont les différents éléments observés à l'occasion de l'étude de cette nécropole – la morphologie et l'orientation des tombes et des corps dans les tombes, le traitement des corps et les vêtements qu'ils portent, le contenu des tombes –, par comparaison avec d'autres nécropoles chrétiennes clairement identifiées qui nous ont permis d'affirmer que ce secteur des nécropoles d'el-Deir est un cimetière chrétien.[15]

Étude d'un cas : l'individu W99 (fig. 4a)

La tombe W99 de la nécropole byzantine du site a été découverte en décembre 2005. Elle est située dans la partie nord de la nécropole, celle dans laquelle les tombes sont pour l'extrême majorité orientées Ouest/Est (cf. fig. 1b, fosse en couleur). La sépulture individuelle du défunt est limitée à une simple fosse, comme la plupart des sépultures de la nécropole. De nombreux blocs de pierre ont été retrouvés dans le sable remplissant la fosse à l'occasion de sa fouille, sans qu'il ait été possible de déterminer leur emplacement d'origine.

L'individu, retrouvé couché sur le dos, tête à l'ouest, dans la fosse, est un homme, comme l'indiquent sa barbe et sa moustache noires. Ses cheveux de même couleur sont également très bien conservés. Le pouce de la main gauche de l'homme est coupé (fig. 4b). L'observation odontologique effectuée par Laurent Dussarps suggère qu'il s'agit d'un homme jeune, âgé tout au plus d'une trentaine d'années.

Le corps, qui ne semble pas *a priori* avoir été recouvert d'une quelconque substance visant à sa conservation, est enveloppé dans un linceul de lin dont les deux extrémités sont nouées au sommet de la tête. Une mentonnière en lin, dont les deux lisières se terminent par un nœud, entoure la partie inférieure de la tête du personnage. Le linceul est orné de motifs décoratifs de laine bouclée. Une grande quantité de

[12] Plusieurs échantillons de ces produits utilisés dans le traitement du corps sont en cours d'analyse.

[13] Résultats communiqués par Sophie Brones.

[14] L'étude archéobotanique des éléments végétaux retrouvés sur le site est réalisée par Florence Mourot, dans le cadre du programme mis en place par Gaëlle Tallet depuis 2008.

[15] Une publication de synthèse sur l'étude de cette nécropole doit paraître en 2015.

grains d'orge recouvrait le corps, à même la peau, tandis que d'autres étaient placés entre les linceuls et sous le corps. La fosse en contenait une grande quantité, mêlée au sable. De larges plaques de sel recouvraient le corps et étaient mêlées à l'orge entre les linceuls. Ces plaques de sel relativement épaisses, d'environ 1 cm, ont clairement été utilisées dans le but de participer au processus de dessication du corps, afin d'en assurer la conservation.

Une petite amulette (?) de tissu, ou recouverte de tissu de lin, pliée, était placée sur le corps de l'homme (fig. 4c). Une seule autre amulette semblable, plus petite, a été retrouvée sur la poitrine d'une femme morte en couches dans la tombe W59. Nous ne savons pas pour l'instant ce que contiennent ces amulettes, pour lesquelles nous envisageons un examen radiologique. Nous pouvons imaginer toutefois que leur valeur est analogue à celle des autres amulettes, nombreuses et variées, retrouvées dans les tombes tout au long de l'histoire égyptienne, à fonction essentiellement protectrice et apotropaïque. Le pouvoir symbolique attribué à ce type d'amulettes témoigne du maintien de croyances païennes dans un monde devenu chrétien, de la pérennité de pratiques ancestrales conjointement à l'introduction de nouvelles pratiques concernant le traitement des corps des défunts.

Un pot fragmentaire en terre cuite (H. 16 cm ; Diam. 11,2 cm) (fig. 4d) recouvert d'un engobe jaune pâle, orné à l'intérieur d'un décor résillé réalisé à la peinture lie de vin et à l'extérieur d'un décor géométrique plus sobre, a été retrouvé dans la tombe de cet homme. Cet objet dépourvu d'anse, qui ne peut tenir posé, devait être fiché quelque part dans le sable, ou bien fixé sur un support ou suspendu. La fragilité de son décor suggère qu'il ne servait pas de contenant, car la peinture intérieure qui semble avoir été directement posée sur l'engobe, n'est pas abîmée. Peut-être s'agit-il d'un objet funéraire, purement symbolique.

***

L'étude de l'individu W99 de la nécropole byzantine d'el-Deir ne nous permet pas pour l'instant de préciser les raisons qui expliquent que cet homme ait reçu un traitement différent des autres individus du cimetière, ce qui le rend si particulier par rapport aux autres.

Nous attendons maintenant les résultats des analyses effectuées sur les différents échantillons de matière organique prélevés sur cet homme, qui seront associés à la poursuite de l'étude d'ensemble de la nécropole, avec notamment la comparaison entre les différents individus, et aux études menées sur d'autres nécropoles égyptiennes de la même période.



Fig. 1a. Vue d'ensemble de la nécropole byzantine, el-Deir, Kharga (© Magali Coudert).

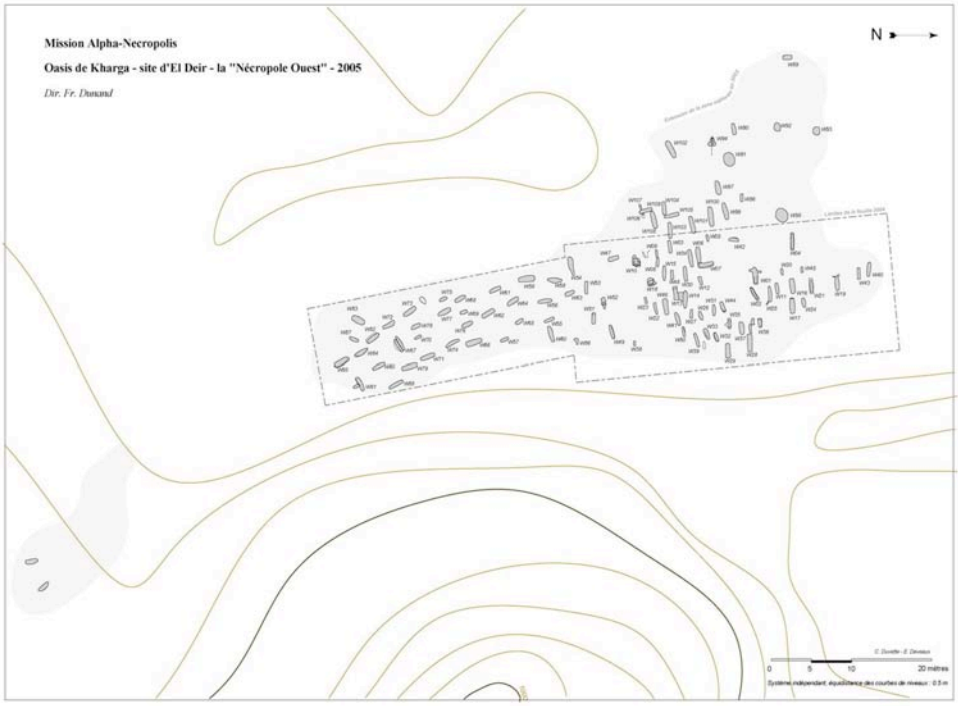


Fig. 1b. Plan de la nécropole byzantine, el-Deir, Kharga (© Mission el-Deir, C. Duvette et E. Devaux).



Fig. 2a. Vue générale de la nécropole byzantine avec pierres éparpillées en surface des tombes, el-Deir, Kharga (© Magali Coudert).



Fig. 2b. Fosse individuelle avec corps d'adulte disposé à l'intérieur. Nécropole byzantine, el-Deir, Kharga (© Magali Coudert).



Fig. 3a. Fragment de textile avec décor de laine bouclée rouge, jaune et violette. Nécropole byzantine, el-Deir, Kharga (© Fleur Letellier-Willemin).



Fig. 3b. Plaque de sel sur un fragment de lin provenant d'un linceul enveloppant un défunt. Nécropole byzantine, el-Deir, Kharga (© Magali Coudert).



Fig. 4a. Corps d'homme, tombe W99. Nécropole byzantine, el-Deir, Kharga (© Magali Coudert).



Fig. 4b. Détail du pouce amputé de la main gauche d'un homme, tombe W99, nécropole byzantine, el-Deir, Kharga (© Magali Coudert).



Fig. 4c. Amulette (?) textile retrouvée sur le corps d'un homme. Tombe W99, nécropole byzantine, el-Deir, Kharga (© Magali Coudert).



Fig. 4d. Pot en terre cuite recouvert d'un engobe jaune pâle décoré à la peinture lie de vin. Tombe W99, nécropole byzantine, el-Deir, Kharga (© Magali Coudert).

DES ABEILLES ET DES DIEUX

JEAN-LUC FISSOLO

> À la fin de cette palabre, un ancien s'écria tout à coup : « Au matin quand le soleil vient, nous sortons de nos huttes, crachons dans nos mains et les élevons vers le soleil ». Je me fis représenter et décrire la cérémonie avec précision. Ils crachaient ou soufflaient vigoureusement dans leurs mains placées devant leurs bouches, les retournaient ensuite, les paumes vers le soleil. Je demandai ce que cela signifiait, pourquoi ils le faisaient, pourquoi ils soufflaient ou crachaient dans leurs mains. En vain. – « On a toujours fait cela », disaient-ils. Il fut impossible d'obtenir une explication quelconque et je compris que, de fait, ils savaient *qu'*ils le font, sans savoir *ce* qu'ils font.
>
> C.G. Jung, *'Ma vie'. Souvenirs, rêves et pensées* (Paris 1973 ; éd. or. 1961) 306-307.

Quelques lignes ne sauraient suffire pour dire tout ce que je dois à Françoise, non plus que tout ce qu'elle représente et incarne à mes yeux. La fréquentation de la chercheuse accomplie et de l'enseignante hors pair révèle, il est vrai, une humanité bien rare. Sa droiture scientifique et morale, sa gentillesse et sa générosité, sa modestie, mais aussi sa force et son indéfectible soutien dans des circonstances parfois difficiles, illuminent tous les souvenirs que son nom fait surgir. À l'heure de lui témoigner, bien imparfaitement, mon amitié, je ne pouvais  autrement qu'en tentant de faire naître sur son visage un sourire. Dans l'espoir qu'elle saura faire son miel de ces quelques réflexions, puissent donc ces abeilles piquer sa curiosité ![1]

L'apiculture, les abeilles et le miel

Nous n'avons qu'une idée très approximative des connaissances et pratiques apicoles des anciens Égyptiens. À ma connaissance, seuls sept monuments nous ont conservé des scènes d'apiculture : la 'chambre des saisons' du temple solaire de Niouserrê à Abu Ghorab, dont les vestiges sont aujourd'hui conservés à Berlin (ÄM 20035) ;[2] un fragment de la chaussée d'Ounas signalé par L. Keimer ;[3] une paroi très endommagée de la tombe d'Amenhotep (TT 73), majordome royal d'Hatchepsout ;[4] une paroi bien mieux conservée de la tombe du vizir Rekhmirê (TT 100) ;[5] plusieurs fragments de la tombe d'Harwa (TT 37) ;[6] le pilier de la tombe de Pabasa (TT 279), sur lequel figure la scène qui nous occupera ici ;[7] un

---

[1] C'est déjà chose faite, bien sûr : voir F. Dunand, « Gestes symboliques », *CRIPEL* 9 (1987) 81-87, pl. 13-15 ; *ead*. et R. Lichtenberg, avec la collaboration d'A. Charron, *Des animaux et des hommes. Une symbiose égyptienne* (Paris 2005) 44-46.

[2] PM III, Part I (2e éd.) 321, East wall ; L. Borchardt, « Vorläufiger Bericht über die Ausgrabungen bei Abusir im Winter 1899/1900, I. Das Reʿ-Heiligtum des Königs Ne-woser-reʿ », *ZÄS* 38 (1900) 94-100, pl. V ; W. Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte* I (Leipzig 1923) pl. 378 ; F.W. von Bissing, « La chambre des trois saisons du sanctuaire solaire du roi Rathourès (Ve dynastie) à Abousir », *ASAE* 53 (1955) 332 et pl. XIII ; E. Edel et S. Wenig, *Die Jahreszeitenreliefs aus dem Sonnenheiligtum des Konigs Ne-user-Re, Staatliche Museen zu Berlin* (*Mitteilungen aus der ägyptischen Sammlung* VII ; Berlin 1974) 15 et 21, pl. E (photo couleur) et 9 (relevé au trait). Pour le vocabulaire du miel dans ce même complexe : H. Kees, in : F.W. von Bissing (éd.), *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures)* III. *Die grosse Festdarstellung* (Leipzig 1928) 55, pl. 28 (n°432) et 30 (n°459) ; F. Aspesi, « The Lexical Item *nft* of an Old Egyptian Inscription », in : G. Takács (éd.), *Egyptian and Semito-Hamitic (Afro-Asiatic) Studies in Memoriam W. Vycichl* (*SSLL* 39 ; Leyde 2004) 3-12 ; J.F. Quack, « Honiggewinnung in der Weltenkammer des Niuserre », *Sokar* 12 (2006) 48-49.

[3] L. Keimer, « L'apiculture dans l'Ancienne Égypte », *Egypt Travel Magazine* 30 (février 1957) 24-25.

[4] PM I, Part I (2e éd.) 136 (plan) et 143 (1), 3 ; T. Säve-Söderbergh, *Four Eighteenth Dynasty Tombs* (*Private Tombs at Thebes* I ; Oxford 1957) 9 et pl. IX B.

[5] PM I, Part I (2e éd.), 208 (plan) et 210 (13), II ; Wreszinski, *Atlas zur altägyptischen Kulturgeschichte* I (1923) pl. 326 ; N. de Garis Davies, *The Tomb of Rekh-mi-Re' at Thebes* (New York 1943 ; reprint 1973) 44-45 et pl. XLVIII-XLIX, 2e registre. Voir encore H. Wilson, « A recipe for offering loaves ? », *JEA* 74 (1988) 217.

[6] F. Tiradritti, « The Tomb of Harwa. Report of the 1999 Season » (1999) 4 (version anglaise en ligne : http://www.harwa.it/eng/seasons/1999/1999ing04.htm, consulté le 15.04.2012) ; *id*., « Considerazioni preliminari sulla decorazione del cortile della tomba di Harwa (TT 37) », in : S. Pernigotti et M. Zecchi (éd.), *La terra, gli uomini e gli dèi*.

pilier comparable de la tombe d'Ânkhhor (TT 414).[8] Le peu d'attestations de ces scènes ainsi que leur concentration, tant géographique (deux attestations dans la nécropole memphite, cinq sur la rive ouest de Thèbes) que chronologique (deux exemples à la V^e^ dynastie, deux autres à la XVIII^e^, trois encore à l'époque saïte), rendent assez compte de ce que nous avons perdu, en même temps qu'elles nous interdisent, sans doute, de pousser trop loin l'analyse de cette documentation.[9]

Telle n'est cependant pas notre ambition, et nous ne reviendrons pas ici sur les progrès de l'apiculture ou sur les multiples utilisations du miel en Égypte,[10] dont on est sans doute loin d'avoir achevé l'inventaire. On sait bien sûr qu'au-delà de ses qualités édulcorantes,[11] fermentatives[12] ou conservatrices,[13] le miel pouvait être utilisé dans certains procédés tinctoriaux,[14] ou encore, à l'instar de la gomme arabique, comme substance adhésive, comme liant ou bien comme vernis.[15] Il n'est guère utile non plus d'insister sur

---

Atti del secondo Colloquio. Bologna, 22/23 maggio 2006 (*Materiali e Studi* 11 ; Imola 2007) 188, fig. 1. Je remercie Silvia Einaudi d'avoir attiré mon attention sur ces abeilles.

[7] PM I, Part I (2^e^ éd.) 356 (plan) et 358, pilier C, face c, 2^e^ et 3^e^ registres (il faut corriger le PM, pour lequel l'activité de *beekeeping* se limite au 2^e^ registre). Si la tombe est encore en grande partie inédite, la scène en question est en revanche bien connue et reproduite à loisir dans les études sur le miel (voir *infra*, n. 10).

[8] M. Bietak et E. Reiser-Haslauer, *Das Grab des 'Anch-Hor, Obersthofmeister der Gottesgemahlin Nitokris* I (*DÖAW* VI ; Vienne 1978) 126-128, fig. 49 et plan 22 ; II (*DÖAW* VII ; Vienne 1982) pl. 63-64.

[9] La double proximité géographique et temporelle de ces scènes laisse à penser qu'au moins un certain nombre d'entre elles sont des copies de tableaux plus anciens.

[10] Sur les abeilles et le miel en Égypte, on verra essentiellement E. Lefébure, « L'abeille en Égypte », *Sphinx* 11 (1908) 1-25 ; H. Gauthier, *Les fêtes du dieu Min* (*RAPH* 2 ; Le Caire 1931) 244 et 246-247 (5) ; *id*., *Le personnel du dieu Min* (*RAPH* 3 ; Le Caire 1931) 85-87 ; P.E. Newberry, « Bee-Hives in Upper Egypt », *Man* 38 (1938) 31-32, n°30 ; P. Montet, « Études sur quelques prêtres et fonctionnaires du dieu Min », *JNES* 9 (1950) 23-27 ; G. Kuény, « Scènes apicoles dans l'ancienne Égypte », *JNES* 9 (1950) 84-93 ; É. Drioton, « Représentations du miel dans l'Égypte ancienne », *Esculape* (janvier 1956) 45-52 ; Keimer, « L'apiculture dans l'Ancienne Égypte » (1957) 21-28 ; J. Leclant, « L'abeille et le miel dans l'Égypte pharaonique », in : R. Chauvin (dir.), *Traité de biologie de l'abeille* (Paris 1968) 51-60 ; L. Nagy, « Du rôle de l'abeille dans les cultes de Basse Époque », in : L. Kákosy et E. Gaál (éd.), *Recueil d'études dédiées à Vilmos Wessetzky à l'occasion de son 65^e^ anniversaire* (*StudAeg* 1 ; Budapest 1974) 313-322 ; J. Leclant, *s.v*. « Biene », in : *LÄ* I (1975) col. 786-789 ; W.J. Darby, P. Ghaloungui et L. Grivetti, *Food : The Gift of Osiris* I (Londres-New York-San Francisco 1977) 430-440 ; B.H. Stricker, « Süß ist die Warheit », *MDAIK* 37 (1981) 465-467 ; B. van de Walle, « La laborieuse abeille dans l'Ancienne Égypte », in : A. Théodoridès, P. Naster et J. Ries (éd.), *Humour, travail et science en Orient* (*AOB* V ; Louvain 1988) 147-151 ; H. Chouliara-Raïos, *L'abeille et le miel en Égypte d'après les papyrus grecs* (Ioannina 1989) ; B.A. Wassell, *Ancient Egyptian Fauna: A Lexicographical Study* (Durham 1991) 159-161 ; D.J. Brewer, D.B. Redford et S. Redford, *Domestic Plants and Animals. The Egyptian Origins* (Warminster 1994) 125-129 ; F. Hoffmann, « Die Imkerei im alten Ägypten », *Imkerfreund* 8-94 (1994) 4-9 ; E.V. Pischilova, « 'Mistakes' in the Representation of Objects in Saite Reliefs of Daily Life », *GM* 139 (1994) 74-77 (« Apiculture ») ; M. Zecchi, « On the Offering of Honey in the Graeco-Roman Temples », *Aegyptus* 77 (1997) 71-83 ; L. Baqué Manzano, « Bees and Flowers in Ancient Egypt. A Symbiotic Relationship within the Mythopoeic Concept of Light », in : S.H. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne* II (*OrMonsp* 11 ; Montpellier 2001) 493-519 ; T.L. Sagrillo, « Bees and honey », in : D.B. Redford (éd.), *The Oxford Encyclopaedia of Ancient Egypt* I (Oxford 2001) 172-174 ; P.J. Frandsen, « The Bitter Honey at Dendara », in : E. Czerny *et alii* (éd.), *Timelines. Studies in honour of Manfred Bietak* III (*OLA* 149 ; Louvain-Paris-Dudley 2006) 197-201 ; D.A. Aston, « A Taste of Honey : *mnt-* and *mdqt*-Vessels in the Late Eighteenth Dynasty », in : T. Schneider et K. Szpakowska (éd.), *Egyptian Stories. A British Egyptological Tribute to Alan B. Lloyd on the Occasion of His Retirement* (*AOAT* 347 ; Münster 2007) 13-31, sp. 17-18 ; G. Kritsky, « The Pharaoh's Apiaries », *KMT* 18 (2007) 63-69 ; J. Yoyotte, *s.v*. « Abeille », in : P. Vernus et J. Yoyotte, *Bestiaire des pharaons* (Paris 2007) 436-439 et 778 ; C. Manassa, « Sounds of the Netherworld », in : B. Rothöhler et A. Manisali (éd.), *Mythos und Ritual. Festschrift für Jan Assmann zum 70. Geburtstag. Religionsgeschichte, Forschung und Wissenschaft* (Berlin 2008) 109-135, sp. 113 sq. ; S. Varry, « Le miel d'après les 'étiquettes de jarre' », *GRAFMA* 9/10 (2008-2009) 67-101 ; D. Meeks, « De quelques 'insectes' égyptiens. Entre lexique et paléographie », in : Z. Hawass, P. Der Manuelian et R.B. Hussein (éd.), *Perspectives on Ancient Egypt. Studies in Honor of Edward Brovarski* (*CASAE* 40 ; Le Caire 2010) 281-284. Voir la contribution de C. Spieser dans ce volume (note des éditrices).

[11] A. Lucas et J.R. Harris, *Ancient Egyptian Materials and Industries* (Londres 1962^4^) 25-26 (= *AEMI*) ; M.A. Murray, « Fruits, vegetables, pulses and condiments », in : P.T. Nicholson et I. Shaw (éd.), *Ancient Egyptian Materials and Technology* (Cambridge 2000) 636 (=*AEMT*).

[12] Sur le procédé du sucrage du vin, et la possible utilisation du miel à cet usage, voir M.A. Murray, « Viticulture and wine production », in : *AEMT*, 591.

[13] Sur la possible conservation de la viande au moyen du miel, voir S. Ikram, « Meat processing », in : *AEMT*, 659, 665, 669.

[14] G. Vogelsang-Eastwood, « Textiles », in : *AEMT*, 279.

[15] *AEMI*, 2-3 ; W. Helck, *s.v*. « Bindemittel », in : *LÄ* I (1975) col. 814 ; R. Newman et M. Serpico, « Adhesives and binders », in : *AEMT*, 475, 480, 488-491.

son utilisation médicale qui, si elle a déjà fait couler beaucoup d'encre,[16] pourrait en faire couler bien plus encore si l'on venait à exploiter les résultats des plus récentes études.[17] Tout aussi nombreux, les usages de la cire ne peuvent qu'être évoqués ici :[18] qu'elle ait été support d'écriture sur des tablettes de bois,[19] utilisée dans les moulages métalliques (technique de la cire perdue), modelée à des fins magiques,[20] ou employée (avec le miel) lors de l'embaumement,[21] son utilisation n'est pas non plus le propos de cette note.

Le geste auguste de l'apiculteur

Ces quelques pages concernent en réalité l'une des scènes apicoles de la tombe de Pabasa,[22] et plus précisément le geste quelque peu étonnant de l'un des personnages de cette scène. Commençons par planter le décor. Figurées sur la face sud du pilier central du côté est de la cour de la tombe, ces scènes sont disposées sur deux registres en partie abîmés :

Le registre supérieur (fig. 1a) a conservé dans sa partie gauche l'image d'un homme debout, légèrement penché et versant du miel liquide dans un récipient. Quatorze [+ sept ?] abeilles sont disposées verticalement devant lui, comme alignées au cordeau, tandis que deux abeilles sont encore représentées au-dessus de sa tête. Derrière lui figurent huit braseros (?) en céramique servant peut-être à l'enfumage des ruches, tandis que, face à lui, dans la partie du pilier en lacune, on voit les éléments d'un personnage représenté debout face à un arbre. Les abeilles sont toutes disposées dans le sens du personnage, autrement dit orientées vers l'est.

Le registre inférieur (fig. 1b), qui retiendra désormais notre attention, est également abîmé dans sa partie orientale. On peut toutefois distinguer dans la partie en lacune les restes d'un personnage assis devant ce qui pourrait être les traces de deux tables d'offrandes – ou de deux vases, voire de deux braseros (?) – les bras levés et, pour l'un d'entre eux au moins, pliés. Dans la partie gauche de la scène, parfaitement conservée, un personnage (le défunt ?) est également figuré assis devant une première colonne de huit ruches horizontales – ou plus précisément autant de vases ou tuyaux cylindriques en céramique, ou en roseaux recouverts de boue séchée, dispositif archéologiquement attesté en Égypte[23] comme en Israël[24]

---

[16] *AEMI*, 25-26 ; E. Rand Nielsen, « Honey in medicine », in : S. Curto *et alii* (éd.), *VI Congresso Internazionale di Egittologia*, *Atti* I (Turin 1993) 415-419 ; T. Bardinet, « La mouche et l'abeille : l'utilisation de la propolis d'après les textes médicaux de l'Égypte pharaonique. 1ère partie : vocabulaire », *GM* 170 (1999) 11-23, avec les principales références des textes médicaux égyptiens mentionnant le miel ou la cire (n. 2 et 3) ; *id*., « La mouche et l'abeille : l'utilisation de la propolis d'après les textes médicaux de l'Égypte pharaonique. 2ème partie : les emplois thérapeutiques », *GM* 171 (1999) 23-41 ; D.T. Mininberg, « Honey in Ancient Egyptian Medicine : Mechanisms of Efficacy », *GM* 217 (2008) 61-64.

[17] Sur les vertus antioxydantes et antibactériennes du miel, voir ainsi J. Busserolles *et alii*, « Substituting honey for refined carbohydrates protects rats from hypertriglyceridemic and prooxidative effects of fructose », *The Journal of Nutrition* 132(11) (2002) 3379-3382 ; I.M. Paul *et alii*, « Effect of Honey, Dextromethorphan, and No Treatment on Nocturnal Cough and Sleep Quality for Coughing Children and Their Parents », *Archives of Pediatrics & Adolescent Medicine* 161(12) (2007) 1140-1146. Voir récemment T. Hofmann, « Honig als 'Specificum': pEdwin Smith und die moderne Medizin. Ein Ausflug in den Cyberspace und eine Bibliographie », *ZÄS* 135 (2008) 40-49.

[18] Chouliara-Raïos, *L'abeille et le miel en Égypte (*1989) 174-192 ; M. Serpico et R. White, « Oil, fat and wax », in : *AEMT*, 390, 409-412, 420-422.

[19] *AEMI*, 364 ; voir l'inventaire dressé par K.A. Worp, *A New Survey of Greek, Coptic, Demotic and Latin* Tabulae *Preserved from Classical Antiquity* (*Trismegistos Online Publications* 6 ; Leyde-Louvain 2012).

[20] M.J. Raven, « Wax in Egyptian Magic and Symbolism », *OMRO* 64 (1983) 7-47 ; C. Faraone, « Molten wax, spilt wine, and mutilated animals : Sympathetic magic in Near Eastern and early Greek oath ceremonies », *JHS* 113 (1993) 60-80 ; D. Frankfurter, « Fetus Magic and Sorcery Fears in Roman Egypt », *GRBS* 46 (2006) 41-42, n. 7 ; K. Muhlestein, « Execration Ritual » in : J. Dieleman et W. Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (Los Angeles 2008) (http://escholarship.org/uc/item/3f6268zf, consulté le 15.04.2012).

[21] F. Janot, « Les pastilles dorées de Rê : une étape vers l'immortalité », *Vesalius* VI/1 (2000) 32-37.

[22] Voir *supra*, n. 7.

[23] L'un de ces tuyaux en céramique, découvert par W.M.F. Petrie à Kahun et conservé aujourd'hui au musée de Manchester, a ainsi été étudié dans les années 1970 : A.R. David, *The Pyramid Builders of Ancient Egypt. A Modern Investigation of Pharaoh's Workforce* (Londres-Boston-Henley 1986) 155-156 ; voir encore : http://egyptmanchester.wordpress.com/2012/08/10/beekeeping-in-ancient-egypt-and-today/ (consulté le 15.08.2012).

[24] A. Mazar et N. Panitz-Cohen, « It Is the Land of Honey : Beekeeping at Tel Rehov », *Near Eastern Archaeology* 70/4 (2007) 202-219.

et encore utilisé de nos jours sur les bords du Nil.[25] On distingue un peu plus à droite les traces d'une seconde colonne de ruches (cinq au moins), en grande partie mangée par la lacune, tandis qu'entre ces deux colonnes sont figurées dix abeilles, elles aussi disposées en deux colonnes de cinq, et elles aussi alignées au cordeau et représentées dans le même sens que le personnage de gauche ; comme au registre supérieur, deux abeilles pareillement orientées volètent au-dessus de sa tête et de ses bras. Enfin, ce personnage, comme celui qui lui fait face peut-être, lève les bras pour accomplir ce qui semble être le geste de l'adoration.

Le geste de l'adoration ? Mais que peut donc adorer ici un apiculteur, fût-il prêtre, comme le suggèrent sa tenue et son crâne rasé ? Ce geste n'a pas peu contribué au caractère unique de la scène, du moins jusqu'à la publication des scènes correspondantes de la cour d'Ânkhhor.[26] Chez celui-ci, le tableau du registre inférieur (fig. 2a), qui n'est peut-être qu'une copie de celui de Pabasa ou d'un tableau antérieur, nous a ainsi conservé la fin du geste du personnage de droite, qui présente deux vases globulaires. Les mains du personnage de gauche sont malheureusement en partie détruites et, si l'on a l'impression qu'il fait lui aussi le geste de l'adoration, on ne peut cependant en être tout à fait certain.

À défaut d'être unique, le geste de l'apiculteur n'en demeure donc pas moins singulier et a donné lieu à des lectures diverses. Interprété comme un geste technique[27] ou comme celui de l'adoration,[28] sommairement décrit[29] ou bien ignoré,[30] il ne manque pas d'intriguer le lecteur moderne[31] et d'exciter son imagination.[32] Le problème est-il insoluble ?

Quelques fausses (?) pistes

Comment, donc, interpréter un geste aussi familier qu'apparemment déplacé dans un tel environnement ? Trois solutions, au moins, pourraient être envisagées, que l'on pourrait respectivement intituler « le brassage de l'air », « les divines abeilles » et « le dieu inconnu ».

Commençons par l'idée la plus saugrenue : que ces bras levés soient l'indication d'une gesticulation destinée à éloigner les abeilles. Aurions-nous affaire à un apiculteur débutant, qui montrerait par là sa méconnaissance de la gent mellifère ? Quel meilleur moyen d'exciter les abeilles, en effet, que de faire des moulinets avec ses bras ? La chose est fort peu probable, d'une part, parce que de tels moulinets nous

---

[25] G. Steindorff et W. Wolf, *Die thebanische Gräberwelt* (*LÄS* 4 ; Glückstadt-Hambourg 1936) 37 ; Newberry, « Bee-Hives in Upper Egypt » (1938) ; Keimer, « L'apiculture dans l'Ancienne Égypte » (1957) 23-24 ; Darby, Ghalioungui et Grivetti, *Food : The Gift of Osiris* I (1977) 436, fig. 9.4 ; Kritsky, « The Pharaoh's Apiaries » (2007) 64.

[26] Voir *supra*, n. 8.

[27] Steindorff et Wolf, *Die thebanische Gräberwelt* (1936) 36-37, pl. 18, voient au registre inférieur « *ein knieender, der wohl die Bienen aus länglichen Tonröhren, in die die Waben gebaut waren, heraustreibt* » ; ailleurs, une légende se contente de préciser : « *Collecting honey from cylindrical hives* » (Darby, Ghalioungui et Grivetti, *Food : The Gift of Osiris* I (1977) 437).

[28] C'est le point de vue défendu par Nagy, « Du rôle de l'abeille dans les cultes de Basse Époque » (1974) et adopté par Pischilova, « Mistakes » (1994) 76 ; L. Watrin y voit lui aussi « un homme en prière, sans aucun doute Pabasa, agenouillé devant des ruches (…) au milieu d'une nuée d'abeille » (http://www.grepal.org/fiche_pabasa.php, consulté le 15.04.2012) ; Kritsky, « The Pharaoh's Apiaries » (2007) 68 identifie « *a kneeling man with his arms stretched in adoration of eight beehives* ». Voir encore *infra*, n. 32.

[29] « À gauche, un homme à genoux tend les mains vers ces jarres », selon Kuény (« Scènes apicoles dans l'ancienne Égypte » (1950) 85) ; « Au registre inférieur, deux files d'abeilles sont insérées entre deux rangs de jarres vers lesquelles un homme à genoux tend les mains », pour Leclant (« L'abeille et le miel » (1968) 53).

[30] Brewer, Redford et Redford, *Domestic Plants and Animals* (1994).

[31] Baqué Manzano, « Bees and Flowers in Ancient Egypt » (2001) 504, note qu'au registre inférieur « *a man is portrayed kneeling down with his arms raised, in a gesture that resembles the act dwȝ* » et ajoute judicieusement que « *the position of the beekeeper's hand in the lower register makes it difficult to interpret the scene as a mere operation of manipulation of hives* ».

[32] Baqué Manzano, « Bees and Flowers in Ancient Egypt » (2001) 504-505, se demande ainsi si « *this supposed gesture dwȝ [could] be explained as part of an expiatory practice made after the hives had been emptied (profaned) by the beekeeper* », l'extraction du miel étant alors perçue comme un « *unavoidable ritual sacrifice. From this point of view, the presumed act of adoring bees in the tomb of Pabesa would represent, in our opinion, an ambiguous manner through which, the celebrant, i.e., the beekeeper – probably a priest – obtained a profit (the honey and the wax) while, at the same time, he tried to attenuate the potential harm that a numinous agent, i.e., the bee, could cause him.* » Voir *infra*, n. 39.

sembleraient mieux rendus par une désarticulation des membres supérieurs ; d'autre part, parce que, si l'on devait malgré tout retenir cette explication, il faudrait expliquer la similitude de ce geste et de celui qui est réalisé en présence des dieux. Les Égyptiens auraient-ils rendu hommage à leurs dieux en agitant frénétiquement les bras ? Il y avait sans doute d'autres moyens d'écarter les insectes volants – abeilles et autres mouches – de la présence divine.[33]

Une autre possibilité consisterait à conserver la valeur reconnue de ce geste et à imaginer que le personnage agenouillé adore effectivement les abeilles qui l'entourent. Pourquoi pas, après tout ? Les animaux égyptiens sont bien connus pour leur capacité à manifester une ou plusieurs facettes du divin.[34] Pourquoi les abeilles ne pourraient-elles pas – à l'instar des taureaux et de leurs mères, des béliers, mouflons, ibis, singes, chiens, chats, musaraignes, faucons, crocodiles et autres poissons[35] – assumer elles aussi le rôle de *ba* divin ? Les témoignages de ce qu'il est convenu d'appeler la 'piété personnelle' ne manquent pas de représentations opposant un ou plusieurs animaux à un orant, les bras levés en signe d'adoration.[36] La chose serait-elle si incroyable si elle concernait les abeilles ? Il est vrai qu'à la différence des exemples précédemment cités, les abeilles ne peuvent être aisément distinguées,[37] et il paraît peu probable qu'un sanctuaire égyptien ait un jour abrité une 'abeille sacrée'.[38] Cette remarque invalide-t-elle pour autant le raisonnement ? Si l'on connaît le rapport des Égyptiens aux 'animaux uniques', tels le taureau Apis ou le bélier de Mendès, leur représentation mentale des formes animales multiples nous échappe en grande partie : de quelle sacralité les dévots de Bastet investissaient-ils les momies de chats qu'ils offraient à la déesse ?[39] Qui plus est, le caractère social des abeilles invite à utiliser pour mesurer leur éventuel caractère

[33] La présence de mouches autour des dieux est négativement suggérée par celle des chasse-mouches, bien sûr, mais d'autres moyens ont pu être employés : aujourd'hui encore, l'encens est utilisé en Égypte pour éloigner les mouches. Cette vertu est-elle à l'origine de cette prodigieuse capacité à « [créer] un 'milieu' qui tient à l'écart toute manifestation impure tout autant qu'il imprègne de vitalité ce qui baigne en lui » (D. Meeks, « Pureté et purification en Égypte », *Dictionnaire de la Bible*, Supplément IX (Paris 1976) col. 436) ? En d'autres termes, et en forçant un peu le trait, l'encens (*snṯr*) rendait-il divin (D. Meeks, « Notion de 'dieu' et structure du panthéon dans l'Égypte ancienne », *RHR* 205 (1988) 425-446, sp. 437-438) parce qu'il éloignait les mouches ?

[34] Cette idée n'est, bien entendu, pas propre à l'Égypte et l'on peut aisément trouver des manifestations animales du divin dans toutes les sociétés. Pour nous limiter aux abeilles et au bassin méditerranéen, Dion Cassius rapporte ainsi que c'est à la faveur d'un déplacement de leur essaim près d'une statue d'Héraclès que les devins romains conseillèrent au Sénat de détruire à nouveau toutes les enceintes sacrées (*temenismata*) d'Isis et de Sérapis (M. Malaise, « Octavien et les cultes isiaques à Rome en 28 », in : L. Bricault et R. Veymiers (éd.), *Bibliotheca Isiaca* II (Bordeaux 2011) 193).

[35] Pour quelques mises au point récentes sur le culte des animaux en Égypte, voir principalement D. Kessler, *Die heiligen Tiere und der König* (*ÄAT* 16 ; Wiesbaden 1989) ; M. Fitzenreiter (éd.), *Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich : Beiträge eines Workshops am 7.6 und 8.6. 2002* (*IBAES* IV ; Berlin 2003) (http://www2.rz.hu-berlin.de/nilus/net-publications/ibaes4, consulté le 15.04.2012) ; Dunand et Lichtenberg, *Des animaux et des hommes* (2005) 149-215 ; S. Ikram (éd.), *Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt* (New York-Le Caire 2005) ; P. Vernus, « Les animaux dans la religion égyptienne », in : Vernus et Yoyotte, *Bestiaire des pharaons* (2007) 20-50 ; A. Dodson, « Rituals Related to Animal Cults », in : J. Dieleman et W. Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (Los Angeles 2009) (http://escholarship.org/uc/item/6wk541n0, consulté le 15.04.2012).

[36] Voir, par exemple, la stèle du musée Égyptien de Turin, Inv. Cat. 1591 = CGT 50056 (A.M. Donadoni Roveri (dir.), *Museo Egizio di Torino. Civiltà degli Egizi : le credenze religiose* (Milan 1988) 167, fig. 229), où deux scribes font le geste de l'adoration devant La-Bonne-Chatte (*tꜣ mi.t nfr.t*), tandis que le seul nom du dédicant est gravé devant La-Bonne-Hirondelle (*tꜣ mn.t nfr.t*).

[37] La glose d'Horapollon sur le roi des abeilles (HORAP. 1.62) en dit plus long sur la réception du système hiéroglyphique dans la culture sacerdotale tardive que sur les mœurs des hyménoptères.

[38] Sur le prétendu culte de l'abeille et son château (Leclant, « L'abeille et le miel » (1968) 54-55 ; Nagy, « Du rôle de l'abeille dans les cultes de Basse Époque » (1974)), voir la mise au point de J. Yoyotte (« Abeille », in : Vernus et Yoyotte, *Bestiaire des pharaons* (2007) 437-438).

[39] Voir A. Charron, « Massacres d'animaux à la Basse Époque », *RdE* 41 (1990) 209-213. Ces massacres d'animaux, comme d'autres indices allant dans le même sens (par exemple, la cruauté du traitement infligé par l'homme aux différents animaux dans le *Mythe de l'œil du soleil*) rendent peu probable l'hypothèse d'une pratique expiatoire consécutivement à la profanation d'une ruche (Baqué Manzano, « Bees and Flowers in Ancient Egypt » (2001) 504-505). Sur le *Mythe de l'œil du soleil* (P.Leiden I 384, XVII, 8-XVIII, 11), voir D. Agut-Labordère et M. Chauveau, *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne. Une anthologie de la littérature en égyptien démotique* (Paris 2011) 206-208. Il est vrai, cependant, qu'à la différence d'autres animaux, les abeilles pouvaient se défendre et infliger au moyen de leur dard de mortelles blessures. Sur la question du massacre des animaux, voir en dernier lieu D. Frankfurter, « Egyptian Religion and the Problem of the

divin une aune différente. Qu'en conclure, donc ? En l'absence d'éléments explicites et compte tenu de ce que nous savons aujourd'hui des cultes animaux, il nous paraît plus prudent de ne pas retenir l'hypothèse d'une adoration des abeilles.

Enfin, il est une troisième possibilité que l'on ne saurait *a priori* écarter, à savoir que la partie abîmée de la scène contenait, d'une manière ou d'une autre, une divinité aujourd'hui perdue. La lacune aurait-elle emporté l'image d'une statue, et une image d'Amon ou d'un autre dieu de la région, faisait-elle face à l'apiculteur ? Si tel était le cas, nous tiendrions peut-être l'explication de l'étrange orientation du personnage et des abeilles. Las, si les photos et relevés de ce pilier se concentrent toujours sur la partie gauche et laissent croire que sa partie droite est entièrement vide – ce qui laisserait le champ libre à toutes les spéculations – un examen du monument montre qu'il n'en est rien et qu'à l'extrémité droite était figuré un second personnage agenouillé, tourné comme le premier vers l'axe de symétrie de la scène. Il ne reste donc plus pour glisser l'image de la divinité que l'espace restreint situé au-dessus des cinq ruches en partie détruites et celui situé au-dessus des deux possibles tables d'offrandes. Moins encore, peut-être, si l'on postule que l'espace est semblablement organisé sur les reliefs de Pabasa et d'Ânkhhor. Peut-on vraisemblablement loger une image divine dans l'espace réduit aujourd'hui en lacune ? Certes, il n'est pas absolument nécessaire de restituer une image complète de la divinité : compte tenu du rapport particulier de l'écrit à l'image,[40] l'objet de l'adoration n'a pas besoin d'être figuré, le nom d'un dieu[41] pouvant tenir lieu de sa représentation.[42] On pourrait donc fort bien imaginer que derrière les ruches courait simplement une légende – quelque chose comme « récolter le miel d'Amon » – mais, compte tenu de la documentation en notre possession, force est de constater que rien ne vient soutenir cette reconstruction.

L'apaisement des abeilles

À ce point du raisonnement, il semblerait vain de poursuivre et d'échafauder à l'infini de nouvelles hypothèses, s'il n'était encore une piste restée trop longtemps ignorée. Dans leur édition de la tombe d'Ânkhhor, en effet, M. Bietak et E. Reiser-Haslauer ont accompagné le dessin de la scène apicole d'un commentaire pour le moins éclairant. Décrivant le personnage de gauche, et s'appuyant sur la scène parallèle (et pour cette partie mieux conservée) de la tombe de Pabasa, ils notent : « *Er hält beide Arme vor sich, um die Bienen möglicher weise zu beruhigen* ».[43] Ce geste signifierait-il donc simplement l'apaisement ?

Pour tenter de répondre à cette question, il nous faut quitter un instant la compagnie des abeilles et envisager quelques occurrences de ce geste, l'un des mieux attestés et en principe des moins problématiques du répertoire iconographique égyptien. Iconographique ? Certes, mais il s'en faut de beaucoup que ce geste n'apparaisse que dans le champ de l'image. Débordant, depuis son origine peut-être, sur l'espace de l'écrit, il sert ainsi de déterminatif à un certain nombre de verbes et acquerra naturellement au fil du temps les valeurs phonétiques issues de leur fréquentation. Que dit donc de ce geste l'écriture égyptienne ?

Category 'Sacrifice' », in : J.W. Knust et Z. Várhelyi (éd.), *Ancient Mediterranean Sacrifice* (Oxford-New York 2011) 75-93.

[40] H.G. Fischer, *L'écriture et l'art de l'Égypte ancienne* (Paris 1986) 24-50.

[41] Ou d'un roi : voir C. Spieser, *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire* (*OBO* 174 ; Fribourg-Göttingen 2000).

[42] Voir, par exemple, la stèle Turin, Inv. Cat. 1447 (Donadoni Roveri (dir.), *Museo Egizio di Torino* (1988) 104, fig. 137) où trois personnages, situés de part et d'autre de l'axe de symétrie (deux à gauche et un à droite), sont tournés vers cet axe et font précisément le geste de l'adoration dans sa direction ; la scène serait peu lisible si, entre eux, deux des trois colonnes de texte décrivant l'acte d'adoration que fait le propriétaire ne comportaient les noms d'Osiris, de Khentyimentiou et d'Oupouaout.

[43] Bietak et Reiser-Haslauer, *Das Grab des 'Anch-Hor* (1978) 126.

L'espace grammatique

Notons d'abord que si le signe hiéroglyphique réalisant ce geste[44] est bien connu en égyptien classique,[45] il n'apparaît que tardivement,[46] et apparemment pas avant la V^e^ dynastie,[47] dans le système d'écriture.[48] Parfois confondu (notamment lorsque le personnage est assis) avec celui marquant le masquage de la vue au moyen des mains levées, les paumes tournées vers l'intérieur,[49] sa valeur est *a priori* bien établie, le champ sémantique des verbes qu'il détermine allant globalement de la prière (*jꜣj* « réciter des prières, adorer »,[50] *dwꜣ* « adorer, prier »[51]) au respect (*swꜣš* « honorer »,[52] *tr* « révérer, honorer, respecter »[53]). Il s'agit dans tous les cas d'exprimer les sentiments positifs qu'inspire un interlocuteur plus haut placé que soi, donc susceptible, suivant la solidarité verticale de la société égyptienne,[54] d'accorder des faveurs. Est-ce là tout ? Cette définition, minimale, a beau supposer de bonnes relations entre les participants, autrement dit des relations paisibles, ou apaisées, elle n'en est pas moins insuffisante pour faire des mains levées un geste de paix. Inversement, si l'on veut rester dans le domaine de l'écrit, on pourrait opposer à l'idée que ce geste signifierait l'apaisement le fait que le verbe *sḥtp* « apaiser, satisfaire »[55] n'est jamais déterminé par les signes A4 ou A30. L'objection ne nous paraît cependant pas dirimante, non seulement parce que nombre de verbes, parmi les plus courants, se passent fort bien de déterminatif, mais aussi parce qu'il s'agit d'un verbe causatif, et que la préfixation d'un *s-* ne se double pas nécessairement de l'adjonction d'un nouveau déterminatif – *ḥtp* « s'apaiser » n'ayant pas de déterminatif, *sḥtp* peut tout aussi bien en être privé.

L'espace iconique

Bien entendu, les choses sont moins simples dès que l'on sort du système d'écriture – nécessairement restrictif pour que son code puisse être partagé par tous les lecteurs – et que l'on se penche sur le sens de ce geste dans les représentations en deux ou en trois dimensions. Nul arbitraire, cependant, ou point trop. L'art égyptien n'est pas un art de la représentation mimétique, mais bien un système de signes où chaque élément et la manière de l'inscrire dans une scène peuvent être signifiants et sont susceptibles d'être lus suivant certaines règles.[56] Le système répond donc lui aussi à un impératif de lisibilité, souvent renforcé en joignant

[44] Sous ses deux variantes du personnage assis et du personnage debout.

[45] Voir les signes A4 et A30 dans la *Sign-List* de la grammaire d'A.H. Gardiner. Sur le signe A30 et la valeur couramment acceptée de ce geste, voir encore R.H. Wilkinson, *Reading Egyptian Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture* (Londres 1992) 28-29.

[46] On notera son absence de la paléographie archaïque récemment publiée par I. Regulski, *A Paleographic Study of Early Writing in Egypt* (*OLA* 195 ; Louvain-Paris-Walpole 2010) 87-89.

[47] L. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Saꜥḥu-reꜥ* II. *Die Wandbilder* (Leipzig 1913) pl. 12 (derrière la légende *rdt jꜣw n Sꜣḥw-Rꜥ*, donc fonctionnant comme autant de déterminatifs, des personnages courbés en avant lèvent les bras) et 13 (une embarcation, dont tout l'équipage, courbé en avant, lève les bras, est surmontée d'une inscription commençant par *jꜣw nᶻk Sꜣḥw-Rꜥ*, le terme *jꜣw* étant déterminé par un personnage debout levant les bras) ; voir encore P. Collombert, *Le tombeau de Mérérouka : paléographie* (*PalHiéro* 4 ; Le Caire 2010) 3 (§ 5b) et 4, n. 2 et 3.

[48] Pour les valeurs phonétiques que le signe finira par acquérir, voir D. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische. Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken* I (Hützel 2007) 127 (2c et 5).

[49] Cf. les verbes *sdgꜣ* et *jmn* donnés comme exemple par A.H. Gardiner. Voir à ce propos le commentaire de P. Collombert (*Le tombeau de Mérérouka* (2010) 3-6) et l'inventaire dressé par E.-S. Lincke, *Die Prinzipien der Klassifizierung im Altägyptischen* (*GOF* IV/38 ; Wiesbaden 2011) 146-147.

[50] *Wb* I, 28, 6.

[51] *Wb* V, 426, 6-428, 7. Pour D. Meeks, « La prière en Égypte : entre textualité et oralité », in : G. Dorival et D. Pralon (éd.), *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui* (Aix-en-Provence 2000) 9-23, l'acte *dwꜣ* s'apparente plus à la déclamation d'un hymne, une sorte de 'félicitation cosmique', par opposition au *jꜣw*, qui apparaît davantage comme un remerciement, une action de grâce pour une prière exaucée.

[52] *Wb* IV, 63, 22-64, 5. Voir encore B. Dominicus, *Gesten und Gebärden in Darstellungen des Alten und Mittleren Reiches* (*SAGA* 10 ; Heidelberg 1994) 31, n. 151.

[53] *Wb* V, 318, 1-8. Voir encore Dominicus, *Gesten und Gebärden* (1994) 32, n. 156.

[54] Voir, par exemple, J. Assmann, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale* (Paris 1989) 35-55.

[55] *Wb* IV, 221, 10-222, 20.

[56] H. Schäfer, *Von ägyptischer Kunst* (Wiesbaden 1963[4] ; trad. anglaise par J. Baines, *Principles of Egyptian Art* (Oxford 1974)) ; J. Vandier, *Manuel d'archéologie égyptienne* IV. *Bas-reliefs et peintures. Scènes de la vie quotidienne* (Paris 1964) 13-41 ; R. Tefnin, « Image et histoire. Réflexions sur l'usage documentaire de l'image égyptienne », *CdE* 54/108 (1979) 218-244 ; *id.*, « Discours et iconicité dans l'art égyptien », *GM* 79 (1984) 55-69 ; P. Vernus, « Des relations entre textes et représentations dans l'Égypte pharaonique », *Écritures* II (Paris 1985) 45-66 et pl. I-II ; Fischer, *L'écriture et l'art de*

le geste à la parole. Cette extrême codification n'est évidemment un frein ni à l'inventivité ni au talent, et les artistes avaient toute liberté, dans les limites de leur art, de décliner de diverses manières les signes à leur disposition afin d'incessamment enrichir leur palette de motifs nouveaux. Le geste de l'adoration a-t-il bénéficié de cette inventivité ?

Tout comme les signes hiéroglyphiques précédemment cités, il semble apparaître à la fin de l'Ancien Empire : sur les reliefs du temple funéraire de Sahourê, tout d'abord ;[57] sur plusieurs stèles fausses-portes de la nécropole de Téti aussi, où, figuré debout sur l'un des côtés de la porte, le défunt accomplit ce geste en direction de l'axe de symétrie du monument.[58] Pourquoi donc le défunt fait-il, ici aussi, le geste de l'adoration ?[59] Pour H. Goedicke qui a étudié ces documents, « *die Bedeutung der Geste ist nicht völlig klar* », aucune divinité à laquelle ce geste pourrait être adressé n'étant figurée sur ces monuments.[60] Il se rallie donc à l'explication avancée par H. Müller,[61] qui y voit un geste d'accueil du visiteur de la tombe, un 'appel aux vivants'[62] pouvant parfois accompagner le geste en question. Si tel était le cas, et, pourvu que l'on accepte l'analyse de D. Meeks,[63] on pourrait même y voir une façon de remercier par avance le visiteur de la tombe de la récitation qu'il accomplira en faveur du défunt. Comme nous l'avons déjà noté, cependant, il n'est pas nécessaire de représenter un dieu pour autant que son nom apparaisse sur le monument.[64] Il semble donc plus vraisemblable de voir sur ces stèles la représentation du défunt récitant la formule inscrite au-dessus de lui,[65] ou au moins rendant hommage aux dieux qui y sont cités.

À partir du Moyen Empire, les représentations de l'orant se multiplient et l'on pourrait dresser un interminable catalogue des scènes – pour ne rien dire de la statuaire –[66] où le roi, l'ensemble de ses sujets,[67]

---

l'Égypte ancienne (1986) ; J. Assmann, « Hierotaxis. Textkonstitution und Bildkomposition in der altägyptischen Kunst und Literatur », in : J. Osing et G. Dreyer (éd.), *Form und Mass. Beiträge zur Literatur, Sprache und Kunst des alten Ägypten. Festschrift für Gerhard Fecht zum 65. Geburtstag am 6. Februar 1987* (Wiesbaden 1987) 18-42 ; R. Tefnin, « Éléments pour une sémiologie de l'image égyptienne », *CdE* 66/131-132 (1991) 60-88 ; Wilkinson, *Reading Egyptian Art* (1992) ; R.H. Wilkinson, *Symbol and Magic in Egyptian Art* (Londres 1994), sp. 192-211, sur la gestuelle ; V. Angenot, « Pour une herméneutique de l'image égyptienne », *CdE* 80/159-160 (2005) 11-35 ; D. Farout, « Image, temps et espace dans l'Ancienne Égypte. La lecture de l'art égyptien », *Égypte. Afrique et Orient* 55 (2009) 3-22.

[57] Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs Sa3ḥu-reʿ* II (1913) pl. 1, 5, 7, 12, 13.

[58] On a trouvé des stèles similaires à Abusir, Giza et Abydos, toutes datables de la VI^e^ dynastie ou de la première moitié de la Première Période intermédiaire. Pour les stèles de Saqqara, voir par exemple C.M. Firth et B. Gunn, *Excavations at Saqqara. Teti Pyramid Cemeteries* II (Le Caire 1926) pl. 27B (Gemni, de part et d'autre de la porte), 67.2 (Ipiânkhou, à gauche de la porte), 68 (Ipiemsaes, à gauche), 71.2 (Nakhterychef, à droite), 72.2 (Hetepneith, à gauche) ; voir encore les exemples relevés par H. Goedicke, « Ein Verehrer des Weisen *ḏdfḥr* aus dem späten Alten Reich », *ASAE* 55 (1958) 48 ; Y. Gourdon, « Éléments de datation d'un groupe de stèles fausses-portes de la Première Période Intermédiaire », in : L. Pantalacci et C. Berger-El-Naggar (éd.), *Des Néferkarê aux Montouhotep. Travaux archéologiques en cours sur la fin de la VI^e^ dynastie et la Première Période Intermédiaire. Actes du colloque CNRS-Université Lumière-Lyon 2, tenu le 5-7 juillet 2001* (*TMO* 40 ; Lyon 2005) 174-175 et 178-181.

[59] C'est apparemment ainsi que l'interprète H. Junker (*Gîza* XI, *Der Friedhof südlich der Cheopspyramide, Ostteil* (Vienne 1953) 186), qui y voit « *der Haltung des Anbetenden* ».

[60] Goedicke, « Ein Verehrer des Weisen *ḏdfḥr* » (1958) 45-49 et pl. I.

[61] H. Müller, « Darstellungen von Gebärden auf Denkmälern des Alten Reiches », *MDAIK* 7 (1937) 93-94 (Die Geste des Preisens).

[62] Sur ce genre, voir récemment S.B. Shubert, *Those who (still) live on Earth. A Study of the Ancient Egyptian Appeal to the Living Texts* (thèse soutenue à Toronto en 2007 et publiée dans les *UMI*).

[63] Voir *supra*, n. 51.

[64] Voir *supra*, n. 42.

[65] Voir encore M. El-Khadragy, « The adoration gesture in private tombs up to the early Middle Kingdom », *SAK* 29 (2001) 199-200.

[66] La statuaire nous a conservé d'innombrables orants, assis ou debout, et d'infinies variations dans la façon d'agencer les éléments de ces statues. Pour ne considérer que le cas des orants agenouillés, le geste de l'adoration peut, par exemple, être associé à une prière commençant derrière les mains et se poursuivant sur le pagne (statue Londres BM 1735 : Fischer, *L'écriture et l'art de l'Égypte ancienne* (1986) 137, pl. 33) ; de manière fort peu vraisemblable, l'orant peut également plaquer ses mains au dos d'une stèle posée sur ses cuisses (statue Turin, Inv. Cat. 3038 : Donadoni Roveri (dir.), *Museo Egizio di Torino* (1988) 133, fig. 181) ; de façon plus crédible, il peut encore placer ses mains sur cette même stèle, cette fois-ci dressée devant lui (statue New York MMA 17.190.1960 : Fischer, *L'écriture et l'art de l'Égypte ancienne* (1986) 137, pl. 31). Les deux derniers exemples montrent qu'il faut un certain talent pour associer dans une même composition des éléments aussi distincts qu'une stèle et la représentation de l'orant : dans la statue de New York, celui-ci ne se contente plus d'adorer le soleil, mais présente d'un même geste à son dieu une marque pérenne de sa piété.

des prêtres, des particuliers[68] ou même des animaux (cynocéphales, par exemple) réalisent ce geste devant une divinité, ou l'une de ses manifestations,[69] sans pour autant résoudre la question.[70] Je n'évoquerai ici que deux dossiers dont la réunion me paraît susceptible d'éclairer le problème.

Sanctuaires et citadelles

Le premier est bien connu, puisqu'il s'agit du 'rituel quotidien' identiquement accompli, à quelques détails près, dans l'ensemble des temples égyptiens.[71] Magnifiquement illustré par le décor du temple de Séthi I^er^ à Abydos,[72] mais surtout préservé par plusieurs papyrus de l'époque libyenne conservés à Berlin,[73] il atteste de l'importance de l'apaisement dans la fréquentation quotidienne des dieux. S'achevant sur le mot *ḥtp* « (en) paix »,[74] les premiers mots de son premier chapitre (« formule d'allumer le feu ») – alors même que l'officiant (qui partout lève les bras) n'a pas encore pénétré dans le sanctuaire – ont déjà pour but d'apaiser

[67] Sous la forme des *pʿt* ou des *rḫyt* ; voir, par exemple, L. Bell, « The New Kingdom 'Divine' Temple : The Example of Luxor », in : B.E. Shafer (éd.), *Temples of Ancient Egypt* (Londres-New York 1998) 165-167, fig. 68-71 ; Spieser, *Les noms du Pharaon* (2000) 121-129.

[68] Voir, par exemple, B. Bruyère, « Quelques stèles trouvées par M. É. Baraize à Deir el Médineh », *ASAE* 25 (1925) 78-91, pl. I-III.

[69] L'inventaire desdites manifestations est largement ouvert – on pourrait même y inclure certaines scènes ayant acquis une sacralité particulière (D. Devauchelle, « Un archétype de relief cultuel en Égypte ancienne », *BSFE* 131 (1994) 38-60), à moins que celles-ci ne renvoient seulement au dieu du sanctuaire sur lequel elles sont gravées.

[70] Plusieurs études ont déjà été consacrées à ce problème. Outre les travaux précédemment cités de Müller, « Darstellungen von Gebärden » (1937), Goedicke, « Ein Verehrer des Weisen *ḏdfḥr* » (1958), et Gourdon, « Éléments de datation d'un groupe de stèles fausses-portes » (2005), on consultera essentiellement les notices de H. Bonnet, *s. v.* « Gebet », in : *RÄRG* (Berlin 1952) 204-208) et d'E. Brunner-Traut, *s. v.* « Gesten », in : *LÄ* II (1977) col. 577-578, geste 1c ; la rapide présentation de R.H. Wilkinson, *Reading Egyptian Art. A Hieroglyphic Guide to Ancient Egyptian Painting and Sculpture* (Londres 1992) 28-29, avec p. 28, fig. 3, une belle réalisation tridimensionnelle de ce geste sur la statue New York MMA 38.5 ; et les études de Dominicus, *Gesten und Gebärden* (1994) 25-32, et El-Khadragy, « The adoration gesture » (2001) 187-201. Les conclusions de ce dernier article pourraient paraître un peu minces. En effet, l'objectif annoncé p. 187, « *Establishing the significance of the adoration gesture* », ne semble pas vraiment atteint p. 201 : « *The gesture signifies that the represented person adores the divine being* ». Cela ne fait que refléter la part de non-dit attachée à nombre de représentations, parfois peu compréhensibles pour nous mais évidentes pour les lecteurs d'autrefois. En dernier lieu, on verra les substantielles avancées de M.M. Luiselli, « Gestualità rituale e spontanea in Egitto. Un contributo allo studio dei gesti nell'arte egiziana », in : S. Pernigotti et M. Zecchi (éd.) *Sacerdozio e società civile nell'Egitto antico. Atti del terzo Colloquio. Bologna, 30/31 maggio 2007* (*Materiali e Studi* 14 ; Imola 2008) 135-147 ; *ead.*, « Das Bild des Betens. Versuch einer bildtheoretischen Analyse der altägyptischen Anbetungsgestik », *Imago Aegypti* 2 (2007) 87-96, pl. 23-26 ; *ead.*, *Die Suche nach Gottesnähe. Untersuchungen zur Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten von der Ersten Zwischenzeit bis zum Ende des Neuen Reiches* (*ÄAT* 73 ; Wiesbaden 2011) 36-44. Si ce dernier auteur s'intéresse de façon fort pertinente à la dimension communicationnelle du geste de l'adoration, elle ne l'envisage qu'en tant que marqueur de la prière et ne prend pas en compte son éventuelle vertu d'apaisement. Voir encore M.M. Luiselli, « Personal Piety », in : J. Dieleman et W. Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology* (Los Angeles 2008) (http://escholarship.org/uc/item/49q0397q, consulté le 15.04.2012).

[71] Voir la synthèse de C. Zivie-Coche, « Le culte quotidien », in : F. Dunand et C. Zivie-Coche, *Hommes et dieux en Égypte, 3000 a.C.-395 p.C. Anthropologie religieuse* (Paris 2006) 127-132.

[72] A.R. David, *A Guide to Religious Ritual at Abydos* (Warminster 1981) 57-82.

[73] P.Berlin 3055 (Amon) et 3014+3053 (Mout). Pour le premier, voir notamment G. Möller, *Hieratische Papyrus aus den königlichen Museen zu Berlin* I (Leipzig 1901) pl. 1-37 ; A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte, d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Séti I^er^, à Abydos* (*Annales du musée Guimet*, *Bibliothèque d'Étude* 14 ; Paris 1902) ; A. Barucq et F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne* (*LAPO* 10 ; Paris 1980) 287-297 ; W. Guglielmi et K. Buroh, « Die Eingangssprüche des täglichen Tempelrituals nach Papyrus Berlin 3055 (I, 1-VI, 3) », in : J. van Dijk (éd.), *Studies on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde* (Groningen 1997) 101-166 ; H.M. Hays, *The Organization of the Pyramid Texts. Typology and Disposition* (*PdÄ* 31 ; Leyde-Boston 2012) 22-33. Voir encore le rituel des offrandes d'Amenhotep I^er^, conservé essentiellement sur les P.Chester Beatty IX et P.Caire CG 58030 + P.Turin Inv. Suppl. 10125 : A.H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series : Chester Beatty Gift* (Londres 1935) 78-106 et pl. 50-61 ; G. Daressy, « Rituel des offrandes à Amenhotep I^er^ », *ASAE* 17 (1917) 97-122 ; W. Golenischeff, *Papyrus hiératiques (CGC 58001-58036)* (Le Caire 1927) 134-156 et pl. XXIV-XXVII ; E. Bacchi, *Il Rituale di Amenhotpe I* (*Pubblicazioni egittologiche del R. Museo di Torino* III ; Turin 1942) ; A. Roccati, « Tra i papyri torinesi (Scavi nel Museo di Torino VII) », *OrAnt* 14 (1975) 245 (9), 249 (4) et 251 (4) ; H.H. Nelson, « Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I », *JNES* 8 (1949) 201-232 et 310-345 ; K.M. Cooney et J.B. McClain, « The Daily Offering Meal in the Ritual of Amenhotep I : An Instance of the Local Adaptation of Cult Liturgy », *JANER* 5 (2005) 41-78 ; voir encore le rituel de Soknebtynis : J. Osing et G. Rosati, *Papyri geroglifici e ieratici da Tebtynis* (Florence 1998) 101-128.

[74] P.Berlin 3055, XXXVII, 8 : Moret, *Le rituel du culte divin journalier* (1902) 211.

la divinité : *ḏd mdw jj=tj jj=tj m ḥtp jrt Ḥr ꜣḫ=tj wḏꜣ=tj rnp=tj m ḥtp* « paroles à dire : tu es venu, tu es venu en paix, Œil d'Horus, étant efficace, sain, et rajeuni en paix ».[75] De la même manière, lorsque le prêtre s'avance vers le sanctuaire, il doit réciter : *rs=t nfr m ḥtp Jpt-swt ḥnwt r(ꜣ)w-prw nṯrw nṯrwt jmy(w)=s* « puisses-tu t'éveiller parfaitement en paix, Ipet-sout, maîtresse des temples et des dieux et déesses qui s'y trouvent » ;[76] après une énumération de tous les dieux, la formule s'achève par *rs=ṯn ḥtp=ṯn rs=ṯn nfr m ḥtp* « puissiez-vous vous éveiller ! Puissiez-vous vous apaiser ! Puissiez-vous vous éveiller parfaitement en paix ! »[77] La formule pour *ʿq r sḫm n nṯr* « pénétrer dans le sanctuaire du dieu » commence également par *ḥtp ḥtp bꜣ ʿnḫ ḥw ḫftyw=f* « que s'apaise, que s'apaise le *ba* vivant qui frappe ses adversaires ! ».[78] Il s'agit dans tous les cas de faire en sorte *ḥtp ḥr=k nfr n Pr-ꜥꜣ* « que s'apaise parfaitement ton visage[79] envers le Pharaon »[80] ou, inversement, *sḥtp=f tw (…) ḥtp=k n=f nfr m hrw pn* « qu'il (= le Pharaon) t'apaise (…) afin que tu t'apaises parfaitement envers lui en ce jour ».[81] La thématique générale de cette composition semble être *ḥtp r=k* « sois donc en paix ! »[82] – le début d'un hymne à Amon (*dwꜣ Jmn*) est du reste entièrement composé sur l'antienne *rs=tj ḥtp=tj rs=k m ḥtp* « tu t'es éveillé paisiblement ! Puisses-tu t'éveiller en paix ! ».[83] L'apaisement est partout : on offre Maât à Amon *ḥtp=k rwḏ=k jm=s* « afin que tu t'apaises et que tu t'affermisses par elle »,[84] on lui donne l'Œil d'Horus pour la même raison[85] et Amon lui-même, que l'on a préalablement apaisé, se charge à son tour de se concilier ses semblables : *d=k ʿwy=k ḥtp nṯrw* « puisses-tu placer tes bras (de telle sorte) que s'apaisent les dieux ! »[86]

Si l'on suit cette dernière traduction,[87] on voit que le prêtre (idéalement remplacé par l'image du roi sur les reliefs des temples) n'est pas le seul à réaliser ce geste pour apaiser son interlocuteur.[88] L'ensemble du texte, et l'insistance sur l'éveil paisible du dieu après une nuit de repos régénérateur,[89] montre assez que l'on ne peut s'adresser aux dieux qu'avec la plus extrême prudence et que les rituels propitiatoires accomplis pour calmer les déesses dangereuses à certains moments de l'année[90] doivent être

[75] P.Berlin 3055, I, 2-3 : *ibid*., 9.

[76] P.Berlin 3055, II, 7-8 : *ibid*., 26.

[77] P.Berlin 3055, III, 3 : *ibid*.

[78] P.Berlin 3055, IX, 6-7 : *ibid*., 93.

[79] Ou « que s'apaise ton beau visage (*i.e*. avenant) » ? *nfr ḥr* (*LGG* IV, 214c-218b) est une épithète (et une épiclèse) trop connue des dieux à l'écoute des prières des hommes pour que *ḥr nfr* n'ait pas au moins cette résonance dans l'esprit du lecteur.

[80] P.Berlin 3055, VII, 9 : Moret, *Le rituel du culte divin journalier* (1902) 71 ; voir encore P.Berlin 3055, XV, 8-9 (*ibid*., 128).

[81] P.Berlin 3055, XVII, 10 - XVIII, 1 : *ibid*., 133.

[82] P.Berlin 3055, XIII, 4 : *ibid*., 118.

[83] P.Berlin 3055, XIII, 11 - XIV, 6 : *ibid*., 122-124 ; voir encore P.Berlin 3055, XIV, 9 (*ibid*., 129) XVI, 1-2 (*ibid*., 129), XVII, 1-2 (*ibid*., 131).

[84] P.Berlin 3055, XXII, 6 : *ibid*., 142 ; voir encore P.Berlin 3055, XXIV, 3 (*ibid*., 145).

[85] P.Berlin 3055, XXXII, 6-7 : *ibid*., 194 (*rd=tw n=k jrt Ḥr ḥtp=k ḥr=s*).

[86] P.Berlin 3055, XVII, 6 : *ibid*., 132.

[87] A. Moret (*loc. cit*.) traduit ce passage par « tu donnes tes deux bras où se posent les dieux » ; Barucq et Daumas comprennent « tu tends les bras et les dieux s'y reposent » : Barucq et Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne* (1980) 294.

[88] Les dieux, du reste, peuvent aussi apaiser le cœur du roi ; voir A. Cabrol, « Un socle de statue au nom de Séthi II », *CRIPEL* 15 (1993) 32-33.

[89] A. de Buck, *De godsdienstige opvatting van den slaap inzonderheid in het oude Egypte : rede uitgesproken bij het aanvaarden van het ambt van buitengewoon hoogleerar in de Egyptologie en de geschiedenis van de antieke godsdiensten aan de Rijksuniversiteit te Leiden op 20 October 1939* (Leyde 1939).

[90] Sur le rôle joué par Sekhmet lors du passage d'une année à l'autre, voir par exemple : J. Yoyotte, « Une théorie étiologique des médecins égyptiens », *Kêmi* 18 (1968) 82-83 ; J.-C. Goyon, « Sur une formule des rituels de conjuration des dangers de l'année », *BIFAO* 74 (1974) 75-83 ; J. Yoyotte, « Une monumentale litanie de granit. Les Sekhmet d'Aménophis III et la conjuration permanente de la Déesse dangereuse », *BSFE* 87-88 (1980) 46-75 ; P. Germond, *Sekhmet et la protection du monde*, (*AegHelv* 9 ; Genève 1981) sp. 194-274 ; S. Aufrère, « Le cœur, l'annulaire gauche, Sekhmet et les maladies cardiaques », *RdE* 36 (1985) 28-32 ; J.-C. Goyon, « Le rituel du *sḥtp sḫmt* au changement de cycle annuel. Sources et documents, un état des questions », in : Z. Hawass et L. Pinch Brock (éd.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth Congress of Egyptologists. Cairo, 2000* II. *History, Religion* (Le Caire 2003) 261-268 ; J.-C. Goyon, *Le rituel du sḥtp Sḫmt au changement de cycle annuel d'après les architraves du temple d'Edfou et textes parallèles, du Nouvel Empire à l'époque ptolémaïque et romaine* (*BdE* 141 ; Le Caire 2006).

envisagés dans un cadre référentiel plus large.[91] Si l'on n'y prend garde, tous les dieux peuvent se lever du mauvais pied : si la notion d'apaisement n'est pas liée depuis son apparition au geste de l'adoration (voir cependant *infra*), il y a fort à parier qu'elle s'est rapidement imposée au contact des dieux.

Le second dossier a été examiné il y a près de vingt ans par V.A. Donohue.[92] Ayant rassemblé un certain nombre de scènes de l'époque ramesside représentant la reconquête des territoires rebelles de la côte syro-palestinienne par un Pharaon bien évidemment triomphant (fig. 2b), il s'est demandé pourquoi, dans la citadelle assiégée, figurent toujours, à côté de soldats plus ou moins combatifs, plusieurs personnages réalisant le geste de l'adoration, l'un d'entre eux tenant notamment dans une main un brasero invariablement dirigé vers le roi. Un enfant est parfois représenté, à l'intérieur des remparts, sur le bord du parapet, ou même tenu à bout de bras au-dessus des murailles. Le fait avait, à vrai dire, déjà été relevé et diverses interprétations du geste et du brasero avaient été proposées, allant de la protection à la capitulation en passant par le simple apaisement.[93]

Sans reprendre sa démonstration, qui s'appuie davantage sur les rituels cananéens et la *Realpolitik*[94] que sur les codes de lecture de l'image égyptienne, disons tout de suite que, comme ne l'indique pas de prime abord le titre de son étude, il conclut à la réinterprétation par les Égyptiens d'un rituel apotropaïque incluant le sacrifice d'un enfant. Ce rituel aurait été perçu comme un geste de soumission et investi de cette valeur sur les reliefs gravés sur les temples. « *In the perspective of royal dogma this Egyptocentric presentation was in itself, perhaps, inevitable.* »[95] La chose est possible en effet et, au vu des éléments rassemblés par l'auteur, on ne voit guère comment interpréter autrement la présence de l'enfant.

Cela étant posé, la présence des personnages faisant le geste de l'adoration, tout autant que celle de l'homme tenant dans sa main un brasero, ne nous semble pas avoir été entièrement expliquée. Si nous comprenons bien la pensée de l'auteur, ces différents éléments auraient été ajoutés par le graveur égyptien pour signifier la soumission des vaincus au pouvoir quasi divin du roi – celui-ci étant fréquemment comparé à Baʿal, tant dans les textes diplomatiques retrouvés dans les archives d'Amarna que sur les inscriptions conservés dans les temples. De fait, il s'agit bel et bien d'une image égyptienne et si nombre d'éléments – tels l'enfant, l'armement ou simplement le *migdol* – proviennent du fonds proche-oriental, d'autres peuvent être proprement égyptiens ou encore être utilisés dans l'ensemble de la Méditerranée orientale. C'est notamment le cas de l'arc retourné[96] qui, en Égypte comme en Mésopotamie, signale clairement la reddition de l'ennemi.[97]

Si l'on admet qu'il s'agit bien d'un ajout, et que jamais peut-être les habitants de Yenoam ne sont montés sur la muraille de leur ville pour adorer Séthi, il faut accorder au geste de l'adoration le sens qu'il a conventionnellement sur les monuments égyptiens, et reconnaître alors que la fumigation d'encens est d'interprétation particulièrement délicate : on doit manifestement y voir un élément ancrant davantage la scène dans la sphère religieuse, mais à quoi se rapporte-t-il plus précisément ? Est-ce une manière

[91] Il faudrait encore étudier la formule bien connue de l'offrande, généralement lue *ḥtp d nswt* « offrande que donne le roi (à)… », mais aussi *d nswt ḥtp* « fasse le roi que s'apaise(nt)… ». Pour la lecture classique, voir récemment D. Franke, « The Middle Kingdom Offering Formulas : A Challenge », *JEA* 89 (2003) 39-57 ; M. Marée, « A Sculpture Workshop at Abydos from the Late Sixteenth or Early Seventeenth Dynasty », in : M. Marée (éd.), *The Second Intermediate Period (Thirteenth-Seventeenth Dynasties). Current Research, Future Prospects* (*OLA* 192 ; Louvain 2010) 249-252 ; A. Ilin-Tomich, « Changes in the *ḥtp-dj-nsw* Formula in the Late Middle Kingdom and the Second Intermediate Period », *ZÄS* 138 (2011) 20-34. Pour la lecture alternative en faisant une formule d'apaisement de la divinité, voir P. Grandet et B. Mathieu, *Cours d'égyptien hiéroglyphique* (Paris 2003[2]) 388-390, § 35.5.

[92] V.A. Donohue, « A Gesture of Submission », in : A. Lloyd (éd.), *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths* (Londres 1992) 82-114. Encore récemment, voir A.-L. Mourad, « Siege Scenes of the Old Kingdom », *BACE* 22 (2011) 135-158, sp. 141, fig. 3.

[93] Donohue, « A Gesture of Submission » (1992) 83.

[94] Voir désormais A.J. Spalinger, *War in Ancient Egypt. The New Kingdom* (Malden-Oxford-Carlton) 2005 et, pour une réévaluation récente de la situation géopolitique de la Méditerranée orientale, P. Grandet, *Les pharaons du Nouvel Empire (1550-1069 av. J.-C.) : une pensée stratégique* (Paris 2008).

[95] Donohue, « A Gesture of Submission » (1992) 86.

[96] Donohue, « A Gesture of Submission » (1992) 103, fig. 12, par exemple.

[97] R.H. Wilkinson, « The Turned Bow as a Gesture of Surrender in Egyptian Art », *JSSEA* 17 (1987) 128-133 ; *id.*, « The Representation of the Bow in the Art of Egypt and the Ancient Near East », *JANES* 20 (1991) 83-99.

d'indiquer que l'enfant tenu au-dessus des murailles fait partie d'un rituel, ou un moyen de dire que le roi est considéré comme un dieu et qu'il faut dès lors purifier l'espace où apparaît son image ? La fumigation pourrait également affecter ces deux actions et tout resserrer dans un même acte cultuel.

Pourrait-on aller un peu plus loin ? Compte tenu, d'une part, du contexte militaire de ces représentations et, d'autre part, de ce que le P.Berlin 3055 laisse entrevoir relativement à l'apaisement de la divinité, ne serait-il pas possible de reconnaître dans cette scène une dimension pacifiante ? Les actions déterminées par le geste de l'adoration sous-entendent toutes que celui auquel on s'adresse occupe une position prééminente, mais l'expression de cette prééminence n'est pas leur sens premier. Ces scènes n'indiqueraient donc pas la soumission des ennemis, malgré le sacrifice de l'enfant, mais la reconnaissance, au moins dans l'espace imaginaire de la représentation, de l'autorité absolue, cosmique – autrement dit la divinité – du roi égyptien, en même temps qu'elles inviteraient celui-ci à s'apaiser. Une nuance ? Certes, mais lorsqu'il s'agit de formuler les termes de la victoire et de la défaite, les images autant que les mots peuvent être d'importance.

***

Au terme de ces quelques sondages, les scènes apicoles de Pabasa et d'Ânkhhor sont-elles plus lisibles ? Au risque de tomber dans le piège du raisonnement circulaire, l'heure est venue de tenter une interprétation. Si l'importance accordée à la paix dans le rituel réglant les modes de communication avec les dieux et l'attitude des assiégés du haut de leurs murailles pointent dans la même direction, il n'est pas déraisonnable de penser que l'attitude singulière du personnage agenouillé au milieu des abeilles pourrait être l'indice d'une récupération du geste de l'adoration couramment employé dans les temples pour apaiser les dieux – son crâne rasé et sa tenue invitent d'ailleurs à inclure l'homme dans la catégorie des prêtres. Pour éviter l'aiguillon des abeilles, quel meilleur moyen que d'utiliser un outil qui avait depuis longtemps fait ses preuves dans l'enceinte des temples ? Ce geste de l'adoration qui permettait de repousser la colère divine, n'allait-il pas être plus efficace encore sur ces modestes, mais dangereux, insectes ? La récupération n'est pas un phénomène exceptionnel en Égypte – on pourrait même dire que la magie et le culte (si l'on nous passe cette opposition quelque peu artificielle) n'ont jamais cessé de s'influencer l'un l'autre[98] – et elle n'est pas non plus un simple emprunt. Il ne s'agit pas de récupérer tout le rituel, mais les seuls éléments permettant de diminuer les risques de ceux qui pratiquent la récolte du miel. Pourrait-on parler de synecdoque, le signe de l'adoration n'étant ici pris que pour une partie de son signifié – l'apaisement ? Il faudrait en savoir plus sur le rituel pratiqué devant les ruches pour prendre l'exacte mesure de l'adaptation ou de la réinterprétation des éléments en provenance du temple. Un dernier élément, enfin, pourrait conforter notre interprétation : la nécessaire présence (qu'ils soient ou non figurés) de braseros pour enfumer les ruches et calmer les abeilles ne pouvait manquer de rappeler aux prêtres les fumigations d'encens sacralisant l'espace autour du dieu. La présence de ces objets a-t-elle joué lors de ladite récupération ?

D'une manière plus générale, nous avons également posé la question de la part de l'apaisement dans le geste de l'adoration. Apparu à la fin de l'Ancien Empire, il serait bien sûr naïf de penser que celui-ci ait pu conserver le même sens pendant toute la durée de la civilisation égyptienne.[99] La valeur accordée à ce geste dans la tombe de Pabasa ne reflète-t-elle qu'un moment de sa longue histoire ou bien l'apaisement a-t-il toujours fait partie des ressorts de cette gestuelle ?

Une dernière piste nous permettra peut-être d'ébaucher une réponse à cette interrogation. Jusqu'à présent, en effet, nous ne nous sommes penchés que sur la valeur accordée par les Égyptiens à ce geste, sans chercher à comprendre son origine ou la motivation qui a présidé à son élaboration. La date de son apparition aurait cependant pu nous fournir un indice, la V^{e} dynastie étant connue pour l'importance que ses souverains ont accordée au culte solaire. En admettant que le geste de l'adoration ait eu pour premier

[98] J.F. Quack, « La magie au temple », in : Y. Koenig (dir.) *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition. Actes du colloque organisé par le musée du Louvre les 29 et 30 septembre 2000* (Paris 2002) 41-68.

[99] Pour une modification sensible de ce geste et une radicalisation de sa signification, voir P. Collombert, « Le hiéroglyphe  et la gestuelle cérémonielle d'Amenhotep IV », in : F. Prescendi et Y. Volokhine (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud* (*Religions en perspective* 24 ; Genève 2011) 504-515.

objet le soleil à son lever, se pourrait-il qu'il n'ait été à l'origine qu'une manière de protéger ses yeux tandis qu'on déclamait des louanges à l'astre du jour ? Que l'on adressât le même geste au roi, 'fils de Rê' depuis cette époque, ne serait pas étonnant. On comprendrait mieux, aussi, sur une stèle conservée au British Museum (fig. 3),[100] les deux bras tendus du scribe Amennakht, aveuglé par Meresger afin qu'il témoigne de sa puissance : il ne serait tout simplement plus capable, ou n'aurait plus besoin, de protéger correctement ses yeux du soleil.[101] Cet aveuglement résulte-t-il vraiment de sa mauvaise conduite passée, dont le texte ne dit mot, ou simplement de sa trop ardente piété face au disque solaire ? Si les deux bras tendus sont un marqueur supplémentaire de l'aveuglement[102] et que les Égyptiens ont fait le rapport entre celui-ci et une dévotion extrême à l'égard du soleil, cela expliquerait peut-être l'usage que fait Amenhotep IV de ce signe : il marquerait, comme cela a déjà été proposé,[103] la « ferveur paroxystique du roi », ferveur qui irait, au moins sur les images produites par le Palais, jusqu'à regarder le soleil à s'en brûler les yeux.[104] Enfin, pour revenir à notre propos, si ce geste trouve vraiment son origine dans une façon de s'adresser au soleil tout en protégeant son regard de la force de ses rayons, cela pourrait expliquer la connotation que nous avons tenté de mettre ici en lumière. Modérer l'ardeur du dieu Rê, n'est-ce pas d'une certaine manière l'apaiser ?

Les abeilles de Pabasa nous ont entraînés fort loin de leurs ruches, jusque dans le secret des temples. Pourquoi pas, après tout ? Le rituel du P.Berlin 3055 dit expressément que le miel apaise le cœur d'Amon.[105] Lever les bras et tourner ses paumes vers le dieu produisait-il le même effet ? Comme nous l'avons vu, cette connotation ne contredit pas fondamentalement la valeur classiquement attribuée à ce geste, mais en précise l'une des modalités. Oubliera-t-on, plus tard, cette composante particulière de l'adoration ? Ce geste, qui n'était peut-être à l'origine qu'une manière de montrer son respect tout en tenant son interlocuteur à distance, finira, semble-t-il, par ne plus signaler que la dévotion de l'orant. Marqueur de la prière jusqu'à l'époque romaine,[106] ce geste en demeurera en tout cas le signifiant explicite longtemps après la disparition des cultes traditionnels, comme en témoigne à loisir la production artistique du christianisme égyptien.[107] Qu'en est-il aujourd'hui ? Loin des temples, hors des églises, on peut toujours espérer, en cette difficile période de transition politique, qu'il soit au moins signe de paix, et d'espoir en l'avenir…[108]

---

[100] Stèle BM EA 374, régulièrement mise à contribution dans les études sur la piété personnelle : M.L. Bierbrier, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc*. 12 (Londres 1993) 17, pl. 50-51 ; en dernier lieu, Collombert, « Le hiéroglyphe  » (2011) 507-508 et fig. 10.

[101] Bien que les mains soient tournées vers la face de la déesse, il va de soi que Meresger n'est pas le soleil ; il faut distinguer ici le geste de l'adoration, dont la motivation première pourrait fort bien n'avoir jamais été oubliée, et sa réalisation devant une divinité, qu'elle entretienne ou non un rapport avec le soleil.

[102] Le texte de la stèle dit clairement que Meresger a « fait qu'[il] voie l'obscurité en plein jour ».

[103] Collombert, « Le hiéroglyphe  » (2011) 506.

[104] Cette interprétation, si on devait la retenir, jetterait une bien cruelle lumière sur les cas d'aveuglement par la divinité. Sans vouloir faire de mauvais esprit, on pourrait se demander si les plus dévots n'étaient pas les plus aveugles…

[105] P.Berlin 3055, VII 2-9 : Moret, *Le rituel du culte divin journalier* (1902) 70-71.

[106] Voir ainsi les représentations de Bakchias ou de Deir el-Hagar signalées par M. Capasso, « Sciatterie e amnesie sul Fayyum », *Papyrologica Lupiensia* 13 (2004) 22 et pl. I-III) ; ou encore le matériel de Kom Abou Billou, telle la stèle de Phanias (Paris, musée du Louvre, E 21129) : *Égypte romaine. L'autre Égypte* (Marseille 1997) 146-147 (Cat. 167), déjà analysé par Dunand, « Gestes symboliques » (1987) et encore récemment étudié par F. Gaudard et J.H. Johnson, « Six Stone Mummy Labels in the Oriental Institute Museum », in : H. Knuf, C. Leitz et D. von Recklinghausen (éd.), *Honi soit qui mal y pense. Studien zum pharaonischen, griechisch-römischen und spätantiken Ägypten zu Ehren von Heinz-Josef Thissen* (*OLA* 194 ; Louvain-Paris-Walpole 2010) 200-202.

[107] M.-H. Rutchowscaya et D. Bénazeth (dir.), *L'art copte en Égypte. 2000 ans de christianisme* (Paris 2000) 40 (fig. 5 et 6), 43 (fig. 11), 48 (fig. 22-23), 107, 126 (fig. 102), 127-128 (fig. 103-106), 175 (fig. 182), 179 (fig. 187). On notera l'illustration d'un manuscrit de la fin du IX^{e} siècle (p. 73, fig. 50) où, figurés de part et d'autre d'une Vierge allaitant l'Enfant, « deux anges (…) avancent les mains en signe de vénération ». Sur l'influence des représentations égyptiennes sur le premier art chrétien, voir Dunand, « Gestes symboliques » (1987) 85, n. 17.

[108] F. Dunand et R. Lichtenberg, *Oasis égyptiennes. Les îles des Bienheureux* (Arles 2008) 136, fig. 2.



Fig. 1a. Troisième registre de la face sud du pilier C de la tombe de Pabasa (© J.-L. Fissolo).



Fig. 1b. Deuxième registre de la face sud du pilier C de la tombe de Pabasa (© J.-L. Fissolo).

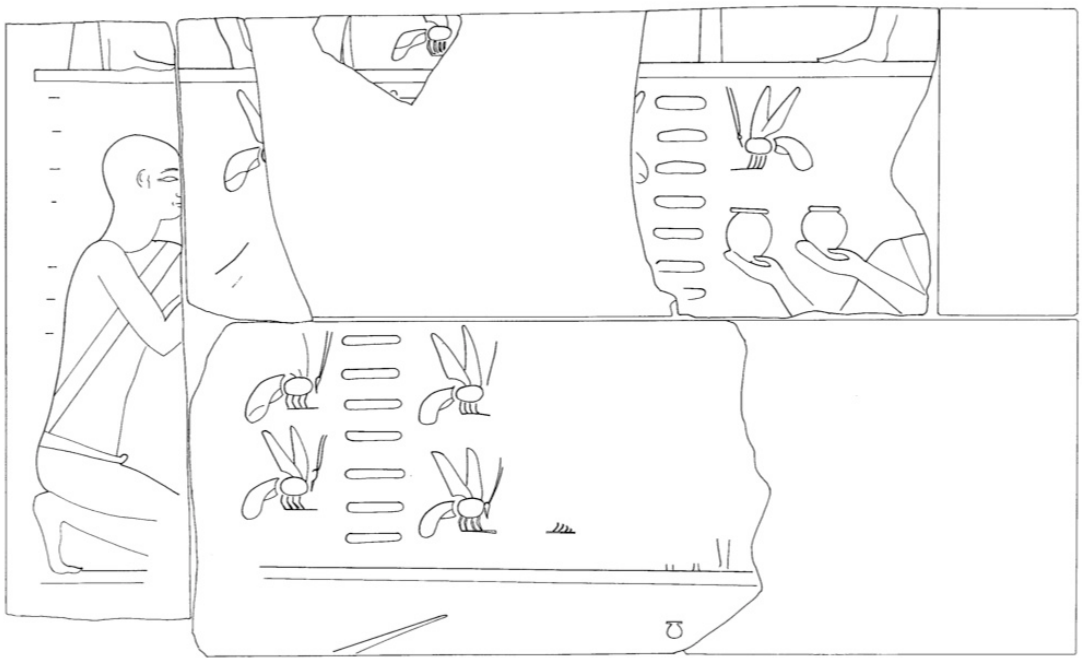


Fig. 2a. Scène d'apiculture de la tombe d'Ânkhhor
(d'après Bietak et Reiser-Haslauer, *Das Grab des 'Anch-Hor* (1978) 127).

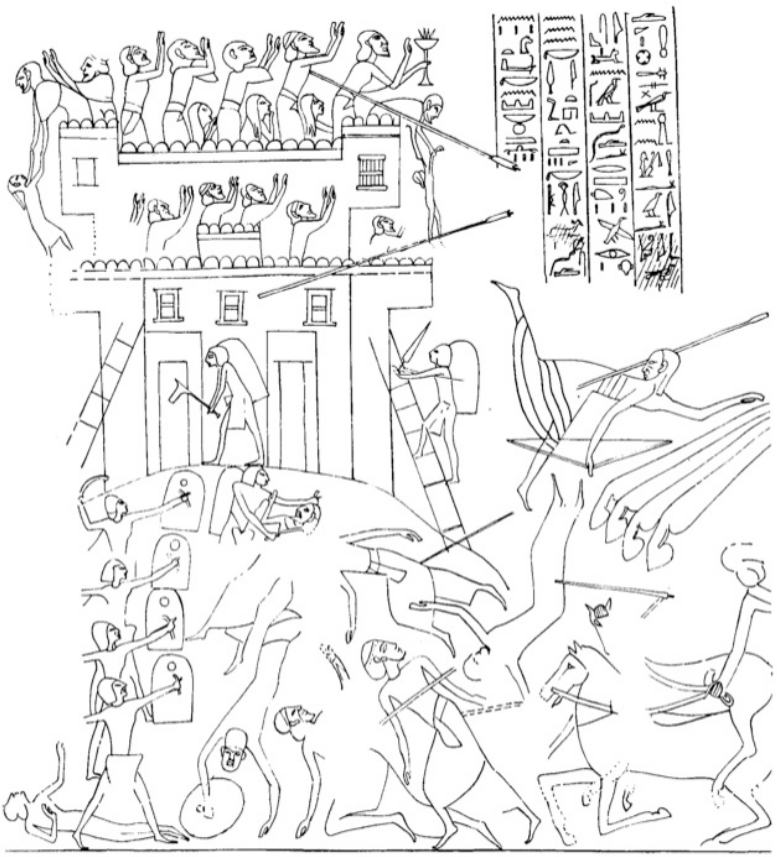


Fig. 2b. Prise de la ville d'Ascalon
(d'après Donohue, « A Gesture of Submission » (1992) 101, fig. 10).



Fig. 3. Stèle BM EA 374
(d'après Bierbrier, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae* (1993) pl. 51, 1).

UN NOUVEAU RITUEL DE MOMIFICATION ?
QUELQUES QUESTIONS POSÉES PAR LA RADIOGRAPHIE DES MOMIES ÉGYPTIENNES

ROGER LICHTENBERG

Depuis que les momies sont l'objet d'une étude scientifique attentive, tant sur le plan religieux que sur le plan technique, on pourrait penser avoir identifié l'ensemble des gestes et des rites de la momification. C'est loin d'être le cas, et j'ai le plaisir de soumettre ici à l'attention de Françoise Dunand quelques questions concernant les pratiques funéraires égyptiennes posées par les résultats de la radiographie des momies. En effet, l'observation des restes de trois individus, deux provenant de la fouille de la nécropole du site d'el-Deir, dans l'oasis de Kharga, menée sous la direction de Françoise,[1] et le dernier ayant été observé dans une des tombes du village des ouvriers de Deir el-Medineh sur la rive Ouest de Louxor, m'ont amené à formuler l'hypothèse que je présente ici.

Les deux momies de la nécropole Est d'el-Deir

Pendant notre campagne de fouille de 2003 sur le site d'el-Deir, une momie de la nécropole Est et les restes très partiels d'une autre ont retenu notre attention.

La momie ED.E44.1.4 est celle d'un enfant d'une taille approximative de 113 cm, valeur imprécise compte tenu de la séparation de la tête et du tronc et du mauvais état de la momie. En effet, bien que ce sujet semble avoir bénéficié d'une momification satisfaisante – dont témoignent les éviscérations abdominale et crânienne, la présence d'un *gerid* solidarisant la tête au tronc indique que le corps était en mauvais état quand la momification a été entreprise, ou qu'un accident s'est produit pendant les opérations (fig. 1b). Le *gerid* traverse l'ensemble du tronc et ressort au niveau du pelvis (fig. 1a).

Les membres supérieurs sont en position dite osirienne : l'avant-bras droit est pratiquement perpendiculaire à l'axe du tronc, le gauche étant oblique vers le haut, la main se trouvant au niveau du creux axillaire.

L'examen radiologique montre que le squelette est en complète déconnexion anatomique au niveau du tronc, les côtes se trouvant en position erratique, les vertèbres pour la plupart absentes (fig. 1c). Ces faits sont probablement en rapport avec l'introduction brutale du *gerid* allant de la tête au pelvis (fig. 1a). Au niveau de la partie inférieure du thorax, on a la surprise de découvrir une image dense, d'aspect grossièrement géométrique, circulaire : il s'agit manifestement d'un artefact. L'état très médiocre de la momie permet d'avoir facilement accès à l'objet qui s'avère être un morceau de céramique (fig. 2a). Il existe en fait deux fragments qui se raccordent, ce qui permet de reconstituer une forme : une sorte de gobelet.

L'aspect du squelette et les dents permettent d'évaluer l'âge du sujet à environ dix ans. On observe des stries d'arrêt de croissance au niveau de l'extrémité inférieure des tibias.

Le lendemain de l'étude de cette momie, en triant des restes de momies plus ou moins déchiquetés, jonchant le sol,[2] j'ai eu la surprise de découvrir une masse de linges plus ou moins enduits de résine dessinant la paroi interne d'un hémi-thorax gauche. Cette masse représentait le moulage exact du thorax, avec l'empreinte des côtes. Au sein de ces linges étaient inclus deux fragments de céramique (fig. 2b).

La découverte de deux momies contenant des fragments de céramique au niveau du thorax n'a pas manqué d'attirer mon attention. Ce n'était certainement pas le fait du hasard. Dans les deux cas, il s'agit de deux fragments du même objet. Pour la momie radiographiée, les deux fragments se raccordaient parfaitement. Dans l'autre cas, on ne peut être absolument affirmatif, les fragments ayant été laissés en

[1] Il s'agit d'une mission conjointe Université de Strasbourg - association Alpha-necropolis, dirigée par Françoise Dunand.

[2] Le travail sur la nécropole Est, très fortement perturbée par les nombreux pillages, a relevé d'une véritable fouille de sauvetage.

place parmi les linges enduits de résine. Toutefois, l'aspect des fragments plaide en faveur de l'appartenance à un même objet.

La momie de Deir el-Medineh

Lors du travail de fouille effectué par B. Bruyère dans le village de Deir el-Medineh, un certain nombre de momies découvertes dans la tombe DEM323 avaient été placées dans un récessus latéral de la descenderie. Notre travail a consisté à photographier et radiographier ces momies.[3] J'ai pu identifier, sur les radiographies de la momie DEM323.19 (fig. 2c), la présence d'images denses reflétant la présence d'artefacts. Il s'agissait à nouveau d'un fragment de céramique, que l'état médiocre du corps a permis d'apercevoir à l'intérieur de la cavité thoracique. Il fut aisé d'extraire ce fragment, qui s'est avéré suffisamment grand pour identifier l'objet entier. Le souvenir des momies de la fouille d'el-Deir m'est aussitôt revenu à l'esprit.

Description de la momie

Il semble s'agir en première analyse de la momie d'une femme ; pour autant, l'étude radiologique montre qu'il pourrait aussi bien s'agir d'un individu de sexe masculin. L'état de la momie est médiocre, non pas en raison de la momification de mauvaise qualité, mais du fait des pillages. Les pieds et le tiers inférieur des jambes sont perdus. La tête, en revanche, est bien conservée : les cils sont même encore visibles (fig. 3a). Les cheveux sont courts. La peau est le siège de gros plis suggérant que le sujet a été assez adipeux.

L'examen radiologique permet d'attribuer un âge de l'ordre de trente à trente-cinq ans, compte tenu de la structure osseuse de bonne qualité et de l'état dentaire assez satisfaisant. Les molaires ont pratiquement disparu, en revanche l'abrasion dentaire est modérée. Il n'est pas décelé de carie. Les radiographies du tronc montrent des dislocations partielles du rachis, consécutives aux pillages et aux manipulations brutales dont la momie a été victime. Des fractures *post mortem* sont visibles au niveau des jambes et du tiers inférieur du bras droit : l'humérus est fracturé en plusieurs fragments au niveau de son tiers inférieur.

L'aspect du thorax et de l'abdomen est intéressant (fig. 3b). En effet, sur le plan pathologique, on observe une scoliose de grand rayon à convexité droite, assez banale. Par ailleurs, les côtes sont désorientées, en particulier la quatrième côte droite et les deuxième, troisième et quatrième côtes gauches qui ne sont plus en connexion normale. Le thorax est le siège d'images très évocatrices de la présence de trois 'paquets canopes' au niveau de l'hémi-thorax gauche. Le quatrième est peut-être noyé dans l'ombre du bourrage pelvien. Surtout, se projetant à droite du rachis de T12 à L3, on observe une image de tonalité dense, courbe, à convexité externe, dont l'aspect ne peut-être que celui d'un artefact, en l'occurrence un fragment de céramique (fig. 3c).

La momification est de bonne qualité : les viscères abdominaux ont été retirés et remis dans la cavité thoraco-abdominale, comme en témoigne la présence de paquets canopes. On n'observe pas de niveau résineux intra-crânien ni de lésions osseuses visibles en général lorsque le sujet a bénéficié de l'éviscération crânienne (fracture de la cloison nasale osseuse et du *dorsum sellae*).

Ces observations se doublent d'une véritable enquête policière car, en ce qui concerne la momie étudiée à Deir el-Medineh, se pose la question suivante : serait-ce la momie de Cratès, dont le masque plastron est conservé au Louvre ? En effet, J.-C. Goyon, dans son livre sur les *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, signale la découverte d'un fragment de poterie dans la cavité abdominale de Cratès.[4] Il y voit un exemple de négligence de l'embaumeur, qui se serait débarrassé d'un objet cassé. Sans doute, les négligences d'embaumeurs ne sont pas rares, surtout à l'époque tardive, mais dans le cas de notre momie, placer un fragment de céramique au niveau du thorax ne peut relever d'une simple négligence, car il s'agit d'une manœuvre assez complexe.

---

[3] Mission de l'IFAO dirigée par N. Cherpion en janvier 2005.

[4] Cf. J.-C. Goyon, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte* (*LAPO* 4 ; Paris 1972) 39. Voir aussi, B. Bruyère et A. Bataille, « Une tombe gréco-romaine de Deir el-Médineh (1) », *BIFAO* 36 (1936-1937) 145-174 ; *id*., « Une tombe gréco-romaine de Deir el-Médineh (2) », *BIFAO* 38 (1939) 73-107.

B. Bruyère décrit ainsi la momie de Cratès :

> Le corps est celui d'un jeune homme aux cheveux bruns légèrement bouclés mais non crépus, imberbe, à l'épiderme brun rouge. La tête est penchée en avant, les bras collés aux flancs, les mains ouvertes, posées à plat sur le côté des cuisses, les membres grêles mais sans maigreur. Éventration très grande dans l'aine gauche. Détail singulier, l'orifice inguinal est en partie obstrué par un gros fragment de poterie (petite marmite de terre cuite rouge brisée) qui pénètre assez profondément dans l'abdomen et qui est rempli de poix fondue. Il est vraisemblable que ce débris de vase a servi pour verser la poix bouillante à l'intérieur du corps et que l'embaumeur n'a pu le retirer de crainte de se brûler les doigts.[5]

Dès lors, plusieurs arguments militent pour éliminer l'hypothèse de l'identification de la momie 323.19 comme celle de Cratès. L'âge, d'abord : Cratès est mort à dix-sept ans, âge au décès connu par les inscriptions de son cercueil. La momie dans laquelle la céramique a été trouvée est une momie d'adulte d'au moins trente ans. Le sexe ne correspond pas non plus. Sauf à imaginer que la céramique ait été remise en place dans une autre momie que celle où elle aurait été trouvée... Pour mémoire, rappelons la regrettable erreur commise lors de la découverte de la cachette de Bab el-Gusus : on a séparé les momies des prêtres d'Amon de leurs sarcophages sans noter de quel sarcophage venaient les corps, ce qui aurait permis de les identifier formellement.[6]

De plus, le fragment de céramique décrit par B. Bruyère contenait de la poix, alors que celui trouvé dans la momie 323.19 n'en contient pas. Enfin, la place du fragment, obturant en partie l'orifice d'éviscération, rappellerait plutôt une plaque de flanc.

On peut donc raisonnablement éliminer Cratès comme candidat ! Il restera donc anonyme parmi les autres momies de la tombe 323.

Sans doute, l'interruption de la vie n'est qu'une étape pour la pensée égyptienne, tournée vers l'au-delà et la régénération grâce à la momification : la vie n'est pas 'brisée', elle se transforme seulement, la mort n'est que le passage entre la vie ici-bas et la vie dans l'au-delà. Doit-on y voir une version égyptienne du *symbolon* grec, souvent attesté en contexte initiatique ? Les deux fragments de céramique se raccordent et restituent la forme initiale, garantissant, comme la momification, l'intégrité corporelle retrouvée…

J'oserais ajouter quelques mots à propos de la collaboration que nous menons, Françoise et moi-même, et dont cet automne marque précisément le 'jubilé',[7] pour souhaiter que, le délai entre les jubilés diminuant, nous puissions continuer longtemps cette collaboration et la fêter…

[5] Bruyère et Bataille, « Une tombe gréco-romaine de Deir el-Médineh (2) » (1939) 83.

[6] B. Bruyère avait pris soin d'étiqueter les momies que nous avons trouvées dans le récessus de la descenderie de DEM323. Malheureusement les étiquettes se sont dispersées et n'étaient plus attachées aux momies, probablement conséquence de visites de voleurs. Le petit récessus a été trouvé dans le plus complet désordre. Semblable mésaventure nous est arrivée sur le site d'el-Deir.

[7] Cette comparaison avec la fête du *Heb Sed* est faite dans un esprit de jeu, bien sûr !



Fig. 1a. Ensemble de la momie de face : on distingue le gerid qui sort au niveau du bassin.



Fig. 1b. Tête de profil. Noter la fracture des téguments au niveau de la base du cou.

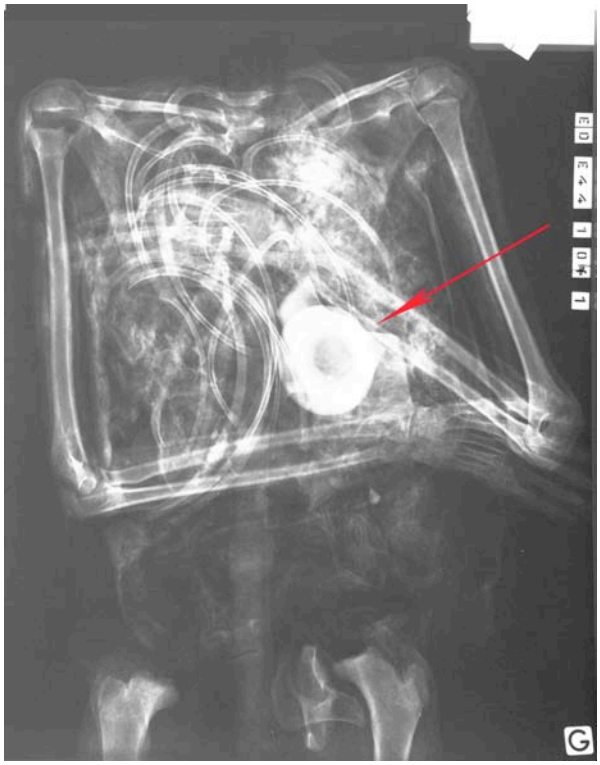


Fig. 1c. Radiographie du tronc de face.
On note la désorganisation des côtes.
L'image de la céramique est bien visible (flèche).

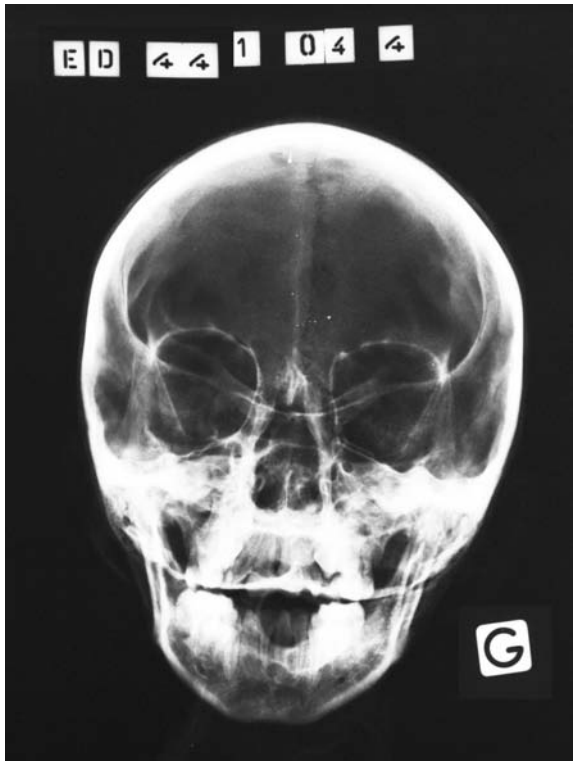


Fig. 1d. Radiographie du crâne de face. On note la disparition d'une partie de la cloison nasale osseuse, indice d'une éviscération crânienne.



Fig. 2a. Les deux fragments de céramique retirés du thorax de la momie E44.1.4.



Fig. 2b. Masse de linges plus ou moins enduits de résine. On distingue les deux fragments de céramique (à gauche).



Fig. 2c. Photo de la momie DEM.323.19.
On peut observer la dégradation du corps : la perte des pieds ainsi que des brèches thoraciques et abdominales multiples.



Fig. 3a. Tête de la momie DEM.323.19 vue de face.



Fig. 3b. Radiographie du tronc de face. On voit très bien la céramique, à droite, et les paquets canopes, à gauche. Noter que par convention la droite et la gauche sont inversées : on regarde le cliché comme si le sujet faisait face à l'observateur.



Fig. 3c. Le fragment de céramique trouvé dans le thorax de la momie.

LA NATURE AMBIVALENTE DU SANG, DU LAIT, DES FIGUES ET DU MIEL DANS LES CROYANCES FUNÉRAIRES ÉGYPTIENNES

CATHIE SPIESER

Dans la conception égyptienne d'un monde reposant sur le subtil équilibre des principes contraires – l'existant ne pouvant se manifester sans le 'non existant', la pureté sans l'existence de l'impureté, etc. –, de nombreux aspects du monde naturel paraissent avoir été pensés dans l'esprit d'une perpétuelle dichotomie. Mais les Égyptiens ont aussi eu l'idée de créer des associations transversales, qui relient les différentes catégories de leur monde, divin, humain, végétal, et animal. C'est à travers ces aspects transversaux que nous pouvons essayer de nous saisir d'un autre mode de réflexion où l'homme et la femme occupent une place et un rôle particuliers dans le processus complexe de la création. Une relecture genrée des sources à disposition, offre, elle aussi, un moyen d'appréhender nos connaissances de l'Égypte ancienne de manière plus 'transversale'.

Les offrandes n'échappaient pas aux significations antagonistes. Ainsi le vin, produit résultant du raisin pressé par l'homme, peut être à la fois une boisson de prestige et une offrande destinée à la renaissance des morts, mais peut aussi évoquer le sang versé des ennemis et la mort.[1]

Les combinaisons ou associations d'offrandes ont un sens – ou plusieurs sens – qu'il nous reste encore en grande partie à découvrir.[2] Les scènes rituelles nous ont familiarisés avec certaines offrandes combinées : par exemple, les offrandes d'eau lustrale et d'encens qui sont liées, par nature – eau et lumière incandescente –, aux éléments divins ou aux divinités auxquelles elles sont consacrées, rappellent que le processus de création passe par celui de la lumière sortant du chaos liquide.[3] En plus des liens consubstantiels entre les offrandes et les dieux,[4] les Égyptiens ont aussi développé des rapports particuliers entre les offrandes et certains éléments du corps humain ou du corps d'un dieu.[5] Leur association tantôt à des éléments masculins, tantôt à des éléments féminins permet de porter un nouveau regard sur certaines croyances et pratiques religieuses.

Le lait féminin et le lait masculin

Des textes datant de l'époque d'Amarna, qui proviennent de *shaoubtis*, de stèles funéraires et d'inscriptions des tombes privées, mentionnent, de manière exclusive, le vin et le lait comme breuvages de prédilection destinés au mort, ou font figurer ces deux produits dans le cadre d'une énumération d'offrandes, mais toujours conjointement et souvent en fin de formule.[6] À l'évidence, le vin et le lait sont mis en valeur dans ces textes. Certes, ces liquides sont précieux et riches et sont fortement liés à la notion de renaissance. À

[1] C. Meyer, *s.v.* « Wein », in : *LÄ* VI (1986) col. 1175. La même réflexion peut être faite pour l'eau, à la fois source de vie et de mort : C. Spieser, « L'eau et la régénération des morts d'après les représentations des tombes thébaines du Nouvel Empire », *CdE* 72/144 (1997) 211-228 ; S. Bickel, « Creative and destructive waters », in : A. Amenta, M.M. Luiselli et M. Novella Sordi (éd.), *L'acqua nell'antico Egitto : vita, rigenerazione, incantesimo, medicamento. Proceedings of the First International Conference for Young Egyptologists* (Rome 2005) 191-200.

[2] K. Hein, « Die Besonderheiten der Verbindung von Weintrauben und Feigen », *GM* 205 (2005) 67-69.

[3] À ce sujet, mon ouvrage *Offrandes et purification à l'époque amarnienne* (*MRE* 14 ; Turnhout 2010) 57, 83-84. Les rites de lustration et de fumigation, liés en principe à la toilette matinale du dieu, ont aussi un effet 'recréateur'. Durant l'époque amarnienne, ceux-ci sont exclusivement effectués sur les offrandes ainsi transmises au dieu. Ces rites reflètent la première étape du culte journalier et étaient pratiqués au lever du soleil.

[4] Pour les offrandes à Aton qui évoquent le dieu dans son apparence ou dans sa nature : Spieser, *Offrandes et purification* (2010) 21-88.

[5] L'exemple le plus connu est celui de l'eau du Nil comparée aux lymphes sortant du corps d'Osiris : Spieser, « L'eau et la régénération » (1997) 211-228. De plus, le terme *mw,* l'eau, désignait la semence humaine et *mw-nṯry*, la semence divine, cf. R.-A. Jean et A.-M. Loyrette, « À propos des textes médicaux des papyrus du Ramesseum n^{os} III et IV – I. La contraception », in : S. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne* II (*OrMonsp* 11 ; Montpellier 2001) 545 et n. 81.

[6] Spieser, *Offrandes et purification* (2010) 109-113.

une époque proche d'Amarna, le papyrus BM 10059, datant de l'époque de Toutankhamon montre que les conceptions liées à la formation de l'embryon sont déjà bien établies.[7] Les formules IX.14, X.1 et X.7 sont destinées à protéger la femme de la perte de son fœtus en empêchant l'épanchement de son sang, ce dernier étant compris à l'évidence comme un élément de la construction de l'embryon.[8] Comme l'avait démontré T. Bardinet, le sang servait de liant (*ṯs*) dans la formation de l'embryon. C'est lui qui permettait la transformation du lait maternel en chair, tandis que l'apport masculin, sous forme de semence, créait les os. Le vin, qui possède la valeur symbolique du sang et des apports féminins, complète idéalement le lait, autre produit féminin. Au Nouvel Empire, à partir de l'époque d'Amarna, le vin, qui possédait depuis longtemps une valeur de substitut pour le sang, était offert conjointement au lait.[9] L'offrande combinée de vin et de lait était un gage de renaissance par la voie embryonnaire ainsi promise au mort. Ce renouvellement de la vie reflète le rôle d'Aton qui, d'après les hymnes, soumettait chaque jour la création à un nouveau cycle de vie, à une renaissance quotidienne supposant un rajeunissement perçu comme un retour à l'état de nouveau-né. Cet état de nouveau-né est amplement illustré dans les textes par certaines épithètes utilisées pour le roi, mais aussi dans l'iconographie royale amarnienne, avec le couple de souverains figurés comme de jeunes enfants, accroupis, le doigt à la bouche, dans des reliefs et des amulettes de l'époque.[10]

Le lait est ordinairement un produit associé aux femmes et aux déesses et comptait, dès l'époque des pyramides, comme le breuvage de la renaissance divine par excellence.[11] Mais il était aussi associé à des dieux masculins : Anubis, Min, dont les laitues donnent du lait, et Horus.[12]

À partir de l'Ancien Empire, Anubis remet au monde le roi mort par l'intermédiaire de son emblème appelé *imiout*, à l'origine une peau tronquée de chacal, parfois aussi une peau de vache née de la vache laitière Hézat, comme l'indique notamment un passage des *Textes des Pyramides*.[13] L'*imiout* permettait la renaissance du roi mort, en offrant une sorte de ventre pour la gestation du défunt.[14] Ce ventre, qui offre un milieu matriciel, n'est pas féminin. Certes, cette peau régénératrice, parfois désignée comme un linceul (*inqt*) fait aussi allusion à la pratique de momification liée au dieu Anubis.[15] Enfin, l'emblème du dieu enfant Khonsou devait lui aussi être une sorte de peau matricielle, plus précisément un placenta de canidé lié au dieu Oupouaout, autre dieu chacal ayant sans doute joué un rôle similaire à Anubis.[16]

C'est dans les *Textes des Sarcophages* que nous trouvons une allusion au lait offert comme 'œil d'Horus', soit une offrande destinée à donner une forme de complétude au roi divinisé : « Osiris, prends le lait (*bzȝ*) (afin qu') il pourvoie de lait tes membres et qu'il te rende grand, – ainsi tes membres seront plus grands que (ceux) des dieux – en ce tien nom de 'lait' ».[17] Le terme *bzȝ* ne peut que désigner ici le lait en tant que substance masculine d'Horus qui fait grandir le roi renaissant.[18] Dans le *Livre des Morts*, au

[7] C. Spieser, « Le sang et la vie éternelle dans le culte solaire amarnien », in : C. Cardin et J.-C. Goyon (éd.), *Actes du neuvième congrès international des égyptologues*, 2004 (*OLA* 150 ; Louvain-Paris-Duddley 2007) 1719-1728.

[8] C. Leitz, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom* (Londres 1999) 67-70.

[9] L'association vin et sang remonte à l'époque des Pyramides. On trouve par exemple la mention : « le ciel est enceint de vin », soit une expression équivalente à cette déclaration du roi assimilé à Rê : « je suis la rougeur qui sort d'Isis, le sang qui sort de Nephthys » ; ou encore le roi, associé à Rê, est qualifié « d'âme *ba* qui est dans son sang », autant d'expressions qui évoquent la renaissance du roi mort : Spieser, « Le sang et la vie éternelle » (2007) 1719-1728.

[10] Le roi se fait appeler, dans plusieurs inscriptions, « le petit enfant sorti des rayons du dieu», *šrj pr(w) m stwt.k* ; cf. Spieser, *Offrandes et purification* (2010) 73-77 ; N. de Garis Davies, *The Rock Tombs of El-Amarna* IV (Londres 1906) pl. XXI (relief d'Apy) ; R. Krauss, « Einige Kleinfunde mit Namen von Amarnaherrschern » *CdE* 65/130 (1990) 206-218 ; E. Feucht, « Verjüngung und Wiedergeburt », *SAK* 11 (1984) 401-417.

[11] J. Leclant, « Le rôle du lait et de l'allaitement d'après les *Textes des Pyramides* », *JNES* 10 (1951) 123-127.

[12] T. Duquesne, « Milk of the Jackal, some reflexions on Hezat, Anubis and the Imywt », *Cahiers caribéens d'égyptologie* 1 (2000) 53- 60.

[13] J.P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (Atlanta 2005) 293, N 522 (Pépi II) ; U. Köhler, *s.v.* « Imiut », in : *LÄ* III (1981) col. 149-150 : le terme *imiout* sert d'épithète pour le dieu Anubis dès les IV^{e}-V^{e} dynasties.

[14] Le concept du chacal mangeur de cadavre remonte à l'époque prédynastique et a ensuite évolué vers un mode de renaissance lié à Anubis, cf. U. Köhler, *Das Imiut* (*GOF* IV/4 ; Wiesbaden 1975) 346-349.

[15] C. Spieser, « Vases et peaux animales matriciels », *BiOr* LXIII/3-4 (2006) 219-234.

[16] Spieser, « Vases et peaux » (2006) 234.

[17] Leclant, « Le rôle du lait » (1951) 123-127 ; P. Barguet, *Les textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire* (*LAPO* 12 ; Paris 1986) 127, texte n°862.

[18] Leclant, « Le rôle du lait » (1951) 123-127.

chapitre 44, l'esprit du mort déclare avoir été nourri ou allaité par le chacal Oupouaout.[19] Existe-t-il un lait masculin ?

C'est avec le dieu Min qu'une équivalence entre le lait et la semence masculine est la plus clairement exprimée. Rappelons brièvement ici le mythe d'Horus et Seth, dans le cadre duquel la semence d'Horus, versée sur des laitues, rend Seth enceint après qu'il les eut mangées. Ce mythe laisse entendre, d'une façon à peine voilée, que l'on associait les laitues à la semence masculine et que leur consommation pouvait se révéler très efficace. Les laitues, qui poussent en forme de cône de pin, et identifiées comme étant du type *Lactuca sativa*, produisent effectivement un suc laiteux lorsqu'elles sont entaillées.[20] Ces végétaux à croissance rapide étaient réputés accroître la fertilité masculine.[21] Dans l'imaginaire des Égyptiens, le lait des laitues et la semence masculine étaient liés par une forme de consubstantialité. Cependant le lait des femmes jouait, lui aussi, un rôle parallèle à la semence masculine : le papyrus Jumilhac, qui date de l'époque ptolémaïque mais dont le contenu se rapporte à des données remontant au moins au Nouvel Empire,[22] mentionne l'équivalence du rôle du lait, agissant de concert avec la semence masculine pour la formation de l'embryon.[23] Le lait féminin était conçu comme une semence féminine.

Les 'seins d'Horus'

Il existe, depuis l'époque des Pyramides, une expression *mnḏ n Ḥr* 'le sein d'Horus' qui fait partie d'une formule « prendre le sein d'Horus » et qui selon le *Wörterbuch* possédait deux significations : d'une part, elle pouvait désigner le sein qu'Isis donne à Horus ; d'autre part, elle constitue une variante de l'expression 'l'œil d'Horus', soit l'offrande d'Horus qui permet la complétude du mort, et peut aussi désigner alors spécifiquement des figues.[24] Cette expression 'le sein d'Horus' ou encore les 'deux seins d'Horus' *mnḏ.wj n Ḥr* est plutôt rare. Elle est attestée par quelques inscriptions datées de l'Ancien Empire, du Nouvel Empire, et de l'époque ptolémaïque.[25] Faut-il réellement faire une distinction entre les 'seins d'Horus' qui seraient « les seins donnés à Horus », c'est-à-dire les seins de sa mère Isis, et les 'seins d'Horus', qui seraient une partie de son corps ?

Le texte 114 de la pyramide d'Ounas indique : *Wsjr Wnjs mn-n.k mnḏ n Ḥr drp (dȝp).sn dȝb nw.wj*,[26] ce qui signifie : « Osiris Ounas, prends le sein d'Horus, ils (les seins d'Horus) t'offrent deux bols de figues ».[27] Ce texte, malgré l'absence de la forme duale pour l'expression relative aux seins d'Horus, indique que ceux-ci sont équivalents aux deux bols de figues. On trouve encore au temple d'Edfou une scène d'offrande des 'deux seins d'Horus' qui correspond à une offrande de figues.[28]

Certes, les figues étaient couramment comparées aux seins de certaines déesses. En fait, les seins

---

[19] Duquesne, « Milk of the Jackal » (2000) 60 ; E. Hornung, *Das Totenbuch der Alten Ägypter* (Zürich-Munich 1990) 119.

[20] R. Germer, *s.v.* « Lattich », in : *LÄ* III (1981) col. 1938-1939.

[21] M. Defossez, « Les laitues de Min », *SAK* 12 (1985) 1-4.

[22] Selon J. Yoyotte, « Les os et la semence masculine : à propos d'une théorie physiologique égyptienne », *BIFAO* 61 (1962) 139-146.

[23] J. Vandier, *Le papyrus Jumilhac (Louvre E 17.110)* (Paris 1961) 124 ; R.-A. Jean et A.-M. Loyrette, *La mère, l'enfant et le lait en Égypte ancienne* (Paris 2010) 99, à propos du P.Jumilhac : « le lait est perçu dans ce texte comme une semence-composant maternelle ».

[24] *Wb* II, 93 ; C. Kuentz, « Le chapitre 106 du Livre des Morts, à propos d'une stèle de la basse époque », *BIFAO* 30 (1931) 822-823.

[25] C. Kuentz, « Le chapitre 106 du Livre des Morts » (1931) 822-823. Voir par exemple l'inscription qui figure sur une statue de Sennemout (XVIII[e] dynastie) : E. Blumenthal *et alii*, *Urkunden der 18. Dynastie* IV. *Übersetzungen zu den Heften 5-16* (Berlin 1984) 415, 7 : « *Möge er herausgehen als lebende Seele, möge er den Gott, den Herrn der Götter begleiten, möge er gespeist werden mit den beiden 'Brusten des Horus' nicht vergehe sein Name ewiglich* ». Voir aussi Blumenthal *et alii*, *Urkunden der 18. Dynastie* IV (1984) 1032, 13 (stèle funéraire du vizir Ouser). Les auteurs interprètent de deux façons différentes la même expression 'les seins d'Horus' : tantôt ils sont les seins dont Horus s'est nourri, tantôt ils sont les seins du roi faisant du mort un frère de lait (voir les notes adjointes aux citations).

[26] K. Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte* I (Leipzig 1908) 54, n°152.

[27] Pour une autre traduction : Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (2005) 26, W 114 (et aussi T 120, P 171, M 162, N 218, Nt 153).

[28] É. Chassinat, *Le temple d'Edfou* X/5 (Le Caire 1930) 213.

de femmes et de déesses étaient associés à différents fruits.[29] Il existait plusieurs variétés de figues, appelées *dꜣb* en Égypte ancienne, dont deux principales, à savoir les figues de sycomore (*ficus sycomorus*) et les figues ordinaires (*ficus carica*).[30] À l'inverse des figues ordinaires, ce sont les figues de sycomore que l'on a trouvé en grand nombre dans les tombes.[31] Les figues du sycomore égyptien étaient une offrande de prédilection de la déesse de l'arbre, dont la fonction pouvait revenir, entre autres, aux déesses Nout et Hathor.[32] Déjà dans les *Textes des Pyramides*, le roi mort s'en nourrissait pour accéder à la divinité.[33] Les figues sont demeurées, à toute époque de l'Égypte ancienne et gréco-romaine, la nourriture des morts et des vivants, celle qui rassasie en particulier durant les périodes de disette.[34]

En plus des 'seins d'Horus', d'autres parties du corps d'Horus sont couramment invoquées dans les formules d'offrandes des *Textes des Pyramides* : par exemple, 'l'œil d'Horus', déjà mentionné, désignait toutes sortes d'offrandes, ou encore, les 'dents d'Horus' qui étaient associées aux oignons.[35] Une stèle datant du début de l'époque ptolémaïque mentionne encore « l'œil blanc d'Horus » qui provient de la terre » et se rapporte aussi à l'oignon.[36] Des inscriptions démontrent que l'œil et la dent d'Horus étaient également des éléments interchangeables.[37] Aussi, une association des seins à Horus et qui se rapporterait à des figues, trouverait tout à fait sa place dans les conceptions religieuses égyptiennes.

L'interprétation de cette expression a posé quelques problèmes, tout particulièrement lorsque l'offrande du ou des 'seins d'Horus' consiste en vases à lait.[38] En supposant que les 'seins d'Horus' soient alors une manière de désigner les seins d'Isis, comme cela a été suggéré, on pourrait se demander pourquoi les Égyptiens n'auraient pas simplement indiqué les 'seins d'Isis', d'autant plus que cette expression se rencontre aussi dans les *Textes des Pyramides* et ultérieurement.[39] C'est le texte 29 de la pyramide d'Ounas qui, finalement, nous permet de lever toute ambiguïté sur le lait provenant des seins d'Horus : *m(j) tp n mnḏ n Ḥr n ḏt.f m(j) n.k jr r.k*,[40] ce qui signifie : « Prends le bout du sein d'Horus de son corps : prends-le pour ta bouche ».[41] Les 'seins d'Horus' sont incontestablement 'de son corps' *n ḏt.f*, c'est-à-dire du corps du dieu Horus, et non les seins d'Isis, comme on s'efforçait de le croire. Ainsi, les 'seins d'Horus', de même que le lait ou les figues qui pouvaient leur être associés, possédaient aussi une connotation masculine et sont parfaitement liés à Horus.

Le miel et le sang d'Hathor

L'importance du miel en Égypte ancienne n'est plus à démontrer. Pratiquée dès l'Ancien Empire, l'apiculture prouve l'intérêt énorme qu'on lui portait.[42] Le miel était utilisé pour ses propriétés sucrantes,

---

[29] Jean et Loyrette, *La mère, l'enfant et le lait* (2010) 79-93 : le sein féminin était associé aux fruits du perséa, de la mandragore et du grenadier.

[30] I. Gammert-Wallert, *s.v.* « Feigen », in : *LÄ* II (1977) col. 145-146 ; L. Keimer, « Petits fruits en faïence émaillée datant du Moyen Empire », *BIFAO* 28 (1929) 49-77 ; R. Germer, *Flora des pharaonischen Ägypten* (Mayence 1985) 24-27.

[31] Germer, *Flora des pharaonischen Ägypten* (1985) 24.

[32] Pour une étude des déesses-arbres : N. Baum, *Arbres et arbustes de l'Égypte ancienne* (*OLA* 31 ; Louvain-Paris-Dudley 1988) *passim*. La déesse du sycomore est 'la nourrice' qui allaite le mort : J.-C. Goyon, *Rituels funéraires de l'Égypte ancienne* (*LAPO* 4 ; Paris 1997) 241, passage du 2e *Livre des Respirations*.

[33] Par exemple, Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (2005) 328, Nt 251 : « Neith est celle qui mange des figues », texte également présent dans la pyramide de Pépi II, qualifié de 'mangeur de figues'.

[34] Germer, *Flora des pharaonischen Ägypten* (1985) 26-27.

[35] Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (2005) 21, W 33 ; C. Graindorge, « L'oignon, la magie et les dieux », in : S. Aufrère (éd.), *Encyclopédie religieuse de l'univers végétal. Croyances phytoreligieuses de l'Égypte ancienne* I (*OrMonsp* 10 ; Montpellier 1999) 317-334.

[36] Graindorge, « L'oignon, la magie et les dieux » (1999) 327, n. 76 ; M. Mogensen, *La Glyptothèque Ny Carlsberg* II. *La collection égyptienne* (Copenhague 1930) pl. 116, n°A 764 ; J.-F. Quack, « Zwiebel und Keule », *SAK* 24 (1997) 231-239.

[37] Graindorge, « L'oignon, la magie et les dieux » (1999) 327, références en n. 68 et 76.

[38] Voir n. 25.

[39] Par exemple : Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (2005) 273, N 402, et 87, T 229 ; Voir aussi Barguet, *Textes des sarcophages* (1986) 74, n°936.

[40] Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte* I (1908) 21, n°41.

[41] Voir aussi Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* (2005) 20, W 29.

[42] J. Leclant, *s.v.* « Honig », in : *LÄ* II (1977) col. 786-789. Voir la contribution de J.-L. Fissolo dans ce volume (note des éditrices).

mais aussi médicinales, en particulier pour la guérison des plaies et pour le traitement des maladies des femmes.[43] Dans l'imaginaire religieux, le miel était conçu comme une émanation solaire, née des larmes du dieu Rê.[44] Il était utilisé dans le rituel d'embaumement, où il est aussi « le miel issu de l'œil de Rê ».[45]

Le miel, offert seul ou conjointement au lait, constituait un don particulier présenté aux dieux ithyphalliques Min et Amon.[46] Conçu comme de la semence divine masculine, il permettait de renforcer leur pouvoir de procréation.[47] À Dendera, pourtant, le miel faisait partie des interdits : il était défendu de manger du miel.[48] Une inscription de Dendera a permis de comprendre qu'Hathor, comme le miel, sont nés des larmes du soleil : « des suintements se produisirent de ses yeux et tombèrent par terre : ils se métamorphosèrent en une belle femme à laquelle fut donné le nom d'Or des dieux, Hathor la grande, maîtresse de Iounet ».[49] Ce texte, qui rappelle beaucoup le P.Salt 825, permet de déduire que le miel est consubstantiel à Hathor en raison de leur origine commune, un suintement de Rê.[50]

Cette consubstantialité se vérifie encore dans un relief du *mammisi* d'Edfou qui montre un rite particulier lié à l'accouchement d'Hathor, conçu comme une mort rituelle de la déesse (fig. 1).

Pour lui permettre de retrouver les forces vitales qu'elle a perdues, le roi lui fait une offrande sous forme d'une galette et d'un pot de miel :

> *Wdn.ṯ šsr ꜣbḫ.t r bjt ḥr sšwj ḫt.ṯ m-ḫt p'.s wnm.ṯ snw m djdj(w).ṯ nḏmt m rḏw ḥmt.ṯ.*
>
> *Je t'offre la galette šsr jointe (réunie) au miel pour remettre en état (sšwj)*[51] *ton ventre (corps) après l'accouchement ; tu manges les pains que tu as faits, adoucie par les humeurs (rḏw) de ta majesté.*[52]

Dans un second relief du *mammisi* d'Edfou montrant une scène identique, ces pains sont aussi appelés *tꜣ mswt* 'les pains de naissance'.[53] Ils sont très probablement une offrande de substitution pour le placenta perdu, en égyptien *mwt rmṯ* 'la mère des hommes', et qui se dit en allemand '*Mutterkuchen*', c'est-à-dire, le gâteau de la mère.[54] L'ingestion d'un tel gâteau devait permettre une forme de 'restitution' du placenta à l'accouchée. Ceci rappelle le fait qu'un certain nombre de ruminants, dont la vache, animal représentatif de la déesse Hathor, ont pour habitude de manger leur placenta. Le miel, présenté séparément dans un pot par le roi à la déesse, est comparé aux 'humeurs' d'Hathor, les *rḏw* : terme qui désigne généralement les fluides vitaux issus du corps des dieux.[55] Offerts par le roi, qui se place ainsi au niveau du dieu, les fluides ne peuvent être qu'une composante des éléments vitaux qui ont servi à la conception de l'enfant divin par

---

[43] Leclant, « Honig » (1977) 786-789.

[44] P. Derchain, *Le papyrus Salt 825 (BM 10051). Rituel pour la conservation de la vie en Égypte* (Mémoires de l'Académie royale de Belgique 58 ; Bruxelles 1965) 137 : « Râ a pleuré de nouveau. L'eau de son œil est tombée à terre (…) c'est ainsi qu'est produite la cire, tandis que le miel provient de son eau ».

[45] Goyon, *Rituels funéraires de l'Égypte ancienne* (1997) 49.

[46] M. Zecchi, « On the Offering of Honey in the Graeco-Roman Temples », *Aegyptus* (1997) 71-83 : dans la plupart des scènes d'offrandes recensées, le roi offre un ou deux vases de miel au dieu. Un exemple d'offrande conjointe de lait et de miel : É. Chassinat, *Le temple d'Edfou* X/4 (Le Caire 1929) 86-87.

[47] Zecchi, « On the Offering of Honey » (1997) 77.

[48] S. Cauville, « Les inscriptions dédicatoires du temple d'Hathor à Dendera », *BIFAO* 90 (1990) 92, n. 17.

[49] Cauville, « Les inscriptions dédicatoires » (1990) 85.

[50] P.J. Frandsen, « The Bitter Honey at Dendera », in : E. Czerny et *alii* (éd.), *Timelines. Studies in honour of Manfred Bietak* III (*OLA* 149 ; Louvain-Paris-Dudley 2006) 197-201.

[51] Le terme employé ici est *sšwj* qui signifie, dans le langage médical, « sécher ou assécher », dans le sens d'alléger le ventre de la déesse. Voir *Wb* IV, 281.

[52] Trad. C. Spieser d'après É. Chassinat, « À propos de deux tableaux du *mammisi* d'Edfou », *BIFAO* 10 (1912) 183-193 ; *id*., *Le mammisi d'Edfou* (*MIFAO* XVI ; Le Caire 1939) 152, 2-3 ; pl. XXXII, fig. 3 et XXXVII, fig. 3.

[53] Chassinat, « À propos de deux tableaux » (1912). Deux scènes parallèles se trouvent au temple d'Isis à Dendera et montrent que le pain de naissance et le pot de miel étaient aussi offerts à Nout 'mère des dieux' et à Taouret : S. Cauville et A. Lecler, *Dendara. Le temple d'Isis* X.1 (texte) et X. 2 (planches) (Le Caire 2007) 171-2, 281-2, pl. 157 et 235 ; S. Cauville, *Le temple d'Isis. Traduction* (*OLA* 178 ; Louvain-Paris-Walpole 2009) 140-141 et 278-279 ; *ead*., *Le temple d'Isis. Analyse à la lumière du temple d'Hathor* (*OLA* 179 ; Louvain-Paris-Walpole 2009) 135, 219.

[54] Sur la notion de placenta : H. von Deines, « Mutter der Menschen », *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* IV (1956) 27-39. Il existait des rites très comparables en Grèce ancienne, où les femmes mangeaient des pains en forme de placenta après leur accouchement : I. Papaikonomou, « Du placenta aux figues sèches : mobilier funéraire et votif à Thasos », *Kernos* 22 (2009) 133-158.

[55] *Wb* II, 469.

Hathor. Ils ne sont plus simplement la semence de Rê, mais ils sont la semence féminine d'Hathor, qui prend encore une signification supplémentaire.[56] C'est une inscription du Rituel de Mout qui nous permet de comprendre que le miel possède aussi des vertus 'liantes' qui sont très similaires à celles du sang.[57] L'onction de miel appliquée à la statue de culte est décrite en ces termes : « le miel ouvre ses chairs (d'Amon), il lui met en ordre ses os, il lui assemble ses membres ».[58] Le corps du dieu est recomposé grâce à cette substance liante, le miel, qualifié dans cette même inscription « d'œil doux d'Horus » et de « sécrétion de l'œil de Rê ». Or, dans la formation embryonnaire, c'est le sang de la mère qui remplit ce rôle de substance liante.[59] Il y a lieu de penser que le miel offert par le roi est conçu comme un liquide séminal féminin et divin, mais aussi comme une substance liante comparable au sang de la déesse Hathor. Le miel en tant que semence féminine divine est restitué à Hathor en même temps que le pain-placenta. Ce rite n'était pas réservé à Hathor, et il a aussi été pratiqué pour d'autres déesses mères, telles que Nout et Taouret.[60] Ainsi, le miel représentait, de manière générale, la semence divine, tant féminine que masculine.

Il est finalement possible d'éclairer l'offrande de miel, ou associant le lait et le miel, faite aux dieux liés à la procréation et à la fertilité – Amon, Min –, que l'on peut interpréter comme une manière d'effectuer l'offrande vitale par excellence, celle qui évoque la formation embryonnaire, plus anciennement exprimée par l'offrande conjointe de vin et de lait.[61]

Il est intéressant de constater que par opposition à ses vertus procréatrices affirmées sur le plan religieux, le miel entrait dans la composition de nombreuses recettes gynécologiques, où il était particulièrement apprécié pour ses vertus contraceptives. Les Égyptiens étaient soucieux de trouver des recettes destinées à favoriser la conception, mais celles destinées à permettre à la femme de ne pas concevoir de façon trop rapprochée sont aussi fort nombreuses et elles emploient généralement le miel.[62] Les déesses mères retrouvaient par le biais du miel et du pain de naissance leur intégrité physique, leur vitalité et peut-être aussi un temps de repos. Il y a tout lieu de penser que ce rite reflète des pratiques religieuses et médicales privées.[63]

Pour résumer, on peut affirmer que dès l'époque des Pyramides, le vin, le lait et les figues pouvaient être associés à des éléments du corps de divinités féminines, mais aussi masculines, dans le but de servir les différents discours religieux élaborés pour la renaissance des morts. À l'époque gréco-romaine, on trouve encore un discours religieux similaire, qui associe notamment le miel à la semence des dieux liés à la fécondité et à la procréation, mais aussi à la semence féminine des déesses mères et à la formation embryonnaire.

---

[56] Nous avons un exemple proche dans le P.Salt 825, où le sang tombé du nez d'Horus donne naissance à des pins, et c'est ainsi « qu'est produite la résine *sfy* à partir de sa sève » : Derchain, *Le Papyrus Salt 825* (1965) 137. Voir aussi Spieser, « Le sang et la vie éternelle » (2007) 1719-1728.

[57] Sur le sang de la mère qui est 'lié' à la semence masculine pour former l'embryon : T. Bardinet, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique* (Paris 2001) 147-149.

[58] A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte, d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Séti I^er^, à Abydos* (*Annales du musée Guimet*, *Bibliothèque d'Études* 14 ; Paris 1902) 71-72 : extrait du rituel de Mout, d'après les P.Berlin 3014 et 3053, XXII^e^ dynastie.

[59] Une idée ancienne exprimée notamment par l'amulette en forme de nœud *tjt*. Les amulettes 'nœuds' à placer dans le vagin devaient éviter la perte du sang et du fœtus. Voir W. Wolf, *s.v.* « Blut », in : *LÄ* I (1975) col. 841.

[60] Voir n. 53.

[61] En rappelant que le miel comme le lait avaient valeur de semence pour le dieu Min en particulier, voir *supra*.

[62] Jean et Loyrette, « À propos des textes médicaux » (2001) 573-576 : le miel contient une substance qui s'attaque aux cellules reproductrices. Pour les recettes gynécologiques à base de miel destinées à éviter à une femme de concevoir durant un, deux, ou trois ans ou encore destinées à faciliter un accouchement ou à faire descendre un placenta : Bardinet, *Les papyrus médicaux* (2001) 443-445.

[63] À ce sujet, C. Spieser, « Meskhenet et les Sept Hathors en Égypte ancienne », in : M. Hennard Dutheil et V. Dasen (éd.), *Des Parques à la Fée Carabosse : regards croisés de l'Antiquité à nos jours* (*Études de Lettres* 289 ; Lausanne 2011) 63-92.

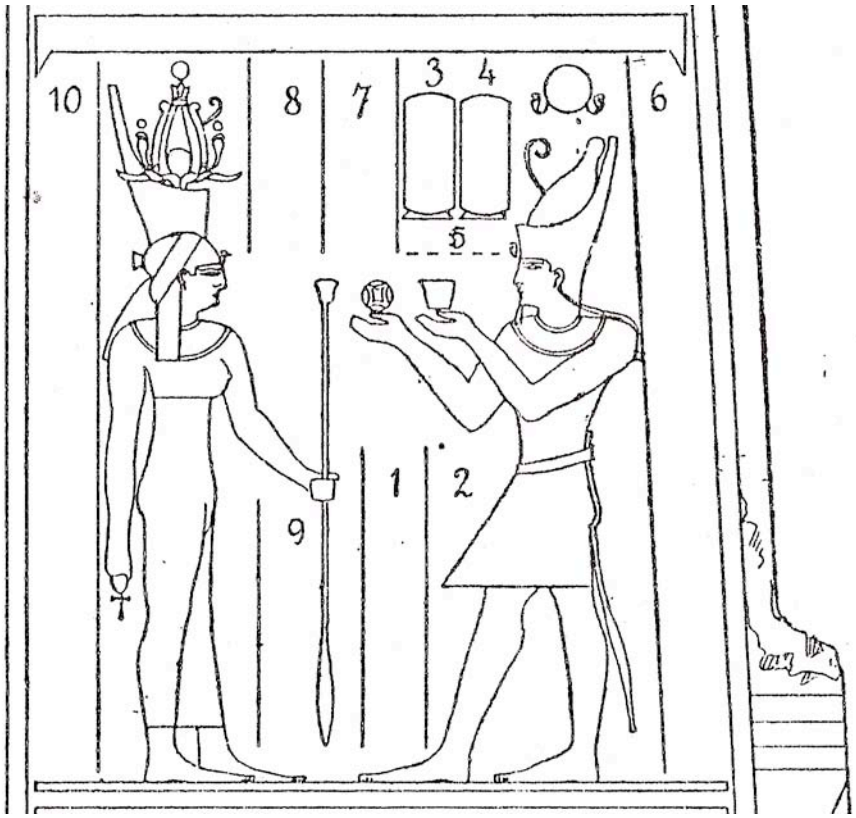


Fig. 1. Mammisi d'Edfou. Hathor recevant une galette de naissance et du miel de la part du roi (d'après Chassinat, « À propos de deux tableaux du mammisi d'Edfou » (1912) pl. XXXII).

VI

LES ‘ÎLES DES BIENHEUREUX’

THE *CRUX ANSATA* IN EARLY CHRISTIAN ICONOGRAPHY: EVIDENCE FROM DAKHLEH AND KHARGA OASES

GILLIAN E. BOWEN

I would like to thank the editors of this volume for giving me the opportunity to offer this small contribution in honour of Françoise Dunand. I first met Professor Dunand when she visited Ismant el-Kharab during our field season some twenty years ago. During that time we had the opportunity to discuss the Christian burials that had been found at the site and I found Françoise to be most generous in sharing her expertise in the field and offering sound advice. We also met on two occasions in Melbourne, Australia, during Françoise's visits to her family and, together with Colin Hope, enjoyed excellent meals and stimulating conversations. My contribution covers two of Françoise's areas of interest: early Christianity and the oases of the Western Desert. It gives me great pleasure to publish the representations of the *crux ansata* from Kellis and to offer these tentative suggestions of a Nile valley origin of the symbol.

This contribution is prompted by the illustration of a painted *crux ansata* from the Temple of Serapis at Dush, Kharga Oasis, published by Françoise Dunand and Roger Lichtenberg in their book *Oasis égyptiennes, les îles des Bienheureux* (fig. 4a). It brings to mind the *cruxes ansatae* incorporated into the decorative scheme of two churches at Ismant el-Kharab, ancient Kellis, in neighbouring Dakhleh. The symbol, a Christian adaptation of the Egyptian *ankh*, is well attested within a funerary context in Egypt where it is traditionally thought to date from the fifth century, but its use within the decorative programme of churches from the fourth century is hitherto unknown. This is due, no doubt, to the paucity of surviving fourth-century churches in Egypt and the excellent state of preservation of those at Kellis, where part of the decoration has survived. The use of the symbol within an ecclesiastical context was certainly not restricted to Kellis, and I do not suggest that the Christian community in this oasis village was amongst the first to adopt the *crux ansata*. What I wish to explore is the possible source of inspiration for the use of the symbol by the Kellis Christians and its popularity within the Great Oasis in the formative years of Christianity, which I define here as the fourth and early fifth centuries.

Ismant el-Kharab (ancient Kellis)

Ismant el-Kharab, ancient Kellis, is a Roman period village located some 12 km east of the ancient capital Mothis, modern Mut. Occupation at the site is attested from the late Ptolemaic period to the closing years of the fourth century, when the village was abandoned and was not reoccupied.[1] During the fourth century, three churches were built to accommodate the growing Christian community, and by the end of that century, the villagers had embraced the new religion. Two of the three churches have representations of the *crux ansata*; no decoration is preserved in the third, which is on the exposed north-western edge of the site and has suffered from erosion.[2] The two churches in question were founded in the first half of the fourth century and because of the early date proposed for their foundation, it is essential to present the evidence upon which this is based before discussing the decoration.[3]

---

[1] C.A. Hope, "Observations on the dating of the occupation at Ismant el-Kharab", in: C.A. (Mandy) Marlow and A.J. Mills (eds.), *The Proceedings of the First Conference of the Dakhleh Oasis Project* (*The Oasis Papers* 1; Oxford 2001) 43-59.

[2] G.E. Bowen, "The Fourth-century Churches at Ismant el-Kharab", in: C.A. Hope and G.E. Bowen (eds.), *Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1994-1995 to 1998-1999 Field Seasons* (Oxford 2002) 65-85.

[3] Bowen, "Fourth-century Churches" (2002) 81; *ead*., "The Small East Church at Ismant el-Kharab" in: G.E. Bowen and C.A. Hope (eds.), *Proceedings of the Third International Conference of the Dakhleh Oasis Project* (*The Oasis Papers* 3; Oxford 2003) 153-165; *ead*., "Coins as Tools for Dating the Foundation of the Large East Church at Kellis: Problems and Possible Solutions", in: R.S. Bagnall, P. Davoli and C.A. Hope (eds.), *Proceedings of the Sixth International Conference of the Dakhleh Oasis Project* (*The Oasis Papers* 6; Oxford 2012) 417-428.

Christians at Kellis

Although the earliest dated text that refers to Christians at Kellis is a contract written in 319 (PUG 20 and P.Med Inv. 68.82),[4] an onomastic study indicates a Christian presence in the village from at least the latter quarter of the third century, if not earlier, and this is reinforced by cemetery data.[5] Towards the end of the third century, the rock-cut tombs to the north-west of the village (Kellis 1) were abandoned and a new cemetery (Kellis 2) was established about a kilometre to the east with pit graves cut uniformly on a west-east alignment and the bodies wrapped and placed dorsally into the graves with their heads to the west without any burial goods.[6] This is typical of Christian burials in Dakhleh as indicated by graves within West Church and its Enclosure cemetery at Kellis, the burials in and around the fifth-century church at Deir Abu Metta, Central Dakhleh, and those in the cemetery of the small Christian settlement at Muzawwaqa, in the west of the oasis.[7] Kellis 2 cemetery is now estimated to have well in excess of 4,000 graves and was established in the early fourth century if not the late third century; the date is based upon ceramic evidence.[8]

The date of the decorated churches

The two churches with the *cruces ansatae* as part of their decorative scheme are located at the south of the fourth-century residential area (Area A) and are part of a larger ecclesiastical complex (fig. 1a). The smaller of the two, the Small East Church, is a *domus ecclesiae*, a pre-existing building converted for Christian worship, which dates to the early years of the fourth century.[9] Fifteen coins have been found in the church and of these six are third-century tetradrachms, a currency that became obsolete following the monetary reforms of Diocletian in 296.[10] A coin dating to the reign of Maxentius (306-312) was retrieved from the fill just below the foundation wall of the apse; hence the structure was converted sometime after 306.[11] The other church, the Large East Church, is a purpose-built basilica, which was erected immediately to the north-east of the former, presumably in response to a growing congregation. Once again, an approximate date for its foundation was established primarily on numismatic evidence. The structure yielded in excess of 150 coins, a third of which is identifiable. Of these, seven are third-century tetradrachms and several others date to the early part of the reign of Constantine I. A study of the composition of Egyptian coin hoards deposited during the fourth century indicates that the issues concerned were obsolete in the currency pool by the mid-fourth century and therefore a foundation date in the reign of Constantine I is indicated.[12] Ceramic material from beneath the floor of the basilica dates predominantly to the third century.[13]

---

[4] G. Wagner, *Les oasis d'Égypte à l'époque grecque, romaine et byzantine* (*BdE* 100 ; Cairo 1987) 357.

[5] G.E. Bowen, "Some Observations on Christian Burial Practices at Kellis", in: Bowen and Hope (eds.), *Proceedings of the Third International Conference of the Dakhleh Oasis Project* (2003) 175.

[6] M. Birrell, "Excavations in the Cemeteries at Ismant el-Kharab", in: C.A. Hope and A.J. Mills (eds.), *Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1992-1993 and 1993-1994 Field Seasons* (Oxford 1999) 29-41; G.E. Bowen, "Aspects of Christian Burial Practice", *Buried History* 40 (2000) 15-28; P. Sheldrick, "The Archaeology of the Kellis 2 Cemetery", in: M.F. Wiseman (ed.), *Proceedings of the Second International Conference of the Dakhleh Oasis Project* (*The Oasis Papers* 2; Oxford 2008) 137-139.

[7] C.A. Hope, "The excavations at Ismant el-Kharab from 2000 to 2002", in: Bowen and Hope (eds.), *Third International Conference of the Dakhleh Oasis Project* (2003) 207-289, at 241-264; G.E. Bowen, "The church of Deir Abu Metta and a Christian cemetery in Dakhleh Oasis, a brief report", *BACE* 19 (2008) 7-16.

[8] The estimate of four thousand graves was made in the mid-1990s. Lana Williams undertook a comprehensive survey of the cemetery in the 2010 field season and has shown that it extends much further than the original survey indicated. C.A. Hope has undertaken a comprehensive study of the ceramics retrieved from the seven hundred excavated graves; these await publication.

[9] Bowen, "Small East Church" (2003) 153-165.

[10] Dr William Metcalf of the American Numismatic Society argues convincingly that the tetradrachms were recalled soon after the reform. From his sample of fifteen thousand specimens, he notes that wear becomes progressively greater on issues prior to Year 12 of Diocletian; the Year 12 issues are all in mint condition (personal communication, 1998).

[11] G.E. Bowen, "The Coins from the 4th-Century Churches and Christian Cemetery at Ismant el-Kharab, Ancient Kellis, Dakhleh Oasis, Egypt", *Numismatic Chronicle* 170 (2010) 457-483.

[12] Bowen, "Coins as Tools for Dating" (2012).

[13] A. Dunsmore, "Ceramics from Ismant el-Kharab", in: Hope and Bowen (eds.), *Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1994-1995 and 1998-1999 Field Seasons* (2002) 129 -142, at 131-135.

The cruces ansatae *in the decorative scheme of the churches*

The decoration in both churches is restricted to the apse and the outer wall of the sanctuary facing the congregation.[14] The paintings on the sanctuary's outer wall of the small church are badly damaged, although sufficient remains to determine that it comprised imitation columns and geometric designs (fig. 4b). The cupola, which would have been the focus of the decorative programme within the apse, has eroded and the decoration is only preserved to the height at which the cupola began. The decorative scheme of the apse is divided by an attached column at the rear and two painted columns to each side of the former. Between the attached and each of the painted columns are imitation cupboards with stylized palm fronds and between the painted columns and the pilasters that flank the entrance to the apse are geometric squares, each with a small *crux ansata* at the centre (fig. 1b). The *cruces* are outlined in red on a yellow ground; they are 7 cm high, crudely executed and are the only surviving symbols in the small church. There is no over-plastering within the apse and therefore the paintings are original and must date to the conversion of the structure for Christian worship.

The decoration within the basilica is badly preserved; nothing remains on the walls (fig. 4c).[15] The representations of the *cruces ansatae* were retrieved from the myriad fragments of decorated plaster found amongst the debris that fell on and around the platform immediately in front of the apse. A section of the capital of an engaged column, also found amongst the debris, preserves two small representations of the *crux ansata* and part of a third, painted in yellow, each about 5 cm high; they formed part of the frieze immediately below the top of the capital. The most impressive representation, however, was found in several pieces not all of which were recovered.[16] It seems to have been located on the outer wall of the sanctuary to the south of the apse entrance. The *crux* is outlined in deep maroon on a white ground (fig. 5a). It comprises a series of maroon dots contained within two circles, the outer of which is surrounded by small dots. The dots are continued within the shaft and cross-bar; the latter flares slightly at the terminals. The painting is 21 cm in height and the outer circle's maximum diameter is 15 cm. Although numerous fragments of painted plaster from geometric designs and stylized four-petal flowers were also found in the vicinity of the apse, the only other symbols represented in the decorative scheme are the vine and grape motif, which is associated with the worship of Dionysos but was appropriated by Christians.

A substantial section of the walls and the columns of the basilica retain their gypsum plaster and, as with the small church, there is no indication of replastering. This is also apparent for the fragments of decorated plaster that have been retrieved and consequently the decoration must be original and date to the foundation of the church.

The only other surviving example of the symbol from an ecclesiastical context known to me is the small central element of the shells in the church at Dendera, dated to the fifth century.

Other Christian symbols at Kellis

Two further representations of the *crux ansata* have been found at Ismant el-Kharab. One is impressed into a gypsum jar sealing, which was found in the fill of an intrusive Christian grave in North Tomb 1[17] and the other is a graffito scratched into the wall of the narthex of the basilica. Although numerous documents written by Christians have been retrieved from the domestic structures and churches, and in excess of seven hundred Christian graves have been excavated, the only other Christian symbols from the site are a small *orans* figure impressed into a jar sealing, the letters ΧΜΓ written in large letters at the heading of the Kellis Agricultural Account Book, and a staurogram on one of the *ostraka*.[18] No representations of any other form of the cross have been recovered, nor is there evidence for the popular Christian symbol A and Ω, which Loretta de Franca claims was used in Egypt from the early fourth century following the sanctioning of its

[14] Bowen, "Small East Church" (2003) 159-161.

[15] Bowen, "Fourth-century Churches" (2002) 65-85.

[16] I am indebted to Olaf E. Kaper who identified the fragments as originating from a *crux ansata* and undertook its reconstruction.

[17] Hope, "Excavations at Ismant el-Kharab" (2003) 264.

[18] R.S. Bagnall, *The Kellis Agricultural Account Book* (Oxford 1997) 83-84; K.A. Worp, *Greek Ostraka from Kellis* (Oxford 2004) nr 287.

use as an expression of the dogma of *homoiosion*, at the Council of Nicaea in 325.[19]

Other sites at Dakhleh

Two other fourth-century churches have been excavated at Dakhleh. One is at Ain es-Sebil, a hamlet within sight of Kellis, which is currently being excavated by inspectors from the Supreme Council of Antiquities, and Ain el-Gedida, a few kilometres to the west of Kellis, excavated by Nicola Aravecchia under the direction of Roger S. Bagnall, New York University.[20] Both churches are well preserved and retain the white plaster on their walls but neither was decorated. There are no reports of any Christian symbols found during the excavations at either complex.

Contemporary cruces ansatae *from the Nile valley*

The only published representations of the *crux ansata* from the Nile valley, which can be dated to the early fourth century at the latest, are on five painted shrouds from Antinoöpolis. Three shrouds belonging to females feature the *crux ansata* as a major iconographic element; the others, both represented on shrouds of males, incorporate the symbol in a minor role.[21] In each of the representations, the *crux ansata* is in gold and the design is simple without embellishment (fig. 5b). The suggestion that the women were members of a Christian community has been disputed with some authorities reluctant to commit one way or the other.[22] The pendulum is now swinging in favour of a Christian identification,[23] an identification to which Françoise Dunand has long subscribed.[24] The controversy rests primarily with the date assigned to these portraits, which has been hotly debated with estimates ranging from the late Severan period to the fourth century. The chronology of the mummy portraits was revisited in 1997 when an extensive collection was brought together for the British Museum exhibition, *Ancient Faces*. The exhibition gave scholars the opportunity to undertake a comprehensive study of the exhibits using external comparisons; they agreed that the three Antinoöpolis shrouds in question are contemporary. Since her 1997 publication, Susan Walker has re-examined the Antinoöpolis shrouds and now argues for a late third-, or fourth-century date, based upon the dalmatic tunics worn by the women for whom the shrouds were commissioned.[25]

---

[19] L. del Francia, "Symbols in Coptic Art: Alpha and Omega", in: A.S. Atiya (ed.), *The Coptic Encyclopedia* 7 (New York 1991) 216-263.

[20] The church at Ain es-Sebil is unpublished. In 2010 and 2011, I was invited, along with Colin Hope, to visit the site and advise on the architecture and date. I was also given access to coins from the church and some of the better-preserved coins from a five-kilogram hoard found in a neighbouring house; all coins date to the first half of the fourth century and many are in pristine condition. N. Aravecchia, "The Church Complex of Ain el-Gedida, Dakhleh Oasis", in: Bagnall, Davoli and Hope (eds.), *Sixth International Conference of the Dakhleh Oasis Project* (2012) 391-408.

[21] The shrouds of the females are as follows: Museo Benaki, 6877; musée du Louvre, AF 6487 and AF 6440; see K. Parlasca, *Ritratti di mummie: Repertorio d'Arte dell'Egitto Greco-Romano* II (Rome 1977) 73, nrs 418, 419 and 420. The males are both in the musée du Louvre collection, AF 6488 and P 215; Parlasca, *ibid*., 73, n^{os}424 and 422.

[22] S. Walker and M. Bierbrier, *Ancient Faces: Mummy Portraits from Roman Egypt* (London 1997) 160, write the following in their discussion of two shrouds of females from Antinoöpolis: "Though not displaying clear allegiance to any particular cult, in certain respects the portraits foreshadow aspects of Christian iconography." E. Doxiadis, *The Mysterious Fayum Portraits: Faces from Ancient Egypt* (London 1995) 118, who accepts a Severan date for the portraits of the Antinoöpolis females, is hesitant; she writes "Antinoopolis became a centre of early Christianity; are we seeing here a syncretic mixture of faiths?"

[23] M.-F. Aubert, "Portraits of the later third century A.D from Deir el-Bahri and Antinoopolis", in: S. Walker (ed.), *Ancient faces: Mummy portraits from Roman Egypt* (London 2000) 145-148, regards them as Christian.

[24] F. Dunand and R. Lichtenberg, *Les momies et la mort en Égypte* (Paris 1998) 164.

[25] S. Walker, "Porträts auf Leichentüchern aus Antinoopolis einige Anmerkungen zu Kleidung und Datierung", in: K. Parlasca and H.S. Schirn (eds.), *Augenblicke Mumienporträts und ägyptische Grabkunst aus römanischer Zeit* (Francfort 1999) 74-78. See *ead*., "A note on the dating of the mummy portraits", in: Walker (ed.), *Ancient Faces* (2000) 34-36, for a concise overview of the dating controversy.

Antinoöpolis and Kellis

The use of the *crux ansata* by the Christians at Antinoöpolis may well have been the source for its adoption at Kellis. A Christian presence at Antinoöpolis is attested by a copy of *Psalms* (*P.Ant* 1.7), written on a codex dated from at least the early third, if not the second century.[26] From the late third century, when Diocletian reorganised the Egyptian provinces, Antinoöpolis became the capital of the Thebaid under whose jurisdiction the oases fell[27] and, not surprisingly, the residents of Kellis were in regular contact with Antinoöpolis as well as other locations within the Nile valley. One example of the link between the capital and Kellis is found in a private letter retrieved from House 3, written in Greek in the mid-fourth century. Pamouris, a resident of the Christian household, House 3, writes to his brother living in Antinoöpolis:

> ... and I swear by God, it was on your account that I remained here [in Kellis] not departing for Antinoöpolis to transact pressing business with my brother Pekysis. But look, he summoned me there many times... (P.Kell. Gr. 71, l. 14-19).[28]

Constant contact between the Manichaean residents of Kellis is attested in the Coptic documentary texts, with Antinoöpolis being the most common.[29]

Cruces ansatae *from Kharga Oasis*

With the exception of that published by Françoise Dunand and Roger Lichtenberg, the only published representations of *cruces ansatae* from Kharga Oasis are from a funerary context and appear on wall paintings and textiles from the Christian tomb chapels and tombs at the necropolis of el-Bagawat that served Hibis, the ancient capital.[30] In 1907, the Metropolitan Museum of Art worked at the site and focussed initially upon photographing and classifying the two hundred and sixty-three mud-brick chapels and in subsequent season excavated some of the tombs and approximately one hundred pit graves located between the tomb chapels; however, only brief accounts of their work were published.[31] In the 1940s, on his journey through the oases, Ahmed Fakhry noted the precarious state of the chapels and undertook the task of classifying and publishing both the architecture and the decoration.[32] Seven of the chapels have substantial wall paintings on the interior and a further twenty have representations of the *crux ansata* painted either as part of the original decoration or graffiti left by visitors. Most of the surviving Christian symbols are on the interior of the chapels but some are on the exterior, moulded in mud and painted red. Each of the painted chapels has at least one representation of the *crux ansata* motif and is therefore presumed to be Christian. It is worth noting that no traditional pharaonic funerary iconography is represented within any of the chapels, although the architecture of several, including those with the *cruces ansatae*, incorporates traditional cavetto cornices and torus mouldings; one chapel had a winged sun's disc sculptured on the lintel.[33]

The *cruces ansatae* from el-Bagawat show a variety of types ranging from simple outlines to elaborate representations with tops comprising a series of concentric circles, dots and ticks included within shaft and circle etc. (fig. 2a). In the Chapel of Peace, a *crux ansata* is held by the personification of Peace (fig. 2b), another is placed prominently above the figures identified as Paul and Thekla (fig. 3a), and one

---

[26] C. Roberts, *Manuscript Society and Belief in Early Christian Egypt* (London 1979) dates the papyrus to the second century and E. Turner, *The Typology of the Early Codex* (Pennsylvania 1977), prefers a date of the second to early third century. The codex form suggests that the text is Christian rather than Jewish.

[27] R.S. Bagnall and D.W. Rathbone, *Egypt from Alexander to the Early Christians* (Los Angeles 2004) 169.

[28] K.A. Worp, *Greek Papyri from Kellis* (Oxford 1995)185-186.

[29] I. Gardner, A. Alcock and P.-W. Funk, *Coptic Documentary Texts from Kellis* I (Oxford 1999) 13.

[30] Crude representations of the *crux ansata* are amongst the graffiti on the walls of the church at Shams el-Din as indicated by the plates published by Wagner, *Les oasis d'Égypte* (1987) pl. VII and XI.

[31] A.M. Lythgoe, "The Egyptian Expedition", *BMMA* III.5 (May 1908) 83-86; "The Egyptian Expedition", *BMMA* III.11 (November 1908) 203-208; "The Egyptian Expedition", *BMMA* IV.7 (July 1909) 119-122; C.K. Wilkinson, "The Egyptian Expedition 1927-1928, Early Christian Paintings in the Oasis of Khargeh", *BMMA* 23 (1928) 29-36; W. Hauser, "The Egyptian Expedition 1930-1931: The Christian Necropolis in Khargeh Oasis", *BMMA* 27 (1932) 38-50.

[32] A. Fakhry, *The Necropolis of el-Bagawat in Kharga Oasis* (Cairo 1951).

[33] Tomb 7. Fakhry, *Necropolis of el-Bagawat* (1951) 103 notes that this is not amongst the oldest types of chapel in the necropolis but speculates that the owners were followers of the ancient religion.

over an unidentified seated figure who is surrounded with other *cruces ansatae* (fig. 3b). In the Chapel of the Exodus the city of Jerusalem is shown with a series of arcades with *cruces ansatae* placed above the two entrances. If the representation of Jerusalem is based upon Upper Egyptian ecclesiastical architecture, it could indicate the use of the symbol within the architectural programme of early churches.

The textiles from the el-Bagawat tombs in the Metropolitan Museum of Art have been conserved and studied by Nabuko Kajitani since 1974; she has recently published some of the clothing and shrouds. Of the forty tunics, eight shawls and five head-coverings recorded, five of the garments: two tunics, two head-coverings and a shawl have *cruces ansatae* woven into them. They derive from three separate tombs, none of which has decorated tomb chapels. These are the only symbols incorporated into the textiles and the only other decoration recorded is in the form of *clavi* and a roundel.[34]

The date of the el-Bagawat chapels

The mud-brick chapels are poorly dated and their suggested period of use ranges from the third to the sixth century[35] or the seventh.[36] On archaeological considerations Peter Grossmann regards the rock-cut tomb with a chapel façade, located to the north of the main necropolis, to be amongst the earliest; this he dates to the late third or early fourth century.[37] Wladimir de Bock, having studied the necropolis, estimated the interval between the earliest and latest tombs to be about a century and Herbert Winlock, who worked with the Metropolitan Museum team, concurred and by considering the numismatic evidence, suggested that the necropolis was appropriated by Christians during the reign of Constantine I and abandoned sometime before the mid-fifth century when Hibis was sacked by the Blemmyes.[38] Coins found buried with the dead in the mausolea, and in the pit graves between the mausolea, range in date from Constantine I (324-337) to Arcadius (395-408). Most are reported to be in mint condition, which indicates that they were placed in the graves close to their period of minting.[39]Although the coins serve well as a dating tool for the graves, they provide only a *terminus post quem* for the chapel tombs, which contained multiple burials.

Kajitani categorised the textiles into five groups, suggesting a relative chronology: Kharga, Late Antique/Kharga, Late Antique and Late Antique/Early Christian and although the manner in which her chronology is derived is not stated, I assume that it is taken from the excavators' notes. They dated the tombs from the third to early fifth centuries and concluded that the earlier bodies were buried individually in graves either in tombs or in the pit graves between the tombs, with or without a coffin and their heads oriented to the west. Later burials in the tombs were piled one on top of the other or the bodies were left on top of coffins, again with heads to the west. Kajitani dates the *crux ansata* head-covering and shawl Early Kharga type and the tunics Late Antique/Christian.[40] If she is correct, a fourth-century date can be assigned to those garments with the *cruces* decoration.

The date of the decoration within the chapels is speculative. I assume that they were painted at the time of the initial interment. Attention has focused on the two best-preserved examples, the so-called Chapel of the Exodus and the Chapel of Peace. These have been dated largely on art historical considerations. Alexander Badawy suggested a fourth-century date for both and noted a similarity of

---

[34] N. Kajitani, "Textiles and their context in the third- to fourth-century CE cemetery of al-Bagawat, Khargah Oasis, Egypt, from 1907-1931 excavations by The Metropolitan Museum of Art, New York", in: S. Schrenk (ed.), *Textiles in situ* (Riggisberg 2006) 95-112. The shawl is from Fakhry's tomb chapel 211 and is in the Egyptian Museum, Inv. 65790. One of the head-coverings is from the same tomb; the other, which is from tomb chapel 23, is also in the Egyptian Museum, Inv. 65770. The tunics are from tomb chapel 176, one was found on burial 1 and the other burial 2. See Kajitani, *ibid*., Table 1.

[35] According to Kajitani, "Textiles and their context" (2006) 96, who had access to the field notes, the excavators date it third-early fifth centuries; and Fakhry, *Necropolis of el-Bagawat* (1951) vii to the fourth-sixth centuries.

[36] A. Badawy, *Coptic Art and Archaeology: The Art of the Christian Egyptians from the Late Antique to the Middle Ages* (Cambridge 1978) 96.

[37] P. Grossmann, "Third appendix, Some Observations on the Late Roman Necropolis of al-Bagawat", in: *al-sahara al-masriya, Gabaan al-Bagawaat fi al-waaha al-khaariga* (Transliteration of *The Egyptian Deserts: the necropolis of al-Bagawat in Kharga Oasis*) (Cairo 1951) 414-438. Grossmann refrains from assigning a date for the latest tombs. He reiterates Winlock's suggested date of abandonment *ca*. 450.

[38] De Bock, cited by H.E. Winlock, *The Temple of Hibis in el-Khargeh Oasis* (New York 1941) 49.

[39] Hauser, "The Egyptian Expedition 1930-1931" (1932) 40; Winlock, *The Temple of Hibis* (1941) 48, n. 11.

[40] Kajitani, "Textiles and their context" (2006) 105.

themes in the Roman catacombs and the *domus ecclesiae* at Dura Europos.[41] John Beckworth placed them well within the fifth century without further comment,[42] whilst Margaret Riddle admitted a fifth-century date was probable but emphasised that further excavation was needed within the necropolis before a more positive date could be assigned.[43] She also noted the need to pay greater attention to early Christian sepulchral art in order to draw a comparison but no fourth- or fifth-century sepulchral art from Egypt has come to light.

Possible source for the el-Bagawat cruces ansatae

The *crux ansata* within a mortuary context is well attested in the Nile valley, not only from the Antinoöpolis shrouds but from funerary stelae that range geographically from the Fayum to Esna;[44] this attests the popularity of the symbol in Upper Egypt. The valley stelae are poorly dated and the provenance of many is uncertain. Whilst the representations at el-Bagawat are clearly within this funerary tradition, it is unlikely that the source of inspiration for its use by the Kharga Christians can be recovered. The stelae from the Nile valley display regional variations and most of those recorded by Cramer have exaggerated terminals on the shafts and cross-bars. Furthermore, unlike the el-Bagawat examples, they are mostly part of composite images that include other forms of the cross, palm branches and the symbols A and Ω. Other forms of the cross are at a premium at el-Bagawat, none of the *cruces* incorporates a palm and the symbols A and Ω are absent other than that incorporated within the many graffiti within the tomb chapels.[45] It may well be that the el-Bagawat examples pre-date the valley stelae. In fact, the closest parallel to the el-Bagawat *cruces* is that from the large church at Kellis and it could be argued, therefore, that an early fourth-century date for some of the decorated chapels at el-Bagawat is possible.

***

With the spread of Christianity probably attested in Kharga from the mid-third century[46] and most definitely by the opening years of the fourth century,[47] it stands to reason that the communities in Kharga, Dakhleh and their brethren in the valley were closely connected. The Kellis papyri demonstrate that the villagers were in regular contact with residents living in Hibis.[48] Indeed, the landlord of the estate recorded in the Kellis Agricultural Account Book was himself a resident of Hibis.[49] Like Dakhleh, Kharga was part of the administrative district of the Thebaid and its residents too must have made regular journeys to the capital. They were familiar with developing Christian architecture, iconography and burial practices and presumably brought these back to the oases. As Peter Grossmann notes, the plan of the fourth-century basilica at Kellis is within the Upper Egyptian tradition,[50] the burial practices adopted by the Dakhleh

[41] Badawy, *Coptic Art and Archaeology* (1978) 243-245.

[42] J. Beckwith, *Early Christian and Byzantine Art* (Hammondsworth 1979) 71.

[43] M. Riddle, "Frescoes in Dakhleh and Kharga Oases", in: G.H.R. Horsley (ed.), *New Documents Illustrating Early Christianity. A Review of Greek Inscriptions and Papyri Published in 1978* (North Ryde 1983) 62-64.

[44] M. Cramer, *Das altägyptische Lebenszeichen im christlichen (koptischen) Ägypten, eine kultur und religionsgeschichtliche Studie* (Wiesbaden 1955). J. Pelsmaekers, "The funerary stelae with *crux ansata* from Esna", *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome* 57 (1987) 23-29.

[45] Two examples of the Latin cross are found on the façade of tomb chapel 161 and a crude version is painted on the wall in the Chapel of the Exodus (tomb chapel 30). A chi-rho with a hooked top is found in tomb chapel 25.

[46] P.J. Parsons, "The Wells of Hibis", *JEA* 57 (1971) 165-180. The codex (*Bodleian Greek Inscriptions* 3018) preserves a list of eighty-six wells in the Hibite nome, drawn up by an amphodarch in around 246/249 AD. The amphodarch heads his list with the Greek εἰρήνη (peace), which possibly identifies him as Christian. See Parsons, "The Wells of Hibis" (1971) 177 for a discussion.

[47] A. Deissmann, *The Epistle of Psenosiris* (London 1902). P.British Museum 713 is a letter addressed to Christian necrotaphs resident at Kysis in southern Kharga, and is part of an archive dated between 242 and 307.

[48] Hibis is also referred to in P.Kell Gr I 2: an oath sent by an inhabitant of Hibis to the praefect of the Thebaid; P.Kell Gr 13: a man from Hibis was subscriber on a division of property in Kellis in 335; P.Kell Gr 35: a Hibite who purchased part of a heifer from a person in Kellis; and P.Kell Gr 45: a loan of money repaid with "oil measured with the *chous*-measure of Hibis". See K.A. Worp, *Greek Papyri from Kellis* (Oxford 1995).

[49] Bagnall, *Kellis Agricultural Account Book* (1997) 70.

[50] P. Grossmann, "Typological considerations on the Large East Church at Ismant el-Kharab", in: Hope and Bowen (eds.), *Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1994-1995 and 1998-1999 Field Seasons* (2002) 152-156.

Christians mirror those at the so-called Coptic cemetery at the Sacred Animal Necropolis, North Saqqara,[51] those from the church cemetery at el-Kom el-Ahmar near Oxyrhynchus[52] and the pit graves at el-Bagawat, all of which date to the fourth century.[53]

In terms of developing iconography, the Kellis *cruces ansatae* have shown beyond doubt that this was an accepted Christian symbol from at least the early fourth century. The focus upon this symbol at el-Bagawat at the expense of other Christian iconography attests its popularity within the oases. As Kellis and el-Bagawat were clearly not the place of origin for these expressions of the fledgling faith, there must have been an authority in the Nile valley which determined the architectural, iconographic and funerary programme. This uniformity of practice was adopted in Dakhleh oasis and by the Christian residents of Hibis who were buried at el-Bagawat. This suggests that although in the early fourth century there was a variety of Christianities, the kernel of what was to become the standard/accepted form of Christianity was well established.

[51] G.T. Martin, "Excavations in the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara, 1972-3: preliminary report", *JEA* 60 (1974) 15-29; D.J. Jeffreys and E. Strouhal, "North Saqqara 1978-9 the Coptic Cemetery at the Sacred Animal Necropolis: Preliminary Report", *JEA* 66 (1980) 28-35.

[52] B. Huber, "Al-Kom Al-Ahmar/Sharuna: Different Archaeological Contexts – Different Textiles?" in: S. Schrenk (ed.), *Textiles in situ* (Riggisberg 2006) 57-68, at 58-59.

[53] Lythgoe, "Egyptian Expedition" (November 1908) 207-208.

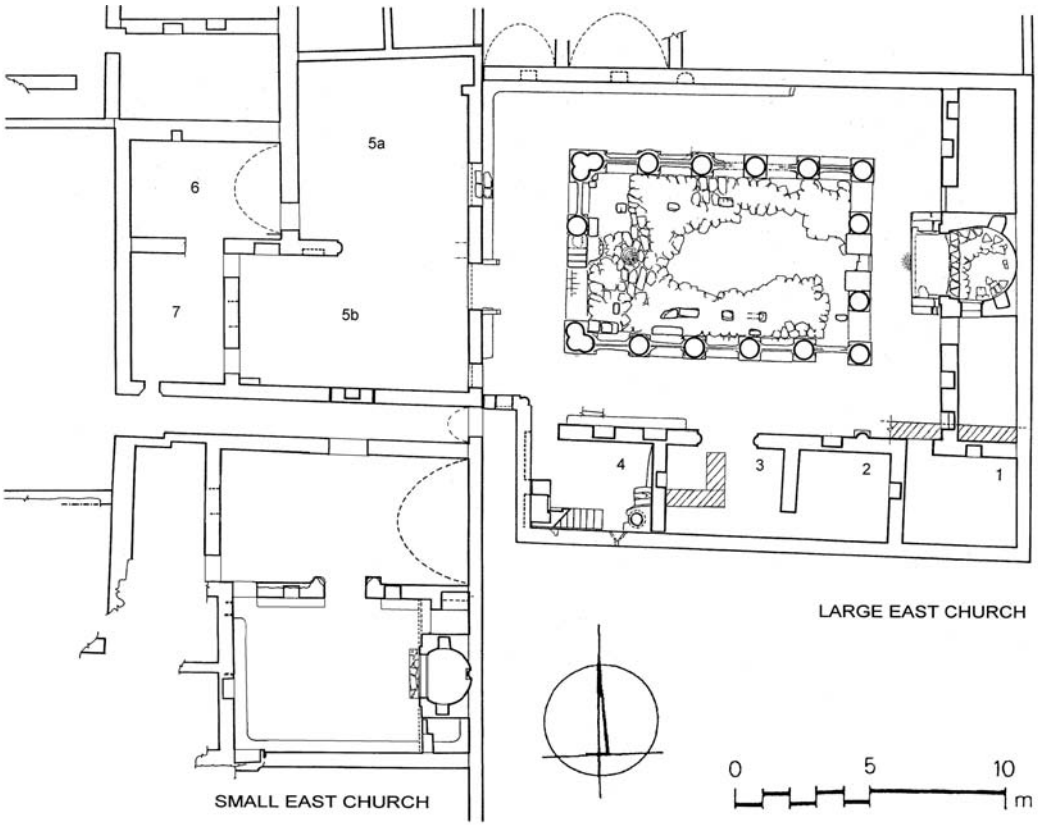


Fig. 1a. The East churches, Ismant el-Kharab
(original drawing by J. E. Knudstad, supplemented by J. Dobrowolski and B. Rowney).

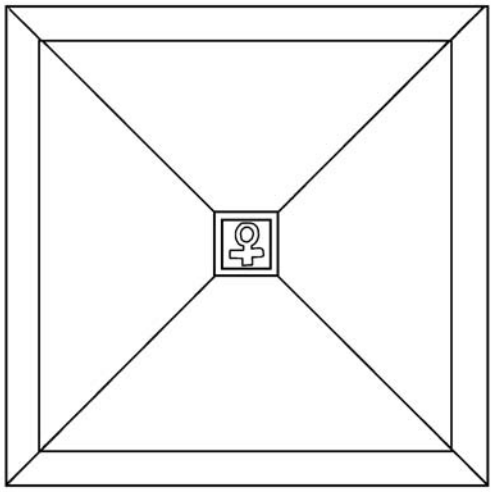


Fig. 1b. The *crux ansata* in the Small East Church, Ismant el-Kharab (drawing by G.E. Bowen).

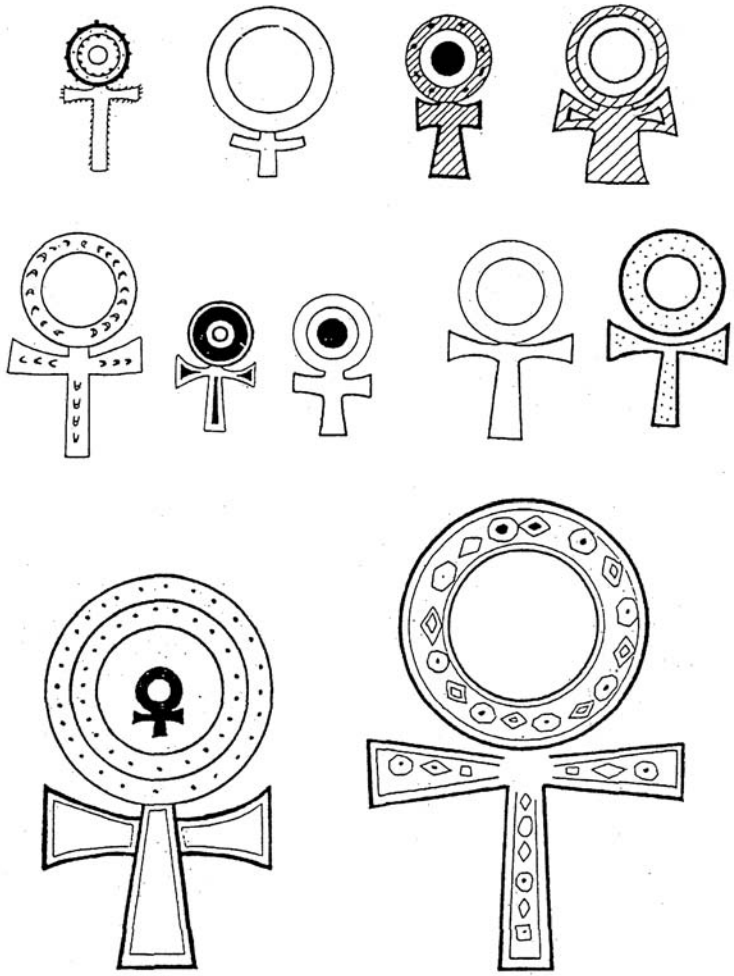


Fig. 2a. *Cruces ansatae* from Bagawat
(after Fakhry, *The Necropolis of al-Bagawat in Kharga Oasis* (1951) fig. 23 and 24).



Fig. 2b. Personification of Peace holding a *crux ansata*; from the Chapel of Peace, el-Bagawat
(after Fakhry, *The Necropolis of al-Bagawat in Kharga Oasis* (1951) fig. 64).

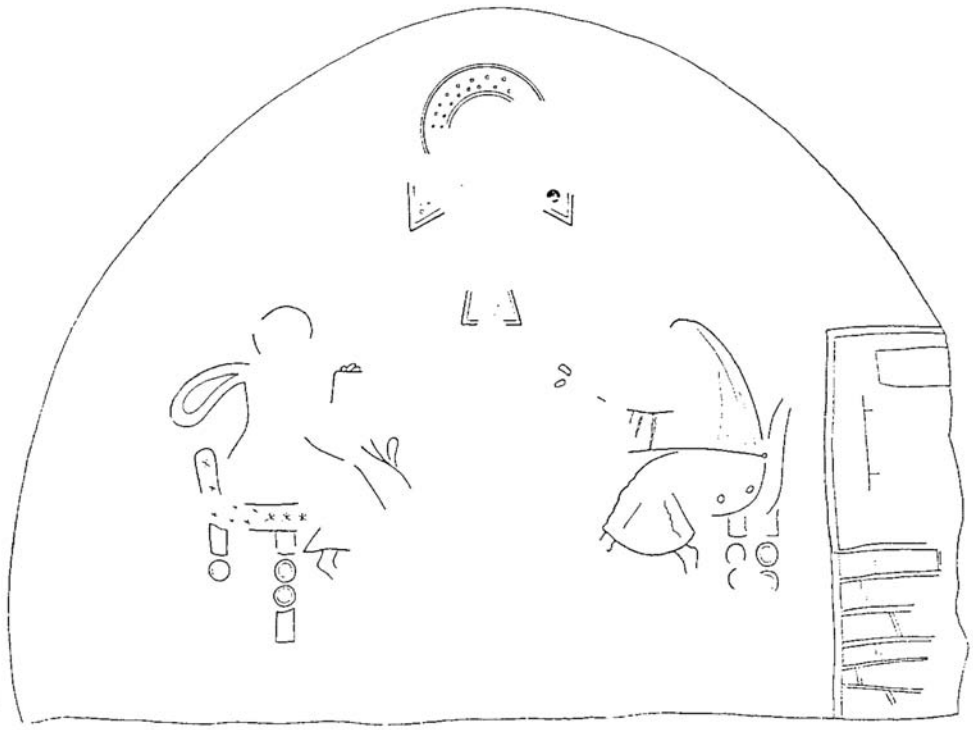


Fig. 3a. The *crux ansata* above the heads of figures that are tentatively identified as Paul and Thekla, tomb chapel 25, el- Bagawat (after Fakhry, *The Necropolis of al-Bagawat in Kharga Oasis* (1951) fig. 74).

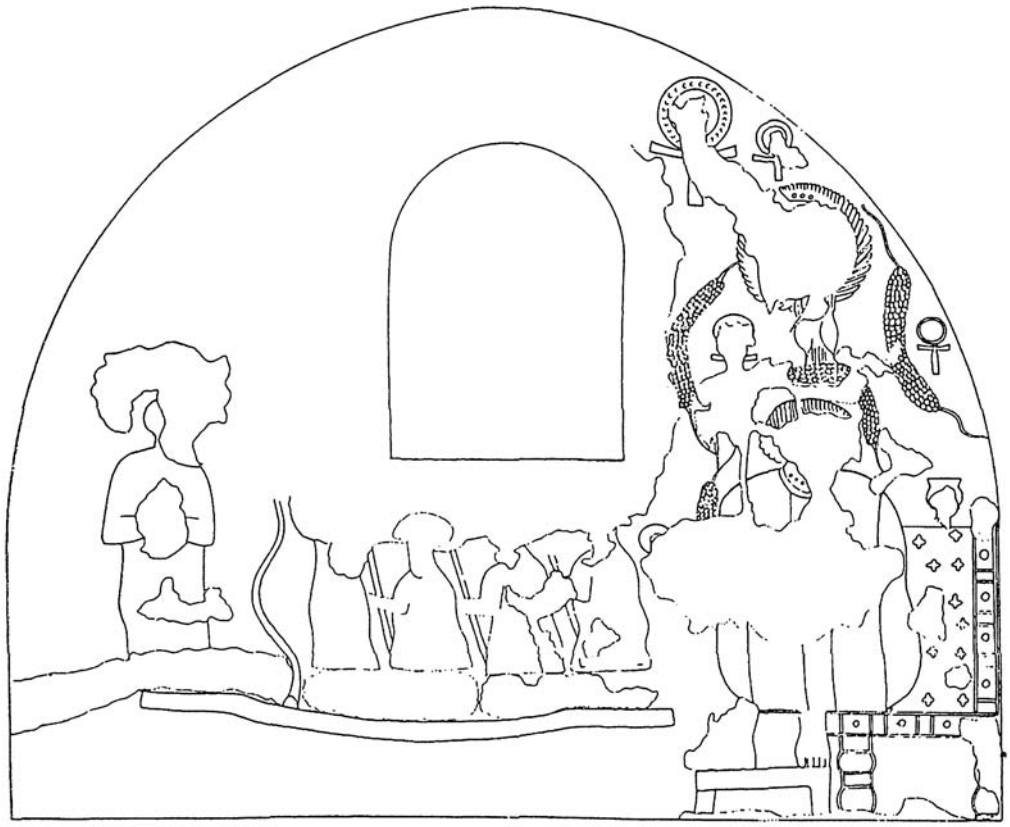


Fig. 3b. *Cruces ansatae* surrounding a seated figure in tomb chapel 210, el-Bagawat (after Fakhry, *The Necropolis of al-Bagawat in Kharga Oasis* (1951) fig. 80).



Fig. 4a. The *crux ansata* painted on the pylon of the Temple of Osiris and Isis, Dush, Kharga Oasis (© Roger Lichtenberg).



Fig. 4b. The Small East Church, Ismant el-Kharab looking east into the decorated apse (© Colin A. Hope).



Fig. 4c. The Large East Church, Ismant el-Kharab, before final clearance, looking south-east (© Colin A. Hope).



Fig. 5a. The *crux ansata* from the Large East Church, Ismant el-Kharab (© Colin A. Hope).



Fig. 5b. Painted mummy shroud from Antinoöpolis (musée du Louvre, Inv. AF 6440, © musée du Louvre).

QU'EST-CE QU'UNE OASIS ?
RÉFLEXIONS GÉOGRAPHIQUES SUR UN OBJET-LIMITE

R. GARCIER ET J.-P. BRAVARD

Le mot 'oasis' a une histoire singulière – et son étymologie est profondément signifiante, en ce qu'elle traduit non seulement les pérégrinations d'un mot, mais surtout les transformations d'un concept. Le terme égyptien, *wahat*, est originellement un nom propre – plus exactement un toponyme :

> Le terme *wḥɜt* [wahat] a dû désigner d'abord un endroit spécifique, celui de la moderne Balat dans l'oasis de Dakhla où les fouilles récentes montrent la présence, dès la fin de l'Ancien Empire, du gouverneur de la région.[1]

Le mot a ensuite été utilisé pour désigner l'ensemble des oasis du désert Libyque, voire la totalité du désert lui-même. Il était utilisé de cette manière en copte, et ultérieurement en arabe.[2]

L'équivalent grec de *wahat*, ὄασις / αὔασις, était aussi employé comme toponyme par Hérodote, Olympiodore de Thèbes (V^{e} s. p.C.), Procope de Césarée (VI^{e} s.) et Stéphane de Byzance (VI^{e} s.) pour désigner la 'ville d'Oasis' (*sic*) sise dans le désert Libyque. Cependant, dès les premiers siècles de notre ère, un usage du terme comme nom commun se développa. Strabon expliquait ainsi que :

> La Libye, de l'aveu général [...] ressemble à une peau de panthère, car elle est parsemée de points d'habitations qu'entoure une terre sans eau et déserte ; les Égyptiens donnent à ces points d'habitation le nom d'oasis.[3]

Entre le I^{er} et le III^{e} siècles, la mention des oasis s'accompagnait souvent d'un nom de lieu,[4] signifiant ainsi que le mot ne désignait plus un lieu unique mais bien un type de lieu. L'antonomase, qui fait passer du nom propre au nom commun, a son importance car elle traduit, par-delà la nomination d'un lieu, la reconnaissance d'un événement géographique au sein des déserts. La montée en généralité à partir d'un exemple localisé (relief 'appalachien', plissement 'jurassien') ou l'utilisation de substantifs locaux pour désigner des objets ubiquistes (poljé, yardangs) sont communes en géographie classique. Elles expriment la reconnaissance d'une forme générale dans le cas particulier. De ce fait, on pourrait voir dans cette étymologie d''oasis' l'identification d'une forme spécifique d'occupation du désert Libyque, mais dont la portée et la signification légitiment la généralisation à d'autres situations et d'autres déserts.

Comprendre les motivations et les processus culturels qui amènent à transformer un lieu singulier en modèle générique n'est pas évident. C'est particulièrement vrai pour les oasis, qui semblent être des supports féconds pour des projections mythiques, symboliques ou idéologiques souvent complexes : pour les anciens Égyptiens, elles s'apparentent à des parcelles de *Kmt* (la Terre Noire de la vallée) au milieu de la *dšrt*, la Terre Rouge du désert, lieu voué à Seth meurtrier d'Osiris ; ce sont des 'îles des Bienheureux' pour Hérodote célébrant la Kharga antique et pour les géographes qui viennent à sa suite ; mais des lieux maudits, abandonnés aux chèvres sauvages, pour les géographes arabes du Moyen-Âge… Que disent les oasis aux voyageurs qui les traversent et les décrivent ? Quelle forme de l'expérience humaine au désert ces derniers tentent-ils d'exprimer quand ils parlent des oasis plutôt que d'Oasis, ville de la dépression de Dakhla-Kharga ? Analysant les écrits des géographes musulmans, Christian Décobert met en garde contre une interprétation littérale des descriptions des oasis et de ce fait, invite à prendre au sérieux l'oasis comme catégorie ou objet de la pensée, comme « espace idéologique, espace prétexte ».[5] On ne peut ignorer cette capacité fascinante des espaces oasiens à attirer à toutes les époques le mythe, le rêve, le symbole,

---

[1] J. Leclant, « Oasis. Histoire d'un mot. À la croisée des études libyco-berbères », in : *Mélanges offerts à P. Galand-Pernet et L. Galand* (Paris 1993) 55-60, sp. 56. Voir également L. Limme, « Les oasis de Khargeh et de Dakhleh d'après les documents égyptiens de l'époque pharaonique », *CRIPEL* 1 (1973) 41-58.

[2] C. Décobert, « Un espace-prétexte : les oasis d'Égypte vues par les géographes arabes », *Studia Islamica* 55 (1982) 95-114.

[3] STR. 2.5.33.

[4] W.A. Oldfather et L.M. Kaiser, « Oasis, Oasa », *Classical Philology* 41/3 (1946) 149-160, sp. 149, n. 1.

[5] Décobert, « Un espace-prétexte » (1982) 114.

l'idéologie, par-delà la matérialité de leur géographie.

Notre contribution vise précisément à éclairer la manière dont la géographie scientifique a abordé les oasis d'Afrique du Nord, notamment celle de Kharga. Entre le XIX^{e} siècle et l'époque contemporaine, quelle consistance et quelles significations les géographes ont-ils successivement donné à la catégorie géographique d'oasis ? Cette contribution s'organise en trois moments. Une première partie revient sur la définition géographique contemporaine de l'oasis, et les problèmes qu'elle soulève – en particulier parce que les définitions tendent à essentialiser et à figer ce qui est un environnement dynamique en négligeant la diversité qui s'y déploie. Une seconde partie attribue cette essentialisation aux rêveries oasiennes léguées par nos prédécesseurs géographes du début du XX^{e} siècle. En analysant l'exemple de l'oasis de Kharga, nous montrons comment le colonialisme et l'orientalisme ont influencé l'interprétation des oasis, en évacuant l'idée même d'une temporalité autonome de l'environnement oasien. La troisième partie postule que pour restituer l'évolution de l'environnement oasien au cours du temps, il faut rompre avec les catégories mentales dont nous avons hérité et prendre au sérieux l'idée d'une temporalité de l'environnement dont l'oasis n'est pas le cadre, mais l'objet. Nous revenons dans cette optique sur l'interprétation contemporaine des oasis d'Égypte et notamment, sur leur relation aux pulsations du climat. Nous concluons en montrant l'importance de ces considérations pour la compréhension fine et renouvelée des relations entre les sociétés antiques et leur environnement en montrant l'importance du site d'el-Deir, étudié de manière si pénétrante par Françoise Dunand.

'Oasis' : les contours d'un objet-limite

Dans le monde, la diversité des oasis est étonnante. Diverses par leur localisation (du Pérou à la Chine, en passant par la Mauritanie ou le Yémen), leur taille, diverses par l'origine de l'eau, par la nature du désert qui les entoure (chaud ou froid), diverses par leur histoire aussi. Pourtant, malgré cette diversité, la cohérence du concept, sa capacité à saisir précisément ce qui fait l'essence de l'oasis, est rarement mise en doute. Comment les géographes contemporains définissent-ils une oasis ?

Définir l'oasis

Dans la littérature géographique actuelle, l'oasis est définie par la différenciation de ses paysages et de ses modes de mise en valeur par rapport au désert qui la porte. Dans l'Afrique du Nord-Ouest, la distinction entre 'steppe' et 'désert' (tous deux confondus dans le vocable de 'sahara' des populations locales) est, à petite échelle, un fait essentiel, le désert n'étant qu'une 'steppe aggravée'.[6] Au sens large, la zone aride ne porte pas de cultures sans irrigation ou arrosage : l'oasis désigne donc ces zones de culture irriguées, permanentes, de surface très restreinte par rapport à l'étendue désertique. Ce caractère permanent de l'oasis fait dire à Monique Mainguet que l'oasis est « une aire de vie sédentaire dans un contexte que la faiblesse des précipitations prédispose au nomadisme ».[7] Despois et Raynal opposent avec netteté le pays des pasteurs, où l'immensité compense la maigreur des pâturages à 'had' et 'kram kram', et la palmeraie des sédentaires, terre du palmier-dattier qui se confond ici avec l'oasis.[8]

Ces éléments de définition rendent sensible le fait que l'oasis est aujourd'hui définie de manière relationnelle : plus qu'une réalité naturelle immanente, l'oasis est un mode sédentaire d'occupation de l'espace du désert. L'oasis est donc, autant qu'un lieu, un ensemble de pratiques. Si l'eau est essentielle à l'existence des oasis, les modalités de son surgissement et de sa mise en valeur sont extrêmement diverses et surtout, ne présentent aucun caractère d'évidence ou de nécessité. Yves Lacoste rappelle ainsi que malgré la présence d'eau, aucune oasis n'existe dans le désert du Kalahari. Cet état de fait tient au mode de mise en valeur du désert par les populations bochimans, qui ne pratiquent pas l'agriculture.[9] Tout point d'eau, même abondant, ne donne pas naissance à une oasis. L'oasis ne peut pas être considérée comme une évidence naturelle car elle est essentiellement une création humaine et, à ce titre, sa genèse est complexe et

[6] J. Despois et R. Raynal, *Géographie de l'Afrique du Nord-Ouest* (Paris 1967).
[7] M. Mainguet, *L'homme et la sécheresse* (Paris 1995) 240.
[8] Despois et Raynal, *op. cit.*
[9] Y. Lacoste, s.v. « Oasis », in : *Encyclopaedia Universalis* (Paris 1990) (consultation en ligne).

conjoncturelle. Il n'y a pas d'oasis sans intention, ni sans travail, qui prennent souvent la forme de projets politiques organisés – création de 'sociétés hydrauliques', fronts pionniers, mise en valeur de marges territoriales – ce que Pierre Gentelle appelle la 'colonisation hydraulique' par le pouvoir.[10] De ce fait, comme tout ouvrage artificiel, l'oasis comme lieu et comme projet est ouverte à l'interprétation, qui dépasse la simple reconnaissance de l'origine de l'eau : cette interprétation doit faire l'analyse des techniques mises en œuvre, des pratiques liées à la circulation de l'eau, mais aussi des projets ou des devenirs individuels ou collectifs dans lesquels elle s'inscrit, auxquels elle donne naissance.[11]

Du fait même de la variété des modes de mise en valeur et de mise en circulation de l'eau, les formes concrètes prises par les oasis sont très diverses. En Afrique septentrionale, le Sahara du nord, pays sédimentaire et donc riche en eau souterraine, est la terre d'élection des oasis sahariennes ; le Bas-Sahara, au sud de la Tunisie et du Constantinois, « immense bassin artésien complexe … est la région saharienne la plus riche en oasis et la plus peuplée », alors que le Sahara marocain, qui bénéficie de l'infra-écoulement des oueds descendant de l'Anti-Atlas et du Haut-Atlas oriental, déploie des oasis en rubans.[12] En Algérie, les oasis du triangle Touat-Gourara-Tidikelt frangent le plateau de points fertiles.[13] Ailleurs, en Arabie saoudite, émergent des oasis technologiques récentes, nées des motopompes.

Dans tous les cas, l'oasis prend sens par rapport au désert qui l'entoure : à son étendue vaste et indéterminée, elle oppose une autre nature topologique, celle d'un isolat, d'une singularité. L'oasis perce le désert environnant et s'en distingue. De manière classique, les oasis désignent des établissements humains dont le caractère, nous dit Strabon, est ponctuel. Une autre définition contemporaine de l'oasis insiste sur cette nature ponctuelle :

> Une oasis est un point de l'espace et non une portion de la sphère : telle est peut-être la différence essentielle qui la sépare du monde rural européen lequel a pour cadre une campagne, une étendue aménagée en vue de la culture.[14]

Depuis l'Antiquité, cette singularité a fait comparer de manière répétée les oasis à des îles : le désert est comme une étendue maritime et l'oasis, une île au milieu de l'océan.[15] Despois et Raynal ne disent pas autre chose :

> [les oasis] ont un aspect insulaire d'autant plus frappant que l'eau et le soleil permettent souvent aux cultures d'avoir un aspect exubérant qu'évoque le terme d'oasis, alors que les étendues immenses qui les séparent ne peuvent être utilisées que par un élevage très extensif…[16]

Cette analyse appelle quelques remarques. Il faut préciser que le caractère ponctuel de l'oasis est fonction du niveau de généralisation cartographique que l'on emploie : l'oasis, vue comme ponctuelle à petite échelle, acquiert subitement une extension et une texture au moment où l'on s'en rapproche. Ball rappelle dans son introduction à l'étude de l'oasis de Kharga que 'l'oasis' en tant que telle comprend à la fois les points fertiles, irrigués, et une vaste étendue (la dépression de Kharga) qui diffère peu du désert environnant :

> *By the term oasis we signify a fertile and inhabited tract in the midst of the desert. The popular idea of an oasis as merely a fertile 'spot' is however erroneous, the western oases being, without exception, huge natural excavations in the desert plateau; and if, as is convenient and natural, we define the whole of such an excavation as an oasis, then only a relatively small proportion of the entire oasis-area is fertile, the remainder being barren desert differing from the usual desert plateau only in its low-lying situation.*[17]

La métonymie oasienne, qui transforme l'étendue en point avec ce que cela comporte de simplifications, n'est pas sans conséquences. Si l'on prend à la lettre l'idée que l'oasis constitue une singularité ponctuelle,

---

[10] P. Gentelle, *Traces d'eau. Un géographe chez les archéologues* (Paris 2003) 127.
[11] Gentelle, *Traces d'eau* (2003).
[12] Despois et Raynal, *Géographie de l'Afrique du Nord-Ouest* (1967) 421.
[13] N. Marouf, *Lecture de l'espace oasien* (Paris 1980).
[14] P. George et F. Verger, *s.v.* « Oasis », in : *Dictionnaire de la géographie* (Paris 2009).
[15] V. Battesti, *Jardins au désert. Évolution des pratiques et savoirs oasiens, Jérid tunisien* (Paris 2005) 37. Le début de la définition de George et Verger commence d'ailleurs ainsi : « Îlots de vie et de culture dans le désert, liés à la présence de l'eau. »
[16] Despois et Raynal, *Géographie de l'Afrique du Nord-Ouest* (1967) 49-50.
[17] J. Ball, *Kharga Oasis : its Topography and Geology* (Le Caire 1900) 7.

l'idée que cet objet géographique puisse être complexe et composé disparaît. Battesti, dans sa lumineuse étude socio-écologique des jardins oasiens, met en garde contre la tentation de réduire l'oasis au type général, ponctuel, sans attention pour les singularités et les complexités qui s'expriment et se déploient dans l'étendue. Et il précise : « l'oasis n'est pas seulement entière, elle est addition infinie de parties et les frontières qui la limitent sont floues. »[18] Les voyageurs des oasis le savent bien : bien peu répondent à l'image que l'on s'en fait. Dans l'oasis, il y a encore du désert. Les marges des oasis sont souvent fluctuantes et, sporadiquement, la végétation cède la place à des terres abandonnées, des langues de sable, de vastes étendues givrées de sel. À cette diversité reconnue des formes répond depuis une vingtaine d'années un souci de mieux comprendre l'émergence des oasis. Comment expliquer la genèse de ces formes particulières d'occupation des déserts ?

Genèse des oasis

L'histoire et la géographie des oasis, on le sait grâce aux progrès enregistrés dans le domaine du paléo-environnement, est une donnée indirectement inscrite dans l'histoire des climats. Pour qu'il y ait des oasis, encore faut-il qu'il y ait des déserts, dont l'on sait maintenant que l'extension et les limites sont elles-mêmes contingentes. Dans le Sahara actuel, la période 40 000-20 000 ans BP correspondant à la civilisation atérienne a été relativement humide, comme en témoigne le dépôt de limons fluviatiles et de limons éoliens piégés par une végétation steppique. La dégradation climatique, située entre 20 000 et 10 000 BP au Sahara, est suivie de la phase humide du début de l'Holocène, calée vers 9500-5000 BP, et qualifiée de 'Pluvial chaud'.[19] Les pluies de mousson de la période 8000-5000 BC, liées au déplacement vers le Nord de la convergence intertropicale, ont conféré à l'espace qui s'étend du Sahara à la péninsule arabique les caractères d'une steppe favorisée par des précipitations certes faibles (environ 150 mm), mais tombant en période estivale ; le ruissellement sur les reliefs bordant le Sahara alimentait l'aquifère bordier, de même que les abondantes pluies de mousson tombant sur le socle soudanais et tchadien nourrissaient l'aquifère du désert Libyque, dont l'écoulement souterrain se fait naturellement vers la Méditerranée. Des lacs d'extension variable selon les époques et les saisons parsemaient ces immenses étendues et servaient de points d'appui stable à des populations de chasseurs-cueilleurs puis, au Néolithique, sédentaires et éleveurs. L'oasis n'existait pas en tant que telle, pas plus que le désert, du moins les contours étaient-ils flous. D'immenses zones humides au sein d'immensités herbacées soumises à des sécheresses saisonnières, tel était le paysage utilisé par des populations mobiles. L'aridification a débuté vers 5000 BP et s'étend sur une période que P. Rognon considérait comme une période 'obscure' dont on connaissait mal les modalités il y a vingt ans.[20] Si Monique Mainguet considère qu'il est « tentant de faire remonter la naissance des oasis sahariennes à la période lacustre commencée il y a 10 000 ans et d'en faire le fondement même de l'espace oasien »,[21] nous préférons considérer que la naissance de l'oasis, au moins dans l'Afrique aride, est le produit direct de la désertification qui a suivi l'Holocène humide. La nature des liens que les populations du désert ont entretenus avec une eau rare diffère fondamentalement des relations que des pêcheurs-chasseurs-éleveurs entretenaient avec la steppe et des eaux superficielles stagnantes. C'est bien quand le désert s'installe que l'oasis peut naître, et avec elle, un cortège de changements dans la relation des populations à l'espace.

Certains auteurs font en effet de l'aridification l'origine de l'émergence de sociétés complexes à l'Holocène moyen dans le Sahara central, en Égypte, en Mésopotamie, dans la région de l'Indus, en Chine du Nord et sur la côte péruvienne.[22] Quittant les steppes où l'eau se faisait rare, la population s'est concentrée dans les lieux où elle était encore abondante – notamment les vallées de grands fleuves et des cours d'eau issus des montagnes. Certains lieux, plus ponctuels, présentaient des conditions géologiques ou hydrologiques particulières qui permettaient le maintien d'une abondance hydrique relative. Ils ont servi de refuges à des populations peu nombreuses qui ont été amenées à abandonner l'élevage extensif pour

[18] Battesti, *Jardins au désert* (2005) 38.
[19] P. Rognon, *Biographie d'un désert* (Paris 1989) 291.
[20] *Op. cit.*
[21] Mainguet, *L'homme et la sécheresse* (1995) 246.
[22] N. Brooks, « Cultural responses to aridity in the Middle Holocene and increased social complexity », *Quaternary International* 151 (2006) 29-49.

l'agriculture irriguée au sein de ces 'espaces reliques'. Les oasis sont ainsi le produit de changements climatiques inscrits dans un temps long de l'environnement, de conditions hydro-géologiques singulières, et d'évolutions techniques qui ont permis l'exploitation productive de l'eau disponible. Ces facteurs combinés sont d'autant plus complexes à démêler qu'ils se déploient selon des rythmes historiques souvent asynchrones, et peu documentés archéologiquement ou textuellement. De ce fait, écrire l'histoire des oasis en incorporant leur double historicité, physique et techno-politique, comme la géo-archéologie se le propose, est particulièrement difficile, et impose une grande prudence à la fois théorique et pratique.

L'oasis, un 'collecteur hypertrophié' ?

Nous pensons, à la lumière de ces considérations, que l''oasis' constitue un de ces 'collecteurs hypertrophiés' auquel Gérard Chouquer consacre des pages inspirées. Les collecteurs hypertrophiés sont « ces représentations devenues méta-objets de science, mais dont l'ampleur même, accrue avec le temps, rend la définition quasi impossible et la pertinence discutable [...] : la nation et ses ethnotypes, le territoire national, le paysage [...]. »[23] Leur origine se trouve dans « la série de liens qui font passer de l'observation d'une matérialité archéologique, écologique ou planimétrique à un objet défini, dont on a donné jadis une définition à bords francs, puis à un méta-objet censé permettre l'écriture de l'histoire. [...] Ce qui est tout particulièrement délicat, c'est le passage de l'observation des 'faits' à la construction de ces méta-objets ou grands objets à partir desquels on raconte l'histoire. »[24] Et de fait, que peut bien vouloir dire : « on doit à Hérodote la première description de la plus grande et de la plus célèbre des oasis, l'Égypte »[25] ? Les improbables typologies des oasis auxquelles s'essayent à contrecœur certains auteurs manifestent clairement le danger épistémologique de placer le type avant l'objet et de privilégier la reconnaissance sur l'enquête. Signalons, à titre d'illustration, la question des solutions ou des choix technologiques d'accès à la ressource en eau. M. Mainguet inscrit les techniques de collecte dans un gradient d'assèchement croissant qui mènerait de la désaffection à l'égard de l'hydraulique de surface à la motopompe contemporaine par l'intermédiaire de stades de dégradation climatique dont les jalons seraient les puits artésiens, les foggaras et enfin les procédés élévatoires hydrauliques.[26] Cette vision assez déterministe des choses ne tient pas assez compte des types de milieux, des cultures technologiques, des événements aussi. Elle postule essentiellement une unité, une continuité réelle du type 'oasis' à travers les techniques et les milieux. Dans le processus, bien des choses disparaissent, sont oubliées ou, pire, ne peuvent plus exister. Faut-il distinguer entre les oasis selon les stratégies économiques qui leur ont donné naissance ? Selon leurs positions géographiques singulières ? Faut-il plutôt voir dans les techniques d'irrigation la marque d'appartenance ou de distinction d'une oasis particulière ? Ou alors, faire de l'intensité ou de la nature de la production agricole un facteur discriminant dans la pluralité des situations concrètes ?

Il ne s'agit pas ici de faire l'apologie d'une nouvelle orthodoxie, qui disqualifierait l'usage même du concept d''oasis' et le remplacerait par un ou plusieurs autres. Il est bien plutôt dans l'appel à une vigilance épistémologique et pratique dans la conduite de la recherche sur les milieux oasiens – vigilance attentive à leur caractère composite, fluide, indéterminé – en un mot, pour reprendre la belle expression de Battesti, à leur caractère d''espaces mouvants', d'espaces en devenir.[27] Cette position n'est pas seulement théorique : elle procède de notre expérience personnelle, au cours des recherches menées sur l'environnement antique dans l'oasis de Kharga à l'invitation de Françoise Dunand et de Gaëlle Tallet.[28] La géographie de l'oasis a un caractère évanescent qui va contre nos intuitions et bien souvent contre notre héritage intellectuel.

Nous nous sommes aperçus, en effet, en travaillant sur le site d'el-Deir, que certains des faits, des formes, des événements que nous mettions au jour avaient été remarqués préalablement par des géographes du début du XX^{e} siècle, sur le site lui-même ou sur d'autres sites de l'oasis de Kharga. Les relevés de nos

[23] G. Chouquer, *Traité d'archéogéographie* I. *La crise des récits géohistoriques* (Paris 2007) 15.
[24] *Op. cit.* 7.
[25] Lacoste, « Oasis » (1990).
[26] Mainguet, *L'homme et la sécheresse* (1995) 246-251.
[27] Battesti, *Jardins au désert* (2005) 38.
[28] Dans le cadre du projet ANR « OASIS » (09-JCJC-0142) dirigé par Gaëlle Tallet.

prédécesseurs sont précieux car ils sont généralement minutieux et concernent des formes ou des paysages parfois disparus. Mais une lecture critique de cette littérature incite à penser qu'elle a également contribué à figer la conception des oasis. En revenant dans les pages qui suivent sur les échanges entre trois éminents scientifiques britanniques du début du XX^{e} siècle, nous chercherons à montrer comment l'explication de certains traits physiques de l'environnement oasien et de leur évolution au cours du temps a fait l'objet d'une forme de consensus scientifique progressif, qui a rendu la science aveugle à certains autres faits très signifiants.

L'oasis de Kharga : un objet naturel ?

La dépression de Kharga, d'une superficie de 12 250 km^2 s'étire du nord au sud sur 200 km et d'est en ouest sur 85 km. Kharga est l'une des neuf méga-dépressions du désert Occidental de l'Égypte, elle en est la troisième par la taille et la plus profonde. Pendant une période d'une soixantaine d'années, entre 1875 et 1935 environ, cette dépression a été l'objet de discussions scientifiques intenses entre géologues, topographes, géographes et préhistoriens. Alors que les voyageurs précédents (notamment Caillaud et Hoskins dans les années 1810-1830) s'étaient surtout appliqués à en décrire les antiquités, l'expédition allemande menée par Gerhard Rohlfs en 1873-1874 introduisit un certain nombre de nouveautés.[29] Pour la première fois, Rohlfs et son équipe (Jordan, Zittel, Schweinfurth) consacrèrent une part importante de leur temps à l'étude de la météorologie, de la géologie et de la géographie physique.[30] Ce faisant, l'expédition Rohlfs aborda les dépressions comme des objets naturels et appliqua à leur analyse les méthodes développées par Humboldt et l'école allemande de géographie. Les cartes et les livres publiés par les Allemands manifestent clairement le changement radical par rapport à leurs prédecesseurs. L'observation ne visait pas à nourrir la narration, le 'récit de voyage', mais à documenter et démêler le fonctionnement d'un environnement singulier : il ne s'agissait plus simplement de décrire et de raconter, mais bien de mesurer et d'expliquer. Cette approche influença durablement les développements scientifiques ultérieurs : la naturalisation de l'oasis et l'usage quasi exclusif des méthodes des sciences de la terre pour son analyse sont très manifestes dans les travaux de John Ball,[31] de Hugh Beadnell[32] et de leurs successeurs.

Le modèle oasien et ses limites

Lancés après l'occupation de l'Égypte en 1882, les travaux scientifiques menés par les géographes, géologues et paléontologues britanniques procédaient de l'intérêt économique suscité par la dépression de Kharga.[33] En effet, comprendre la topographie, la géologie, étudier les potentialités hydriques, pédologiques, agronomiques – tout cela était essentiel au projet de développement minier et agricole de la dépression, traduction locale du grand projet moderniste et colonial que les puissances occidentales avaient conçu pour l'Égypte nilotique.[34] La dépression présentait un intérêt agricole évident pour peu qu'on pût assurer l'extension de l'irrigation. Les Britanniques cherchèrent donc prioritairement à évaluer les ressources en eau.[35] L'exportation des produits agricoles et des phosphates du gisement d'Abu Tartur nécessitait par ailleurs des infrastructures de transport. À cette fin, une voie de chemin de fer fut mise en service en 1908-1909 entre la vallée du Nil et l'oasis, via la passe d'el-Rufuf.[36] Cela permit, incidemment,

[29] G. Rohlfs (éd.), *Expedition zur Erforschung der libyschen Wüste unter den Auspicien des Chedive von Aegypten Ismael im Winter 1873-74* (Kassel 1875-1883).

[30] W. Jordan, *Physische Geographie und Meteorologie der libyschen Wüste, nach Beobachtungen ausgeführt im Winter 1873-74 auf der Rohlfs'schen Expedition* (Kassel 1876).

[31] Ball, *Kharga Oasis : its Topography and Geology* (1900).

[32] H. Beadnell, *An Egyptian Oasis. An account of the Oasis of Kharga in the Libyan Desert, with special reference to its History, Physical Geography and Water Supply* (Londres 1909).

[33] F. Dunand et R. Lichtenberg, *Oasis égyptiennes. Les îles des Bienheureux* (Arles 2008) 47.

[34] T. Mitchell, *Rule of Experts : Egypt, Techno-politics, Modernity* (Berkeley 2002).

[35] Ball, *Kharga Oasis : its Topography and Geology* (1900).

[36] F.R. Cana, « The Sahara in 1915 », *The Geographical Journal* 46/5 (1915) 333-357, sp. 352 ; L.W. Collet, « L'oasis de Kharga dans le désert libyque », *Annales de Géographie* 35/198 (1926) 527-534.

d'étudier les formes d'occupation néolithique sur les terrasses du Wadi Rufuf.[37]

Corollaires d'un questionnement pragmatique sur la possibilité de développer l'agriculture oasienne, les discussions scientifiques qui nous sont conservées sur les singularités de l'environnement oasien sont fascinantes. Le lecteur reste frappé, à un siècle de distance, de la qualité des observations et des analyses qui furent faites par Ball, Beadnell, Caton-Thompson et d'autres.[38] Mais elles montrent aussi comment l'étude scientifique de l'oasis, fondée sur l'exploration et la mesure d'un objet considéré comme naturel, a conduit à figer cet objet dans la pensée. L'oasis du projet colonial n'est pas la même que celle des devenirs oasiens. Ainsi, plutôt que de se pencher sur l'origine et l'évolution des formes de mise en valeur agricole afin de réinscrire les potentialités agronomiques dans le temps long de l'histoire de l'environnement, les scientifiques britanniques ont défini et caractérisé un 'modèle oasien' qui fournit la scène d'un combat infini contre les forces de la nature :

> *A history of the inhabitants since the withdrawal of the Roman garrisons would resolve itself into an account of an endless combat with Nature, which, with sand and wind as its chief agents, has never abated its efforts to recover those tracts which the Ancients, by the exercise of much skill and industry, wrested from the desert.*[39]
>
> *Wind-borne sand is indeed the curse of the oasis, and although its evil effects may be mitigated or altogether staved off for a time, the longer this force of Nature is opposed by Man the greater and more overwhelming is its final victory.*[40]

En naturalisant l'objet, ces approches ont fait de l'oasis le 'cadre naturel' de l'histoire politique plutôt qu'un objet d'histoire à part entière. Cette approche, malgré ses qualités et ses réussites, a contribué à figer les perceptions de l'oasis et de son évolution environnementale à l'époque historique en postulant une forme de divorce entre ce qui relève de l'histoire et ce qui relève de la nature, échouant à penser leur devenir conjoint. Environnement naturel singulier, l'oasis était le cadre où se déployait la vie des sociétés, sans que la profonde historicité de l'environnement oasien lui-même à l'époque antique fût réellement comprise ou considérée.

Pour démontrer ce point, nous voudrions revenir sur trois débats qui ont agité les scientifiques à propos de l'oasis de Kharga : la mise en carte de l'oasis, la question de l'origine de l'eau, et l'explication des buttes limoneuses qui se trouvent au fond de la dépression de Kharga. Ils sont emblématiques des problèmes concrets que posait l'étude des oasis du désert Libyque, des solutions qui leur ont été apportées mais surtout, ils conservent une pertinence pour les recherches actuelles conduites dans l'oasis dans une perspective archéologique. Cette généalogie sommaire du savoir géographique sur l'oasis permet en effet d'identifier les habitudes de pensée qui voient dans les oasis des lieux de permanence, la scène relativement figée où se jouent les drames de l'histoire. Reconnaître le caractère contingent des connaissances produites et leur participation à la constitution d'un 'modèle oasien' qui est surtout un 'collecteur hypertrophié' ne conduit pas à disqualifier la démarche et les résultats des scientifiques exceptionnels qui ont étudié l'oasis, mais invite à réintroduire une certaine flexibilité dans les interprétations que nous pouvons faire aujourd'hui de la trajectoire dans le temps des milieux oasiens – et donc de leur signification pour l'évolution historique des sociétés.

Le lieu des choses : cartes et positions

Les déserts ont, jusqu'aux années récentes, posé un problème majeur aux cartographes. L'absence de points de repères en densité suffisante, la plasticité d'un environnement marqué par la circulation du sable, l'indistinction (au moins pour l'œil occidental) des paysages désertiques, la faiblesse de l'occupation

---

[37] G. Caton-Thompson et E.W. Gardner, « The Prehistoric Geography of Kharga Oasis », *The Geographical Journal* 80/5 (1932) 369-406.

[38] Voici par exemple ce que E. Huntington, professeur de géographie à Yale, disait du livre de Beadnell : «*The book is noteworthy as a consistent and scientific description of a region of unusual interest. It is truly geographical in distinction from the many so-called geographical books which are mere accounts of travel and of personal adventures.*» (E. Huntington, « The Libyan Oasis of Kharga », *Bulletin of the American Geographical Society* 42/9 (1910) 641-661, sp. 644).

[39] Beadnell, *An Egyptian Oasis* (1909) viii.

[40] Beadnell, *op. cit.*, 199.

humaine rendant toute campagne de cartographie ardue – tous ces facteurs ont joué un rôle déterminant dans l'existence continuée des blancs sur les cartes de l'Afrique du nord, et particulièrement dans le désert Libyque hyperaride.[41] Jordan rapporte ce mot de Schweinfurth à propos du plateau désertique très uniforme qui sépare l'oasis de Kharga de la vallée du Nil : « Il faudrait dessiner les pierres pour indiquer la topographie sur la carte ».[42] Si elle ne présente pas les mêmes obstacles que celle du désert, la cartographie scientifique des oasis n'est pas pour autant une chose aisée et la littérature du début du XX^{e} siècle insiste sur la grande difficulté qu'il y a à placer convenablement les objets et les lieux dans l'espace de l'oasis et l'oasis elle-même dans l'espace géographique. Il faut dire que l'insularité des oasis n'avait jamais rendu nécessaire l'établissement de cartes : ce qui importait plutôt, c'étaient les itinéraires. Depuis l'Antiquité, la position des oasis dans l'espace est donnée en jours de route à partir de points connus, selon des directions indiquées. Les récits de voyageurs décrivent des itinéraires (linéaires) entre des curiosités (des points), mais n'abordent pas la question de la localisation géographique absolue de l'oasis, ni d'ailleurs celle de l'espace oasien en tant qu'étendue.

A contrario, l'expédition allemande de Rohlfs s'attela, en premier lieu, à la réalisation d'une carte topographique des oasis du désert Libyque. Elle vérifia les positions qui avaient été levées par les missions françaises – reconnaissant leur qualité. Pour la carte de Kharga, elle put s'appuyer sur les relevés d'un autre scientifique allemand, Schweinfurth, qui avait hiverné au même moment dans l'oasis et construit à partir de ses observations une carte au 1/100 000^{e} de Kharga.[43] La carte générale des oasis, parue à l'échelle du 1/1 300 000^{e} dans la principale revue de géographie allemande de l'époque, les *Petermanns Geographische Mitteilungen*, apportait des informations totalement neuves sur la topographie égyptienne par rapport aux cartes à petite échelle existantes alors (notamment la deuxième feuille de la grande carte Petermann-Hassenstein de l'Afrique intérieure parue en 1862-1863). Elle fournissait une représentation topographiquement exacte des oasis qui permettait, par la considération des formes ainsi déployées dans l'étendue, de mieux comprendre la répartition spatiale de l'eau.[44]

Ball et Beadnell, à la suite de Rohlfs et de Jordan, insistèrent sur la nécessité de développer la connaissance topo-cartographique de l'oasis de Kharga. Dès juin 1898, la totalité de l'oasis fut cartographiée au 1/50 000^{e}. La topographie fut appuyée sur une triangulation locale ultérieurement rattachée à la triangulation de la vallée du Nil.[45] Le premier usage de la carte était de placer dans l'espace du plan les sites (villages, antiquités, puits, etc.) de manière à s'assurer de l'unicité des objets : souvent, les voyageurs pensaient inventer un site, alors qu'il était déjà connu. La toponymie elle-même pouvait être trompeuse et ne suffisait pas à assurer l'univocité des lieux en l'absence d'une carte. Un lieu pouvait avoir plusieurs noms ou n'en avoir aucun. Dresser une carte de l'oasis permit ainsi de créer une nomenclature des lieux où les objets (antiquités, puits, etc.) étaient identifiés, nommés, et positionnés. Ce '*terminus post quem*' cartographique était le préalable à une deuxième étape : l'étude des relations spatiales entre les objets à la fois dans le plan et en altitude, de manière à pouvoir en inférer des modèles. Par exemple, un des objectifs formalisés par Ball dans les années 1920 était la création de cartes piézométriques,[46] qui permettraient de prévoir les lieux les plus propices au forage de puits, ou l'analyse de la structure du changement d'affectation agricole en fonction des potentialités hydro-agronomiques. La carte ouvrait la voie à une connaissance synoptique de l'étendue oasienne et à son aménagement hydraulique et agricole.

Pour cela, la connaissance des altitudes était particulièrement cruciale.[47] Ball pensait que la création de cartes topographiques de l'ensemble du désert portant des altitudes précises aurait même permis de résoudre, d'un seul coup, l'ensemble des problèmes géographiques qu'il posait.[48] C'était

[41] Z.G. Török, *Crossing Borders : Cartographic and Military Operations and the International Borders in the Libyan Desert before WWII*. *Advances in Cartography and GIScience*. *Selection from ICC2011* II (Paris-Berlin 2011) 187-205.

[42] W. Jordan, « Dr. G. Rohlfs' Expedition in die libysche Wüste, 1873/4. Erläuterungen zu der Originalkarte (Tafel 11) », *Petermanns Geographische Mitteilungen* 21/6 (1875) 201-214 + 240, sp. 204.

[43] Jordan, « Dr. G. Rohlfs' Expedition in die libysche Wüste, 1873/4 » (1875) 207 ; G.A. Schweinfurth, « Notizen zur Kenntniss der Oase El-Chargeh », *Petermanns Geographische Mitteilungen* 21/10 (1875) 384-392.

[44] Jordan, « Dr. G. Rohlfs' Expedition in die libysche Wüste, 1873/4 » (1875) 205.

[45] Ball, *Kharga Oasis : its Topography and Geology* (1900) 9-18.

[46] J. Ball, « Problems of the Libyan Desert (II) », *The Geographical Journal* 70/2 (1927) 105-128, sp. 116 sq.

[47] Jordan, « Dr. G. Rohlfs' Expedition in die libysche Wüste, 1873/4 » (1875) 208.

[48] J. Ball, « Problems of the Libyan Desert (I) », *The Geographical Journal* 70/1 (1927) 21-38, sp. 22.

particulièrement vrai pour ce qui touchait à l'eau. Dans les milieux désertiques, et particulièrement à Kharga, l'altitude relative des objets gouverne un grand nombre de processus hydriques. Un puits artésien ne peut débiter spontanément que si le niveau piézométrique est supérieur à l'altitude de la bouche du puits – alors même que l'altitude des bouches des puits tend à s'élever à cause des apports éoliens.[49] En l'absence de pompe, l'irrigation par la gravité suppose d'autre part un étagement du parcellaire par rapport à la tête de l'irrigation (le puits et ses collecteurs), avec une maîtrise très grande des pentes relatives : la pente des *qanawat* explorés par Beadnell n'atteint pas 1%,[50] et obéit ainsi aux recommandations de Vitruve, pour lequel des canaux maçonnés ou en poterie devraient avoir une pente maximale d'environ 0,5%.[51] Enfin, les eaux de drainage (fort peu mentionnées par les géographes anglais) doivent pouvoir être collectées dans les points bas, afin de garantir les parcelles agricoles contre l'envahissement du sel. L'utilité de l'eau tirée du sol ne se révèle que si les altitudes locales sont propices – et connues. C'est donc avec un soin particulier voué aux altitudes que les cartes de l'oasis furent dressées : s'il n'était pas toujours possible d'obtenir des altitudes absolues avec précision, au moins était-il possible de donner des altitudes relatives par rapport aux points fondamentaux de la triangulation (les sommets des buttes qui surplombent la dépression). Par contraste, il était extrêmement difficile de produire des cartes des altitudes dans le désert : les données nécessaires, coûteuses en temps et en argent, manquaient et la précision des méthodes barométriques utilisées dans les années 1920 à défaut de triangulation ne permettait d'atteindre qu'une précision de l'ordre d'une quinzaine de mètres dans le meilleur des cas.[52]

D'un point de vue pratique, la carte topographique, malgré ses imperfections, ouvrait la voie à une approche quantifiée des surfaces oasiennes, en permettant l'évaluation de l'étendue des surfaces irriguées ou irrigables et donc l'évolution du régime de taxation.[53] En l'absence d'une quantification des surfaces, la taxation foncière existante dans l'oasis était fondée sur le décompte des palmiers et le débit des puits et des sources, mesuré de manière traditionnelle avec des jauges en bois.[54] La cartographie conduisait au cadastre, et le cadastre à une fixation – cartographique et fiscale – des contours de l'oasis dans ses 'paysages de papier' (Mitchell). Ce lien avec la fiscalité foncière et agricole coloniale explique que la cartographie opéra des choix sur ce qu'il convenait de représenter, donc de retenir, dans l'espace oasien.

Ce ne fut pas sans conséquences, plus vastes, sur la perception de l'oasis elle-même. Une fois gommées les incertitudes qui présidaient à sa réalisation, les accommodements, les hypothèses, les choix, une fois les erreurs rendues indiscernables, la carte de l'oasis devint, par la magie de la figuration, l'oasis réelle. Ce faisant, la carte oblitérait la microgéographie des paysages oasiens et leur tendance à l'impermanence : le semis des puits, les lignes de progression des dunes, les grands abrupts qui forment la solution de continuité entre le plateau et le fond de la dépression – autant d'éléments paysagers célébrés comme les témoins d'une persistance essentielle de l'oasis à travers le temps, retouchée à la marge par l'ingéniosité technique des grands empires et les forces adverses de la Nature. Certains éléments topographiques ne furent ni retenus, ni représentés. Les yardangs, ces buttes limoneuses qui ponctuent en troupeau le fond de la dépression, n'apparaissent ni sur la carte de Rohlfs, ni sur celle de Schweinfurth. Ils sont pourtant essentiels à la compréhension actuelle de l'histoire environnementale de l'oasis (voir *infra*). D'autres éléments, au contraire, ont fait l'objet d'une survalorisation. Par exemple, sur la carte de Rohlfs, de vastes à-plats de couleur verte désignent des « champs irrigués, palmeraies ». Mais ces zones sont-elles continues, et de nature semblable, homogène ? Quelle est leur histoire, leur genèse ? Et comment expliquer que Rohlfs, par exemple, place une pastille verte à el-Deir quand Schweinfurth, qui a fait les levers sur le terrain, n'en met pas sur sa propre carte ?

La simplification et la généralisation nécessaires à la représentation cartographique, les contraintes techniques, l'intention qui a présidé à la confection de ces cartes, ont conduit à rabattre la complexité de l'espace oasien sur ce qui était susceptible d'être immédiatement figuré et perçu comme 'important'. Or, l'important est toujours conjoncturel. En tant qu'objets de représentation et réalisations techniques, les

[49] Beadnell, *An Egyptian Oasis* (1909) 79.
[50] Beadnell, *op. cit.*, 179-185.
[51] Gentelle, *Traces d'eau* (2003) 113.
[52] Ball, « Problems of the Libyan Desert (I) » (1927) 24.
[53] Mitchell, *Rule of Experts : Egypt, Techno-politics, Modernity* (2002) 86-91.
[54] Ball, *Kharga Oasis : its Topography and Geology* (1900) 45 ; Beadnell, *An Egyptian Oasis* (1909) 63.

cartes de Kharga possèdent une puissance extraordinaire, celle de pouvoir convoquer l'espace oasien tout entier, comme en transparence. Mais ce faisant, c'est tout le caractère problématique de l'oasis pour la pensée, toute l'épaisseur des devenirs oasiens, qui se trouvent étouffés : la dépression de Kharga se change en oasis – objet géométrique, objet statique, objet naturel.

Les eaux étranges de l'oasis

La fixation d'un consensus oasien se retrouve dans un autre aspect de l'environnement : l'eau. Pour les géographes du début du XX^{e} siècle, c'était bien la question de l'eau qui constituait la principale énigme de l'oasis de Kharga : son origine, sa circulation, sa variabilité dans l'espace et dans le temps. Les vestiges antiques indiquaient que l'oasis avait été prospère ; les géographes arabes du XIII^{e} siècle, eux, décrivaient des villes abandonnées où poussaient encore quelques maigres arbres,[55] reliques d'une humidité disparue.[56] Comment faire sens des vicissitudes d'une histoire de l'oasis qui semblait se confondre avec l'histoire de l'eau ?

La première tâche était de comprendre comment l'eau surgit : il ne pleut pour ainsi dire jamais dans cette zone du désert Libyque - et les rares épisodes pluvieux sont parfois intenses mais toujours brefs et ne peuvent suffire à recharger des nappes qui témoignent d'une grande pérennité. Surtout, l'eau à Kharga est une eau artésienne, c'est-à-dire que localement, elle jaillit sous pression. Les géologues britanniques ne furent pas longs à identifier la singularité géologique qui explique le phénomène : la couche porteuse de la plus grande quantité d'eau, les 'grès nubiens', prise entre deux couches imperméables qui empêchent les infiltrations. À Kharga, les grès nubiens affleurent au fond de la dépression, permettant ainsi l'expression de cette eau des profondeurs. Il existait d'autres petits aquifères locaux (la nappe des grès superficiels, par exemple) et les géographes anglais expliquèrent la plus ou moins grande disponibilité de l'eau par les différentes techniques employées pour trouver et faire surgir l'eau des profondeurs géologiques. Beadnell évoque avec respect les forages de 120 mètres de profondeur réalisés par des puisatiers inconnus à une époque ancienne mais indéterminée.[57]

Si le dispositif géologique était éclairci dans ses grandes lignes, d'où venait cette eau ? Pour les habitants de Kharga du début du XX^{e} siècle, il ne faisait pas de doute que l'eau venait du Nil et empruntait de mystérieux trajets souterrains qui établissaient comme un lien matériel et symbolique entre l'oasis et la vallée.[58] Les géographes anglais n'excluaient pas des infiltrations en provenance du Nil, mais ils penchaient plutôt pour une source bien plus méridionale en postulant la continuité géologique de l'aquifère des grès nubiens et sa pente vers la Méditerranée. C'est au Tchad, ou au Soudan, ou même en Abyssinie, régions pluvieuses où les grès nubiens affleurent, que devait s'infiltrer l'eau. La continuité de l'aquifère des grès nubiens fut prouvée par une campagne de mesures en 1925 :[59] l'eau qui sourdait à Kharga avait donc pénétré la couche des grès plusieurs centaines de kilomètres au sud. L'eau n'était cependant pas replacée dans un contexte historique et son âge ne faisait pas l'objet de spéculations. Ball était bien conscient que la progression de l'eau dans les aquifères prenait du temps mais il ne faisait pas d'inférence ou de calcul sur le temps qu'il eût fallu à une goutte d'eau pour parcourir la distance entre les hauteurs de l'Ennedi et l'oasis – plusieurs dizaines de milliers d'années. Si l'eau avait une histoire, c'était surtout une histoire technique, et non environnementale.[60]

Au cours du XIX^{e} siècle, plus d'une trentaine de nouveaux puits furent forés par les Anglais. Ces puits servaient à la fois de sources d'irrigation et de dispositifs expérimentaux pour comprendre la circulation de l'eau souterraine (notamment sur le site d'el-Deir). Furent ainsi mises en évidence la connexion entre des puits distants de plusieurs centaines de mètres et la relative unicité de la ressource

[55] Sur le trope que constitue 'l'oasis déchue', voir Décobert, « Un espace-prétexte » (1982).
[56] Beadnell, *An Egyptian Oasis* (1909) 108.
[57] Beadnell, *op. cit.*, 7.
[58] Beadnell, *An Egyptian Oasis* (1909) 158.
[59] Ball, « Problems of the Libyan Desert (II) » (1927) 106.
[60] La discussion sur la distribution géographique des eaux souterraines se poursuivit après le milieu des années 1920 : voir par exemple l'article de B. Hellström, « The Subterranean Water in the Libyan Desert », *Geografiska Annaler* 22 (1940) 206-239 ; et les contributions de Murray – notamment : G.W. Murray, « The Water beneath the Egyptian Western Desert », *The Geographical Journal* 118/4 (1952) 443-452.

hydrique souterraine : tout forage nouveau se faisait généralement aux dépens des puits existants, mais l'extrême variabilité des faciès et des caractéristiques géométriques des couches géologiques rendaient difficile la prévision de la productivité des puits. Ce fait fut une entrave au développement agricole – puisque tout nouveau forage faisait courir le risque d'un assèchement des puits environnants. Mais d'un point de vue archéologique, ce phénomène fut invoqué comme contre-argument face à l'hypothèse d'un épuisement des ressources. Ball et Beadnell battaient en brèche l'idée même d'un épuisement absolu : c'était la multiplication des forages qui expliquait la diminution ressentie par certains paysans. De la même manière, les scientifiques adoptèrent une position ambiguë sur l'évolution absolue de l'abondance hydrique au cours du temps et mettaient en garde sur la tentation de juger de l'abondance hydrique passée par les vestiges architecturaux.[61] Bien sûr, on pouvait penser que la pression artésienne avait diminué au cours du temps, mais sans que cela ne remît en cause la disponibilité concrète de la ressource : des artefacts techniques plus efficaces – les *qanawat* par exemple – pouvaient ainsi compenser la diminution de pression.

C'est donc bien la technique qui gouvernait la plus ou moins grande abondance d'une eau inépuisable. Et Beadnell proposait même un modèle qui liait explicitement la capacité technique et la prospérité démographique et économique :

> *The total yield of [irrigation water from wells] has, we know, fluctuated to a considerable extent at different times, and one may surmise that, could figures be obtained giving the number of inhabitants and the volume of the water-supply for different periods during the last 5000 years, a remarkably constant ratio would be observable between the two.*[62]

Beadnell, dans une construction fantasmatique de 1909 (qu'il retira par la suite) se prit à imaginer que les Anciens avaient déployé des techniques de forage tellement efficaces qu'ils avaient inondé le fond de la dépression de Kharga, donnant naissance à un lac dont on pouvait encore deviner les vastes contours.[63] Cette survalorisation des exploits techniques imputés aux Anciens résonnait comme une célébration de leur valeur morale, par contraste avec la débilité et l'arriération des populations contemporaines : les hommes avaient l'environnement qu'ils méritaient. La qualité des civilisations se mesurait à l'aune de leur capacité à mobiliser l'eau pour lutter contre le vent et le sable – et donc, à enrôler les énergies humaines pour le projet collectif qui consistait à arracher des lieux au désert par le travail et la technique. L'eau ne s'épuisait pas, au contraire des énergies morales. De ce fait, l'oasis était le lieu d'une épreuve de caractère continûment renouvelée, où l'avancée du désert ou du sel s'expliquait par la paresse :

> *[In Kharga] Some of the wells are a long way from the villages and the cultivator has a long daily tramp to and fro ; while in other cases he has a constant conflict with the encroachment of sand. The natives, however, speedily abandon any well which demands even a little labour in keeping it clear of sand, having a strong objection to the display of energy in any form.*[64]

D'autres auteurs étaient plus nuancés, reconnaissant la part de la malnutrition dans la physionomie actuelle des peuples oasiens et par extension, de l'oasis elle-même.[65] Mais dans tous les cas, le soubassement idéologique du modèle oasien ainsi exposé était cohérent avec la vision développementaliste importée en Égypte par les colonisateurs occidentaux, où pauvreté et arriération étaient à porter du côté des déficiences des populations elles-mêmes, qui les avaient fait sortir de l'histoire et du progrès.[66] Ces interprétations avaient pour corollaire d'occulter d'autres explications possibles à la trajectoire historique des oasis – et en particulier, tout ce qui relevait des fluctuations de l'environnement lui-même.

---

[61] Ball, « Problems of the Libyan Desert (II) » (1927) 118.

[62] Beadnell, *An Egyptian Oasis* (1909) 62.

[63] Beadnell, *op. cit.*, 121.

[64] Ball, *Kharga Oasis : its Topography and Geology* (1900) 49.

[65] A. Hrdlička, *The Native of Kharga Oasis, Egypt* (Washington 1912).

[66] Sur ce sujet, voir aussi : D.K. Davis et E. Burke (éd.), *Environmental Imaginaries in the Middle East and North Africa : History, Policy, Power, and Practice* (*Series in Ecology and History* ; Athens (OH) 2011) ; D.K. Davis, *Les mythes environnementaux de la colonisation française au Maghreb* (Seyssel 2012).

Les buttes de la discorde

Par intermittence apparaît dans les textes la possibilité d'une autre interprétation pour cette variabilité hydrique – l'influence des variations du climat sur l'environnement des oasis. Dès 1910, le géographe Ellsworth Huntington, professeur à Yale et spécialiste du climat, faisait une lecture critique du livre de Beadnell, en postulant à Kharga une variation des précipitations et de l'abondance en eau souterraine non seulement pendant les temps préhistoriques mais aussi à l'époque historique.[67] Pour Huntington, « *few places offer better opportunities than Kharga for testing the various theories as to climatic changes* »[68] et les sociétés antiques n'avaient vraisemblablement pas connu un désert aussi uniformément intense que celui qui entourait Kharga au début du XX^{e} siècle.

Ses critiques comme ses appels à la spéculation scientifique reçurent un accueil glacial des géographes anglais jusqu'à la fin des années 1920.[69] À cette date, la progression des explorations du désert Libyque et l'accumulation des indices archéologiques forcèrent les scientifiques à revoir leurs certitudes. Les centaines de citernes vides, creusées dans le roc au nord de la dépression de Qattara ne laissaient-elles pas penser que « *the rainfall in the littoral region has within the historical period been greater than it is at the present day* » ?[70] De la même manière, que penser des milliers d'objets en pierre et en poterie que l'on trouvait en abondance dans des régions totalement arides du désert Libyque ? « *What light does this throw on human history and climatic changes* ? »[71]

Face à ces questions, les géographes anglais restaient très évasifs.[72] Il était clair que de grandes incertitudes pesaient sur la temporalité à l'œuvre dans la géographie des oasis : à partir de quand pouvait-on considérer que le désert s'était imposé ? Selon quels rythmes, et quelles modalités, le paysage oasien évoluait-il ? Surtout, comment administrer la preuve de l'existence et des caractéristiques de paysages révolus ?

Pour répondre à ces questions, il existait deux manières de procéder. La première était 'indirecte'. Elle tentait de voir dans les vestiges archéologiques (ou leur absence) la traduction d'une réalité environnementale. Les *qanawat*, par exemple, devaient-elles être comprises comme une réponse technique à l'aridification déjà poussée du milieu, destinée à préserver l'abondance hydrique menacée ? Ou procédaient-elles simplement de l'arrivée d'une nouvelle technique amenée par les Perses ? En d'autres termes, la *qanat* traduisait-elle une nécessité ou une opportunité ? De la même manière, comment comprendre l'absence de vestiges très anciens à Kharga ? Avaient-ils été détruits par les ravages du temps ou une calamité, ou n'avaient-ils tout simplement jamais existé ? Si c'était le cas, comment expliquer la lacune temporelle entre le Néolithique (où les artefacts sont nombreux) et l'époque perse, où l'oasis témoignait d'une activité prospère ? La carte topographique permettait de placer les vestiges dans l'espace et donc de retracer par l'esprit leur inscription dans un paysage défunt dont ils constituaient les ultimes témoignages.

L'autre manière de procéder tentait d'inventer directement des indices 'naturels' de l'évolution des paysages. Il existait des traces des environnements passés. C'était le cas par exemple des tuffas, ces épaisses couches de concrétions calcaires qui signalent la présence de sources taries. La cinétique des phénomènes de dépôt étant connue, les scientifiques pouvaient inférer l'âge relatif de ces concrétions. Ils les rapportèrent à une époque reculée, qui débutait au Pléistocène et ne s'arrêtait probablement que relativement récemment : les premiers hommes qui avaient habité l'oasis avaient certainement vu des sources sourdre du plateau. Comme le raconte un autre géographe visiteur de l'oasis, le professeur suisse Léon Collet :

> Dans la partie supérieure du wadi [Rufuf, qui permet d'entrer dans la dépression], nous observons les tufs signalés par Beadnell. Leur patine noire les fait ressembler à des coulées de lave. Ces tufs ont une extension

[67] Huntington, « The Libyan Oasis of Kharga » (1910).

[68] Huntington, « The Libyan Oasis of Kharga » (1910) 645.

[69] H. Beadnell, « Mr. Huntington on Climatic Oscillations in Kharga Oasis », *The Geographical Journal* 37/1 (1911) 108-109.

[70] Ball, « Problems of the Libyan Desert (II) » (1927) 119.

[71] Ball, « Problems of the Libyan Desert (I) » (1927) 22.

[72] J. Ball, « Problems of the Libyan Desert (III) », *The Geographical Journal* 70/3 (1927) 209-224, sp. 220-221 ; *id*., « Remarks on 'Lost' Oases of the Libyan Desert », *The Geographical Journal* 72/3 (1928) 250-258, sp. 252.

> considérable sur les flancs et le fond du wadi. Ils ont par places une épaisseur de 6 m. Le fait que des empreintes de feuilles de chêne *Quercus ilex*[73] ont été trouvées indique un climat plus humide qui a dû précéder les conditions désertiques actuelles.[74]

Parmi ces indices, les buttes allongées qui parsèment le fond de la dépression sur plusieurs dizaines de kilomètres carrés occupent une place particulière. Elles avaient été interprétées par Beadnell comme sculptées dans des dépôts lacustres : leur faciès, leur vaste extension, et leur position par rapport aux vestiges archéologiques, avaient convaincu Beadnell qu'un ou des lacs importants, nés dès le Pléistocène, occupaient encore le fond de la dépression à l'époque antique. Quant à l'eau qui alimentait le lac, elle était vraisemblablement d'origine souterraine – sans que les modalités de son surgissement soient pleinement éclaircies. Huntington contestait cette interprétation. Son argumentation critique était implacable : il montrait que pour soutenir un lac d'une extension pareille dans un environnement hyperaride, il aurait fallu que les apports hydriques d'origine souterraine soient environ trois cents fois plus abondants que ceux constatés à Kharga au début du XX^{e} siècle. Pour lui, les buttes étaient composées de sédiments alluviaux apportés par des *oueds* arrivant du plateau, et créant au fond de la dépression de petites étendues marécageuses de type playa, marginalement soutenues par l'artésianisme. L'implication semblait claire : à l'époque historique, il pleuvait encore suffisamment pour alimenter un réseau hydrologique actif.[75] Les interprétations des mêmes observations donnaient naissance à deux positions frontalement opposées sur les paysages oasiens et leur évolution dans le temps.

Visitant l'oasis en 1925 (et probablement ignorant de la position d'Huntington), Léon Collet abondait dans le sens de Beadnell, mais en conservant une certaine perplexité : en effet, les sédiments constitutifs de certaines buttes lui évoquaient les lœss qu'il avait pu observer dans les barrancos de la Pampa argentine.[76] Les lœss sont des sédiments fins, transportés par le vent, caractéristiques des époques arides et froides. À la même époque où le lac aurait été présent (ce qui supposait des apports d'eau conséquents), des dépôts caractéristiques d'environnements arides se seraient donc accumulés ? Il fallait supposer, pour que tout cela fît sens, qu'à l'époque historique, le lac était en régression et les apports éoliens importants. Et bien sûr, il fallait supposer que les lœss n'étaient pas vraiment des lœss, mais du sable – la période historique n'étant pas une période froide.

C'est en partie pour trancher cette énigme – cruciale pour la compréhension de la trajectoire au cours du temps de l'environnement et des sociétés oasiens – que Caton-Thompson et Gardner décidèrent en 1932 de procéder à une étude approfondie des buttes de Kharga.[77] Les échanges publics qui nous sont conservés à ce propos avec Beadnell sont extraordinaires, tant ils révèlent de susceptibilités à vif.[78] Les remarques de Caton-Thompson (qui mettent en pièce l'hypothèse du lac de Beadnell) sont enrobées dans une couche extraordinaire d'amabilités et de protestations de respect : elles témoignent d'une sociabilité scientifique révolue, mais montrent aussi que l'expression d'opinions divergentes à propos des oasis n'allait pas de soi. La doctrine semblait pour ainsi dire figée et la controverse prête à s'allumer à propos d'un sujet aussi apparemment trivial que la nature des buttes du fond de la dépression, mêlant prestige individuel et enjeux scientifiques dans l'établissement d'un consensus oasien.

Caton-Thompson proposait en effet de distinguer des types de buttes. Ce que Beadnell avait pris pour l'expression d'un seul et unique phénomène (l'existence d'un lac) était la conséquence de phénomènes très distincts. Les buttes les plus nombreuses étaient sculptées dans des dépôts de type lœssique datés du Pléistocène inférieur ou moyen : Caton-Thompson excluait la possibilité que ces dépôts pussent provenir d'une playa. Ils avaient été soufflés par les vents, puis consolidés. D'autres buttes, d'âge fini-pléistocène, étaient des monticules liés à la présence de sources disparues. Enfin, des buttes plus récentes mais néanmoins imposantes étaient d'âge historique : elles étaient formées par la néoaccumulation

[73] La découverte de ces empreintes (non conservées) est rapportée par le géologue allemand Zittel. Il a été admis dès les années 1930 qu'il était géologiquement impossible qu'elles correspondent à des feuilles de chêne vert.

[74] Collet, « L'oasis de Kharga dans le désert libyque » (1926) 529.

[75] Huntington, « The Libyan Oasis of Kharga » (1910) 649-650.

[76] Collet, « L'oasis de Kharga dans le désert libyque » (1926) 530.

[77] Caton-Thompson et Gardner, « The Prehistoric Geography of Kharga Oasis » (1932).

[78] H. Beadnell, « Remarks on the Prehistoric geography and underground waters of Kharga Oasis », *The Geographical Journal* 81/2 (1933) 128-134 ; G. Caton-Thompson, « Mr. Beadnell's Remarks on the Prehistoric Geography and Underground Waters of Kharga Oasis : Comments and Replies », *The Geographical Journal* 81/2 (1933) 134-139.

de matériaux liés à l'irrigation agricole. Dans certains cas – comme à Gala Hill – ces dépôts pouvaient atteindre plus de dix mètres d'épaisseur et contenaient des poteries, des coquilles, etc. Prises toutes ensemble, ces buttes formaient comme une image des grandes pulsations climatiques et techniques qui avaient dessiné les paysages oasiens : les lacunes archéologiques entre le Néolithique et la conquête perse s'expliquaient par la disparition de l'eau 'naturelle' de la surface de l'oasis, rendant l'oasis inhabitable jusqu'à l'arrivée de nouvelles techniques de forage de puits et de valorisation des nappes.

Après la parution de l'ouvrage de synthèse de Caton-Thompson, paru au début des années 1950 mais fondé sur des recherches conduites dans les années 1930,[79] la recherche sur l'histoire de l'environnement à Kharga s'est assoupie jusqu'aux années 1970, figeant ainsi le modèle oasien progressivement élaboré par les dialogues entre géographes, géologues et préhistoriens. L'environnement oasien, marqué par une aridité relativement constante dès le Néolithique, était sous le contrôle de paramètres techniques et sociaux : c'est bien la disparition de la civilisation romaine qui expliquait la disparition de l'eau. Les arguments climatiques d'Huntington (qui n'étaient eux-mêmes d'ailleurs pas exempts de connotations raciales) étaient remisés, au motif qu'ils étaient difficiles à soutenir, mais surtout parce qu'ils étaient superflus pour expliquer les grands changements historiques. Comme le disait le géographe américain Murphey à propos des théories d'Huntington, « il existe un grand risque, surtout dans l'analyse géographique, de sur-déterminer [*over-explaining*] les causes d'un phénomène culturel ».[80] Le 'modèle', tout empreint d'orientalisme, était désormais figé : l'oasis, cartographiée, était un front pionnier où les énergies civilisatrices de l'Occident et la technologie moderne ramèneraient l'abondance hydrique, faisant couler l'eau jusqu'à faire coïncider, peut-être, l'oasis et la dépression de Kharga. Cette indifférence aux singularités de l'environnement oasien (et à sa possible évolution dans le temps historique) n'est pas sans conséquences pratiques. Certains auteurs y voient la condition de possibilité des grands projets d'aménagement volontariste des oasis du désert après la Seconde guerre mondiale, avec des conséquences souvent catastrophiques pour l'environnement.[81] Mais surtout, pour notre propos géoarchéologique, cette manière de voir l'oasis occulte le jeu subtil des interactions entre les sociétés et les paysages oasiens, masquant le devenir conjoint entre l'oasis et les populations qui l'occupent et ce faisant, la créent.

Kharga dans l'histoire environnementale des oasis du désert Occidental égyptien : El Deir, un modèle alternatif ?

Étudier aujourd'hui les transformations de l'espace oasien au cours du temps impose donc de se défaire de l'idée, si forte, que l'oasis constitue un cadre stable, permanent, simplement 'mis en valeur' ou 'révélé' par les sociétés. L'environnement et les paysages oasiens ne sont pas donnés aux sociétés humaines, pas plus que ces dernières ne les 'construisent' simplement : nous dirions plutôt que l'oasis et les sociétés deviennent mutuellement. C'est bien cette dimension du 'devenir oasien', de l'évolution des paysages et des cultures oasiennes au cours du temps qui stimule aujourd'hui la recherche sur les oasis du désert Libyque et plus particulièrement, sur le site d'el-Deir dans la dépression de Kharga. Tout l'enjeu est de parvenir à objectiver historiquement et géographiquement ces co-évolutions.

Un immense progrès dans cette objectivation provient de la possibilité de dater de manière absolue les artefacts anthropiques (charbons) mais aussi le dépôt des minéraux de surface (sable, calcaires) ou l'incorporation dans les coquilles de mollusques d'isotopes spécifiques d'éléments chimiques (oxygène par exemple). Toutes ces données peuvent servir, alors, d'indices directs de l'occupation de l'espace, et d'indices indirects des conditions climatiques qui prévalaient. Le 'modèle oasien' postulait la stabilité du climat au cours de la période historique et attribuait le changement agro-paysager des oasis au changement technique (diffusion des innovations, via les plantes, les populations) et aux soubresauts de l'histoire politique. Or, nous avons approché plus haut un point essentiel, le fait que les déserts qui s'étendent de

[79] G. Caton-Thompson, *Kharga Oasis in Prehistory* (Londres 1952).

[80] R. Murphey, « The decline of North Africa since the Roman occupation : climatic or human? », *Annals of the Association of American Geographers* 41/2 (1951) 117-134, sp. 130.

[81] J. Sowers, « Re-mapping the Nation, Critiquing the State : Environmental Narratives and Desert Land Reclamation in Egypt », in : Davis et Burke (éd.), *Environmental Imaginaries in the Middle East and North Africa : History, Policy, Power, and Practice* (2011) 158-191.

l'Atlantique à l'Arabie aux latitudes voisines du Tropique du Cancer se sont mis en place après la période humide du Premier Holocène, à partir de 5000 BP. Les pulsations climatiques jouent un rôle central dans l'inscription de l'oasis dans la longue durée des déserts et des steppes du nord de l'Afrique, de manière continuée jusqu'à maintenant. Le désert de Libye, ou désert Occidental égyptien, n'a pas échappé à cette évolution climatique de portée majeure et nous présenterons ci-dessous l'état des connaissances à petite échelle.

Comme dans toutes les études relatives à l'évolution du climat, il est délicat de transposer cette évolution à une échelle plus réduite, par exemple celle des dépressions du désert Libyque. La restitution des grands mécanismes permet de reconsidérer l'évolution historique, mais il est difficile de savoir comment ces mécanismes jouent à grande échelle, c'est-à-dire dans l'étendue oasienne elle-même. C'est tout l'enjeu des recherches actuelles : parvenir à retrouver, dans l'étendue de l'espace oasien, les modalités concrètes d'expression des tendances à l'œuvre dans le désert entier. Pour la clarté du propos, il conviendra de prendre en compte, au sein du désert, les 'méga-dépressions', d'une surface comprise entre 1000 et 4000 km^2, enfoncées de plus de 200 à 500 m dans les plateaux environnants et notamment la méga-dépression de Kharga.[82]

L'Holocène humide

Les progrès enregistrés dans les méthodes et techniques de datation absolue (radiocarbone et notamment la datation par AMS, la calibration, l'OSL) ont permis de caler avec précision les principaux épisodes climatiques dans la période qui s'étend du Pléistocène final à l'Holocène très récent. L'état des connaissances en a été bouleversé depuis le début des années 1990 dans le désert Occidental ; les principales étapes en sont présentées ci-dessous. Il est cependant important de noter que les dépôts de playa, très sollicités pour la réalisation de ces études, ne fournissent pas obligatoirement un enregistrement complet des pulsations climatiques, soit au sein des dépôts, soit à leur sommet qui a pu être décapé ; d'autres sources environnementales sont susceptibles de fournir des données complémentaires et parfois divergentes, comme cela a été récemment montré au Yémen.[83]

Les premières manifestations de l'humidité suivent de peu la fin de la période contemporaine du Dryas défini en Europe (11 700 ans cal BP), puisque les playas et les paléo-lacs font leur apparition vers 11 500-11 000 cal BP dans le désert Occidental égyptien. En moyenne, la limite septentrionale des précipitations issues de la mousson d'été se déplace de 800 km vers le nord ; ces précipitations alimentent l'écoulement de surface et le remplissage de lacs ; elles font aussi monter le niveau des nappes souterraines grâce à l'infiltration de l'eau excédentaire. Le cœur de la période humide, qualifiée de Pluvial holocène, est globalement compris entre 9500 et 5000 ans avant l'actuel au Sahara oriental, mais deux 'optimums' (plus humides) sont placés vers 9500-9000 ans cal BP et vers 8000-7300 ans cal BP.[84]

Un net gradient nord-sud a été mis en évidence par les chercheurs allemands. La marge sud du Sahara serait remontée jusqu'à la latitude 24°N entre 10 500 et 7300 cal BP.[85] Pendant le Pluvial holocène, Hoelzmann et Kruse ont ainsi montré l'existence d'un grand « paléo-lac de Nubie occidentale » au nord-ouest du Soudan (18,5°N, 25,5°E), au cœur d'un bassin hydrographique susceptible de recevoir des précipitations de mousson comprises entre 500 et 900 mm/an.[86] Les auteurs ont estimé les précipitations en se fiant à l'indicateur qu'est le bilan hydrique nécessaire au maintien d'un tel lac, de superficie variable au demeurant. Pendant l'Holocène humide, soit entre 10 400 ans et 6300 ans cal BP, la région du Gilf Kebir, localisée dans le sud-ouest du désert Occidental égyptien, aurait été alimentée par des pluies de mousson

[82] N.S. Embabi, *The Geomorphology of Egypt. Landforms and Evolution* I. *The Nile and the Western Desert* (Le Caire 2004).

[83] J.-F. Berger, J.-P. Bravard *et alii*, « Rivers of the Hadramawt watershed (Yemen) during the Holocene : Clues of late functioning », *Quaternary International* 266 (2012) 142-161.

[84] H. Riemer, « Archaeology and environment of the Western Desert of Egypt : 14C-based human occupation history as an archive for Holocene paleoclimatic reconstruction », in : *First International Conference on the Geology of the Thetis* (Le Caire 2005) 553-564.

[85] S. Kröpelin et R. Kuper, « Holocene climate change and settlement in the Eastern Sahara [Holozäner Klimawandel und Besiedlungsgeschichte der östlichen Sahara] », *Geographische Rundschau* 59/4 (2007) 22-29.

[86] P. Hoelzmann, H.J. Kruse *et alii*, « Precipitation estimates for the eastern Saharan palaeomonsoon based on a water balance model of the West Nubian Palaeolake Basin », *Global and Planetary Change* 26/1-3 (2000) 105-120.

estivales, abondantes, de rythme diurne. Dans le même territoire et durant la phase terminale de l'Holocène pluvial, soit vers 6300-5300 cal BP, leur auraient succédé des précipitations hivernales de type méditerranéen, de rythme nocturne, certes moins abondantes, mais plus favorables à la croissance de l'herbe selon Linstädter et Kröpelin.[87] D'autre part, à cette époque, la région de Djara, située plus au nord sur le plateau calcaire égyptien, ne recevait qu'environ 100 mm de pluies estivales de mousson et de pluies hivernales de régime méditerranéen, mais ces pluies étaient profitables à la végétation herbacée.[88]

Il n'est de ce fait pas étonnant que les sites archéologiques de l'Holocène humide soient préférentiellement localisés d'une part le long des axes de drainage et dans les dépressions bien alimentées en eau, d'autre part sur les hauteurs où les steppes favorisaient le gibier et la chasse.[89] De fait, sur les plateaux les conditions naturelles favorisaient la mobilité spatiale des groupes humains à la recherche d'éphémères pâturages extensifs. Localement l'humidité était maintenue par des conditions azonales, celles qui permettaient de doter en eau permanente certains refuges (lacs, sources).

Le basculement vers l'aridité

La rupture climatique qui conduit vers l'aridité se produit vers 7300 cal BP aux latitudes hautes du désert et elle se décale progressivement vers le sud, créant ainsi un front d'aridification. La limite actuelle, qui définit les conditions d'aridité qui prévalent aujourd'hui, aurait été atteinte vers 5500 ans cal BP au Gilf Kebir et au Nord Soudan[90] et vers 3500 cal BP encore plus au sud. La ligne de rupture climatique repousse progressivement vers le sud la limite septentrionale de la mousson. Il est cependant possible que dans le désert Occidental des poussées d'humidité se soient produites après la grande rupture de 7300 cal BP, tant il est douteux que le processus ait été univoque. Ainsi, une période de '*revival*' a pu se produire dans la période 5000-4200 cal BP, celle des Clayton Rings.[91] Les travaux archéologiques réalisés à Ayn Manâwir dans la partie méridionale de l'oasis de Kharga[92] révèlent cependant un scénario un peu plus complexe avec, au sein du Pluvial holocène, des phases d'assèchement modéré à 8100-8000 cal BP, 7900-7400 cal BP, puis d'assèchement sévère à 7700-7500 cal BP et 7400-7300 cal BP. Au Néolithique final, cette dernière phase aride coïncide avec un abandon total du site. Ces mêmes auteurs signalent enfin des conditions plus humides à 6900-6400 non cal BP.

Pour Kuper, les dates radiocarbone obtenues après 7300 cal BP correspondent à des sites bien dotés en eau, c'est-à-dire à des refuges.[93] C'est le début de la phase de 'régionalisation' (datée de 7300-5500 cal BP) qui voit le retrait des groupes humains vers les zones à eau permanente. C'est en particulier le cas de la vallée du Nil, où émerge la civilisation pharaonique et, dans le désert, le cas des 'niches' extra-zonales. L'économie de chasse et le pastoralisme mutent au profit du nomadisme avec bétail, ce qui constituerait une voie particulière de la néolithisation, celle-ci excluant encore l'agriculture. Débute ensuite, vers 5500 cal BP, dans des conditions dites d'hyperaridité, la phase de 'marginalisation'. L'occupation permanente se réfugie au Soudan, mais des populations se maintiennent au sein du désert,

[87] J. Linstadter et S. Kröpelin, « Wadi Bakht revisited : Holocene climate change and prehistoric occupation in the gilf kebir region of the eastern Sahara, SW Egypt », *Geoarchaeology-an International Journal* 19/8 (2004) 753-778.

[88] K. Kindermann, O. Bubenzer *et alii*, « Palaeoenvironment and holocene land use of Djara, western desert of Egypt », *Quaternary Science Reviews* 25/13-14 (2006) 1619-1637 ; K. Kindermann et O. Bubenzer, « Djara – Humans and their environment on the Egyptian limestone plateau around 8,000 years ago », in : O. Bubenzer, A. Bolten et F. Darius (éd.), *Atlas of cultural and environmental Change in Arid Africa* (*Africa Praehistorica* 21 ; Cologne 2007).

[89] A. Bolten, O. Bubenzer *et alii*, « A digital elevation model as a base for the reconstruction of Holocene land-use potential in arid regions », *Geoarchaeology* 21/7 (2006) 751-762 ; O. Bubenzer et H. Riemer, « Holocene climatic change and human settlement between the central Sahara and the Nile Valley : Archaeological and geomorphological results », *Geoarchaeology* 22/6 (2007) 607-620.

[90] P.I. Abell et P. Hoelzmann, « Holocene palaeoclimates in northwestern Sudan : stable isotope studies on molluscs », *Global and Planetary Change* 26/1-3 (2000) 1-12.

[91] Riemer, « Archaeology and environment of the Western Desert of Egypt » (2005).

[92] F. Briois, B. Midant-Reynes *et alii*, *Le gisement épipaléolithique de ML1 à 'Ayn-Manâwir (oasis de Kharga)* (Le Caire 2008).

[93] R. Kuper, « After 5000 BC : The Libyan desert in transition », *Comptes-rendus de l'Académie des Sciences - Palevol* 5/1-2 (2005) 409-419.

comme à Dakhla où de la poterie a été découverte ;[94] c'est aussi l'époque de la mise en place des pistes caravanières appuyées sur les points d'eau.

Dans la méga-dépression de Dakhla, des puits artésiens alimentaient probablement des périmètres irrigués pendant l'Ancien Empire (4000-3800 non cal BP ou vers 5000 cal BP) et aussi pendant les périodes gréco-romaine et islamique. La mise en culture et le pâturage favorisaient la déflation et le piégeage des poussières et des sables à proximité des sources, des puits et dans les périmètres irrigués de Farafra, permettant la formation de buttes. Le dépôt éolien surélevait les champs, provoquant leur desséchement et leur abandon.[95] L'effondrement économique et démographique est daté approximativement de la crise de 4200 cal BP qui coïncide avec la désintégration de l'Ancien Empire.[96]

Dans l'oasis de Farafra (27°N, 28°E), la dernière pulsation humide est datée de 5900-5000 non cal BP et les oasiens luttent contre l'hyperaridité jusque vers 4500 non cal BP. Des « périodes subhumides occasionnelles », peut-être provoquées par des pluies de saison froide, ont caractérisé l'hyperaride qui s'installe, permettant la colonisation végétale des interdunes quand la nappe rechargée se rapprochait de la surface du sol.[97]

En somme, entre 7300 et 5500 cal BP, il est douteux que l'oasis, telle qu'on l'entend aujourd'hui, ait pu exister dans ces immenses régions dotées d'une steppe favorable au gibier et à des populations mobiles ou nomadisantes. Les vastes bassins lacustres ou saisonnièrement humidifiés par le ruissellement et la proximité de la nappe phréatique consolidaient ce genre de vie. C'est sans doute la phase de 'marginalisation',[98] contemporaine de l'assèchement, qui permet la matérialisation de ce que nous appelons 'oasis' puisque la vie se concentre sur des rares points d'eau liés à la nappe, se sédentarise dans le cadre d'une économie qui devient agricole.

La dépression de Kharga : un chapelet d'oasis à l'époque historique

Les caractéristiques géomorphologiques de la dépression de Kharga sont la présence de grands escarpements sur les marges septentrionale et orientale, ainsi que des collines plissées érigées au-dessus du plancher de la dépression qui traduisent un fort contrôle structural. Ce cadre contraignant n'exclut pas le rôle des processus fluviaux, karstiques et éoliens dans la genèse de la dépression. Celle-ci enregistre, dans le détail de sa géomorphologie, des processus multiples à l'échelle du Quaternaire : des champs de dunes, des formes de déflation ; des formes karstiques et des formes de météorisation liées à l'action chimique d'eaux salées ; des playas alimentées par le ruissellement et par des montées d'eau souterraine (liées aux '*spring mounds*' ou sources artésiennes construites, aujourd'hui fossiles) ; des yardangs dégagés par la déflation, etc. Ces formes se sont développées au fil des successions de Pluviaux et d'Arides à l'échelle du Quaternaire et forment aujourd'hui une mosaïque complexe dans le fond de la dépression et sur ses marges.[99]

Une question majeure est de savoir comment l'aridification de la deuxième moitié de l'Holocène, qui a affecté la dépression de Kharga avec un certain retard du fait de la proximité de l'eau souterraine, s'est concrètement traduite au cœur même de la dépression et sur ses marges. On a vu plus haut des éléments de discussion quant à l'activité persistante des sources artésiennes du fond de la dépression au Néolithique.[100] La date de leur tarissement n'est pas connue, faute d'études récentes. Les travaux hydro-agricoles réalisés actuellement sur ces terres réduisent cependant de jour en jour le potentiel d'archives naturelles exploitables. Mais le problème est de savoir comment arriver à rendre compte précisément, finement, c'est-à-dire à grande échelle, de ces changements. C'est la nature même du travail de géo-archéologie : arriver à spatialiser, à arrimer dans l'espace et dans le temps, les grands processus climatiques

[94] I.A. Brookes, « Early Holocene basinal sediments of the Dakhleh Oasis region, south central Egypt », *Quaternary Research* 32 (1989) 139-152.

[95] Brookes, « Early Holocene basinal sediments of the Dakhleh Oasis region » (1989), cité dans F.A. Hassan, B. Barich, M. Mahmoud et M.A. Hemdan, « Holocene playa deposits of Farafra Oasis, Egypt, and their palaeoclimatic significance », *Geoarchaeology : An International Journal* 16/1 (2001) 29-46.

[96] Riemer, « Archaeology and environment of the western Desert of Egypt » (2005).

[97] Hassan, Barich, Mahmoud et Hemdan, « Holocene playa deposits of Farafra Oasis, Egypt » (2001) 29-46.

[98] Kuper, « After 5000 BC : The Libyan desert in transition » (2005).

[99] Embabi, *The Geomorphology of Egypt* (2004).

[100] Caton-Thompson et Gardner, « The Prehistoric Geography of Kharga Oasis » (1932).

qui ont été décrits pour comprendre comment l'oasis se transforme. L'enjeu est de montrer que bien loin d'être un cadre figé, l'oasis est un ensemble de ressources différentielles par rapport au désert. La géoarchéologie organise le dialogue des naturalistes avec les historiens et les archéologues pour tenter de reconstruire ou d'imaginer la réponse des sociétés à ces changements.

Un travail de géoarchéologie pionnier a été réalisé par B. Bousquet sur le site de Tell Douch, l'antique Kysis, localisée au sud-est de l'oasis de Kharga, au pied de l'escarpement oriental.[101] Elle est connue pour ses vestiges de l'Ancien Empire proches de sources artésiennes actives utilisées comme points d'eau, ses *qanawat* d'origine perse découvertes par l'auteur, et sa vaste implantation d'époque gréco-romaine (III^{e}-V^{e} s. p.C.). L'eau, présente dans la nappe des grès nubiens, jaillissait à la faveur de fractures locales et d'ascendances artésiennes sollicitées par des puits ; des nappes hautes à écoulement souterrain étaient exploitées par les *qanawat*. La ressource hydrique est logiquement considérée comme un héritage de l'Holocène humide, de sorte que l'on passe dans l'histoire du site, d'un œkoumène 'écologique', où l'eau ne fait l'objet que d'un simple usage, à un œkoumène qualifié de 'culturel' au fur et à mesure que l'anthropisation du site et l'accès à la ressource en eau se complexifient.[102] L'abandon définitif du site remonte au VI^{e} s. p.C., par 'défection progressive' de cette ressource, par épuisement des réserves des roches-magasins. Les puits creusés dans la nappe et les dispositifs techniques de l'irrigation dont les plus récents remontent au I^{er}-II^{e} s. p.C., et les parcellaires dont la nature et la géométrie dépendent de l'origine de l'eau, sont abandonnés successivement du haut vers le bas des pentes. B. Bousquet considère que les *qanawat* ont accéléré l'abaissement naturel des la nappe des grès, dû à la réduction de l'alimentation soudanienne et à l'aridification, et ainsi accentué la courbe de tarissement naturel jusqu'au point où l'usage agricole de l'eau devint impossible ; l'irruption du sable semble avoir joué en défaveur de l'occupation agricole. Un autre apport du travail de B. Bousquet est la mention de la destruction par la déflation éolienne des tertres associés aux puits artésiens de facture perse (ou plus récente ?) et de l'abandon du site pendant un siècle.[103] Il est aussi important de relever le fait que l'occupation gréco-romaine s'organise en trois phases, la dernière étant postérieure à une phase de péjoration climatique (sans précision) datée entre le III^{e} et le IV s. de notre ère. L'intensification de l'usage de l'eau dans des terroirs sans cesse agrandis par le creusement de *qanawat* drainant une ressource limitée fragilise l'occupation oasienne lorsque cette ressource prend elle-même une valeur économique plus importante que celle de la terre et commence à s'épuiser.

La recherche géoarchéologique engagée en 2008 sur le site d'el-Deir, sur le piémont de l'escarpe nord-orientale, quoique de nature différente, sollicite les mêmes modes de raisonnement.[104] La relation entre l'occupation saïto-perse, ptolémaïque et romano-byzantine d'une part, et un espace situé en contrebas de puissantes sources artésiennes réactivées au XX^{e} siècle d'autre part, paraissait de prime abord simple et univoque. N'était-on pas en présence de la mise en valeur de la ressource puis de son tarissement progressif par l'effet de la perte de charge de la nappe des grès nubiens trop sollicitée par les puits dans un territoire perché au-dessus de la dépression de Kharga ? Une recherche fine réalisée dans le terroir agricole a montré en premier lieu que les terres arables étaient le produit d'une construction sédimentaire assurée par les eaux de ruissellement responsables d'apports solides et par les eaux d'irrigation. L'humidité qu'elles créaient conjointement permettait la croissance de la végétation et le piégeage de particules apportées par le vent. L'activité humaine a ainsi puissamment relayé des processus actifs durant l'Holocène humide, postérieurement annihilés par l'aridification générale du climat ; la déflation avait même réduit à très peu de chose les reliques sédimentaires de la période humide. En second lieu, il a été possible de montrer que le

[101] B. Bousquet, *Tell-Douch et sa région. Géographie d'une limite de milieu à une frontière d'Empire* (*DFIFAO* 21 ; Le Caire 1996).

[102] Bousquet, *op. cit.*, 284.

[103] *Op. cit.*, 247.

[104] Les premiers résultats ont été présentés dans : G. Tallet, R. Garcier et J.-P. Bravard, « L'eau perdue d'une micro-oasis. Premiers résultats d'une prospection archéologique et géoarchéologique du système d'irrigation d'El-Deir, oasis de Kharga (Égypte) », in : C. Abadie-Reynal, S. Provost et P. Vipard (éd.), *Histoire des réseaux d'eau courante dans l'Antiquité – réparations, modifications, réutilisations, abandon, récupération* (Rennes 2011) 173-188 ; G. Tallet, J.-P. Bravard, S. Guédon et A. Mostafa, « The Survey Project at El-Deir, Kharga Oasis : First Results, New Hypotheses », in : R.S. Bagnall, P. Davoli et C.A. Hope (éd.), *New Perspectives on the Western Dersert of Egypt. Sixth Dakhleh Oasis Project International Conference* (*The Oasis Papers* 6 ; Oxford 2012) 349-361.

périmètre agricole saïto-perse, ptolémaïque et romain a subi, pendant cette phase d'occupation, au moins deux phases de déflation sous l'effet de forts vents du nord et d'au moins une phase d'écoulement torrentiel issu de la butte d'Umm el-Ghanayim ; elles ont été responsables de la destruction partielle du terroir agricole construit surtout pendant la période ptolémaïque, sans réelle possibilité de récupération ultérieure.

***

Les deux exemples de Douch et d'el-Deir, sommairement présentés ici, ont le mérite de montrer que les deux oasis les plus étudiées de la dépression de Kharga forment chacune à leur manière un complexe géographique et culturel issu d'une ressource hydrique héritée. Il ne s'agit donc pas, sur ces sites, de trouver les traces à grande échelle du 'modèle oasien', mais bien de comprendre comment la ressource en eau, sous toutes ses déclinaisons, a permis l'ancrage d'un refuge au sens de Riemer,[105] avant d'être recherchée pour l'agriculture. Ce processus est attesté au moins à Douch, mais il ne peut faire de doute que le site d'el-Deir, riche en objets lithiques, a attiré précocement des groupes humains à la recherche d'eau et de pâturages. C'est la présence de l'eau qui localise l'oasis, mais c'est surtout le travail des agriculteurs irrigants qui la construit. Les puits et les *qanawat* ont fait l'oasis de Douch, la mise en valeur des sources artésiennes a fait l'oasis d'el-Deir, au sens multiple du terroir, de la terre et de leurs productions. La nouveauté, dans l'oasis d'el-Deir, est la compréhension des processus d'expansion et de contraction des terroirs qui se jouent dans l'interaction complexe entre la ressource (qui va s'épuiser sans que les sociétés du passé en aient eu conscience), le travail humain effectué pour l'extraire du sol et pour la diriger vers des parcelles aménagées, les processus hybrides qui interfèrent pour fabriquer de toutes pièces un terroir fertile et pour le détruire dans les temps de crise hydro-climatique ou éolienne. C'est donc bien à une compréhension plus fine du devenir oasien qu'ouvre le site d'el-Deir. S'il est très difficile de faire la part des déterminants naturels et culturels dans la disparition de l'activité antique, il est très probable que le tarissement progressif de l'aquifère souterrain a rendu de moins en moins productifs les efforts des groupes humains pour se maintenir. L'oasis perdait insensiblement avec son eau ses capacités de résilience, jusqu'au jour où elle est retournée au désert.

En définitive, qu'est-ce qu'une oasis ? Nous espérons avoir montré qu'il faut se garder de donner une réponse qui ne verrait dans l'oasis que l'actualisation, sans cesse répétée, d'une forme géographique particulière, d'une petite portion d'espace désertique où sourd de l'eau. Naturaliser ainsi l'oasis est la meilleure manière de céder au modèle oasien 'colonial', à l'idée fausse que l'oasis est toujours une réalité latente exprimée par les efforts humains inégaux en qualité. Bien au contraire, nous avons insisté sur l'idée que l'oasis est un mode conjoint de devenir au sein des déserts, entre forces humaines et forces non-humaines. Les paysages oasiens ne sont donc pas simplement le produit d'une construction, l'issue d'un projet, ils procèdent d'une évolution conjointe entre le sable, le vent, l'eau, les efforts et les rêveries humaines. En ce sens, ce à quoi nous invite le travail scientifique dans les oasis, c'est à ne pas perdre de vue la phénoménologie des paysages oasiens, à prendre au sérieux leur diversité et leur chatoiement – précisément parce qu'en plus d'êtres belles, elles sont profondément signifiantes.

[105] Riemer, « Archaeology and environment of the western Desert of Egypt » (2005).

THE KELLIS 1 CEMETERY: ROMAN PERIOD BURIAL PRACTICES IN DAKHLEH OASIS

COLIN A. HOPE

The village of ancient Kellis, modern Ismant el-Kharab in Dakhleh Oasis,[1] comprises a substantial settlement covering approximately ¾ km^2, situated on the eastern edge of the modern cultivation, roughly centrally-located within the oasis (fig. 1). Occupation may have commenced in the first century BC and certainly covered the first to late fourth century AD. The settlement comprises the large complex with the temples of Tutu (Tithoes), Neith and Tapshay (Tapsais) in the south-west and an extensive area of domestic structures on the north, which were in use throughout the first to third centuries. Another domestic area in the centre and east of the site was the focus of activity in the mid-third and fourth centuries and it is here that the East Church Complex is located.[2]

A series of different cemeteries lie at varying distances from the settlement (cf. fig. 12a):

– mud-brick mausolea, some of substantial size, constructed in the first to third centuries, occupying the north-west quadrant of the site and flanking it on the south; these are termed the North Tomb Group, and its extension the West Tombs, and the South Tomb Group;[3] they clearly belonged to the wealthier residents of Kellis.

– rock-cut tombs in a chain of low hills, a short distance to the north-west and north, termed the Kellis 1 cemetery,[4] in use throughout the first to third century AD and possibly slightly earlier.

– pit graves lying adjacent to the north of the site, forming the extensive Kellis 2 cemetery,[5] and a few others in front of West Tombs 1-2, but associated with the West Church that abuts these tombs, or cut into the North Tomb Group.[6] These all show a consistent burial pattern and may be assigned to the third to fourth centuries AD.[7]

While discussions have been published of the pit graves[8] and also the mausolea,[9] only one study of the early excavations in the Kellis 1 cemetery has appeared.[10] The focus of other publications of the Kellis 1 material has been on identifying the range of body treatments with resultant conclusions about availability of professional embalmers. It is therefore with great pleasure that I present a more integrated and up-to-date overview of the practices employed for those buried in that cemetery in a volume dedicated

---

[1] Site 31/420-D6-1 of the Dakhleh Oasis Project site numbering system.

[2] A general description of the layout of the site is J.E. Knudstad and R.A. Frey, "Kellis: the Architectural Survey of the Romano-Byzantine Town at Ismant el-Kharab", in: C.S Churcher and A.J. Mills (eds.), *Reports from the Survey of Dakhleh Oasis 1977-1987* (Oxford 1999) 189-214, while a general summary of the dating of the different parts of the site is C.A. Hope, "Observations on the dating of the occupation at Ismant el-Kharab", in: C.A. Marlow and A.J. Mills (eds.), *Proceedings of the First Conference of the Dakhleh Oasis Project* (*The Oasis Papers* 1 ; Oxford 2001) 43-59.

[3] The North and South Tomb Groups were so-named by Knudstad during the course of his survey of the site on behalf of the Dakhleh Oasis Project, directed by Anthony J. Mills; the West Tombs were named by the present writer following their excavation, again on behalf of that project.

[4] Dakhleh Oasis Project site number 31/435-C5-1.

[5] Dakhleh Oasis Project site number 31/435-C5-2.

[6] The excavations in Kellis 1 and 2 were conducted under the overall supervision of Eldon Molto who led the team of physical anthropologists on behalf of the Dakhleh Oasis Project.

[7] There is some controversy surrounding the date of use of the Kellis 2 cemetery and the religious beliefs of those interred there, who were probably all Christian; see G.E. Bowen, "Some Observations on Christian Burial Practices at Kellis", in: G.E. Bowen and C.A. Hope (eds.), *Proceedings of the Third International Conference of the Dakhleh Oasis Project* (*The Oasis Papers* 3; Oxford 2003) 167-182.

[8] Bowen, "Some Observations on Christian Burial Practices" (2003).

[9] C.A. Hope, "The Excavations at Ismant el-Kharab from 2000 to 2002" in: Bowen and Hope (eds.), *Third International Conference of the Dakhleh Oasis Project* (2003) 252-284; C.A. Hope, "The Excavations at Ismant el-Kharab and Mut el-Kharab in 2004", *BACE* 15 (2004) 19-28; C.A. Hope and J. McKenzie, "Interim Report on the West Tombs", in: C.A. Hope and A.J. Mills (eds.), *Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1992-1993 and 1993-1994 Field Seasons* (Oxford 1999) 53-68.

[10] M. Birrell, "Excavations in the Cemeteries of Ismant el-Kharab", in: Hope and Mills (eds.), *Preliminary Reports on the 1992-1993 and 1993-1994 Field Seasons* (1999) 31-38.

to Françoise Dunand, who has contributed so much to the study of Roman Period Egypt and, most recently, to our understanding of the burial practices of the occupants of the oases in the Western Desert.[11]

The Cemetery and the Tombs

A series of low hills border a shallow wadi on the western side of the settlement and the twenty-seven tombs investigated to date in the Kellis 1 cemetery are, with one exception, all located within close proximity on several of these south of the modern road (fig. 1). The exception is Tomb 7 that lies due north of the road, which is cut through the chain of hills, and which was discovered as a result of clandestine activity. The hills extend further south and north of the section focused upon by the excavators; the full extent of the cemetery has not been determined but is undoubtedly extensive as it was probably the principal burial place for the majority of the occupants of Kellis. All of the tombs discovered to date have been disturbed either in antiquity or recently, and the majority was used repeatedly over an extended time period.

In a discussion of the results of the excavation of the first fifteen tombs between February 1991 and December 1993, Birrell[12] divided the tombs into two groups based upon location within the hills and details of the entrance system. Tombs of Group 1 are cut into the red basal clay formation, thus the lowest slopes of the hills, and are accessed via an entry passage with steps; those of Group 2 are located higher in the hills cut into shale between the sandstone layers, and are accessed by a pit or short shaft. Access to the single burial chambers in both groups is via an entrance often stone-lined and closed with a sandstone slab, sometimes originally set into grooved jambs. While the entrance passages are occasionally mud-plastered, the burial chambers are not and the walls are only roughly dressed and are often irregularly-shaped. Both groups were used for multiple burials that were not interred simultaneously. Birrell attempted to distinguish periods of use of the tombs on the basis of types of body treatment: in Group 1 the latest bodies were mummified and placed with feet towards the door, while in Group 2 the latest were wrapped but skeletonised, placed with heads on the west and laid on stones or potsherds, remains of previous interments having been pushed aside to make space for them. Sometimes the later burials were placed on top of the earlier ones.

Subsequently, between 1993 and 1998, a further twelve tombs were excavated. These and the field records of the first fifteen tombs, while confirming in general the accuracy of Birrell's observations, necessitate a revision of the tomb typology. The records do not always enable the exact height of the tomb's location to be determined, and the distinction between an entrance passage and a shaft/pit is not easy to make in many cases because of the roughness of the original cutting and collapse resulting from the poor quality of the basal materials. Of the twenty-seven tombs, two were unfinished (Tombs 14 and 26), one (Tomb 27) was noted but not excavated and another (Tomb 7) was poorly preserved; they are omitted from the typology proposed here. Table 1 presents the typology, which is based upon the number of rooms within the tomb, their shape and orientation to the entrance, whether there are features such as recesses, and the type of entrance; examples of the principal types are illustrated here (fig. 2-4). A summary of the salient features of the tombs and their contents is provided in Table 2.

The majority of the tombs are single-chambered, either rectangular (A1), round-oval (A2) or square (A3), aligned either transversally to the entrance or on the same axis as the entrance. Some of these have recesses (A1b, A3b) which, in one example (A3b.1; fig. 3) could be defined as a separate chamber and would thus be an example of a tomb with two unequally-sized rooms. One tomb within this broad grouping has the remains of what may have been a column (A1b.1, Tomb 5; fig. 2). Multi-chambered tombs are less

[11] This summary is based upon the records provided to me by Anthony Mills and the photographs taken by Peter Sheldrick; Bruce Parr has prepared the figures presented here while the drawings are by James Gill, Michael Birrell and Bruce Parr. To them and Art Aufderheide, who supervised the study of the human remains, I am most grateful for their collegiality and assistance.

[12] Birrell, "Excavations in the Cemeteries" (1999) 31-33.

common; they comprise a main rectangular, transverse chamber off which open either one (B1), two (C1) or four (E1) smaller rooms. No examples with three subsidiary chambers (D) have been discovered, but provision for this has been incorporated into the typology.

The single entrances into the tombs, rarely more than one metre in height, appear regularly to have been framed with rectangular sandstone blocks forming jambs, sills and lintels (cf. fig. 12b, Tomb 8), though many of these were not recovered. Rarely is there a mud-brick frame and arch over the entrance. Large sandstone slabs were often found at the entrance or in the area of its approach, and these were clearly used to close the entrance but also permitted the tomb to be opened repeatedly. In some cases these blocks were held in place by a grooved stone frame set into a mud-brick reinforcement (Tomb 16; cf. fig. 4) or a stone frame formed from several blocks set into the edges of the entrance cut (Tomb 15; cf. fig. 2); the former may have held two closing blocks. There is also evidence of wooden doors: a door pivot was preserved in Tomb 1, Tomb 5 yielded two sections from the wooden lock from a door (fig. 8c-d) while from Tomb 29 comes a solid rectangular wooden block through which are two dowels and which is probably the handle from a door.

The Interments[13]

The excavation records do not permit Birrell's observations about the sequence of burials and their types of body treatment to be confirmed in relation to most of the tombs. The degree of disturbance in many of the tombs is considerable, sometimes resulting in mounds of skeletal material and in many mostly disarticulated or incomplete bodies. While this may be attributed in part to robbers, it also results from the introduction of additional bodies after the primary ones, probably on numerous occasions, when the earlier were moved to the edges of the tomb without due care. In a few cases some of the interments have survived with little disturbance, *e.g.*, Tombs 8, 10 (cf. fig. 12c), 13 (cf. fig. 13c), 15 (cf. fig. 13a), 16-18 and 25. A variety of body alignments in relation to the plan of the tomb and points of the compass is attested (fig. 2-4) amongst the latter. It has been suggested that in one case at least (Tomb 13) those buried in a tomb were members of the same family on the grounds that five of the twenty-five skulls displayed fronto-temperal-articulations; of these two were children approximately five years old, one was a twenty-five-year-old male and two were older females. This condition is described by Molto[14] as "a highly heritable trait that is found only in this sample' and he concludes that:

> This distribution implies an intergenerational pattern that supports the view that this tomb represents the burial area of an extended statused family that likely used the crypt over a long temporal span.

Much attention has been paid to the methods of body treatment by Aufderheide's team. In 1999[15] they reported that of the 169 individuals buried in Tombs 1-15, forty-five were mummified and of these eighteen were what they term anthropogenic mummies and the others were spontaneous mummies; the remainder were mostly skeletonised. They did not note any sex or age distinctions in relation to the types of treatment. Seven of the ten anthropogenic mummies were eviscerated but only one in the usual manner. Amongst this type of mummy the external application of resin in the preservation process was common, the purpose of which is suggested to be for sterilization, as a barrier to moisture and insect invasion or to secure the bandages. Later the idea that it resulted from religious beliefs was also proposed.[16] The same material was also used internally and introduced in a variety of ways. When the skulls of both types of mummies survived it was observed that the majority of each type had undergone a trans-nasal-craniotomy, whereas only 10% of the skulls of the skeletonised individuals displayed this practice. The reason for this is

[13] As my concern here is with burial practices I will not discuss the data on disease and cause of death of the individuals examined; for this see M.R. Zimmerman and A.C. Aufderheide, "Seven Mummies of the Dakhleh Oasis: Seventeen Diagnoses", *Paleopathology Newsletter* 150 (2010) 16-23. I am grateful to Tosha Dupras for providing me with a copy of this publication.

[14] J.E. Molto, "The Comparative Skeletal Biology and Paleoepidemiology of the People From Ein Tirghi and Kellis, Dakhleh, Egypt", in: Marlow and Mills (eds.), *Proceedings of the First Conference of the Dakhleh Oasis Project* (2001) 89.

[15] A.C. Aufderheide *et alii*, "Human Mummification Practices at Ismant el-Kharab", *JEA* 85 (1999) 197-210.

[16] A.C. Aufderheide *et alii*, "Mummification Practices at Kellis Site in Egypt's Dakhleh Oasis", *JSSEA* 31 (2004) 67-68.

thought to have been socio-economic. A feature encountered in many of the twenty-seven tombs was the reassembly of damaged bodies/skeletons with the use of palm ribs or the attachment of reassembled bodies to palm-rib frames. The tombs all display the same type of demographic profile and range of body treatments/preservation.[17]

On the basis of their study of the human remains from the Kellis 1 cemetery, including forty-nine detailed autopsies, Aufderheide's team have identified seven 'corpse alterations':[18]

1. disarticulated skeletons with no tissue;
2. rewrapped type 1, some lashed to a frame, one example actually comprising parts from different bodies;
3. spontaneously-mummified;
4. as 3 with a layer of resin;
5. as 4 but reconstructed post-looting or moving within the tomb using resin and rewrapping;
6. anthropogenically-preserved mummies preserved with 'professional finesse': eviscerated, abdomen packed, orifices closed and coated with resin;
7. as 6 but desecrated and reconstructed, frequently attached to palm-rib frames, can be composite.

They have proposed a variety of factors that may account for the various treatments.[19] Type 1 and its variations may represent individuals who died in winter and thus did not desiccate, otherwise they would have resulted in the spontaneous mummy type 3, which represent those who died in summer and were desiccated. A long period of time between death and burial is also considered a possible reason why many bodies display little tissue. Type 6, the anthropogenic mummies, compare well with the best techniques known in the Nile Valley and represent the remains of the wealthier occupants of Kellis who could afford the services of professional embalmers. The comparative rarity of the latter is thought to result from the fact that the embalmers were not resident either at Kellis or within its near vicinity as well as socio-economic factors. I will return to this interpretation later. Finally, the occurrence of one wrapped dog in Tomb 6 may be noted.

Provisions for the Deceased

The study of the provisioning of the deceased interred in the Kellis 1 cemetery by their family members is hampered by the extent of the disturbance of the tombs so that what few objects do survive cannot always be associated with particular burials and much is incomplete, especially the ceramics. While it is not possible to determine exactly when this looting occurred, there is some evidence that it commenced before Kellis was abandoned at the end of the fourth century. During the excavation of Shrine III (Area D/4) of the Main Temple complex an offering table was discovered in room 1 of the structure in a context of the late fourth century.[20] Another reused offering table was actually discovered in the nave of the Large East Church, [21] which was in use throughout the fourth century. Such offering tables have been found in the Kellis 1 cemetery (fig. 7) and the North Tombs,[22] contexts more suitable for these artefacts. Indications of more recent activity take the form of the discovery of skeletal material above the accumulations of windborne sand filling various tombs, and the discovery of a painted cartonnage footstall of the type found

[17] Aufderheide *et alii*, "Mummification Practices at Kellis" (2004) 70.

[18] Aufderheide *et alii*, "Mummification Practices at Kellis" (2004) 65-66; A.C. Aufderheide, L. Cartmell and M. Zlonis, "Bio-anthropological Features of Human Mummies from the Kellis 1 Cemetery: the Database for Mummification Methods", in: Hope and Bowen (eds.), *Proceedings of the Third International Dakhleh Oasis Project* (2003) 149-150.

[19] Aufderheide *et alii*, "Mummification Practices at Kellis" (2004) 70-73; Aufderheide, Cartmell and Zlonis, "Bio-anthropological Features" (2003) 142.

[20] C.A. Hope, "Excavations in the Settlement of Ismant el-Kharab in 1995-1999", in: C.A. Hope and G.E. Bowen (eds.), *Dakhleh Oasis Project: Preliminary Reports on the 1994-1995 to 1998-1999 Field Seasons* (Oxford 2002) 196.

[21] G.E. Bowen, "The Fourth Century Churches at Ismant el-Kharab", in: Hope and Bowen (eds.), *Preliminary Reports on the 1994-1995 to 1998-1999 Field Seasons* (2002) 73 and pl. 5.

[22] Hope, "The Excavations at Ismant el-Kharab" (2003) 262, 272, fig. 18a-b and 21, pl. 60 and 63.

in the Kellis 1 cemetery above sand filling Tomb 16 in the North Tomb Group.[23]

The bodies may all have been bandaged.[24] These are of warp-faced, S-spun linen made on a warp-weighted loom; the weave is mainly plain/tabby weave, with a few in basket or half-basket weave, decorated with self bands and warp fringes. Some of the bodies were wrapped in shrouds dyed or impregnated with red or sometimes yellow ochre. Cotton is present in a fragment from a loop pile textile from Tomb 21. In addition, an undecorated tunic (*kolobion*) was recovered from the burial of an adolescent in Tomb 18. In two cases, both from Tomb 15, skeletonised bodies were covered with a large linen shroud (cf. fig. 13a). None of the bodies appears to have had elaborate geometric or lozenge wrappings or applied studs. The well-known practice of applying thin pieces of gold leaf to certain parts of the body before wrapping is rarely found at Kellis:[25] two bodies from Tomb 5 (Type A1b.1; fig. 2) have traces on the faces, arms and hands. While the degree of disturbance of the Kellis bodies may account for the apparent rarity, it has been suggested that this was restricted to the elite for obvious reasons.[26] In relation to the position of the body, they all appear to have been supine, laid on the backs and with the arms either by the sides or bent and the hands on the pelvis; in one case the left arm was bent up over the chest (Tomb 15).

From the discovery of either complete items or fragments, it is clear that elaborately-decorated cartonnage head and chest coverings, and footstalls were a consistent feature of the preparation of the bodies of the wealthier residents, and that at least two complete body coverings were utilised. While some of these were actually discovered still covering their owners (cf. fig. 13b-c), many had been removed and broken, often into very small pieces, so it is not possible to allocate these to specific bodies in the tombs where they were found nor to determine the frequency of their use except in the most general manner (see Table 2).[27] This material has been studied by Annie Schweitzer who has published a short summary and the reader is referred to that work for details of the decoration of the cartonnage;[28] only a few comments will be provided here. Numerous very small pieces of papyrus inscribed in Demotic were discovered in Tomb 1, some adhering to linen, and it is probable that they had been incorporated into one or more cartonnage body coverings. The majority of the head and chest coverings, and all of the footstalls carry traditional imagery drawn from the pharaonic religious repertoire and parallel material throughout Egypt. One piece is distinct in representing the owner, a woman, in costume of daily life, quantities of jewellery and wearing a shawl tied with the Isis knot (Tomb 25); she may be thus expressing her devotion to that goddess.[29] A fragment of a face from a neighbouring tomb (Tomb 26) preserves earrings similar to those depicted upon the previous piece and thus may have been of a similar type. One of the complete body coverings derives from Tomb 16 and also belonged to a woman;[30] she is represented with hair flowing down to her breasts below which her arms cross the body; the breasts are small and made from separate pieces of plaster as are the arms, and she wears ample jewellery. The lower part of the covering, its sides and the head are all decorated in pharaonic imagery. The second body covering was found in Tomb 20; it is not possible to determine whether it belonged to a man or woman, and it is also decorated with the same religious imagery.[31]

---

[23] Hope, "Excavations at Ismant el-Kharab and Mut el-Kharab in 2004" (2004) 26.

[24] The following details have been kindly supplied by Rosanne Livingstone who has completed a PhD thesis at Monash University on the textile industry at Kellis.

[25] F. Dunand, "Les 'têtes dorées' de la nécropole de Douch", *BSFE* 93 (1982) 26-46.

[26] F. Dunand *et alii*, *Douch* I. *La nécropole* (Cairo 1992) 235; at Dush there were only twelve examples amongst the 287 bodies examined and at Labakha of the sixty-seven bodies examined fourteen were gilded, see F. Dunand, B.A. Ibrahim *et alii*, *Le matériel archéologique et les restes humains de la nécropole d'Aïn el-Labakha* (Paris 2008) 125.

[27] At the similar cemetery of Dush in Kharga Oasis, 30 of the 92 tombs contained cartonnage, while at Labakha, in the same oasis, 20 of the 53 tombs contained such items, see Dunand *et alii*, *Le matériel archéologique de Labakha* (2008) 140.

[28] A. Schweitzer, "Les parures de cartonnage des momies d'une nécropole d'Ismant el-Kharab", in: Hope and Bowen (eds.), *Preliminary Reports on the 1994-1995 to 1998-1999 Field Seasons* (2002), 269-276. The material has also been studied by Yvonne Pecher for an MA thesis at Monash University, and I thank her for copies of her photographs.

[29] Schweitzer, "Les parures de cartonnage" (2002) 275-276 and pl. 5.

[30] *Ibid*., 273 and pl. 3.

[31] *Ibid*., 275.

The use of rectangular blocks of sandstone to support the body was a regular practice. The entire body might be placed upon a series of stones or only one positioned under the head rather like a pillow. One actual pillow was discovered in Tomb 13 under the head of the two bodies lying side-by-side against the rear wall (fig. 3; fig. 13c); it comprises a rectangular piece of linen folded and joined along the selvages to form a tube 89 by 28 cm. The composition of the filling is uncertain, but may have been sand. The only other provisions for separating the body from the floor of the tomb, excepting placement upon the floor of recesses cut within the wall in tombs of type A1b (fig. 2), comprises the use of beds and one possible coffin. The latter was found in the western inner room of Tomb 1 (type C1a.1), but no details are recorded;[32] in the eastern room of the same tomb were three fragments from a painted wooden funerary bed (fig. 5a). They are carved from palm wood, painted white and then decorated in red; the two smaller pieces were held within a frame by dowels and may therefore come from openwork sides, while the larger piece is a leg. This is decorated with what may represent a floral bouquet comprising long stems supporting an open blue lotus flower, bound at the centre and below the flower, and with buds on shorter stems. The side panels each support a representation of a mourning female. The single painted wooden figure of a squatting Anubis from Tomb 5 (fig. 5b) may derive from the side of such a bed. The only other reference to the discovery of what may have been pieces from a bed is amongst the notes from Tomb 4, where it is recorded that one body bundle revealed 'wood bed frame piece'. It is impossible to determine with certainty whether this means that the fragment was under the body or from a purpose-made funerary bed or one reused from a domestic context,[33] or in fact, whether it even attests the original presence of a complete bed. Similarly, the identification of a painted wooden cornice found in Tomb 5 is also uncertain. The use of funerary beds for interments at Kellis of the Roman Period is further attested by finds in North Tomb 2,[34] amongst the fragments from which are single figures that are similar to the Anubis from Tomb 5.

A small number of painted wooden figures have been recovered. Tomb 1 yielded a crudely-carved figure of a standing falcon (fig. 5d), a similar piece originating from Labakha in Kharga Oasis,[35] and Tomb 6 a seated figure with full body and a gilded ruff (fig. 5c), the precise identification of which is uncertain but which is probably a canid or feline. A series of small painted figures of *bꜣ*-birds has survived, several of which also have parallels at Labakha.[36] One from Tomb 7 has a gilded round face and solar disc (fig. 6a), the two from Tomb 10 (fig. 6b-c) were discovered close to the same body, while the finest one (fig. 6d) was discovered in a heavily-plundered tomb (Tomb 17). In addition, the wings from a second figure were found in Tomb 7, wings were also discovered in Tomb 20, while only the tail and base from a figure survived in Tomb 1.

Items other than ceramics, which I will deal with in the following section, are even less frequent. Three sandstone offering tables survive all from Tomb 5; two (fig. 7a-b) were found beneath the collapsed door jambs and the third (fig. 7c) was inside the tomb near the doorway against the south wall. The degree of disturbance precludes deciding what their original placement might have been. Not illustrated here, and currently unlocated, are various woven baskets: four were found in Tomb 3, two in the entrance passage, one at the door and the base of a fourth in the chamber; two were found in Tomb 8 and another in Tomb 13. No amulets have been discovered[37] and jewellery is scarce, with a bronze earring found near Tomb 1 (fig. 7d) and a number of glass and faience beads in Tomb 1 (fig. 7e). It is probable that any such items of more precious materials were the target of the tomb robbers. Wooden items comprise two combs, one from

[32] The item is indicated upon a sketch plan of the tomb.

[33] This practice is attested at Kellis by the discovery of a complete small bed in West Tomb 1: Hope and McKenzie, "Interim Report on the West Tombs" (1999) 56, fig. 2 and pl. 3.

[34] Hope, "The Excavations at Ismant el-Kharab from 2000 to 2004" (2004) 277.

[35] Dunand *et alii*, *Le matériel archéologique de Labakha* (2008) 170.

[36] Fig. 6b compares well with Labakha, Inv. 3421, although this has a solar disc, fig. 6c with Labakha, Inv. 3416, which does not have a disc nor outstretched wings, and fig. 6c with Labakha, Inv. 3417, which also has a solar disc: Dunand *et alii*, *Le matériel archéologique de Labakha* (2008) 167-168.

[37] This parallels almost the situation at Dush and Labakha; at the latter there were only two, see Dunand *et alii*, *Le matériel archéologique de Labakha* (2008) 127. On funerary beds in the Great Oasis, see the contribution by O.E. Kaper in this volume (note des éditrices).

Tomb 1 (fig. 7f) and the other of identical type from Tomb 5, a single kohl container also from Tomb 5 (fig. 7g), and a small number of pegs/dowels (fig. 7h, Tomb 5). There is a single base of a turquoise faience bowl again from Tomb 5 (fig. 7i) and one ceramic lamp from Tomb 2 (fig. 7j). While twenty-eight samples of botanical material have been recorded, all except one could have entered the tomb with the sand fill and desecration of the burials; this is the remains of a garland from Tomb 15 found under bodies on the recess and overlying the remains of earlier interments, which comprised fruiting twigs of myrtle.[38] Finally, the discovery of a capstan made from acacia wood and two sticks (fig. 8a-b) on the floor of the entry to Tomb 1 may indicate the method by which the door slabs were raised and lowered to enable repeated access to the tomb. The date and identity of the glass from Tomb 16 and a fibre sandal from the same tomb are uncertain.

The Ceramics and the Date of the Interments

The general assemblage and especially the details of the decorated cartonnage place the use of the Kellis 1 cemetery firmly within the first to third centuries AD,[39] though Schweitzer has indicated her belief that two of the cartonnages from Tomb 13 and from Tomb 18 are of the Ptolemaic Period.[40] While corroborating evidence for this is at a premium, some of the ceramics from that tomb do lend support to this proposal. Carbon 14 dating has been attempted on a variety of samples of tissue, bone and linen, from different tombs but significant discrepancies were encountered between results from samples from the same body. Distortions in the results appear to be caused by fossil hydrocarbons and these originate from the resin coatings.[41] While some of the cartonnages do carry short lines of hieroglyphic text, this survives in a very fragmented state and only isolated words can be read; often the words are unreadable. No names have been identified and so, like the examples from Labakha, the deceased remain anonymous.[42] The ceramic data do have parallels that confirm the period of use indicated above. Only the diagnostic pieces are illustrated here and they are arranged by forms rather than tombs because of the disturbed nature of the find contexts. The following discussion focuses upon the most securely-dated forms.

Tomb 13 yielded four vessels that are unlike any others from the cemetery and the settlement also. The bowl (fig. 9a) and two of the small jars (fig. 10b-c) have very close parallels from Tomb 2 at 32/390-K1-1 and Grave 1 at 30/405-M1-1 in Dakhleh,[43] both of which assemblages have forms that predate the third century BC; like one of the jars from Tomb 13 at Kellis, those in 30/405-M1-1 have linear decoration in red and black.[44] Forms in these groups have also been found amongst Ptolemaic material at Mut el-Kharab in Dakhleh. The only other possible Ptolemaic Period piece is the bowl with incurved sides (fig. 9c), which again occurs regularly at Mut el-Kharab and copies black and red polished bowls derived from Greek prototypes. A C14 date obtained on a sample of bone from Tomb 13 spans the end of the Late Period to the mid-Ptolemaic Period, which appears on current evidence too early for activity at Kellis,[45] although it accords with the suggested dates for the ceramics. The only other Ptolemaic pottery from Kellis, from Area C, appears to be late in the period.[46]

---

[38] I am grateful to Ursula Thanheiser for information on this material, who notes that the absence of rosemary with the myrtle in this specimen is unusual, as the two commonly occur together at Kellis.

[39] This is indicated also by the use of footcases, which at Hawara occur on portrait mummies of the late first to early second centuries, and the use of red shrouds on mummies of the early second century: L.H. Corcoran, *Portrait Mummies from Roman Egypt* (Chicago 1995) 32-33.

[40] Schweitzer, "Les parures de cartonnage" (2002) 272-273.

[41] J. Maurer, T. Möhring and J. Rullkötter, "Plant Lipids and Fossil Hydrocarbons in Embalming Material of Roman Period Mummies from the Dakhleh Oasis, Western Desert, Egypt", *Journal of Archaeological Science* 29 (2002) 752, 761.

[42] Dunand *et alii*, *Le matériel archéologique de Labakha* (2008) 189.

[43] C.A. Hope, "Dakhleh Oasis Project – Report on the Study of the Pottery and Kilns", *JSSEA* 10 (1980) pl. XXII-XXIV; *id*., "Dakhleh Oasis Project – Report on the Study of the Pottery and Kilns – Third Season – 1980", *JSSEA* 11 (1981) pl. XXVI.

[44] I am indebted to Peter French for his assessment of this material.

[45] I am grateful to Eldon Molto for information on this date.

[46] I am grateful to James Gill for this information.

The majority of forms are, of course, of the Roman Period. Amongst the bowls the following pieces are distinctive: fig. 9d has parallels from second-century contexts in C/2/1 at Kellis,[47] and from the mid-first century to mid-second century at Mons Claudianus;[48] fig. 9e-h occur in pre-mid-third-century contexts at Mut el-Kharab[49] and Kellis,[50] while the large form fig. 9i occurs regularly in later contexts in the settlement at Kellis and undoubtedly derives from fourth-century activity there, probably connected with its looting. The short-necked cooking vessels (fig. 9l-o) have parallels at Kellis,[51] Mut el-Kharab,[52] and Mons Claudianus,[53] all of the first to early third centuries. The rims of the large jars (fig. 10f-11f) are all distinct from those encountered in fourth-century contexts in the houses of Area A, especially the modelled inclined rims (fig. 11d-e), and they have wider mouths. Finally, the handled vessels can be assigned to the same period: a parallel to the one-handled jar (fig. 11g) occurs from site 31/405-H10-3 in Dakhleh of the late Ptolemaic to early Roman Period,[54] the one-handled jug (fig. 11h) has similarities to a two-handled type at Mons Claudianus,[55] and the two-handled, spouted vessel with strainer is encountered rarely at Mons Claudianus throughout the second to early third century,[56] and occurs in sub-floor fill in the Large East Church at Kellis.[57]

***

In concluding this survey of the Kellis 1 cemetery, I wish to start by returning to a conclusion drawn by Aufderheide in relation to the number of spontaneously-mummified bodies, the length of time between death and burial resulting in extreme decomposition and the rarity of anthropogenically-preserved bodies, namely that there was a scarcity of professional embalmers. For a wide variety of reason, which can only be summarized here, I think that this is not an acceptable interpretation. The size of the ancient population of Kellis in the first to third centuries is uncertain, but Bagnall and Frier's general estimate of 1000-1500 for rural villages seems likely.[58] The village of Kellis was fairly affluent to judge from the scale of the domestic housing, with some extremely elaborately-decorated and large residences,[59] the architectural elaboration and extent of the wall-paintings within the temple complexes, and the large mausolea. Some residents could afford the use of gold on the bodies of the deceased and the cartonnages, and fund the use of asphalt from the Dead Sea and materials from the Gulf of Suez in body preservation.[60] If Bagnall and Frier's estimate of the annual death rate of 42-49 women and 40 men per 1000 is adopted,[61] then between 82-89 and 123-134 individuals died at Kellis per year. Other major centres of population in Dakhleh existed at Trimithis (modern Amheida) in the west,[62] Mothis (modern Mut el-Kharab) the capital

[47] A. Dunsmore, "Ceramics from Ismant el-Kharab", in: Hope and Bowen (eds.), *Preliminary Reports on the 1994-1995 to 1998-1999 Field Seasons* (2002) 135, fig. 3i.

[48] R. Tomber, "The Pottery" in: V. Maxfield and D. Peacock (eds.), *Survey and Excavation Mons Claudianus 1987-1993* III. *Ceramic Vessels & Related Objects* (Cairo 2006) Bowls type 3 and 8, fig. 1.38.

[49] C.A. Hope, H. Whitehouse and A. Warfe, "Report on the Excavations at Ismant el-Kharab and Mut el-Kharab in 2005", *BACE* 16 (2005) 41, fig. 11h.

[50] G.E. Bowen *et alii*, "Brief Report on the 2007 Excavations at Ismant el-Kharab", *BACE* 18 (2007) 26-27, fig. 4d-f, h.

[51] Hope, Whitehouse and Warfe, "Report on the Excavations" (2005) fig. 3b-d and 5c, e-f; C.A. Hope *et alii*, "Report on the Excavations at Ismant el-Kharab and Mut el-Kharab in 2006", *BACE* 17 (2006) fig. 3e-g; Bowen *et alii*, "Brief Report on the 2007 Excavations" (2007) fig. 4k.

[52] Hope, Whitehouse and Warfe, "Report on the Excavations" (2005) fig. 12b-c.

[53] Tomber, "The Pottery" (2006) Jars and Cooking Pots type 21, fig. 1.28; type 28, fig. 1.29 and type 40, fig. 1.30.

[54] Hope, "Report on the Study of the Pottery and Kilns – Third Season" (1981), pl. XXVIe; again I am indebted to Peter French for his dating of the group.

[55] Tomber, "The Pottery" (2006) Jars and Cooking Pots type 36-376, fig. 1.29.

[56] Tomber, "The Pottery" (2006) Flagons, Beakers and Mugs, types 63-66.

[57] Dunsmore, "Ceramics from Ismant el-Kharab" (2002) fig. 3b.

[58] R.S. Bagnall and B.W. Frier, *The Demography of Roman Egypt* (Cambridge 1994) 55.

[59] C.A. Hope and H. Whitehouse, "A painted Residence at Ismant el-Kharab (*Kellis*) in the Dakhleh Oasis", *JRA* 19 (2006) 312-328.

[60] Maurer, Mohring and Rullkoter, "Plant Lipids" (2002) 761.

[61] Bagnall and Frier, *Demography* (1994) 90, 102, 108-109.

[62] www.ahmeida.org for reports on the recent work at this site.

in the centre,[63] and *Imrt* (around the temple of Ain Birbiyeh near modern Bashendi) in the east.[64] Mothis would undoubtedly have had a larger population than Kellis as might Trimithis.[65] Thus enough demand would have existed for embalmers within Dakhleh on a year-round basis. At the village of Kysis (Dush) in Kharga a guild of necrotaphs is documented with fifteen men and two women in office between 240-306 AD; one of the women was originally from Mothis in Dakhleh.[66] At least one similar-sized group would likely have existed in Dakhleh where the general population level was probably the same as in Kharga. The characteristics of the human remains studied to date from the Kellis 1 cemetery accord with those published from Dush and Labakha in Kharga, where there were necrotaphs, and also with the general descriptions of the condition in which many bodies are found throughout the Nile Valley. Dunand has proposed that the decorated cartonnages used to cover the bodies of the more wealthy individuals were made in workshops associated with the temples by personnel familiar with the religious iconography necessary for their effective protection of the deceased,[67] though none has been discovered. Again, Dakhleh would have provided the necessary context for such workshops, with temples in all of the main centres, whose members could also have undertaken the decoration of tombs with similar scenes, such as those at Kellis (North Tomb 1),[68] Amheida, Bir el-Shagala near Mothis and Bashendi.[69] The occurrence of a funerary bed with a leonine body and human head, wearing a tripartite wig surmounted by the solar disc, represented upon a cartonnage head-covering from Tomb 10 (cf. fig. 13b), proposed as a representation of Tutu, would support the contention that there was a group of cartonnage makers/decorators who were familiar with the village's religious affiliations.[70]

Finally, the artefacts found in the tombs indicate the same general range and frequency as found throughout Egypt, thus the same trend in the reduction of provisions. The continued inclusion of *bȝ*-bird figures has been suggested by Kaper[71] to reflect a particular oasian characteristic. The decorated cartonnage shows that the inhabitants of Kellis preferred in general to enter the next life with clear expressions of their adherence to traditional Egyptian beliefs and cults shown in an orthodox manner, but that in a few instances this could be combined with less formalized imagery. This indicates a community that was well aware of the cultural characteristics of neighbouring regions and the Nile Valley, not one in isolation.

Post-script:

Subsequent to the completion of this study I accessed C. Riggs (ed.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt* (Oxford 2012) in full and the reader is referred especially to the following contributions that contain material of relevance to the discussion here: M. Cannata, « Funerary Artists: The Textual Evidence »; B. Borg, « Portraits »; and B. Gessler-Löhr, « Mummies and Mummification ».

[63] www.arts.monash.edu.au/archaeology/excavations/dakhleh/mut-el-kharab.

[64] O.E. Kaper, "Egyptian Toponyms of Dakhla Oasis", *BIFAO* 92 (1992) 122-124.

[65] Recent survey around the Temple of Ain Birbiyeh has indicated that the settlement associated with the temple may have been quite extensive.

[66] F. Dunand, "Les nécrotaphes de Kysis", *CRIPEL* 7 (1985) 117-127.

[67] In Ibrahim, Dunand *et alii*, *Le matériel archéologique de Labakha* (2008) 140-141.

[68] O.E. Kaper, "The Decoration of North Tomb 1", in: Bowen and Hope (eds.), *Proceedings of the Third International Conference of the Dakhleh Oasis Project* (2003).

[69] The tombs at Amheida await full exploration; those at Bir el-Shagala are being excavated by Maher Bashendi of the Dakhleh-Farafra Inspectorate.

[70] Schweitzer, "Les parures de cartonnage" (2002) 272, n. 5, following a suggestion by Olaf Kaper.

[71] O.E. Kaper, "The Western Oases", in: C. Riggs (ed.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt* (Oxford 2012) 717-735, sp. 727-728.

A **Single Chamber**

A1 Rectangular chamber
- A1a transverse to entrance
- A1a.1 corridor: Tombs 2, 9, 12, 15
- A1a.2 shaft: Tomb 22

- A1b transverse with two recesses
- A1b.1 corridor: Tomb 5
- A1b.2 shaft: Tombs 19, 21

- A1c aligned with entrance
- A1c.1 corridor: Tomb 18
- A1c.2 shaft: Tombs ?6, 8, 11, 13, 20

A2 Oval chamber
- A2a transverse to entrance
- A2a.1 corridor: Tomb 3
- A2a.2 shaft entrance: none

- A2b aligned with entrance
- A2b.1 corridor: none
- A2b.2 shaft: Tomb 24

A3 Roughly square chamber
- A3a no recess
- A3a.1 corridor: none
- A3a.2 shaft: Tombs 10, 23

- A3b one recess
- A3b.1 corridor: Tomb 4
- A3b.2 shaft: none

B **Two Chambers**

B1 Main rectangular aligned with entrance
- B1a second square
- B1a.1 corridor: Tomb 16

C **Three Chambers**

C1 Main rectangular transverse
- C1a 2 rectangular perpendicular to entry
- C1a.1 corridor: Tombs 1, 25
- C1a.2 shaft: none

D **Four Chambers** none

E **Five Chambers**

E1 Main rectangular transverse
- E1a 4 rectangular perpendicular to entry
- E1a.1 corridor: Tomb 17
- E1a.2 shaft: none

Table 1: Typology of the Kellis 1 Tombs.

Tomb No.	Tomb Type	No. of Bodies	Adult	Child	Baby	Cartonnage	Stones	Pottery	Objects	Samples	Flora
1	C1a.1	16	7	8?	1?	5 head covers, 2 footstalls		Figs 9f, 9h, 9j, 9k, 11b, 11e, 11f, 11i, 11l ; many body sherds	Figs 5a, 5d, 7c, 7f, 8a, 8b; *b3*-bird fragment, wooden peg	wood	date pits, pomegranate, olive stones
2	A1a.1	47	26	12	9	fragments		Figure 11g	Figure 7j	wood	date pits, olive stones
3	A2a.1	11	6	5		footstall	8	Figs 9i, 10e, 10h, 10j, 11d; many body sherds	4 fibre baskets		date stones, olive pits and leaves
4	A3b.1	5	5			footstall		body sherds	linen tunic, bed frame fragments	wood	stems with flowers
5	A1b.1	10	9	1		2 head covers plus fragments		Figures 9b, 11h; many sherds	Figs 5b, 7a–c, 7g–i, 8c–d metal nail, comb, *b3*-bird base, wooden pegs, painted wooden cornice	wooden sticks	
6	A1c.2?	5? (plus 1 wrapped dog)	3?	2		head covering plus fragments		Figure 9e; body sherds	Figure 5c		
7	?	6	4	2		3 head covering, one footstall			Figure 5a, wings from another		date stones, olive pits
8	A1c.2	5	4?	1		head covering, guilded footstall		Figures 9m–o, 11a			
9	A1a.1?							Figure 10f	2 fibre baskets, wooden stick		
10	A3a.2	6 Plate 3	5		1?	6 head coverings, one footstall fragments, Plate 5	yes	Figures 9l, 10g; sherds	Figures 6b, 6c		
11	A1c.2	5?		2?	2?		yes	Figure 11c			
12	A1a.1	2+	1					Figures 10d, 10i, 11 j ; sherds			
13	A1c.2	32	18?	7?	7?	2 head coverings, one footstall, Plate 6	yes	Figures 9a, 10a–c; sherds	linen pillow, fibre basket, mud-seals from Figures 10b and 10c		seeds from Figure 10b
14	not completed							Figure 9g, 2 sherds			
15	A1a.1	6					yes	sherds			garland
16	B1a1.1	18?	5+	3		3 head coverings, 2 footstalls, full body cover, fragments		numerous sherds	*b3*-bird wing, fibre sandal	glass	
17	E1a.1	9-10	3	3		fragments	10+	Figures 9d, 11k; sherds	Figure 6d		
18	A1c.1	7	4	3		five head covers					
19	A1b.2	12	6	3?	1?	3 head covers, one footstall		sherds		bundle of sticks; rosemary?	
20	A1c.2	6–7	4	1		2 head coverings, 3 footstalls		sherds	wings from *b3*-bird		
21	A1b.2	24	13	8	3	one head covering, 5 footstalls		sherds		bundle of sticks	
22	A1a.2	8	7?	1		one footstall					
23	unexcavated										
24	unexcavated										
25	C1a.1	5	3	2		5+ head coverings, 2 footstalls	yes		wooden pegs		
26	not completed					one head covering, 2 footstalls					
27	unexcavated	8									

Table 2: Summary of the contents of the Kellis 1 Tombs.

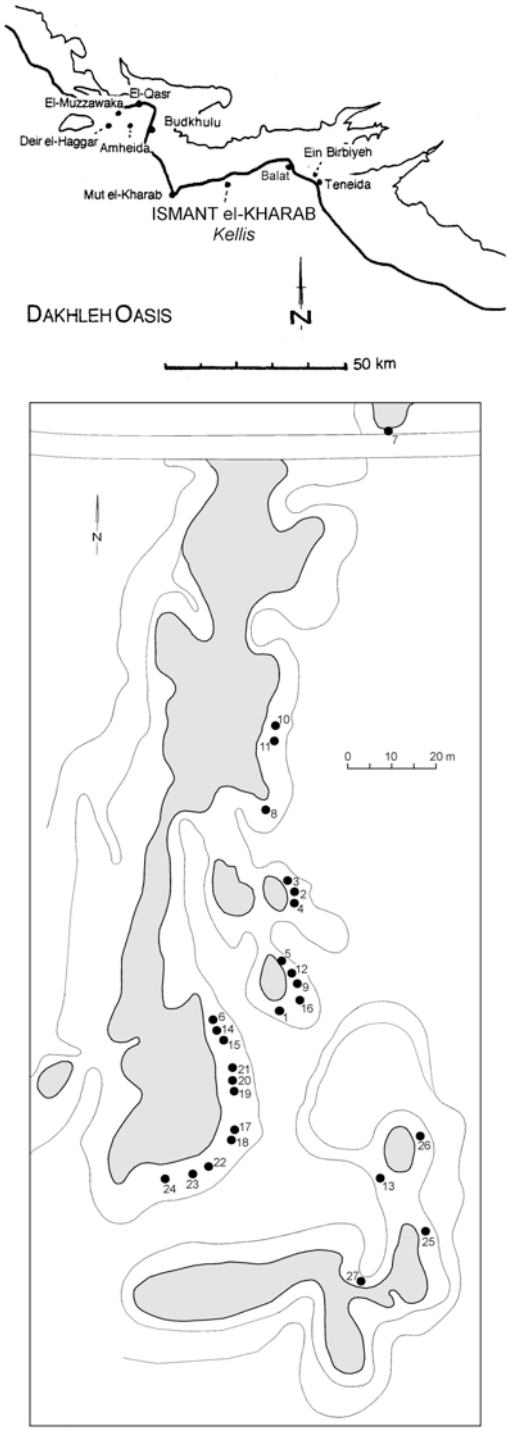


Fig. 1. Schematic plan of the Kellis 1 Cemetery.

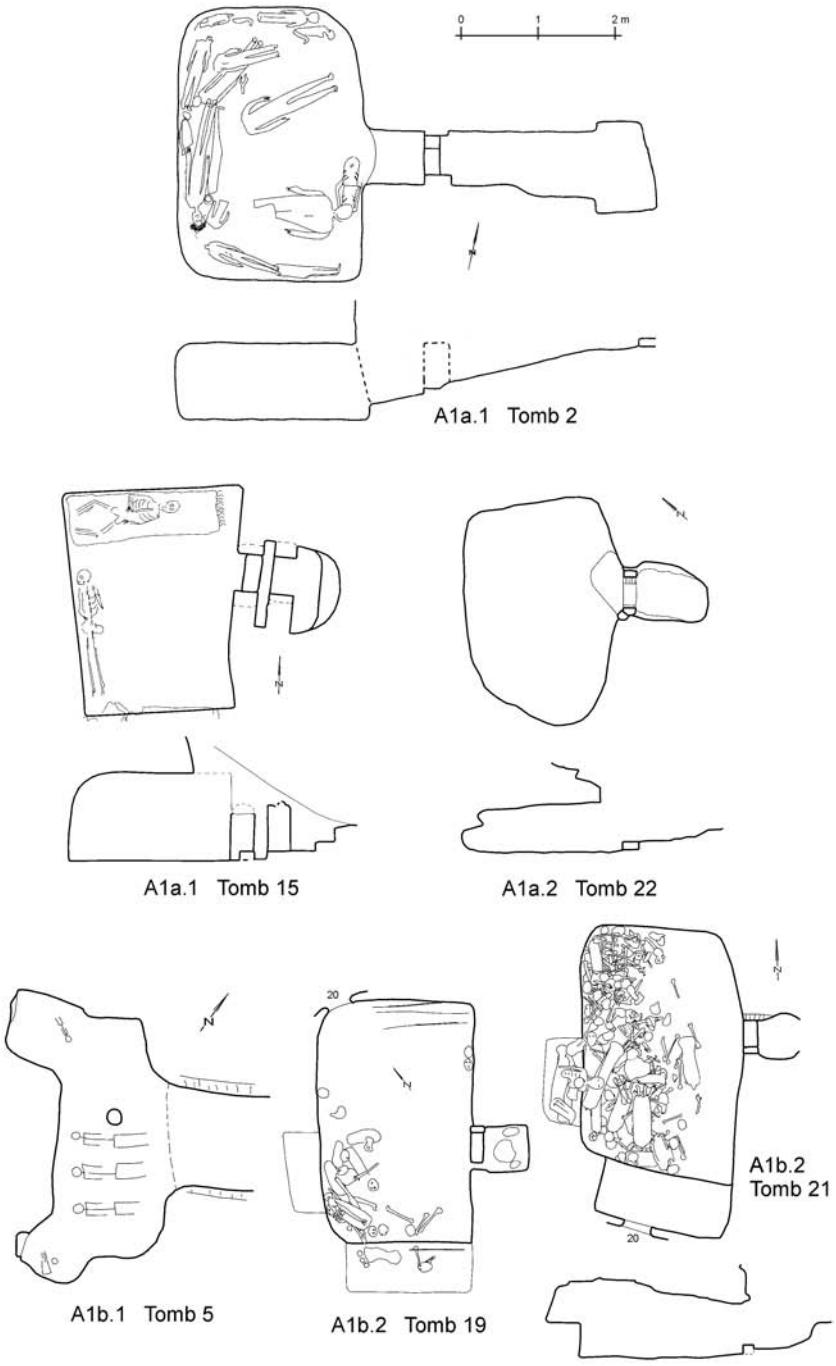


Fig. 2. Kellis 1 Tombs types A1a.1 to A1b.2. Scale 1:100.

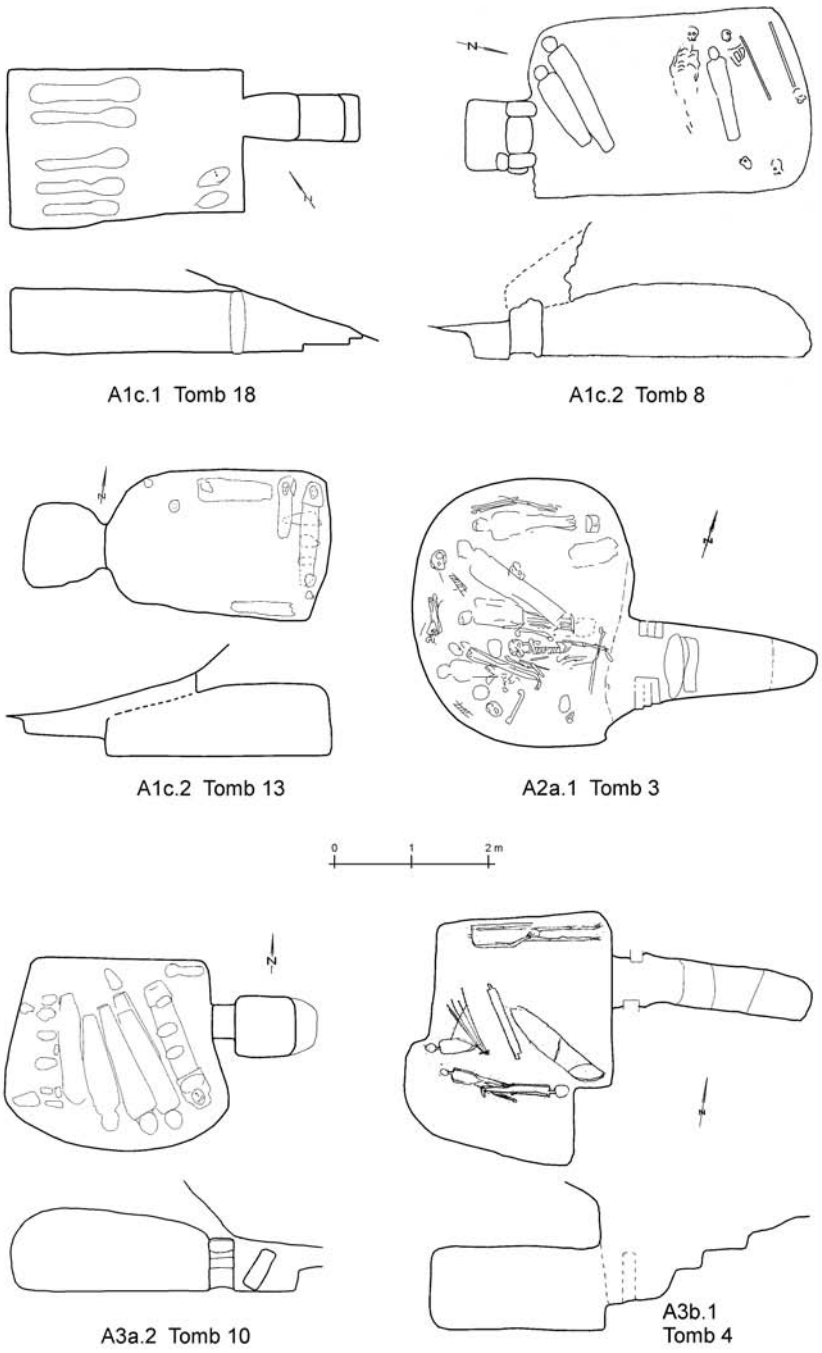


Fig. 3. Kellis 1 Tombs types A1c.1 to A3b.1. Scale 1:100.

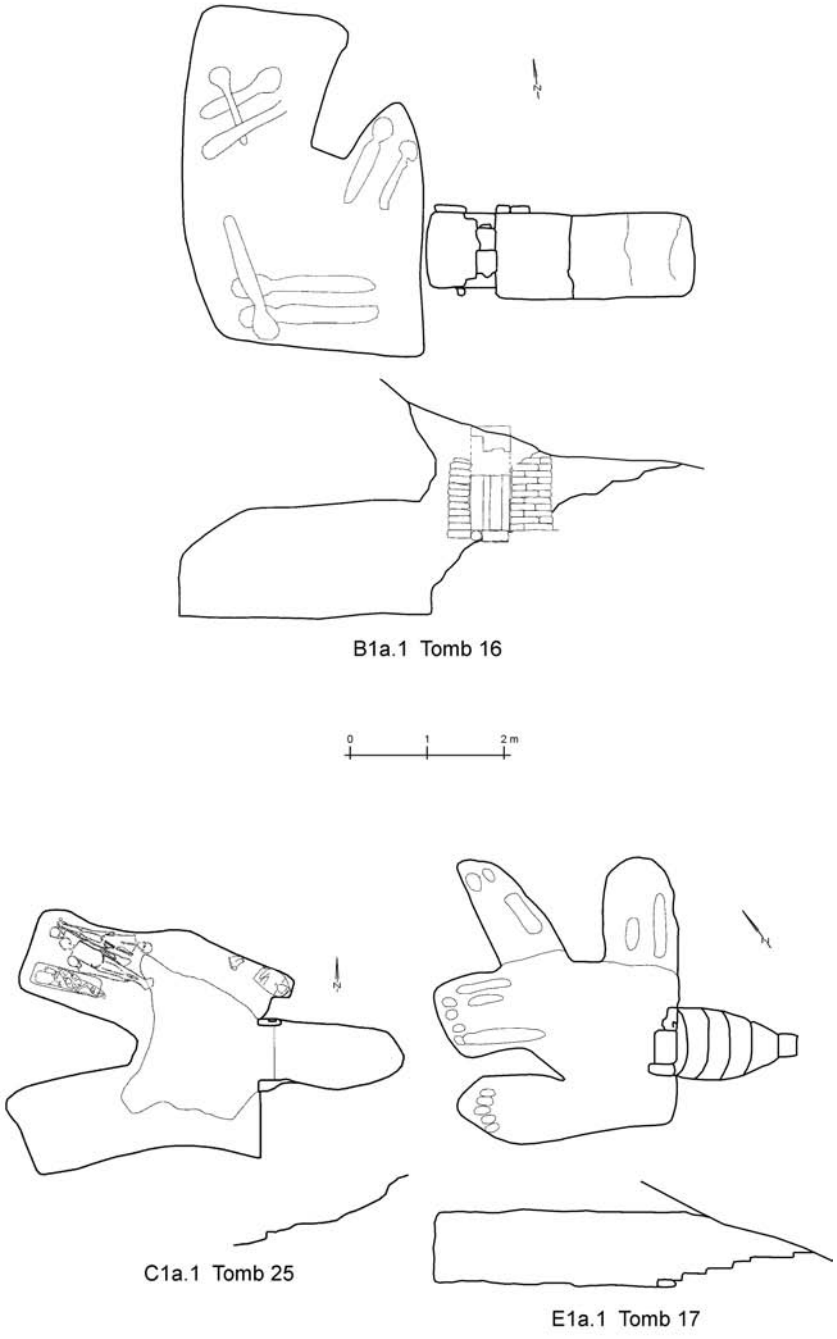


Fig. 4. Kellis 1 Tombs types B1a.1 to E1a.1. Scale 1:100.

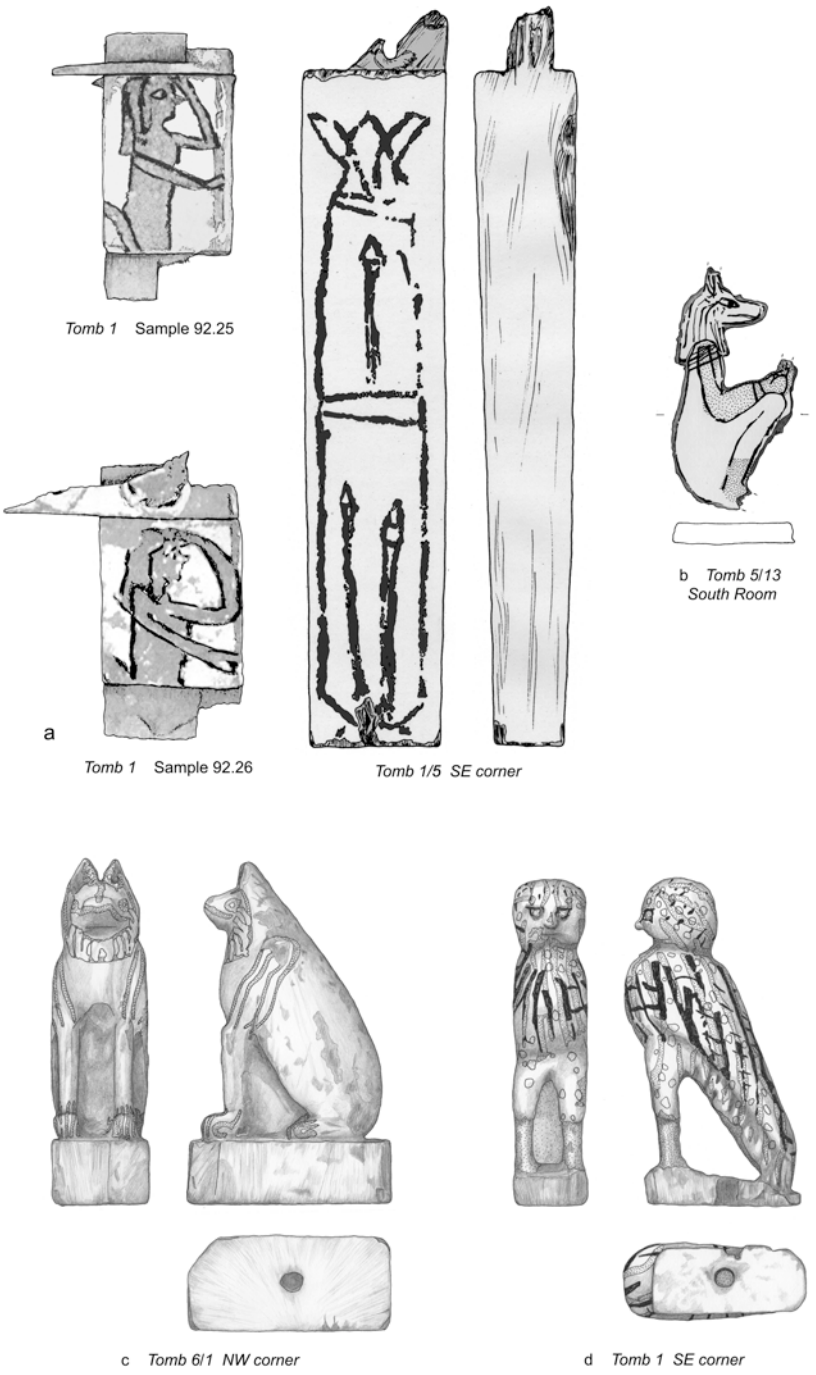


Fig. 5. a-b Fragments from funerary beds; c–d Funerary figures. Scale 1:4.

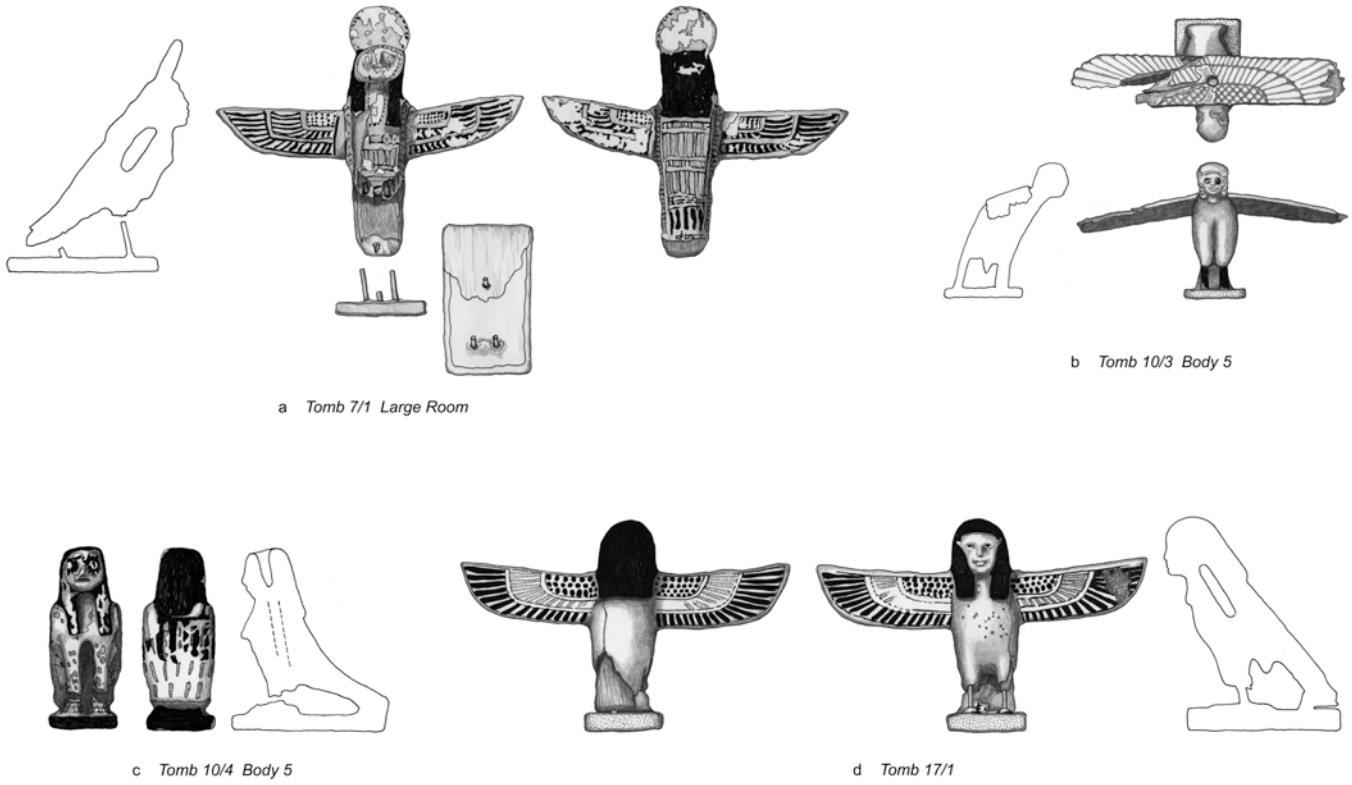


Fig. 6. *bȝ*-bird figures. Scale 1:4.

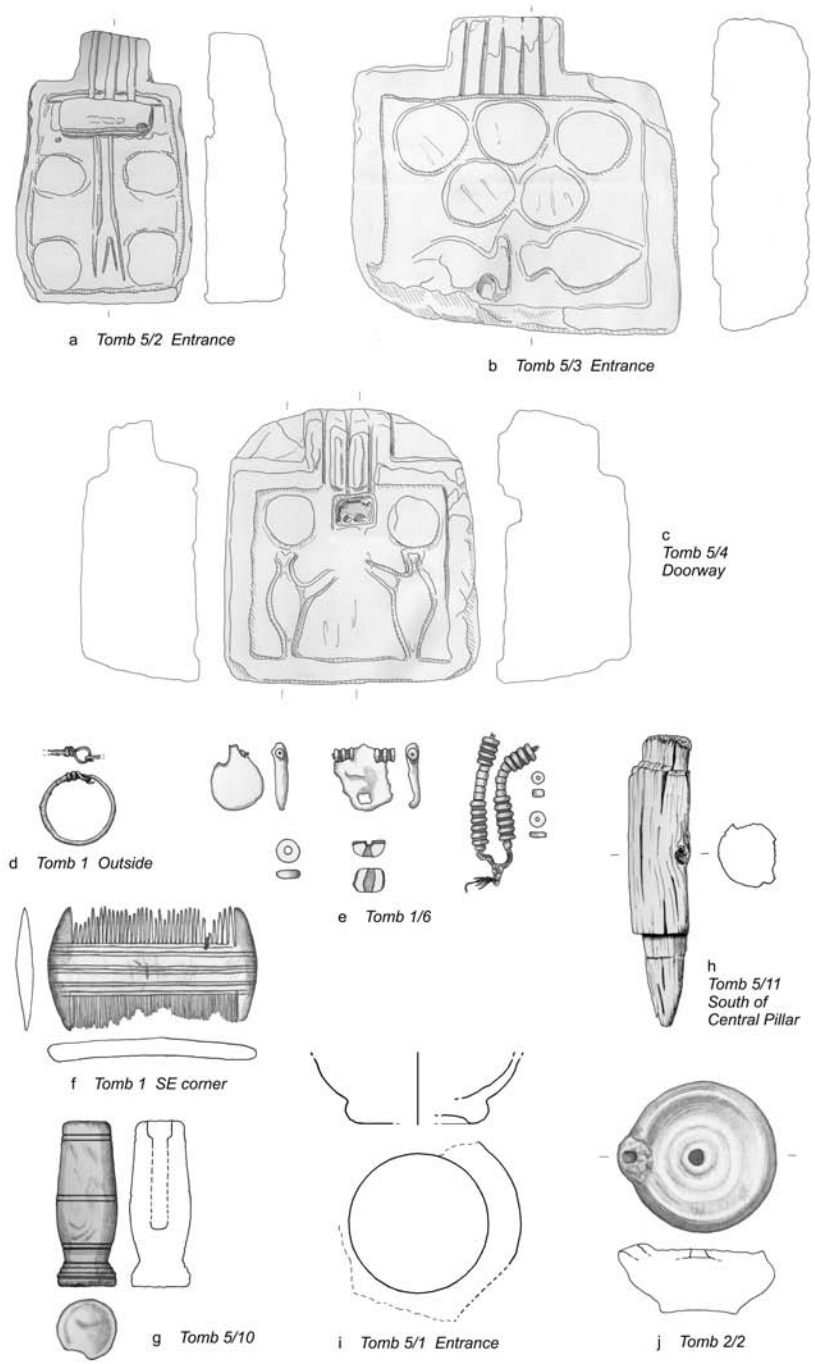


Fig. 7. a-c Sandstone offering tables; scale 1:8. d–e Jewellery; scale 1:2. f-j Miscellaneous objects; scale 1:4.

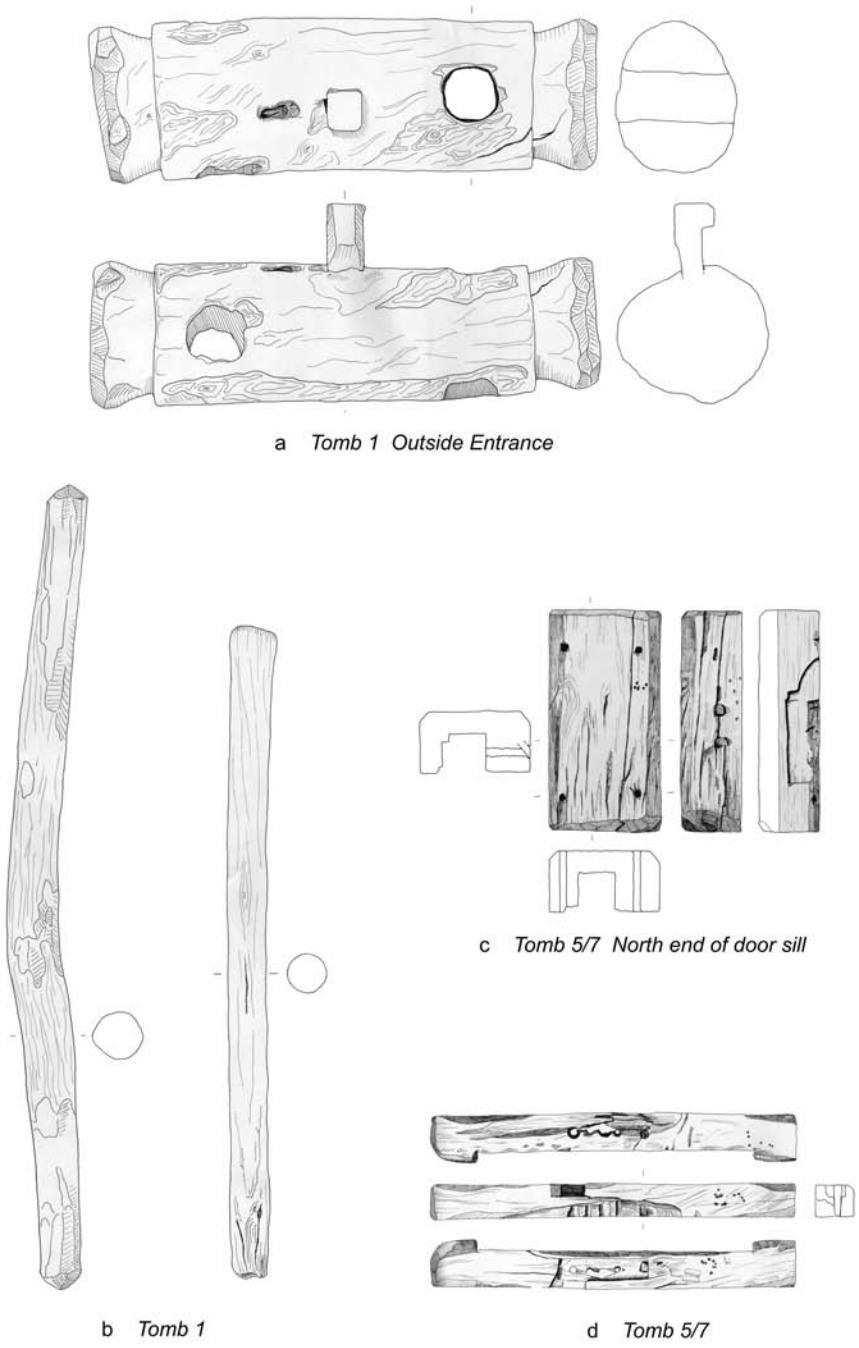


Fig. 8: a-b Wooden capstan; c–d Fragments from wooden door lock. Scale 1:8.

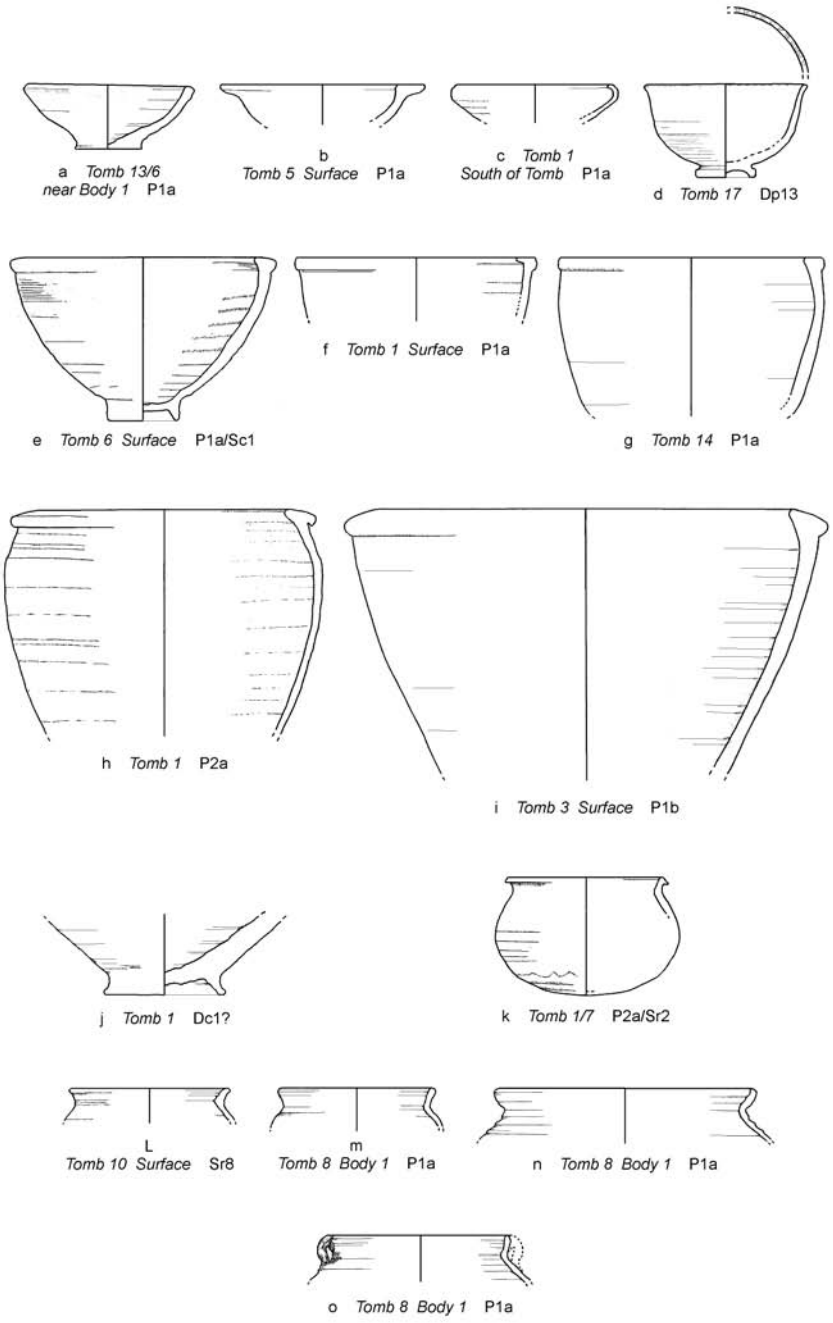


Fig. 9. Ceramics; the tomb provenance and ware type are provided. Scale 1:6.

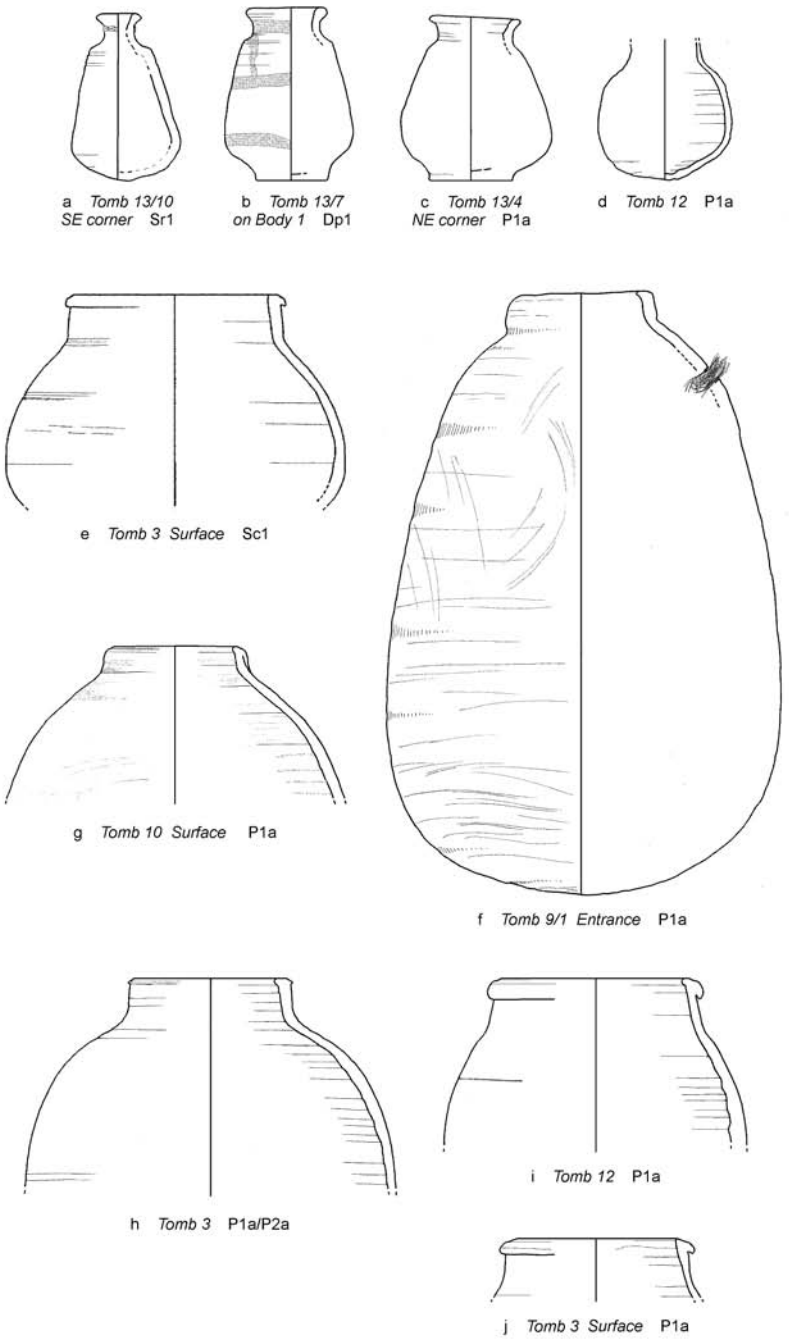


Fig. 10. Ceramics; the tomb provenance and ware type are provided. Scale 1:6.

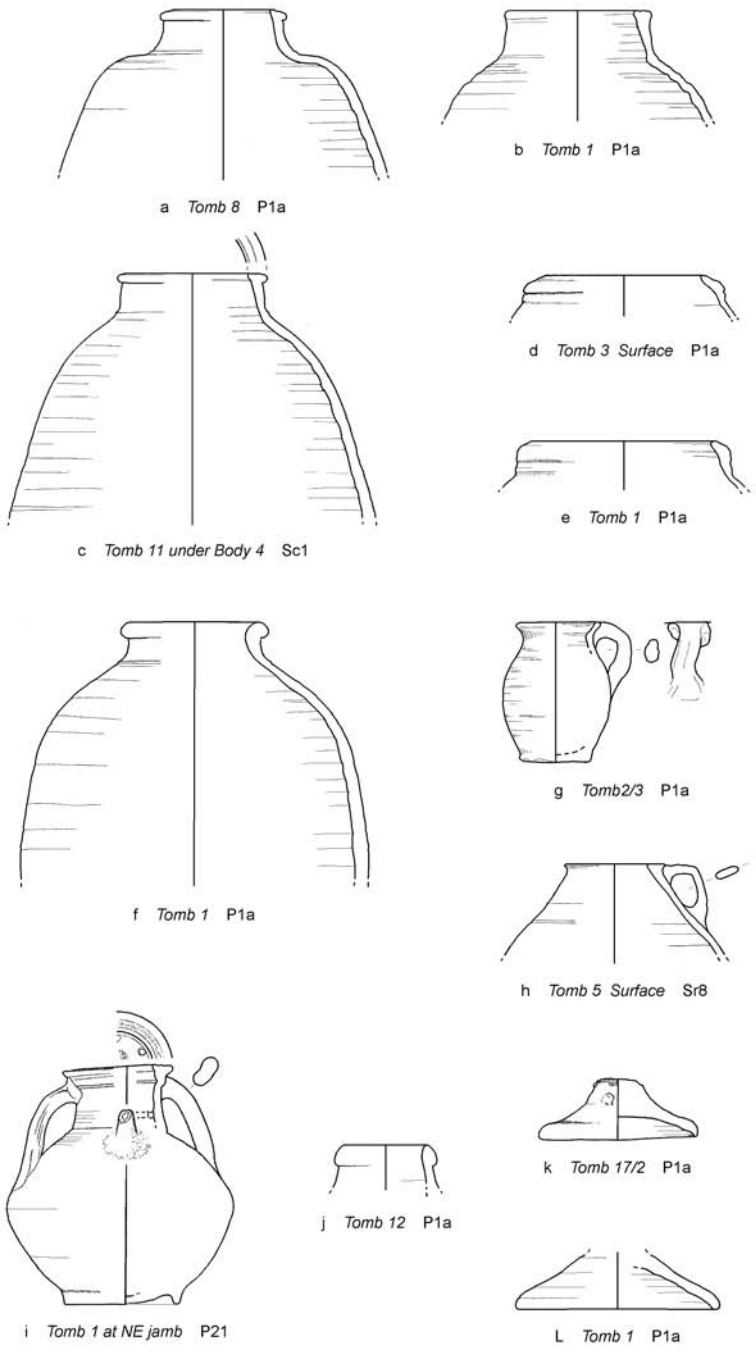


Fig. 11. Ceramics; the tomb provenance and ware type are provided. Scale 1:6.

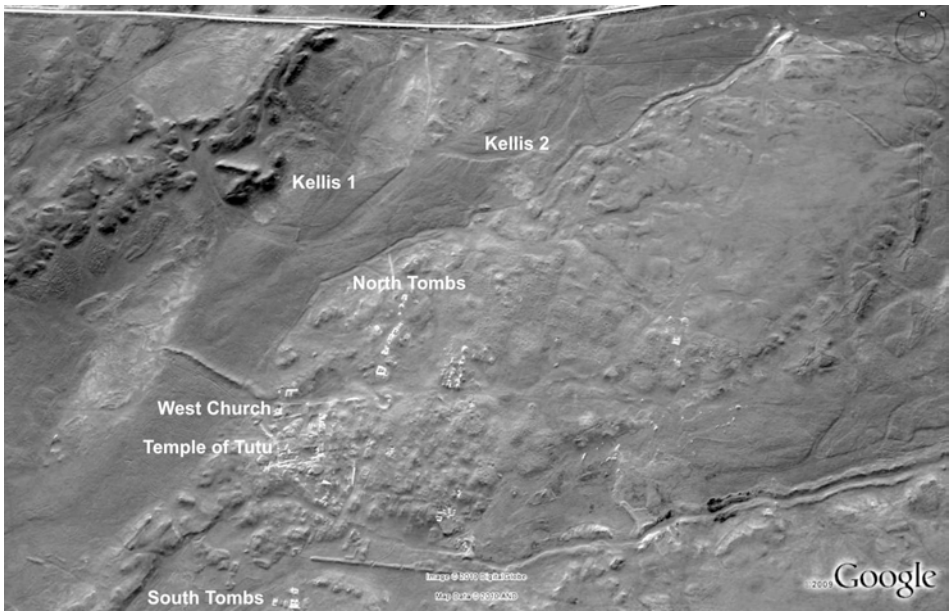


Fig. 12a. Google Earth image: the locations of the Kellis cemeteries indicated.


Fig. 12b. Tomb 8 entrance.


Fig. 12c. Tomb 10: four bodies with red shrouds.



Fig. 13a. Tomb 15: body covered by shroud.



Fig. 13b. Tomb 10: body 1 with cartonnage head and foot coverings.



Fig. 13c: Tomb 13: the two bodies with cartonnage head coverings.

CANINE CULTS IN KHARGA OASIS: THE DOGS OF DABASHIYA

SALIMA IKRAM

Françoise Dunand's work in funerary archaeology and religion, particularly with regard to her dealings with the later periods of Egyptian history, has influenced and inspired a generation (with several more to come) of scholars. It is with affection that I dedicate this brief essay to a woman whose intellectual generosity and collegiality has helped inform my own research in Kharga Oasis, and whose ability to maintain standards of elegance in the field, both sartorial and ornamental, I salute.

Although animal cults are known from the earliest periods of Egyptian history, they proliferated throughout Egypt from the Late Period through the Roman era, only coming to an end when Egypt fell under Christian rule.[1] During this later part of Egyptian history large cemeteries filled with animal mummies prepared with differing degrees of care are found throughout the country. The cemeteries vary in type, including elaborate catacombs cut into bedrock, such as those found at Saqqara and Tuna el-Gebel;[2] (reused) shaft tombs or rock cut chambers, such as those in Thebes or Sheikh Fadl;[3] and simple pits dug into the sand or *tafla*, such as those at Stabl Antar or Abydos.[4] While the reasons for, and meaning behind these burials continue to be a matter of discussion and debate, it is clear that they fulfilled some sort of deep seated religious need amongst the population of Egypt, possibly both native Egyptian as well as foreign. They are generally thought to contain votive offerings dedicated to a particular divinity or/and a tribute to the divine king.[5]

The oases of the Western Desert followed this national trend, and animal cemeteries filled with mummies of ibis, cats, raptors, sheep/goats, and dogs have been found at various sites. The most popular genre of animals to be buried in Kharga Oasis is the canine; indeed, Françoise Dunand herself, together with her team, has worked on burials of about five hundred canines recovered from the site of el-Deir.[6] Tombs N18 and N22 in the northern cemetery contained several canine mummies, buried with humans (both adults and children). In the eastern section of the northern cemetery, tomb P5 and its slopes have yielded canine remains, some still beautifully wrapped, and others in a skeletonised state. In the eastern cemetery tomb E9 contained the remains of several canines. Again, the canine remains were found with those belonging to humans.[7] Some of the mummies that were radiographed clearly showed evidence that the animals had deliberately been killed, as is commonly found at other animal mummy cemeteries, particularly in the case of cats and dogs.[8] Based on the artefacts recovered from the tombs and the mode of

---

[1] Touched upon in several works; see particularly S. Ikram, "Divine Creatures: Animal Mummies", in: S. Ikram (ed.), *Divine Creatures: Animal Mummies in Ancient Egypt* (Cairo 2005) 8, and *passim*; J.D. Ray, "Animal cults", in: D.B. Redford (ed.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt* (Oxford 2001) 345-348; D. Kessler, *s. v.* "Tierkult", in: *LdÄ* VI (Wiesbaden 1986) 571-587; *id*., *Die heiligen Tiere und der Konig* I. *Beiträge zu Organisation, Kult und Theologie der spätzeitlichen Tierfriedhöfe* (Wiesbaden 1989).

[2] Kessler, *Die heiligen Tiere* (1989); *id*. and A. el-H. Nur el-Din, "Tuna al-Gebel: Millions of Ibises and Other Animals", in: Ikram (ed.), *Divine Creatures* (2005) 120-164; P. Nicholson, "The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara: the Cults and their Catacombs", *ibid*., 44-71. For specifics on dog catacombs see, A. Charron, "Les canidés sacrés dans l'Égypte de la Basse Époque", *Égypte Afrique et Orient* 23 (2001) 7-22. See also the contribution by A. Charron, "De bien singulières momies animales", in this volume (note des éditrices).

[3] Kessler, *Die heiligen Tiere* (1989); *id*., "Tierkult" (1986).

[4] Kessler, *Die heiligen Tiere* (1989); Kessler and Nur el-Din, 'Millions of Ibises' (2005); personal observations at Abydos and Stabl Antar.

[5] Ikram, "Divine Creatures" (2005) 1-16; Kessler, *Die heiligen Tiere* (1989); *id*., 'Tierkult' (1986).

[6] F. Dunand and R. Lichtenberg, "Des chiens momifiés à El-Deir, oasis de Kharga", *BIFAO* 105 (2005) 75-88; *id*., "Dix ans d'exploration des nécropoles d'El-Deir (oasis de Kharga). Un premier bilan", *CdE* 83/165-166 (2008) 258-288; F. Dunand, J-L. Heim and R. Lichtenberg, *El-Deir Nécropoles* I. *La nécropole Sud* (Paris 2010) 39.

[7] Dunand and Lichtenberg, "Des chiens momifiés" (2005) 75-80.

[8] L.C. Lortet and C. Gaillard, *La faune momifiée de l'ancienne Égypte* (Lyon 1909) 259-294; P.L. Armitage and J. Clutton-Brock, "Egyptian Mummified Cats held by the British Museum", *MASCA, Research Papers in Science and*

burial for the humans, the canine mummies were dated to the Roman era, with the caveat that some might be late Ptolemaic, although this was regarded as doubtful.[9] These can be dedicated to either Anubis or Wepwawet, with Dunand and her team favouring the latter god.[10] Wepwawet was most worshipped at Asyut (Lycopolis),[11] and a major route that connects the oasis to the Nile Valley originates there, with one branch of the route possibly terminating at el-Deir. Furthermore, a small plastered and painted piece of wood showing an image of Wepwawet was found in tomb N7. Other images of a canine divinity were also found in other tombs in the area.

Clearly this discovery of canine burials indicates a cult place for Anubis or/and Wepwawet, particularly apposite in cemetery contexts as both gods are related to death and resurrection. Although thus far none of the religious structures at el-Deir have been identified as having being dedicated to either of the canine deities, it is possible that future work might reveal textual, artefactual, or pictorial evidence that firmly identifies and establishes the active cult of one or both of these deities.

A canine cult of some sort was clearly of importance in Kharga as el-Deir is not unique in having mummified canines. In 1994 (4 to 24 June) and 1997 (21 August to 9 September) the Supreme Council of Antiquities (SCA) worked at the cemeteries of Dabashiya that lie west of the mud brick temple that is the most salient feature of the site (fig. 1a-b). They report that they identified sixty-seven tombs cut into the bedrock, a number that was increased to a minimum count of eighty during the course of the North Kharga Oasis Survey (NKOS)'s 2004 season.[12] All the tombs contained human burials save one, Tomb 41, which contained the remains of both humans and dogs. The SCA inspectors report that the tombs contained sand mixed with animals wrapped in linen, which they tentatively identified as dogs. The tomb also contained human bodies and bones as well as fragments of cartonnage, wood, and pot sherds, mixed in with rubble.

Tomb 41 and its contents (somewhat re-organised by the SCA) was re-examined by NKOS in 2004. The tomb consists of a shallow, roughly rectangular shaft (1.2 x 1.06 m) that opens onto two burial chambers from its southern (A: roughly 2.85 x 3.5/3.8 m, H 2 m) and western (B: roughly 1.95 x 3.15/3.35 m, H 0.95 m) sides respectively (fig. 2a). Although the excavators, Magdy Hussein and Bahgat Ahmed, remember that both chambers originally contained a mixture of human and animal bones and ceramics, it seems that after excavation the SCA had placed the humans in Chamber A and the dogs and a few humans in Chamber B. Certainly this is what we found when we examined the tomb.

The dogs were preserved in a variety of ways. At least two were in a standing position, like the dog found in KV50,[13] while the majority were positioned in a more typical manner: sitting on their haunches with their tails pulled through the hind legs and resting on the belly. Two basic types of mummification were identified. The first involved evisceration by a long ventral incision, followed by desiccation, probably by natron, although one cannot rule out plain salt as a desiccant. It did not seem as if excerebration had been practiced, but as no radiographs were taken, this cannot be sure. Matted fur and a faint aroma indicated a circumspect use of oils and perhaps some resin prior to wrapping in plain linen bandages. The second type of mummification also involved ventral evisceration and desiccation using natron or salt or a mixture of the two. Desiccation was followed by a very lavish application of hot resins and oils (or possibly bitumen, although this was not the case for the ones that underwent a burn test). The mixture burnt through the bandages and discoloured the bandages and fur with a black stain. In some cases

---

Archaeology 1 (Philadelphia 1980) 155-188; *id*., "A Radiological and Histological Investigation into the Mummification of Cats from Ancient Egypt", *Journal of Archaeological Science* 8 (1981) 185-196; S. Ikram and N. Iskander, *Catalogue Général of the Egyptian Museum: Non-Human Remains* (Cairo 2002) *passim*.

[9] Dunand and Lichtenberg, "Des chiens momifiés" (2005) 78 and n. 13.

[10] It should be noted that jackal-like canids also were manifestations of other divinities, such as Sed, Khentyamentiu, and Anupet, the consort or female equivalent of Anubis, as well as Duamutef, one of the sons of Horus, and the souls of Nekhen. For a discussion see T. Duquesne, *Anubis, Upwawet, and Other Deities: Personal Worship and Official Religion in Ancient Egypt* (Cairo 2007) 18-20, and bibliography.

[11] H. Beinlich, *s.v*. "Assiut", in: *LdÄ* I (Wiesbaden 1975) 489-495.

[12] S. Ikram, C. Rossi *et alii*, "North Kharga Oasis Survey 2004 Preliminary Report: Ain el-Tarakwa, Ain el-Dabashiya and Darb Ain Amur", *MDAIK* 63 (2007) 167-184; C. Rossi, S. Ikram *et alii*, *The North Kharga Oasis Survey* I, in preparation.

[13] Ikram and Iskander, *Catalogue Général* (2002) CG 29836; T.M. Davis *et alii*, *The Tomb of Siphtah, the Monkey Tomb and the Gold Tomb* (London 1908) 4-5, 17.

this molten material went through the bandages, fur, and flesh, onto the bone. It was not possible to determine how the animals had died as no radiography was performed and in many cases the bodies were disarticulated.

The bandaging of these mummies was unlike that of those excavated at el-Deir. The final bandages of the el-Deir mummies, sometimes made in different coloured linen, consisted of elaborately woven patterns, including basket weave, coffers of different sorts, and cross patterns, making them attractive to collectors and museum curators, such as H.E. Winlock.[14] If the Dabashiya mummies' outermost bandages had been similarly elaborate in antiquity, no trace of these survives, or those mummies have been removed. The only bandages were strips of beige coloured linen (in some mummies darkened by embalming agents) spirally bound around the creatures, sometimes with linen thread haphazardly wound around these and knotted to secure the bandages firmly.

All ages of animals were found, although the majority were young adults or mature individuals, based on dental eruption and wear and limb bone epiphysial fusion.[15] A full count of the number of dogs was not possible in the length of time available, but at least forty animals were found in the tomb.

During the 2004 season, NKOS identified another dog tomb, but one that was very different in character to Tomb 41 as it seems to be a pit tomb (fig. 2b). This was located some 1.5 km to the north-west of the temple, and 0.5 km north-west of the Dabashiya pigeon tower, the northernmost standing structure at the site. The dog burials seem to have been placed in a large pit – several dog mummies and semi-articulated skeletons, as well as scattered bones had been exposed by a combination of wind activity and possible human intervention. The remains of at least fifty individuals were visible on the surface. The diameter of the area with disturbed burials is roughly between eight and ten metres. There is no sign of any sort of superstructure or indeed any structure near it. However, given the differential survival of mud brick in the area it is possible that some edifice once marked the spot in antiquity, but has been destroyed by the hands of nature and time.

In addition to the canine burials, at least part of one human skeleton was identified (fibula); quite possibly more humans were also buried here amongst the dogs. The majority of canine remains that were visible had lost their wrappings, fur, and flesh, leaving only bones. However, there was sufficient evidence remaining to deduce that many if not all of the dogs had been mummified in a primitive manner with basic desiccation using natron or salt in most instances – possibly not for the presumed canonical forty days – followed by a liberal anointing of oils, resins, and possibly pitch or bitumen (chemical tests would answer this question), and finally, wrapping in linen bandages. A variety of linen types were used, although the majority appear to have been quite coarse. Once again, none of the mummies had the intricate bandaging like was found on those from el-Deir, but it is possible that if the area were to be excavated, more ornate mummies might be unearthed.

Dogs of all ages, from newborns to old dogs, were mummified. The number of animals under three months of age was noticeably higher than that in the Tomb 41 deposit. This high percentage of younger animals is a common pattern in other dog cemeteries, such as the Tetisheri Dog Deposit at Abydos,[16] the Dog Catacombs associated with the *Anubeion* at Saqqara,[17] and the dog tombs at Asyut.[18] Presumably some sort of breeding facility, associated with the temple activities, provided the animals that were

---

[14] A quantity of dog mummies from Kharga are in the Metropolitan Museum of Arts (MMA) as they were collected in the early part of the twentieth century (*ca*. 1913) by William Hornblower. Later on, H.E. Winlock and the MMA team held a significant concession in the oasis as well. On W. Hornblower and H.E. Winlock, see the contribution by Gaëlle Tallet in this volume (note des éditrices).

[15] Age ranges were established by using I. Silver, "The Ageing of Domestic Animals", in: D. Brothwell and E.S. Higgs (eds.), *Science in Archaeology* (London 1963) 282-302; E. Schmidt, *Atlas of Animal Bones* (London 1972).

[16] I am grateful to Dr. S. Harvey for inviting me to examine the deposit.

[17] S. Ikram, P. Nicholson, L. Bertini and D. Hurley, "Killing Man's Best Friend", *Archaeological Review from Cambridge* 28.2 (2013) 48-66.

[18] The information was generously provided by Dr. Chiori Kitagawa who is working on the dog tombs at Asyut. The tomb of Hepdjaifa III, amongst others, was reused as a primarily canine cemetery, possibly after the Late Period; its dating is still being established. Several of the stelae dedicated to animal forms of different divinities found here have been dated to the Ramesside period: P. Munro, "Einige Votivstellen an *Wp w.wt*", *ZÄS* 88 (1962) 48-58, pl. III-VI; N. Durisch, "Culte des canidés à Assiout: trois nouvelles stèles dédiées à Oupouaout", *BIFAO* 93 (1993) 205-221.

mummified and dedicated to the god. In many cases, based on the number of mummified individuals, it would seem that the breeding program was not restricted to the temple area, but formed a part of the economy and life of the surrounding villages.[19] It is possible that a closer study of the mummies will reveal the presence of other canine species such as jackals and foxes, as is the case in the other canine cemeteries. Indeed, at both Saqqara and Asyut cats, cattle, and raptors have also been found amongst the dogs. Future work at both el-Deir and Dabashiya will flesh out the true species' demographics at these sites.

It is noteworthy that the canine burials both at Dabashiya and el-Deir are mixed in with those of humans. At el-Deir Dunand indicates that originally the tombs were cut to contain humans, and later were usurped for the dogs. This might also be the case at Tomb 41 in Dabashiya, but is unlikely for the northern pit-tomb. Recently examples of dogs deliberately buried with humans in what are probably not pet-human combinations have been found in the Teti cemetery at Saqqara, Deir el-Banat in the Fayum, and at Baharia Oasis.[20] These combination burials are still being worked upon and analysed, both in terms of their physical contents as well as interpreting their meaning within the context of ancient Egyptian beliefs and religious practices. Thus, it might be possible, certainly in the case of the Dabashiya pit tomb, that the burials included humans who might have played a role in the life of the animals or the cult to which they were connected.

The presence of two canine deposits clearly indicates an active cult dedicated to Anubis or Wepwawet at Dabashiya, although at Dabashiya, as at el-Deir, thus far no hard evidence has emerged to incontrovertibly establish the cult of either of these deities here. However, it is noteworthy that Dabashiya lies in almost a straight line some 13 kilometres west of el-Deir, and from a little north of Dabashiya temple the fort of el-Deir is clearly visible. Perhaps the temples at these two sites shared both a visual as well as a metaphysical link in their partial or whole dedication to a canine deity. This connection probably extends into the Nile Valley. One of the forks of the route leading from Asyut and another from Sohag/Abydos lead to el-Deir. Cults to Wepwawet and Anubis are known from both Asyut (Lycopolis) and Abydos, where they were gods of primary importance. Perhaps the canine cemeteries found in the Nile Valley and Kharga Oasis bracket a route that was commonly used to connect the two areas from the Pharaonic period onward, and particularly during the Roman era. The dedications of canine mummies at either end might well have been made by travellers who made these votive offerings to invoke, praise, or thank Anubis/Wepwawet for the safe conclusion of a journey through the treacherous expanse of stark desert between the oasis and the Nile. Certainly Wepwawet, the Opener of the Ways, and Anubis, who lead the dead to safety in the West, would be appropriate divinities to invoke and appease prior to starting on a journey into the Western Desert. It will be interesting to see if this cult continued into Dakhla Oasis – NKOS has identified an inscription invoking Anubis (*inpw ḏw*) at a way station along the Darb Ain Amur, the route connecting Kharga to Dakhla. However, as yet no canine cemetery has been found in Dakhla, although burials of ibis, raptors, cats, and ovicaprids have been documented there.[21]

The origins of the tradition of votive mummies is murky and cannot be addressed within the confines of this paper; however, it is clear that the custom was a popular one that persisted into the Roman period, and people of all ranks participated in this practice.[22] Although both el-Deir[23] and Dabashiya[24]

---

[19] It is amusing to note that in 1908, the noted physical anthropologist, Ales Hrdlička made the following observation while working in Kharga: "The meals are generally only two a day, morning and evening; and among the majority of the population there is but little variety in the food… Meat among the ordinary people is not eaten more than perhaps, on the average, once a month, and then it is usually not of the best quality. They eat cats and probably dogs (my emphasis), though the latter are scarce, there being now only about a score in the whole village." See: A. Hrdlička, *The Natives of Kharga Oasis, Egypt* (Washington 1912) 12. Certainly the position of dogs from objects of devotion to objects to be devoured is a marked change!

[20] S. Ikram, "Man's Best Friend for Eternity: Dog and Human Burials in Ancient Egypt", in: R.-M. Arbogast and S. Lepetz (eds.), *Anthropozoologica*: *Dogs and Humans* (in press); M. Hartley *et alii*, "Canine Interments in the Teti Cemetery North at Saqqara during the Graeco-Roman Period", in: F. Coppens and J. Krejsi (eds.), *Abusir and Saqqara in the Year 2010* (Prague, in press).

[21] Ikram (ed.), *Divine Creatures* (2005) xviii; Kessler, *Die heiligen Tiere* (1986).

[22] Kessler, *Die heiligen Tiere* (1986); *id*., "Tierkult" (1989); also D. Kessler, pers. comm.

[23] Dunand *et alii*, *El-Deir Nécropoles* I (2010); Dunand and Lichtenberg, "Des chiens momifiés" (2005) 75-80.

[24] Magdy Hussein and Bahgat Ahmed, personal communications.

showed evidence for Ptolemaic and Roman (and perhaps earlier) occupation, the canine burials seem to date from the later period. If these animal burials are of Roman date, it is possible that the cult of these gods was celebrated not only by Egyptians, but also by Roman soldiers. Certainly in earlier periods the cults of Anubis and Wepwawet were popular with military personnel.[25] What would be more natural than for men from different areas,[26] unified primarily by their service to the Roman army, when faced with a strange and alien environment to invoke the gods of the region in order to survive? Certainly, inhabitants of Egypt, regardless of their ethnic origins, adopted particular aspects of Egyptian religion, particularly relating to protection and daily life.[27] This might also hold true for the 'armoured gods', such as Anubis.[28]

Clearly more work needs to be carried out on the dog necropoleis at both el-Deir and Dabashiya in order to shed more light on the practice of animal mummification and the dedication of votive mummies in the oasis of Kharga. However, their mere presence provides fodder for speculation on the links, both sacred and secular, as well as physical and metaphysical, between these two sites, as well as the Nile Valley, and the role played by the canine gods in controlling the landscape, and the popular religion of Roman Kharga.

[25] Durisch, "Culte des canidés à Assiout" (1993) 229.

[26] R. Alston, *Soldier and Society in Roman Egypt. A Social History* (London-New York 1995) 30.

[27] F. Dunand in her *Religion populaire en Égypte romaine* (*EPRO* 76 ; Leiden 1979) discusses various aspects of personal piety during this period.

[28] DuQuesne, *Anubis, Upwawet, and Other Deities* (2007); *id*., *The Jackal Divinities of Egypt* I. *Dynasties 0-X* (London 2005); D. Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance* (Princeton 1998) 3. It should be noted that in the Roman period, particularly, Anubis was regarded as the son (adopted) of Isis, whose cult flourished throughout the Roman Empire; in this role he was also sometimes identified with Horus. A fine statue of Anubis in Roman garb can be seen in the Vatican (museo Gregoriano, 22840).



Fig. 1a. The site of Dabashiya (photo by R. Knisely-Marpole).

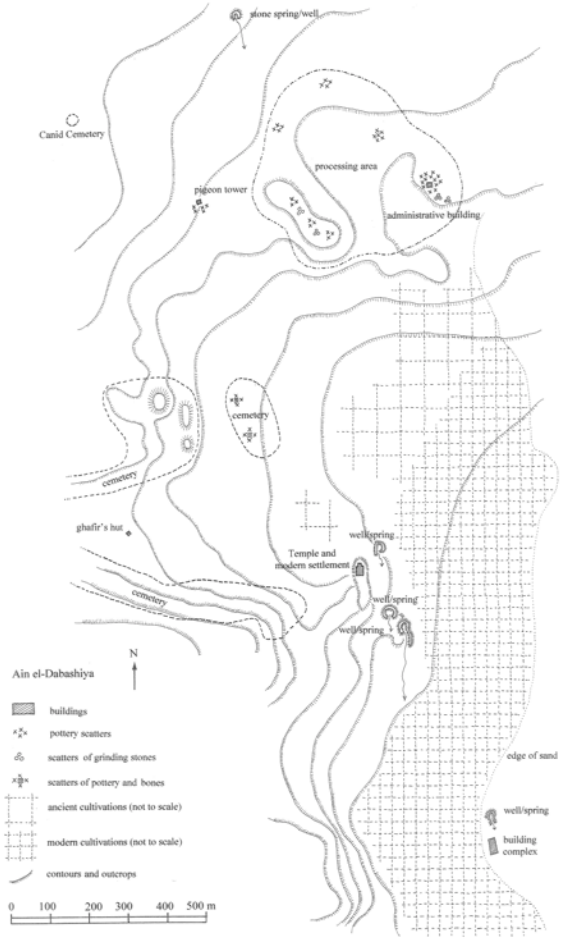


Fig. 1b. The plan of Dabashiya with the temple, cemetery with T. 41 on its left, and the dog tomb in the northwest (drawing by C. Rossi).

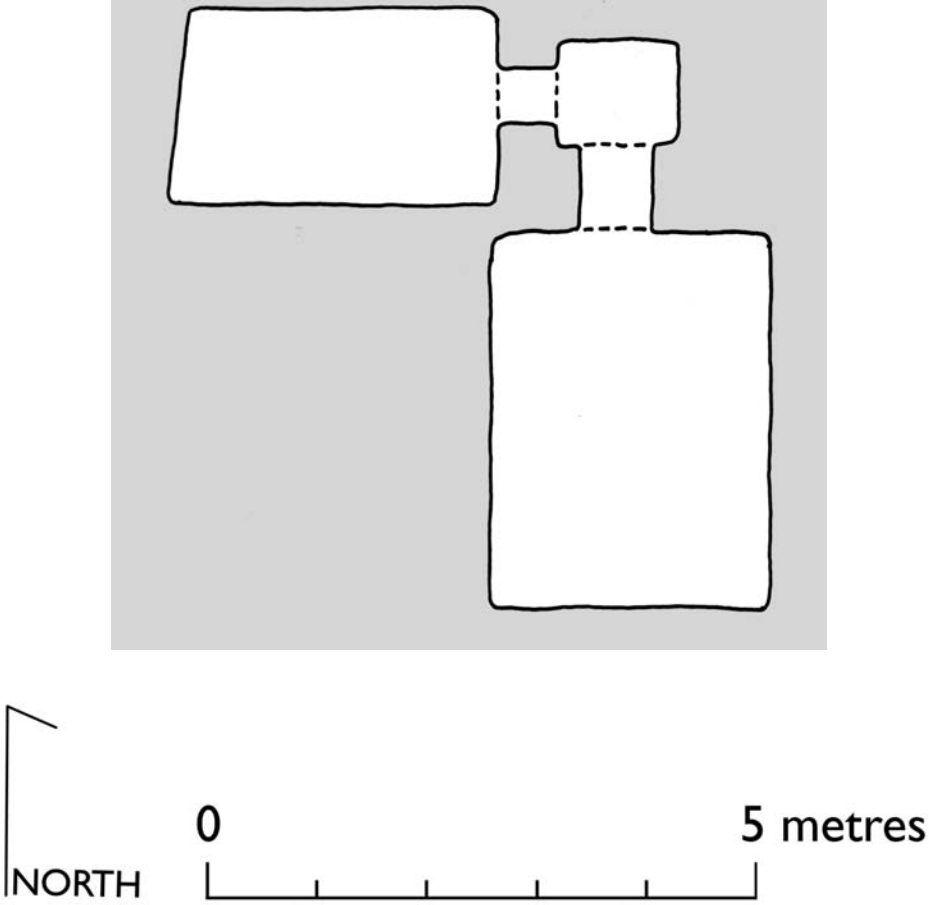


Fig. 2a. Plan of T.41 (drawing by N. Warner).



Fig. 2b. Pit tomb with canine remains visible in the foreground; the pigeon tower stands in the background, and el-Deir is at the absolute left of the image (photo by author).

COFFIN OR BED?
DECORATED BIERS FROM HELLENISTIC AND ROMAN EGYPT

OLAF E. KAPER

This paper continues the investigation into a category of funerary objects that was started by Françoise Dunand in her 1981 study of a painted bier found at Dush.[1] At that moment, not many examples of such items were known, and she speculated about the distinctive nature of the funerary assemblages in the oases. In the succeeding thirty years, several new examples have come to light in excavations both in the oases and in the Nile Valley, and several biers in museum collections have been published, so that a broader overview of material is now available for study. In my tribute to Françoise Dunand, I dwell on this category of mortuary furniture and comment on one particular decorated bier from the oases in order to continue the line of thought that she started more than thirty years ago.

Decorated biers: general observations

There is a bewildering diversity of forms in the burials of Hellenistic and Roman Egypt. After embalming and wrapping the corpse, there were many ways to encase and decorate the mummy. The famous Fayum portraits come to mind, the wooden coffins of the Soter Group from Thebes, the painted shrouds, the modelled plaster heads from Tuna el-Gebel, and the elaborate cartonnage casings from among many other possibilities.[2] It is characteristic of Françoise Dunand that she has explained the variety of treatments first of all with reference to practical considerations of protecting the corpse from contact with the soil and possible agents of destruction.[3] Social factors determined the choice of measures taken to isolate the corpse.

In the cemetery of Dush the mummies were relatively frequently deposited on wooden beds. Remains of such beds were found in 17 of the 92 graves that were examined.[4] The beds would keep the mummy away from the floor, yet leaving it exposed to other destructive agents such as rodents. A few of the biers were more elaborately constructed and carried painted decoration, two of which were published by Dunand and her team.[5] Their decoration adds important layers of symbolism, which sets these biers apart from the ordinary beds of daily life found with other burials. It is those decorated biers that I wish to single out as a separate category in this paper.

The range of objects that I group together under the heading ‘decorated biers’ is quite diverse, and this is why they have not been classified as a group before. There are, however, good reasons for defining them as a group, on the basis of the opposition between biers and coffins on the one hand, and between decorated biers and plain beds from daily life on the other.

The decorated bier often has its legs shaped as lion’s paws and lion’s heads may be added to the

---

[1] G. Castel and F. Dunand, “Deux lits funéraires d’époque romaine de la nécropole de Douch”, *BIFAO* 81 (1981) 86-92.

[2] The best overview is C. Riggs, *The Beautiful Burial in Roman Egypt: Art, Identity and Funerary Religion* (Oxford 2005).

[3] F. Dunand, with R. Lichtenberg, “Pratiques et croyances funéraires en Égypte romaine”, in: *ANRW* II.18.5 (Berlin-New York 1995) 3216-3315, esp. 3284; *ead*. and C. Zivie-Coche, *Hommes et dieux en Égypte 3000 av. J.-C.-395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse* (Paris 2006) 413-414.

[4] F. Dunand, J.-L. Heim, N. Henein and R. Lichtenberg, *Douch* I. *La nécropole de Douch, exploration archéologique. Monographie des tombes 1 à 72: structures sociales, économiques, religieuses de l’Égypte romaine* (*DFIFAO* 26; Cairo 1992) 225; *id*., *Douch* V. *La nécropole de Douch, exploration archéologique* II. *Monographie des tombes 73 à 92, structures sociales, économiques, religieuses de l’Égypte romaine* (*DFIFAO* 45; Cairo 2005) 6-7, where it is also remarked (in n. 9) that the number of coffins in this cemetery is exceptionally low.

[5] From tombs 6 and 20. Two other painted beds were reportedly found between 1981 and 1985: Dunand, “Pratiques et croyances funéraires en Égypte romaine” (1995) 3286, n. 324; P. Posener-Kriéger, “Les travaux de l’Institut français d’archéologie orientale en 1982-1983”, *BIFAO* 83 (1983) 351, speaks of the find of “imposants lits funéraires en bois, des éléments de lits décorés en bois peint”, in the field season 1982-1983.

head's end. Such leonine biers are known from texts and representations as early as the Old Kingdom as mummification beds and their symbolic value was connected to rebirth.[6] In one of the Roman period tombs at Deir el-Medina, beds were found that belonged to each of the burials.[7] They had been broken into pieces during the interment in the manner of beds found in some embalming caches.[8] The decorated biers from Hellenistic and Roman Egypt are elaborated versions of such mummification beds. The extensive painted decoration and the addition of painted panels on the sides distinguish the biers from the simple lion biers and from the beds from daily life. The additions indicate that their function was not primarily of a practical nature. The decoration on some of the elaborately decorated biers shows that their purpose was to assist in the rebirth of the deified deceased, and in this they resemble decorated coffins. Therefore, the decorated biers should be inserted as an intermediate category between the mummification beds and coffins.

The essential difference between the decorated biers and coffins from Ptolemaic and Roman period tombs is that the former do not fully enclose the mummy. They are rarely closed at the top and many have openings in the sides that allow the contents to remain visible. I will return to the possible purpose of these structures later.

Fourteen examples of decorated biers may be listed. Their details are given in the appendix below. Because of the structural differences among them, it is useful to distinguish three subtypes as follows:

– Subtype A. A painted wooden stand in the shape of a bed, with an open structure surrounding it on all sides, often including openwork (*ajouré*; *Gitterwerk*) figurative imagery. Its legs are usually shaped as lion's paws and two lion heads may be added at the head's end.
– Subtype B. A painted open coffin with an opening on at least one of its sides. Sometimes it is surmounted by a wooden canopy. Some have leonine legs and lion's heads at the head end.
– Subtype C. A painted openwork wooden canopy to be placed onto a wooden basis. Its structure is comparable to that of the vaulted lids of some Roman period coffins from Thebes.[9]

The decoration of the biers centres on the afterlife provided by Osiris, with the weighing of the heart, food provision and the tasks performed by Isis, Nephthys and Anubis being recurrent themes. Another element that is often present is the depiction of a monumental temple doorway at the head end of the bier.[10] Often this is structurally rendered by the addition of a miniature version of a temple doorway in relief or openwork elements. One bier (nr. 8 in the Appendix) depicts the interior of a temple as seen from its doorway, with a naos shrine for Osiris visible inside.[11] This confirms that the bier was conceived as a representation of a temple, being an eternal abode for the deceased who has become identified with Osiris.

Because of the visual connection to temple architecture, the decorated biers differ essentially from the mummification beds and the beds of daily life found in other tombs. At the same time, it allows a comparison to be made with the type of shrine coffins in which the mummy would be placed vertically in a

---

[6] Castel and Dunand, "Deux lits funéraires d'époque romaine" (1981) 106-107; S. Ikram and A. Dodson, *The Mummy in Ancient Egypt: Equipping the Dead for Eternity* (London 1998) 107; on the symbolism of the lion bier, cf. W. Westendorf, *Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn* (*MÄS* 10; Berlin 1966) 53-56.

[7] B. Bruyère and A. Bataille, in: A. Bataille, *Les Memnonia. Recherches de papyrologie et d'épigraphie grecques sur la nécropole de Thèbes d'Égypte aux époques hellénistique et romaine* (*RAPH* 23; Cairo 1952) 240-241, cited in Dunand, "Pratiques et croyances funéraires en Égypte romaine" (1995) 3286.

[8] Cf. H.E. Winlock, "A Late Dynastic Embalmer's Table", *ASAE* 30 (1930) 104. A recent find of a dismantled mummification bed was made in KV 63; E. Dziobek, M. Höveler-Müller and C.E. Loeben (eds.), *Das geheimnisvolle Grab 63, die neueste Entdeckung im Tal der Könige: Archäologie und Kunst von Susan Osgood* (Rahden 2009) 58-59, fig. 4.

[9] *E.g.* the coffins of the Soter group: cf. Riggs, *Beautiful Burial* (2005) 186; and the coffin of Khelidon in the Louvre, nr. N 2576: M.-F. Aubert, R. Cortopassi and G. Nachtergael, "Le cercueil de Chélidôn au musée du Louvre", *CdE* 80/159-160 (2005) 289-307; *id.*, *et alii*, *Portraits funéraires de l'Égypte romaine: cartonnages, linceuls et bois* (Paris 2008) 74-77 [1]; or the coffin of Calisiris in Edinburgh: B. Manley and A. Dodson, *Life everlasting: National Museums Scotland Collection of Ancient Egyptian Coffins* (Edinburgh 2010) 122-123.

[10] It is to be noted that on cartonnage pieces the gateway decoration is depicted on the foot soles of the mummy: *e.g.* Cleveland Museum of Art, nr. 1914.715, in Riggs, *Beautiful Burial* (2005) 52, fig. 15; and cartonnage from Ain Labakha, Inv. 3446, in B. Ahmed Ibrahim, F. Dunand *et alii*, *Le matériel archéologique et les restes humains de la nécropole d'Aïn el-Labakha (Oasis de Kharga)* (Paris 2008) 149, fig. 268.

[11] D. Kurth, *Der Sarg der Teüris: Eine Studie zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten* (*AegTrev* 6; Mainz am Rhein 1990) 139, fig. 24; 146-147, fig. 26-27.

wooden naos shrine behind double doors.[12] These coffins, which are known only from the northern part of Middle Egypt,[13] have the same visual reference to temple architecture. Christina Riggs has remarked about such cabinet coffins that they "reveal the transfigured deceased as if he were a god and could receive the cult necessary for the eternal survival of the dead."[14] The same description fits the decorated biers.

The shape of the biers with their lion's legs makes a visual reference to the mummification bed, which can be seen as its precursor.[15] Already in the Old Kingdom such beds were depicted in relation to the tomb equipment of private individuals.[16] The same applied to royal burials, because the mummy of Tutankhamun was found lying on a lion bed inside his stone sarcophagus.[17] A New Kingdom private example of a symbolic mummification bed decorated with serpents was found in the tomb of Sennedjem at Deir el-Medina.[18] Late Period lion beds are kept in the Louvre and the Metropolitan Museum of Art.[19] These rare examples show that an imitation mummification bed was sometimes added to the burial.

Continuing this tradition, the earliest examples of decorated biers date to the Ptolemaic Period. There is no reason to assume a connection with the appearance of burials on *klinai* at this period,[20] apart from a functional overlap. In both ways of burial the mummified body remained visible in the burial chamber. The practice of using biers or shrines instead of a closed coffin has been related to classical sources that describe that the dead in Egypt were being kept at home for a longer period of time before their interment.[21] This is impossible to prove, however, because there is no relationship with the world of the living indicated in either their inscriptions or imagery of the biers. Their decoration focuses on the deceased as a divine being, identified with Osiris, and belonging exclusively to the realm of the dead.

Fragments of a bier from Kellis

In 2000 and 2001, the team of Colin Hope excavated North Tomb 2 in Kellis (Ismant el-Kharab), directly to the north of the ancient village. In the transverse hall, termed room 4, the following was recorded: "Amongst the low fill in this room were found fragments from at least one polychrome-decorated,

---

[12] Riggs, *Beautiful Burial* (2005) 149-155. The best example (Berlin, Ägyptisches Museum, 17039) is published by E. Haslauer, in: W. Seipel (ed.), *Bilder aus dem Wüstensand. Mumienportraits aus dem Ägyptischen Museum Kairo* (Vienna 1998) 88-91 [15].

[13] K. Parlasca, in: K. Parlasca and H. Seemann (eds.), *Augenblicke: Mumienporträts und ägyptische Grabkunst aus römischer Zeit* (Frankfurt 1999) 26 has pointed at the localised nature of this type, known specifically from the Fayum and Abusir el-Meleq. See also Riggs, *Beautiful Burial* (2005) 148. A recent find from Tuna el-Gebel has been interpreted as possibly the remains of such a cabinet coffin, cf. D. Kessler and P. Brose (eds.), *Ägyptens letzte Pyramide: das Grab des Seuta(s) in Tuna el-Gebel* (Haar 2008) 38-39; M. Flossmann and A. Schütze, "Ein römerzeitliches Pyramidengrab und seine Ausstattung in Tuna el-Gebel: Ein Vorbericht zu den Grabungskampagnen 2007 und 2008", in: K. Lembke, M. Minas-Nerpel and S. Pfeiffer (eds.), *Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule. Proceedings of the International Conference, Hildesheim, Roemer- and Pelizaeus-Museum, 3-6 July 2008* (Leiden-Boston 2010) 104-105.

[14] Riggs, *Beautiful Burial* (2005) 155.

[15] The clearest example is a lion bed inscribed with *Coffin Texts* from Deir el-Bersha, from the 12th Dynasty: P. Rigault and É. Delange, "Le lit funéraire de Djéhoutyhotep", *RdE* 60 (2009) 63-138. They remark (p. 110) that the bier from Akhmîm now in Berlin (ÄS 12708), published and dated to the Old Kingdom by N. Kanawati, *The Rock Tombs of el-Hawawish* VII (Sydney 1987) 55, pl. 15-16, has been found doctored in more recent times, which makes it difficult to draw conclusions from it at present.

[16] Rigault and Delange, "Le lit funéraire de Djéhoutyhotep" (2009) 70-72.

[17] Cairo, Egyptian Museum, JE 60669 (Carter nr. 253a), bearing the nest of coffins of the king.

[18] Cairo, Egyptian Museum, JE 27254; Abdul-Fattah El-Sabbahy, "A Funerary Bed from the Tomb of Sen-Nedjem", *DE* 43 (1999) 13-18.

[19] Paris, musée du Louvre, E. 27160, inscribed for a certain Herishefemhat: cf. C. Desroches-Noblecourt, *La crypte de l'Osiris du département égyptien* (Paris 1980) 8. The bed MMA 30.3.45 is published in Winlock, "A Late Dynastic Embalmer's Table" (1930) 102-104; a photograph also appears in Ikram and Dodson, *The Mummy in Ancient Egypt* (1998) 107.

[20] On the appearance of *klinai* in Ptolemaic burials, cf. M.S. Venit, *Monumental Tombs of Ancient Alexandria: The Theater of the Dead* (Cambridge 2002) 18-19.

[21] K. Parlasca, in: Parlasca and Seemann (eds.), *Augenblicke* (1999) 25-26. The evidence is disputed by D. Montserrat, "Death and Funerals in the Roman Fayum", in: M.L. Bierbrier (ed.), *Portraits and Masks: Burial Customs in Roman Egypt* (London 1997) 38-40.

inscribed wooden funerary bed and a box."[22] Most of the pieces were published in line drawings and some in photographs in the preliminary publication of that season, which also contains a list of parallels.[23]

The wooden fragments were identified as belonging to a bier because they consist of a series of brightly coloured openwork (*ajouré*) figures of deities, carved out of planks with a thickness of more than 2 cm. The figures were first painted in bright colours after which their details were added with a black pen. The rear faces of the planks are coloured in broad vertical bands of yellow and red without apparent order or significance. The sides of the openwork figures are coloured evenly in either red or green. Among the fragments is an image of a sacred barque facing right and flanked by two kneeling figures in symmetrical position. Inside the barque two winged serpents surround a now missing central image. There are several other identical fragments of kneeling figures with either jackal or falcon heads, identified by their posture and heads as the Souls (*bꜣw*) of Pe and Nekhen.

There is also a part of an imitation temple gateway with images of Horus and Anubis pouring out a purifying liquid on either side of the entrance. This iconography is known from the jambs of temple doorways in Dakhleh Oasis, as in the temple of Kellis itself, and that of Deir el-Hagar.[24] On the temple doorways the gods are Horus and Thoth who purify the officiant entering the temple. In the funerary context of the bier the purifying role of Thoth could be assigned to Anubis instead.[25] Dunand already speculated in 1981 that the iconography on funerary furniture could have been inspired by the reliefs on the walls of the local temple.[26]

The exact original appearance of this imitation temple doorway on the head end of the bier is unclear, because the cavetto cornices on top of the jambs of the doorway are surmounted by yet a second slightly smaller jamb with a cornice, only one of which remains. This arrangement is without parallel. It is clear that yet a third element was added on top, as there is a dowel remaining. This could well have been a row of cobras. An inscribed corner post is attached on its right, of which the lower portion is missing. On the basis of the surviving fragment, the total original height of this part of the bier may be reconstructed as *ca.* 80 cm. The inscription on the corner post contains a well-known mortuary text that regularly appears in the tombs of the Dakhleh Oasis.[27] It has been found in Bashendi (tomb of Katenos), Bir el-Shaghala (unpublished tomb), and Muzawwaqa (tomb of Petosiris).[28] The corner post has a small torus moulding on the outer corner, which shows that this element was not modelled on the corner posts of coffins, but on the conventions of stone temple architecture. This continues the inspiration of the temple gateway on the bier. Probably, the tenon on top of the corner post fitted into a cavetto cornice that topped the four sides of the bier. This remains conjectural, as no fragments of such a cornice survived in North Tomb 2.

It is possible that all wooden fragments found in room 4 of North Tomb 2 originally belonged to the same decorated bier. Several pieces of openwork decoration are of a slightly smaller scale than the fragments of the Souls of Pe and Nekhen mentioned above, but with the same coloration and style of execution. It will be argued below that they could very well belong to the same bier. Their imagery includes a mummy on a lion bier,[29] one figure of a Soul of Nekhen,[30] an enigmatic image of a falcon-

---

[22] C.A. Hope, "The Excavations at Ismant el-Kharab from 2000 to 2002", in: G.E. Bowen and C.A. Hope (eds.), *Proceedings of the Third International Conference of the Dakhleh Oasis Project* (*The Oasis Papers* 3; Oxford 2003) 207-289, esp. 277.

[23] Hope, *ibid*., 273-275, pl. 64-65, fig. 22-23.

[24] O.E. Kaper, "Doorway Decoration Patterns in the Dakhleh Oasis", in: D. Kurth (ed.), *3. Ägyptologische Tempeltagung Hamburg, 1. 5. Juni 1994: Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration* (*ÄAT* 33.1; Wiesbaden 1995) 108, 114, fig. 4-5.

[25] The bier from Bagawat now in New York (Metropolitan Museum of Art, 31.8.1) has Horus and Thoth in comparable position. Two wooden fragments from Tuna el-Gebel in Munich (ÄS 1384) probably also derive from a bier. Their painted decoration depicts Horus and Anubis offering cloth (?) on the outside and Thoth and Horus (as ibis and falcon) on the inside; A. Grimm and S. Schoske, *Wilhelm Spiegelberg als Sammler* (Munich 1995) 122-124, nr. 24; H. Willems and W. Clarysse (eds.), *Les empereurs du Nil* (Leuven 2000) 273-274, nr. 204.

[26] Castel and Dunand, "Deux lits funéraires d'époque romaine" (1981) 100-101.

[27] O.E. Kaper, "Appendix: Note on the Inscriptions upon a Funerary Bed from North Tomb 2", in: Bowen and Hope (eds.), *Proceedings of the Third International Conference of the Dakhleh Oasis Project* (2003) 287.

[28] J. Osing *et alii* (ed.), *Denkmäler der Oase Dachla: Aus dem Nachlass von Ahmed Fakhry* (*AV* 28; Mainz 1982) 63 sq.

[29] Hope, "The Excavations at Ismant el-Kharab from 2000 to 2002" (2003) 275, fig. 23j.

[30] Hope, *ibid*., 275, fig. 23c.

headed god with his arms stretched out,[31] an altar, and the legs of a goddess facing left.[32] The remains also include a single wooden panel depicting a mummiform figure that is larger than all other elements.[33] For this reason it was identified as part of a box by Hope. However, the wide variations in shape of the decoration biers listed above make it not impossible that larger panels were combined with openwork decoration in the same bier. The same applies to the fragment of a wooden column.[34]

Additional pieces

In 2007, three fragments from a Roman period decorated funerary bier surfaced in the art market in New York,[35] allegedly obtained from a Belgian private collection. The resemblance of these pieces with the recently excavated material from Ismant el-Kharab is remarkably close, both in their colours, shapes and level of execution, so that it may be taken as certain that these pieces derive from the same workshop at Kellis. It is even likely that the pieces stem from the same tomb and I venture to say from the same bier as described above.

The largest of the New York pieces (fig. 1a) measures 152.4 cm in length and 20 cm in height. It depicts two groups of Souls of Nekhen in openwork carving facing right: a complete group of ten and an incomplete group of eight figures separated by a painted image of a cobra set on a papyrus flower. The scene is surmounted by a cavetto cornice, which is coloured in the same way as the cornices on the gateway fragments from Kellis. Their feathery pattern is coloured green and red in alternating sets of three and six vertical rows. This colour pattern is unusual and it is one of the indications that the pieces derive from the same workshop as those from North Tomb 2.[36]

Even though there is no immediate join between them, the souls of Nekhen from New York could belong to the barque fragment from Kellis mentioned above. The size and colours of the figures are identical, as also the size and colour of the baseline under the images, which is green. If we assume that there is not much missing from between the two segments, and if we assume the decoration to have been asymmetrical with an unequal number of figures on either side of the divine barque, then the original length of the funerary bed would have measured *ca.* 2.20 m. This size seems considerable, but there are several parallels of decorated biers with a similar size. The nrs. 3, 5 and 6 in the appendix measure 2.15 m, 2.25 m and 2.20 m respectively.[37]

The auction in New York also included two other pieces from the same bier. The first (fig. 1b) is a segment of painted openwork carving measuring 44.5 x 13.7 cm and depicting a sacred barque with a solar disk facing right. The sun disk has the image of a child seated on a lotus drawn inside it. The boat is set on a rectangle with vertical zigzag lines, indicating water. It is noticeable how the boat is depicted partly sunk into the rectangle of water, probably to increase the stability of the openwork carving. Two apes follow the boat, holding a rope that is attached to the stern. The rope is not connected to the steering oar, as might be supposed, because of a parallel image in the tomb of Petosiris in el-Muzawwaqa (Dakhleh). In that tomb, the boat of the night sun is followed by a group of demons holding a rope that is likewise attached to the stern, while the steering oar is attached to a rope of its own.[38] The Dakhleh parallel also suggests that the two apes are demons from the entourage of the nocturnal form of the sun god. They appear again on a coffin from Kharga in the Louvre,[39] at the head of a long series of demons. The New York fragment seems to preserve the feet and tip of the tail of an identical figure standing in front of the boat. An image of the

[31] Hope, *ibid*., 275, fig. 23g.
[32] Not published.
[33] Hope, "The Excavations at Ismant el-Kharab from 2000 to 2002" (2003) 275, fig. 23h.
[34] Hope, *ibid*., 275, fig. 23k.
[35] Royal-Athena Galleries, New York: http://www.royalathena.com/ (accessed in 2007).
[36] The two biers from the tomb of Seutas in Tuna el-Gebel have a similar colouring but with the addition of vertical outlines for each of the feathers: cf. Kessler and Brose (eds.), *Ägyptens letzte Pyramide* (2008) 27-31, 36 [upper].
[37] D. Kurth, *Materialen zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten* (Hützel 2010) 134, concluded from the measurements of the Berlin bed (nr. 6 in the appendix below) that it was made for the burial of two children placed head to toe, who are mentioned in the inscriptions, but this seems highly speculative and unlikely because of the parallels.
[38] Osing *et alii* (ed.), *Denkmäler der Oase Dachla* (1982) 84, pl. 26.
[39] Louvre E 31886, depicted in Riggs, *Beautiful Burial* (2005) 54, fig. 17.

sky closes the scene at the top, with black stars painted on a white ground.

The second piece (fig. 1c) is similar, in that it depicts a sacred barque facing right and it is followed by two goddesses holding a rope. It measures 45.1 x 14 cm. In this case a squatting baboon is depicted inside the disc, indicating that the barque is that of the moon. The stars are of the same colour as in the other fragment, which suggests that the two segments could belong to the same scene, which could possibly have occupied the opposite side of the funerary bed from North Tomb 2 at Kellis. There is no immediate join between the two pieces, and the figures that once preceded the two barques are now lost. However, continuing this line of thought, it is not unlikely that the remaining fragments of divine figures found in North Tomb 2 belong to this same scene, because its figures are identical in height.

On the basis of all known fragments a reconstruction has been prepared, which has been visualised in a drawing by Martin Hense (fig. 2).[40] According to this reconstruction, the bier measured 2.20 m in length and it had a temple gateway depicted at its head end. The decoration of the foot end of the bier remains unknown. There are a few unplaced fragments of openwork decoration, including a mummy lying on a bier, which could theoretically fit in that location.[41] The sides of the bier had an image of the divine barque between the souls of Pe and Nekhen on one side and images of the solar and lunar barques with demons on the other. It is possible that the larger panel found in the same room fitted underneath the openwork friezes. The openwork decoration should be located at the top of the side panels because of the cavetto cornice that surmounts them.

The rows of cobras found in this room and elsewhere in the tomb,[42] could have been placed along the top of each side. The small column fragment could have connected this element to the cavetto cornice above, which connected the four corner posts.

The Souls of Pe and Nekhen

The decoration of the Kellis fragments with the souls of Pe (and Nekhen) is without parallel on a decorated bier. In the reconstruction presented here, they appear in large numbers next to a barque. It is unfortunate that the central element on the barque is missing. It was not a disk as in the other two segments in the New York auction house, because there is not enough space, but it was certainly some divine figure.

The presence of two winged cobras on either side of this element could be indicative that this was an image of Osiris, and the cobras manifestations of Isis and Nephthys. The Souls of Pe and Nekhen in themselves could be an indication that the barque was solar or lunar in nature. On the astronomical ceiling of the pronaos in Dendera, Osiris appears in a barque flanked by Isis and Nephthys and the Souls of Pe and Nekhen on either side.[43] In the hieroglyphic legend with this scene Osiris is described as the full moon. Elsewhere, in the rare funerary images from the Late and Graeco-Roman periods the Souls of Pe and Nekhen generally accompany images of sunrise. In the 26th Dynasty tomb of Pabasa in Assasif (TT 279), the vestibule has an image of the barque of the sun god being lifted by Shu and flanked by the Souls of Pe and Nekhen.[44] A painting in tomb chapel 21 at Tuna el-Gebel shows the Souls of Pe and Nekhen accompanying a boat in which the central element is a scarab flanked by cobras.[45]

On the lintel of the door leading into the cult chamber of Katenos in Bashendi in Dakhleh,[46] the Souls are depicted in front of Osiris without any explicit reference to either sun or moon. It seems likely that this scene is also refering to the lunar aspects of Osiris, but the Souls have an additional association with kingship as well. Elsewhere, they are included in the decoration of the processional barque of Amun-

---

[40] I am most grateful to Martin Hense for his assistance with the reconstruction and for preparing the drawing.

[41] Hope, "The Excavations at Ismant el-Kharab from 2000 to 2002" (2003) 275, fig. 23j.

[42] Hope, *ibid*., 272.

[43] S. Cauville, *Dendera* XV. *Traduction: le pronaos du temple d'Hathor, plafond et parois extérieures* (*OLA* 213; Leuven 2012) pl. XX.

[44] PM I, 357 (2); M.A. Nasr, "Report on the Restoration of the Tomb of Pabasa (TT 279)", *MDAIK* 41 (1985) 189.

[45] S. Gabra and É. Drioton, *Peintures à fresques et scènes peintes à Hermoupolis-ouest (Touna el-Gebel)* (Cairo 1954) pl. 26.

[46] Osing *et alii* (ed.), *Denkmäler der Oase Dachla* (1982) 60, pl. 13c-d. On the name Katenos, cf. R.S. Bagnall and K.A. Worp, "Family Papers from Second-Century A.D. Kellis", *CdE* 86/171-172 (2011) 244.

Re at Karnak, together with an image of the king in the same characteristic posture.[47] Their significance is related both to the royal and solar aspects of the god.[48] In the texts, their posture is described with the word *hnw*, jubilation,[49] and with this gesture and the accompanying words or recitation, they greet and support the deceased in the hereafter.

There is one other iconographic element of the barque depicted in the Kellis fragments that has not yet been mentioned: beneath the bow of the barque is the image of a prostrate cow. This singular element has no parallel, but its most likely identification is the goddess Mehet-weret (Methyer), who symbolizes the primeval flood, and who is the mother of Re.[50] The solar god can be depicted as a child sitting on her back or upon the horns of the cow.[51] Therefore, this element reinforces the solar nature of the barque, and on the basis of the mortuary scenes in the tombs of Pabasa and Tomb 21 at Tuna el-Gebel, I suggest that the missing element in the barque is likely to have been a scarab.

***

The decorated bier is a category of receptacle for the corpse that has been largely overlooked among the rich funerary goods of ancient Egypt. The relatively low number of fourteen examples listed in the Appendix probably does not accurately reflect the object's popularity in Antiquity. Fragments of wood with similar openwork decoration are housed in several collections, and it is clear that these fragile constructions were easily and often destroyed during the plundering of a tomb.[52]

There are also some rare ancient depictions of these objects. A Ptolemaic stela now in Copenhagen represents a lion bed upon which a chapel has been placed as a canopy, similar to some of the constructions described here.[53] The image of a lion bed with openwork decoration in the tomb of Petosiris in Tuna el-Gebel is the earliest record of such a bed, from the early Hellenistic period, but it is not likely to have been destined for a tomb because of the foreign elements in its decoration.[54]

The decorated bier from North Tomb 2, as reconstructed above, has highly interesting features. Because of the presence of a corner post with a torus moulding imitating temple architecture, it is likely that this bier was of type B, an open coffin. Its shape serves to emphasise the divine status of the deceased inside. The other decorated biers always depict the transformation of the deceased in an Osirian context. The sun god plays a minor role in comparison, if he is present at all. This corresponds to the overall emphasis on Osirian afterlife in the mortuary texts from Greco-Roman times.[55] By contrast, the Kellis bier

---

[47] C. Karlshausen, *L'iconographie de la barque processionnelle divine en Égypte au Nouvel Empire* (*OLA* 182; Leuven 2009) 219-220; C. Traunecker, F. Le Saout, and O. Masson, *La chapelle d'Achôris à Karnak* (Paris 1981) 77-85.

[48] Karlshausen, *ibid*., 220-223, for the New Kingdom evidence. There seems to be no change afterwards, as appears from their appearance in *e.g*. *Edfou* X, pl. 113 (with the king) and 154 (with Horus).

[49] J. Assmann, *Liturgische Lieder and den Sonnengott: Untersuchungen zur altagyptischen Hymnik* I (*MÄS* 19; Berlin 1969) 45. An example from Dendera is *Dendara* III, 102.11.

[50] S. Sauneron, "La légende des sept propos de Méthyer au temple d'Esna", *BSFE* 32 (1961) 43-48; M. Rochholz, *Schöpfung, Feindvernichtung, Regeneration: Untersuchung zum Symbolgehalt der machtgeladenen Zahl 7 im alten Ägypten* (*ÄAT* 56; Wiesbaden 2002) 116-117.

[51] Cf. U. Verhoeven, "Das Kind im Gehörn der Himmelskuh und vergleichbare Rindermotive", in: J.-C. Goyon and C. Cardin (eds.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists, Grenoble, 6-12 septembre 2004* II (*OLA* 150; Leuven 2007) 1899-1910.

[52] Published examples of such fragments are: Paris, musée du Louvre, AF 12139, in M. Étienne, *Les portes du ciel. Visions du monde dans l'Égypte ancienne* (Paris 2009) 68 [35]; and Munich, Staatliche Sammlung ägyptische Kunst, ÄS 1384: *ibid*., 226-227 [176].

[53] Stela in Copenhagen, Ny Carlsberg Glyptotek, AEIN 1071; R.S. Bianchi *et alii*, *Cleopatra's Egypt: Age of the Ptolemies* (Brooklyn 1988) 233 [124]. This interpretation of the image is made already in Kessler and Brose (eds.), *Ägyptens letzte Pyramide* (2008) 26.

[54] Against Kessler and Brose, *ibid*., 26. The context does not show the manufacturing of mortuary equipment, but rather items for daily life. The incorporation of foreign elements in its decoration, as the Greek sphinxes and Persian ibexes here, is inconceivable on a bier in an Egyptian tomb. The scene is published in G. Lefebvre, *Le tombeau de Petosiris* (Cairo 1923-1924), vol. I, 57; vol. II, 14; vol. III, pl. XI [scene 39]; N. Cherpion, J.-P. Corteggiani and J.-F. Gout, *Le tombeau de Pétosiris à Touna el-Gebel. Relevé photographique* (*BiGen* 27; Cairo 2007) 50 [scene 50]. It was first identified as a funerary bed in K. Parlasca, *OLZ* 60 (1965) 244, n. 1.

[55] M. Smith, *Traversing Eternity: Texts for the Afterlife from Ptolemaic and Roman Egypt* (Oxford 2009).

carries images of the rejuvenated sun god and of the moon god, both of which are rare.[56] This is why the souls of Pe and Nekhen have not been encountered in this context before. The Osirian afterlife is referred to in the hieroglyphic inscriptions on the preserved corner post.

Francoise Dunand wondered in 1981:

> Did the choice of motifs depend on the wish of the clients or on the 'inspiration' of the artisan? Were there rules (unquestionably unwritten) forcing the inclusion of such and such a motif on the material in question?[57]

She concluded that the artisan's choice lay in the arrangement and combination of motifs. Because her closest parallel for the funerary bed from Dush was found at Bagawat,[58] she wondered whether there existed a style and a iconographic repertoire typical to the oases in Roman times. In 1981 there was not enough material from the oases to confirm this hypothesis, but by now it is clear that the funerary workshops in Dakhleh and Kharga worked along parallel lines. Their products resemble each other closely.

Dunand also supposed that the funerary beds were intended for storage and display of a mummy before it was interred.[59] This may indeed be the case, as the attention paid to the appearance of the mummy increased markedly in the Roman period.[60] In Bagawat and Dush, the surviving biers were taken inside the burial chamber sometimes long after they were initially made. There were also examples of simple beds at Bagawat.[61] In Kellis, however, the mausoleum tombs close to the village did not possess underground burial chambers,[62] and the biers and the mummies remained displayed inside the superstructure. It is possible that the Kellis tombs were more frequently equipped with decorated biers, but the present example is the only one positively identified among a series of such tombs to the north and south of the village.[63]

It has been suggested that the biers were originally conceived as embalming tables, because of the common vignette showing the mummy being prepared by Anubis on a bier with lion's heads and legs.[64] However, there are no physical traces remaining of such usage and beds from daily life, which could also have sculpted lion's feet, were equally used in the burial of the dead. Tomb 6 at Dush contains both a burial on an ordinary bed and a burial on a decorated bier. The custom of burying the dead on a bed was also practiced in Nubia, but this may have been an independent tradition. [65]

Because we are confronted with a large amount of local variation between the various cemeteries throughout the country, Dunand's suspicion that there may have been local traits found only in the oases is likely, and certainly worth pursuing. In the case of the decorated biers, however, there is no indication that the oases employed a different set of ideas. The occurrence of the solar imagery on the Kellis bier is remarkable, but this may be compared to the imagery used on the Theban coffins in the Soter group, which also emphasize the solar imagery over the Osirian.[66] In the oases, the artistic realisation of the funerary artefacts could have been different artistically, but their conceptual content was essentially the same as elsewhere in the country.[67]

---

[56] Solar imagery is not uncommon on late coffins, as on the coffin of Soter, depicted in Riggs, *Beautiful Burial* (2005) 187, fig. 87-88.

[57] Castel and Dunand, "Deux lits funéraires d'époque romaine" (1981) 98.

[58] Castel and Dunand, *ibid*., 103.

[59] Castel and Dunand, *ibid*., 107.

[60] Riggs, *Beautiful Burial* (2005).

[61] W. Hauser, "The Egyptian Expedition 1930-1931: The Christian Necropolis in Khargeh Oasis", *BMMA* 27 (1932) 38-50, esp. 48, mentions an unspecified number of fragmentary biers with lion's legs. The fragments of sculpted wood MMA X.605.6 and 7 from Bagawat are probably part of a leonine leg of such a bier, cf. www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/.

[62] Hope, "The Excavations at Ismant el-Kharab from 2000 to 2002" (2003) 264, 277, 284.

[63] Similar painted wooden fragments were found in South Tomb 4; Hope, "The Excavations at Ismant el-Kharab from 2000 to 2002" (2003) 283-284, fig. 26h. A simpler type of decorated bed may have been present in one of the rock-cut tombs to the north-west of Kellis (31/420-C5-1, Tomb 1): *ibid*., 286.

[64] Ikram and Dodson, *The Mummy in Ancient Egypt* (1998) 107.

[65] D.A. Welsby, *The Kingdom of Kush: The Napatan and Meroitic Empires* (London 1996) 81-82. A Hellenistic cemetery in Abri (Sudan) contained burials upon beds; see *Or* 51 (1982) 103-104, cited in Dunand, "Pratiques et croyances funéraires" (1995) 3285, n. 323.

[66] Riggs, *Beautiful Burial* (2005) 187-188, fig. 87-89. The coffin has a solar and a lunar/Osirian side.

[67] Further on on the topic of the culture of the oases O.E. Kaper, "The Western Oases", in: C. Riggs (ed.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt* (Oxford 2012) 717-735.

Addendum

Gaëlle Tallet kindly pointed out to me that additional evidence for decorated biers has now also come to light in the cemeteries at el-Deir (Kharga). These take the form of a few small wooden boards (‘planchettes’) with tenons or holes in their top and bottom edges, and which have been painted with images of Egyptian gods. Identical elements have been identified by Françoise Dunand in one of the decorated biers from Bagawat (nr. 10 below) and in the tombs of Dush. Publication of the boards is included in: F. Dunand, R. Lichtenberg, J.-L. Heim (eds.), S. Brones, F. Letellier-Willemin and G. Tallet, *El-Deir. Nécropoles* II (Paris 2012) 145-157.

Appendix

Decorated biers from the Ptolemaic and Roman periods, arranged per location from north to south.

Maghagha

1. Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Inv. VÄGM 1983/16; possibly from the Fayum. An anonymous painted open coffin (subtype B) with a temple gateway decoration at the head end with a sliding door that may be opened. A mummiform plaster case was found inside.

Bibl.: D. Kurth, *Der Sarg der Teüris: Eine Studie zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten* (*AegTrev* 6; Mainz am Rhein 1990) 17, pl. 8.2 and 9.1-3; K. Parlasca, "Hellenistische und kaiserzeitliche Holzsarkophage aus Ägypten", in: S. Stucchi and M.B. Aravantinos (eds.), *Giornate di Studio in Onore di Achille Adriani* (Rome 1991) 115-127, fig. 10-11; F. Dunand, with R. Lichtenberg, "Pratiques et croyances funéraires en Égypte romaine", in: *ANRW* II.18.5 (Berlin-New York 1995) 3216-3315, sp. 3275; C. Riggs, *The Beautiful Burial in Roman Egypt* (Oxford 2005) 104, fig. 42 (plaster case on *ibid.*, fig. 41).

Tuna el-Gebel

2-3. Remains of two decorated biers found in the tomb of Seutas. Bed 1, probably of Seutas himself, is of subtype A and measured 1.85 m in length. Bed 2, probably of Seutas' wife, is of subtype B and measured 2.15 m in length.

Bibl.: D. Kessler and P. Brose, *Ägyptens letzte Pyramide: Das Grab des Seuta(s) in Tuna el-Gebel* (Haar 2008) 24-36; M. Flossmann and A. Schütze, "Ein römerzeitliches Pyramidengrab und seine Ausstattung in Tuna el-Gebel: Ein Vorbericht zu den Grabungskampagnen 2007 und 2008", in: K. Lembke, M. Minas-Nerpel, and S. Pfeiffer (eds.), *Tradition and Transformation: Egypt under Roman Rule. Proceedings of the International Conference, Hildesheim, Roemer- and Pelizaeus-Museum, 3-6 July 2008* (Leiden-Boston 2010) 79-110, esp. 87-97, 101-102 and pl. I-XVI, XXI.

Panopolis

4. Hamburg Museum für Völkerkunde, C 4060a. Canopy (subtype C) belonging to Inaros. Its length is only 0.97 m.

Bibl.: A. Behrmann, H. Felber and D. Kurth, "Der Schrein des Inaros, Sohn des Peteisis", *Mitteilungen aus dem Museum für Völkerkunde, Hamburg, Neue Folge* 17 (1987) 159-200.

5. Cairo, Egyptian Museum, M. 3263; Temporary Register 21/11/16/12. Bier with a canopy (subtype A) of Panedjemib.

Bibl.: G. Grimm and D. Johannes, *Kunst der Ptolemäer- und Römerzeit im ägyptischen Museum Kairo* (Mainz 1975) nr. 40, pl. 76-77 (dated to the late Ptolemaic period); S. Ikram and A. Dodson, *The Mummy in Ancient Egypt: Equipping the Dead for Eternity* (London 1998) 273, fig. 393.

6. Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, 12441. Bier of Titoi and Apolloni. The bier is of subtype A and measures 2.20 m in length.

Bibl.: D. Kurth, *Materialien zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten* (Hützel 2010) 113-137. Its provenance is argued on p. 135.

Thebes

7. Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, 12442. Bier (subtype B) of an anonymous woman, dated by the hairstyle to the period between 150 and 180 AD (Riggs). Its length is 1.80 m.

Bibl.: G. Grimm, *Die römischen Mumienmasken aus Ägypten* (Wiesbaden 1974) 117-118, pl. 137.2; detail in Kurth, *Der Sarg der Teüris* (1990) 20-22, fig. 5 on p. 41; K. Parlasca, "Anubis mit dem Schlüssel in der kaiserzeitlichen Grabkunst Ägyptens", in: L. Bricault and M.J. Versluys (eds.), *Isis on the Nile, Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt* (Leiden-Boston 2010) 221-232, pl. 1; Riggs, *Beautiful Burial* (2005) 143-145, fig. 64-66; Kurth, *Materialien zum Totenglauben im römerzeitlichen Ägypten* (2010) 138-194.

8. Toronto, Royal Ontario Museum, Gallery of Ancient Egypt, 910.27; 2002_576_2. Bier of Herty and his wife Tshenentere. The bier is of subtype A and measures *ca.* 2 m in length.

Bibl.: W. Needler, *An Egyptian Funerary Bed of the Roman Period in The Royal Ontario Museum* (Toronto 1963) 49-56; Riggs, *Beautiful Burial* (2005) 218-20, fig. 106-108.

9. Edinburgh, The National Museum of Scotland, A.1956.353. Canopy-lid (subtype C) found in the tomb of Montsaf in Western Thebes. Dated by an associated papyrus to the reign of Augustus. It measures 2.11 m in length. The canopy was found separate from the mummy in its sarcophagus.

Bibl.: A.H. Rhind, *Thebes: Its Tombs and their Tenants* (London 1862) frontispiece; *id.* and S. Birch, *Fac-similes of Two Papyri Found in a Tomb at Thebes* (London 1863) pl. IV, fig. 1; W.F. Millar, "Notice of an Egyptian Funeral Canopy, and of other Objects in the National Museum Bearing Hieroglyphic Inscriptions", *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland* 26 (1892) 413-416; M.A. Murray, "Catalogue of the Egyptian Antiquities in the National Museum of Antiquities, Edinburgh", *Proceedings of the Society of Antiquaries of Scotland* 33 (1899) 502-503; B. Manley and A. Dodson, *Life everlasting: National Museums Scotland Collection of Ancient Egyptian Coffins* (Edinburgh 2010) 124-125.

Kharga Oasis, Bagawat

10. New York, Metropolitan Museum of Art, Rogers Fund 1931, 31.8.1. Bier from tomb 66 (subtype A) with abstract decoration and miniature columns supporting a cavetto cornice on the sides. It has a temple gate decoration on the head end, with images of Horus and Thoth libating. It was found with the gabled lid of another coffin on top. It measures 1.83 m in length.[68]

Bibl.: W. Hauser, "The Christian Necropolis in Khargeh Oasis", *BMMA* 27 (1932) 48, fig. 7 and 19; K. Parlasca, "Neue Beobachtungen zu den paganen Grabbauten von el-Bagawat (Kharga Oase) und ihre Funden", in: *Alessandria e il Mondo Ellenistico-Romano* I. *Centenario del Museo Greco-Romano* (Rome 1995) 203, n. 27, pl. XXIV.1; F. Dunand and R. Lichtenberg, *Les momies et la mort en Égypte* (Paris 1998) 106; *id.*, *Mummies and Death* (Ithaca and London 2006) 87, fig. 127; website MMA: www.metmuseum.org/Collections/search-the-collections/.

11. Cairo, Egyptian Museum, JE 56229. Anonymous coffin (subtype B) from tomb 66, with lion's heads and a gateway decoration with an open door at the head end. The head end is wider than the foot end. The lid is gabled.

Bibl.: Hauser, "The Christian Necropolis in Khargeh Oasis" (1932) 45-47, fig. 7, 14-16, 18; Dunand, "Pratiques et croyances funéraires en Égypte romaine" (1995) 3275; Parlasca, "Neue Beobachtungen zu den paganen Grabbauten von el-Bagawat (Kharga Oase)" (1995) 203, n. 26, pl. XXIV.3-4; *id.*, "Ein spätrömischer bemalter Sarg aus Ägypten im J. Paul Getty Museum", in: *Alexandria and Alexandrianism: Papers Delivered at a Symposium Organized by The J. Paul Getty Museum and The Getty Center for the History of Art and the Humanities and Held at the Museum, April 22-25, 1993* (Malibu 1996) 155-169, esp. 163; Dunand and Lichtenberg, *Les momies et la mort* (1998) 106; *id.*, *Mummies and Death* (2006) 80-81, 87, fig. 112 (head end), 113, 127; Kurth, *Der Sarg der Teüris* (1990) fig. 22 (foot end).

Kharga Oasis, Dush

12. Anonymous decorated bier from Tomb 20, of subtype A with a temple gateway at its head end.[69]

Bibl.: P. Posener-Kriéger, "Les travaux de l'Institut français d'archéologie orientale en 1981-1982", *BIFAO* 82 (1982) pl. 68B (detail); Dunand *et alii*, *Douch* I. La nécropole (Cairo 1992) 55-57, fig. 4-5, pl. 61.1-3.

13. Anonymous decorated bier from Tomb 6, of subtype A. It measures 1.97 m in length.

Bibl.: G. Castel and F. Dunand, "Deux lits funéraires d'époque romaine de la nécropole de Douch", *BIFAO* 81 (1981) 77-110; Dunand *et alii*, *Douch* I. *La nécropole* (Cairo 1992) 27-28, pl. 60.1-3.

[68] Fragments of a similar bed were found in another shaft of the same tomb chapel; W. Hauser, "The Christian Necropolis in Khargeh Oasis" (1932) 48.

[69] Another simpler decorated bier was present in the same tomb: Dunand *et alii*, *Douch* I. *La nécropole* (1992) 55, fig. 13. Lion heads were found in other tombs: *ibid*., 225. It is possible that these stem from other decorated biers.

Dakhleh Oasis, Kellis

14. Fragments of an anonymous decorated bier of type B were found scattered in North Tomb 2. Dated to the 2nd century AD.

Bibl.: C.A. Hope, "The Excavations at Ismant el-Kharab from 2000 to 2002", in: G.E. Bowen and C.A. Hope (eds.), *Proceedings of the Third International Conference of the Dakhleh Oasis Project* (*The Oasis Papers* 3; Oxford 2003) 273-275, pl. 64-65, fig. 22-23; and the present paper.

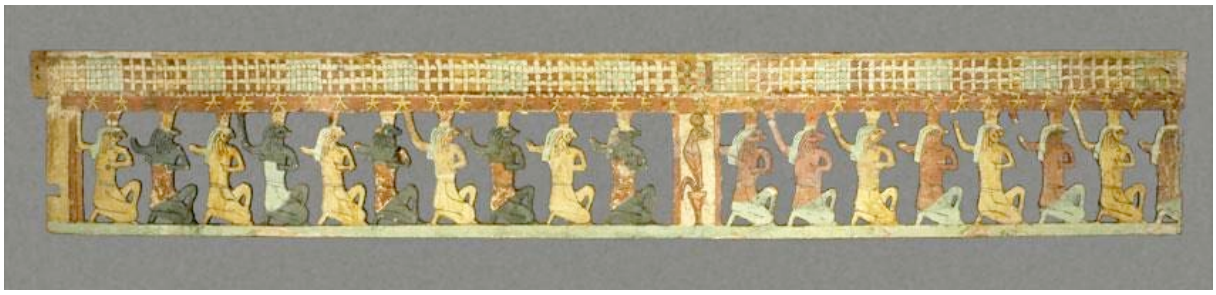


Fig. 1a. Left side of the decorated bier presumably from Kellis.



Fig. 1b. Right side (sun).



Fig. 1c. Right side (moon).

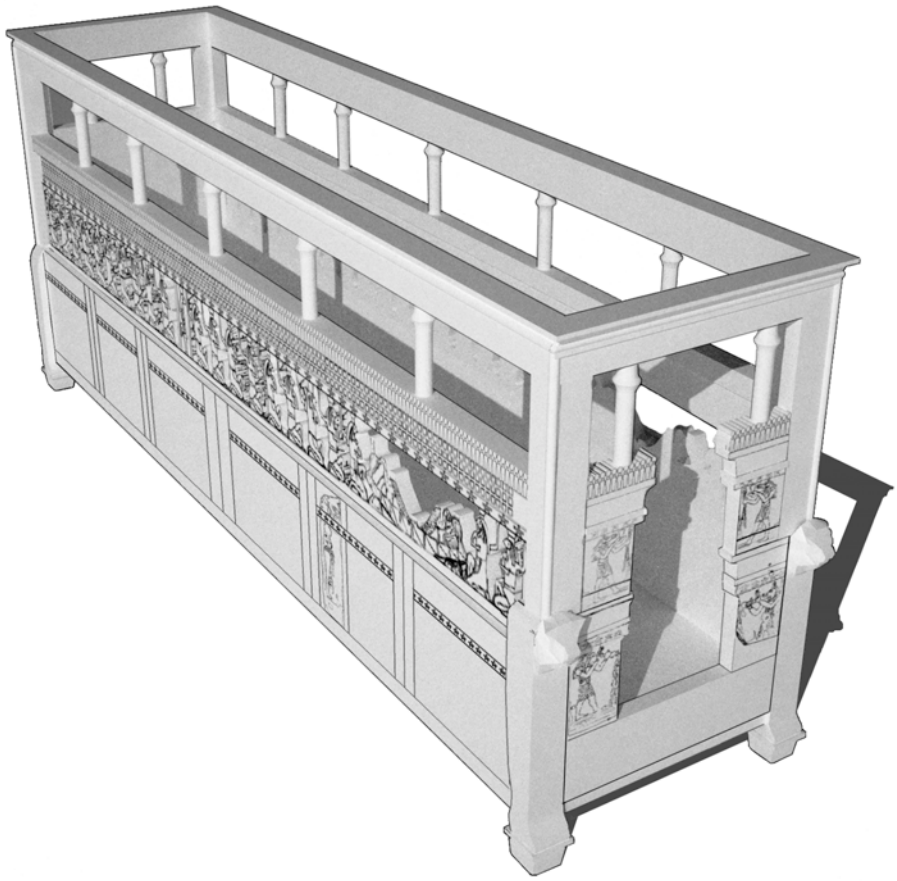


Fig. 2. Reconstruction of the bier from Kellis (drawing by Martin Hense).

LES DÉCORS DE JOURS D'EL-DEIR : UNE MACHINE À REMONTER LE TEMPS DANS L'OASIS DE KHARGA

FLEUR LETELLIER-WILLEMIN

C'est devant une vitrine de travaux d'aiguille de la rue de La Charité à Lyon, où était exposé un tissu décoré de jours, que m'est venu le sujet de cet article (fig. 1a). Ce décor avait traversé le temps : en effet, dans les textiles des nécropoles d'el-Deir, il existe de rares exemplaires similaires à celui du XXI^{e} siècle exposé dans le II^{e} arrondissement de Lyon, ainsi que des variantes. Cette association entre el-Deir et Lyon m'a semblé évocatrice de lieux bien familiers à Françoise Dunand.

Les jours sont un décor textile bien appréhendé dans la définition moderne suivante, issue d'un manuel de broderie :[1] « Les vides que l'on produit dans la toile en groupant plusieurs fils isolés de chaîne ou de trame, ou de l'une et l'autre, portent le nom de jours ». Au cours de mes recherches, il m'est apparu évident de rattacher cette définition moderne à d'autres techniques anciennes. En effet, ce décor peut être obtenu par d'autres moyens que la broderie, moyens qui sont décrits dans les manuels et les dictionnaires sous les termes de 'tissage', de 'dentelle', sans oublier les 'réseaux'. Soulignons que la technique de la broderie, à fils tirés, recrée les mêmes conditions que celle du tissage formant des jours par absence de trame. Ajoutons à cela qu'on emploie, pour décrire ces vides que sont les 'jours', des termes fort variés, les désignant par exemple comme de la broderie blanche, du Leno,[2] de la dentelle marocaine, de la dentelle espagnole, des jours à points comptés, des fonds ajourés, des ajours, des tissus ajourés,[3] de la broderie ajourée, de la dentelle brodée, du tissage à l'aiguille, des jours à fils tirés, entre autres. Ces termes relèvent également d'époques et de langues différentes, et la comparaison est parfois difficile avec les termes français, qu'ils soient anciens ou modernes.[4] Mais cette grande diversité a une signification importante, car ce décor traduit une liberté d'exécution, quels que soient les termes techniques employés pour l'appréhender au gré des époques (tapisserie, broderie, réseaux, dentelle…).[5]

Or, cette liberté est rare dans le corpus des textiles funéraires de l'Égypte traditionnelle, si l'on se réfère aux descriptions des objets trouvés en fouilles, en excluant bien sûr les pièces exceptionnelles des tombes princières et royales. En effet, les traditions, qui perdurent tout au long des siècles, ont fait une grande part aux textiles sobres, en technique et en décor, comme en couleur. Il m'a semblé intéressant par conséquent de décrire les exemplaires d'el-Deir, dans leur contexte textile et archéologique propre, et d'évoquer ce qu'ils peuvent signifier. Il ne s'agit pas d'une étude exhaustive, mais d'un modeste appoint à la compréhension historique d'un décor textile.

Les décors de jours de la nécropole chrétienne (fin du III^{e}-début du IV^{e} s. p.C.)

C'est avec cette nécropole, située dans la partie occidentale d'el-Deir et où ils sont les plus nombreux, que je me propose de débuter l'analyse de ces décors. En effet, les jours sont très fréquemment attestés sur les grandes toiles de lin neuves utilisées comme linceuls. Présents sur 90% des linceuls en lin, on ne les retrouve pas, en revanche, dans les textiles en laine du quotidien réutilisés comme linceuls. Prenons l'exemple de la momie W99, qui est celle d'un homme adulte jeune. Elle était enveloppée de quatre textiles utilisés comme linceuls, dont trois toiles de lin neuves avec des décors de jour, des trames de laine colorées et des franges simples. Cet ensemble décoratif est reproduit à chaque extrémité sur ce linceul complet. Il est très fréquemment documenté dans la nécropole (fig. 1b).

---

[1] A. Elmayan, *L'encyclopédie DMC : la tapisserie, les tapis, le tissage la garniture des ouvrages* (Paris 1980) 3.

[2] P. Ryal, *Le tissage à la main* (Montbéliard 1975) 218.

[3] R. d'Harcourt, *Les textiles anciens du Pérou et leurs techniques* (Paris 2008) 58.

[4] I. Emery, *The Primary Structures of Fabrics* (Washington-Londres 1994) 246 : « *persistent source of overlapping and contradictory nomenclature* ».

[5] Emery, *Primary Structures of Fabrics* (1994) 246 : « *free alike of any need for structural coherence and of the necessity of conforming to the essential right-angled arrangement imposed by the loom*. »

Ce premier exemple traduit la technique la plus simple pour former des jours en tissage : sur une certaine hauteur, les fils de chaîne ne sont pas liés par les fils de trame. Le fil de trame court dans la lisière sur 2 à 6 cm, pour les textiles de cette nécropole. Il n'existe pas de renfort de trame pour maintenir les fils libres de la chaîne, avant ou après les jours. Les fils de lin neufs, encore rêches, font un millimètre de diamètre (ce qui est élevé comparativement aux fils de lin les plus fréquents, de l'ordre de 0,3 mm pour les textiles des nécropoles traditionnelles d'el-Deir). C'est certainement un facteur important pour une bonne tenue de ces chaînes 'libres'.

Les linceuls en toile de lin de la nécropole chrétienne mesurent, pour la plupart, de 100 à 110 cm de lisière à lisière, et de 170 à 180 cm de bordure à bordure (sans compter les franges). Certains ont une longueur de près de 400 cm et comportent l'ensemble décoratif aux deux extrémités, mais aussi au milieu de la toile, ce qui permet de penser que certaines toiles étaient sans doute tissées deux par deux, en une seule fois, avec un décor de jours aux deux extrémités et un au centre. Cela permettait de couper les chaînes libres des jours du milieu pour créer deux toiles distinctes, comme c'est le cas dans un linceul historié de Bagawat (fig. 1c).[6] On trouve également mention de cette technique dans l'étude des textiles de la manufacture du site d'el-Amarna, menée par l'équipe de Barry Kemp.[7] Dans la nécropole chrétienne, les jours ne sont présents que sur des textiles neufs en lin, utilisés dans ce contexte comme linceuls. Étaient-ils tissés pour ce seul usage funéraire ? On n'a pas retrouvé à ce jour de décor de jours dans les rares textiles vestimentaires non pillés de la nécropole, mais, comme ils sont tous en laine, il n'est pas interdit d'imaginer que ces toiles pouvaient avoir aussi un usage domestique, comme rideau ou comme tenture par exemple.

Je viens de décrire la technique la plus simple pour créer des jours : l'absence de trame, technique attestée dans la nécropole la plus récente d'el-Deir. Existe-t-il d'autres exemples de tissage créant des jours ou des 'vides' ? En effet, la définition moderne donnée en introduction permet de décrire tous les exemples de jours attestés sur l'ensemble du site, à des dates antérieures.

Les 'jours' de la nécropole Est (époques ptolémaïque et romaine)

Je m'appuierai ici sur un fragment textile qui possède deux ensembles de décors identiques, faisant appel à deux techniques différentes.

La première technique (fig. 2a)

Le fragment mesure environ 60 cm de long (sens chaîne) et 44 cm de large, avec les deux lisières conservées. Il est écru clair, plus foncé là où les produits employés pour la momification l'ont imprégné. C'est une armure toile, en lin, avec une réduction de 28 fils de chaîne et de 10 fils de trame par centimètre, avec une chaîne très dominante. Les lisières simples ont une réduction de 40 fils de chaîne par cm, sur 1,5 cm. Les fils de chaîne et de trame sont de torsion moyenne S, et ont un diamètre de 0,5 à 0,8 mm. Le fragment a été rapiécé soigneusement et solidement à deux reprises. La plus petite pièce mesure 9 par 7 cm, la plus grande 31 par 18 cm. Elle a été elle-même reprisée par trois points soignés à l'aide de fibres de palmier (c'est un exemplaire unique à el-Deir). L'analyse technique dénote donc un textile de bonne qualité, rapiécé avec soin, dans le respect du décor, autant que possible ; le double rapiècement évoque un usage vestimentaire.

Le décor est constitué de deux ensembles qui se répètent à 25 cm d'intervalle. Chaque ensemble, de 5 cm de haut, est composé de cinq parties (fig. 2b et c). La première comporte huit coups de trame (selon le comptage en lisière), très tassés, passant successivement sur 1 fil de chaîne puis sous 9 fils de chaîne, créant ainsi des flottés de trame sur une face et des flottés de chaîne sur l'autre face. La deuxième partie est due à un changement de réduction de la trame, qui passe de 10 à 3 fils au cm pour une même réduction de chaîne. La troisième partie est identique techniquement à la première, créant des flottés de trame et des flottés de chaîne (selon la face du textile), mais pendant 21 coups de trame, très tassés, sur 1 cm de haut – avec quelques variantes dans le nombre de fils de chaîne liés, parfois 9, parfois 12. La quatrième partie est identique à la deuxième. La cinquième partie, enfin, est identique à la première.

[6] Le Caire, musée des Textiles, TM 89.18.176.
[7] B.J. Kemp et G. Vogelsang-Eastwood, *The Ancient Textile Industry at Amarna* (Londres 2001) 90.

Ce décor est donc composé de jours, dus à des changements de réduction de trame et à des liages de chaînes très tassés, qui créent aussi des flottés. Changement de réduction et flottés sont donc deux techniques possibles, comme le dit justement Emery :

> *Perhaps the simplest application of the principle of creating open spaces by allowing the same group of elements to be repeatedly embraced, and thereby grouped, by floats…*[8]

L'auteur ajoute que ces derniers sont aussi appelés leno ou imitation de gaze, ce qui nous rappelle la difficulté du choix des termes.

La deuxième technique

Il me semble intéressant de montrer un autre exemple de décor proche du précédent. Il s'agit de trames liant les chaînes en groupes réguliers, créant également des flottés, mais sans changement de réduction, et sans effet de jour visible (fig. 3a). Pour dire les choses brièvement, il s'agit d'un fragment de 50 sur 45 cm environ, avec une seule lisière, non teint, de moins bonne qualité que le précédent, et rapiécé aussi soigneusement. Il est à souligner que les fils de chaîne ont un diamètre supérieur à celui des fils de trame, ce qui peut évoquer un textile d'origine étrangère ou tissé selon des normes étrangères. Le décor, composé de trois parties, se répète à l'autre extrémité du textile, à 30 cm du premier. Il s'agit là encore de flottés de chaîne ou de trame, selon la face du fragment (fig. 3b). Il y a une différence majeure avec le précédent textile : certains fils de trame ont une teinte marron foncé. La teinte est superficielle et n'entre pas dans l'épaisseur du fil ; elle semble s'être tout simplement effacée par endroits. Cela signifie qu'il n'y a pas eu de mordançage.

La troisième technique

Il ne s'agit plus de flottés de trame mais d'une trame s'enroulant autour de la chaîne et créant ainsi des 'vides'. Deux fragments provenant de textiles différents présentent ce décor.

Le premier fragment, non teinté, taché par les produits noirâtres d'embaumement, mesure environ 16 par 20 cm. La réduction est de 20 fils de chaîne et de 14 fils de trame par cm. Le décor de trame court sur toute sa largeur de la manière suivante : 1 fil de trame double S s'enroule par deux fois autour de 8 fils de chaîne ; il existe quelques erreurs : ainsi, il s'enroule parfois autour de 10 ou de 6 fils de chaîne. Ce fil double étant volontairement épais, comparativement aux fils de trame et de chaîne utilisés, il crée, visuellement, davantage un décor en relief qu'un effet de jour, mais cela crée aussi, techniquement, un vide (fig. 3c et 4a).[9]

Le deuxième fragment, plus clair que le précédent et taché par les mêmes produits, mesure environ 20 par 23 cm. La réduction est de 28 fils de chaîne et de 12 fils de trame par cm. Le décor est le même que précédemment, avec la même technique utilisant 1 fil de trame S double s'enroulant par deux fois autour des fils de chaîne, sur toute la largeur ; la trame lie 6 chaînes, parfois 4 (fig. 4b et c). Il existe un nœud bien visible de raccord de cette trame. Par ailleurs, ce fragment présente aussi un décor très fréquent dans les nécropoles traditionnelles d'el-Deir, qui est très ancien (il existait déjà dans les textiles des premières dynasties) : l'emploi de trames à fils multiples. Dans ce cas, la série se compose de 2 trames à 3 fils juxtaposées, suivies de 7 trames simples, puis de 3 trames de 3 fils, suivies de 6 trames simples, enfin de 2 trames de 3 fils.

Ces deux exemples font donc appel à l'enroulement de fils par d'autres fils, ou 'wrapping', avec dans ce cas précis des fils de trame qui s'enroulent autour des fils de chaîne.

Les deux exemplaires du 'Piton aux chiens' (époques ptolémaïque et romaine)

Le décor du premier fragment est très intéressant car il établit un pont entre les décors traditionnels des nécropoles Est et Nord et ceux de la nécropole Ouest, qui est chrétienne (fig. 5a). C'est un fragment en lin qui mesure 11 par 12 cm, avec une lisière conservée. Il est très clair, vraisemblablement blanchi. Un décor

[8] Emery, *Primary Structures of Fabrics* (1994) 119.
[9] Emery, *Primary Structures of Fabrics* (1994) 216.

traditionnel de trames à fils multiples alterne avec des trames simples, ton sur ton, sans symétrie, sur tout le fragment. Le décor de jours se situe avant les franges, après une trame à fils multiples (fig. 5b). Un fil de trame s'enroule une fois autour de 8 fils de chaîne, puis passe sous 2 fils de chaîne, et ainsi de suite, pendant un coup. Il s'ensuit, sur 1 cm, une absence de liage de la chaîne par la trame, ce qui crée un effet de jours par absence de trame. Puis le tissage reprend avec des trames simples pendant 13 coups. Enfin, un dernier fil de trame s'enroule autour des fils de chaîne, 8 par 8 le plus souvent, parfois 10, et en les nouant (*wrapping knotted*), pour créer les franges, simples, de torsion S, de 12 cm de long. Cet exemple associe donc deux techniques : l'absence de trame et l'enroulement des fils de chaîne par la trame, au cours du tissage. Nous avons affaire ici à un décor quasi identique au décor de Lyon !

Le second exemple est un fragment en coton, provenant de la tombe P5, datée du II^e^ s. p.C. Il possède un décor de jours par absence de trame. La très haute torsion des fils de chaîne crée un aspect très particulier, unique à el-Deir (fig. 5c).

Tentative de synthèse

La destination première de ces textiles n'est pas claire. Les fragments de la nécropole Est proviennent très vraisemblablement de tuniques, ou relèvent tout au moins d'un usage vestimentaire. Mais il faut souligner la fragilité d'un tel décor. En ce qui concerne les exemplaires de la nécropole chrétienne, dont ceux de la momie W99, l'usage domestique n'est pas exclu. Les exemplaires du Piton aux Chiens sont d'usage incertain. Tous sont datés entre l'époque ptolémaïque et l'époque chrétienne. Soulignons que ce décor n'a pas été trouvé dans la nécropole Nord-Est, datée de l'époque perse.

Les décors de ces textiles funéraires d'el-Deir sont tous des décors de trame, créant des vides plus ou moins marqués appelés 'jours', soit par absence de trame, soit en regroupant les chaînes et en créant ainsi des flottés, soit par enroulements à l'aide des trames, soit en utilisant plusieurs techniques pour un même décor. Par ailleurs, ces décors de jours sont créés lors du tissage, et non après le tissage, comme cela pourrait être le cas dans la technique de la broderie, à l'aide d'une aiguille.

Il est important de bien différencier le décor volontaire de jour de la disparition des trames, teintes le plus souvent, en laine mais aussi en lin, créant ainsi de faux jours. Les jours volontaires sont homogènes, les faux ont gardé l'empreinte des fils du décor, comme on peut le voir sur un fragment de tunique provenant d'Antinoé (Inv. AI 49 617), qui est à la fois curieux et trompeur.[10] Quant à la tunique d'enfant de la nécropole de Bagawat du musée du Caire, elle met en évidence très clairement la différence entre faux et vrais jours, car elle associe les deux types (fig. 6a).[11] Citons également un fragment de la collection du musée national du Moyen-Âge aux thermes de Cluny, qui présente, sur une toile de lin, des jours par absence de trame, à chaque extrémité de deux bandes en tapisserie polychrome, et sur une même hauteur.[12] Cet exemple manifeste parfaitement la volonté ou non d'absence de trame, où tapisserie complète et jours se côtoient, les jours n'étant pas faussement créés par l'usure de trames.

En quête de parallèles

Quelles sont les comparaisons possibles, avec d'autres sites, d'autres périodes ? Le champ de recherche se limite très vite. Le décor par absence de trame est fréquent au IV^e^ s. p.C., mais il est décrit déjà à Amarna comme je l'ai dit plus haut. La comparaison avec des décors par flottés, par enroulement, devient beaucoup plus difficile, quels que soient les sites. Les exemples suivants illustrent cette difficulté.

Dans l'oasis de Kharga, il existe de nombreux décors similaires à ceux mis au jour dans la nécropole chrétienne d'el-Deir provenant du corpus du site voisin et contemporain de Bagawat. Le décor, associant des jours par absence de trame, des trames en laine de couleur et des franges, est très fréquent

[10] A. Lorquin, *Nat : étoffes égyptiennes de l'Antiquité tardive du musée Georges-Labit* (Paris-Toulouse 1999) 59 et 123.

[11] Le Caire, musée des Textiles, TM 118.

[12] Acquisition Rousset, provenant soit d'Antinoé, soit d'Akhmîm, soit de Fustat, sans plus de précision. Voir A. Lorquin, *Les tissus coptes au musée national du Moyen-Âge-Thermes de Cluny : catalogue des étoffes égyptiennes de lin et de laine de l'Antiquité tardive aux premiers siècles de l'Islam* (Paris 1992) 305, Inv. Cl. 13173, Cat. 131.

dans ces textiles, conservés au Metropolitan Museum of Art de New York[13] et au musée des Tissus du Caire.[14] Ce sont à ma connaissance les seuls parallèles connus, et ils sont datés du IV^e^-V^e^ s. p.C. Un fragment textile avec des 'jours', sans plus de précision et sans qu'il soit possible actuellement d'étudier ce matériel, est également attesté dans la tombe d'époque romaine 73.1.11. Si on élargit l'enquête à la Grande Oasis, et donc à l'oasis de Dahkla, il apparaît que de nombreux textiles utilisés comme linceuls possèdent un décor de jours. Un fragment à décor de jours provient ainsi de la Maison 3 de Kellis, datée du IV^e^ s. p.C., et donc d'un contexte domestique et non plus funéraire.[15] Ce fragment est composé de trois séries de jours créés par une absence de trame, avec, entre chaque espace ainsi constitué, des trames liant les chaînes par deux ou trois, avec régularité. Cela ressemble beaucoup aux exemples d'el-Deir et à un autre provenant de la Vallée.

En effet, des fragments provenant du site de Qarara, plus précisément de tombes pillées datées du IV^e^-V^e^ s. p.C., ressemblent au décor de jours par absence de trame ; mais ils associent des flottés, de part et d'autre des jours, comme pour consolider l'espace (fig. 6b).[16] Ils se rapprochent des fragments de l'exemplaire du 'Piton aux Chiens' d'el-Deir, où la trame s'enroule autour des chaînes. Des jours par absence de trame ont été mis en évidence dans le site de Kom el-Ahmar, en Moyenne Égypte, daté du IV^e^ s. p.C. pour les périodes les plus anciennes, où plusieurs fragments en lin possèdent aussi un décor de jours par absence de trame près des bordures.[17] C'est le cas également dans de nombreux textiles d'Antinoé, décrits comme châles, et associés à des franges,[18] et sur un exemplaire de textile domestique avec poils de la collection Katoen Natie, décrit comme comportant des jours aux deux extrémités, sans provenance précisée.[19] Le site d'Akhmîm, enfin, a livré plusieurs exemplaires de textiles à décor de jour : le fragment T 697-1886, de la collection Theodor Graf, daté des III^e^-VI^e^ s. p.C.,[20] et une tunique en lin du début de l'époque romaine avec des jours au bas des manches, de la collection de la Whitworth Art Gallery de Manchester, provenant vraisemblablement d'Akhmîm.[21] Un objet plus rare, d'origine égyptienne mais sans plus de précision, vient compléter cet inventaire : il s'agit d'une coiffe à deux bandeaux, en lin, de torsion S, présentant « des bandes ajourées tous les 12 coups de trame environ. Les bandes ajourées, de 1 cm de hauteur, sont très régulières […]. L'extrémité inférieure se termine avec un jour de 6 cm suivi d'une frange de fils de chaîne non nouées ».[22] À ma connaissance, il n'a pas été mis en évidence de décor de ce type dans les textiles des forts du désert oriental à ce jour.

Si nous élargissons notre enquête, au Proche et au Moyen Orient, le décor par absence de trame est fréquemment décrit dans les textiles de Palmyre et de Halabiyeh.[23] Pour les sites nabatéens datés du début à la fin de l'époque romaine, les textiles sont décrits comme majoritairement en laine, et le décor vient

[13] Pour exemples : New York, Metropolitan Museum of Art, 89.18.176, 89.18.213 et 89.18.196.

[14] Pour exemples : Le Caire, musée des Textiles, TM 126, 127, 128.

[15] Je remercie grandement Rosanne Livingstone qui me permet de citer ces textiles de Kellis avant leur publication dans sa thèse de doctorat.

[16] Je remercie chaleureusement Béatrice Hüber qui me permet de les montrer.

[17] B. Hüber, « The textiles of an early Christian burial from el-Kom el-Amar", in : A. De Moor et C. Fluck (éd.), *Methods of Dating Ancient Textiles of the 1st Millennium AD from Egypt and Neighbouring Countries, Proceedings of the 4th Meeting of the Study Group 'Textiles from the Nile Valley'* (Anvers 2005) 59, DQ00/9.2, DQOO/9.4, DQOO/10.1, DQOO/10.2.

[18] M. Rassart-Debergh, *Textiles d'Antinoé (Égypte) en Haute-Alsace. Donation É. Guimet* (Colmar 1997) Inv. 965.150.1 et 965.152.1.

[19] C. Verhecken-Lammens, « Linen Furnishing Textiles with pile in the collection of Latoen Natie », in : A. De Moor et C. Fluck (éd.), *Clothing the House. Furnishing Textiles of the 1st Millennium AD from Egypt and Neighbouring Countries, Proceedings of the 5th Conference of the Research Group of 'Textiles from the Nile Valley'* (Anvers 2009) 133, KT inv. 153.

[20] V. Mader et A. Völker (éd.), *Verletzliche Beute. Spätantike und frühislamische Textilien aus Ägypten / Fragile Remmants. Egyptian Textiles of Late Antiquity and Early Islam* (*MAK Studies* 5 ; Vienne 2005) 167, fragment 102, Inv. T 697-1886.

[21] F. Pritchard, *Clothing Culture : Dress in Egypt in the First Millenium AD* (Manchester 2006) 57, Inv. T. 1968.80.

[22] Nantes, musée Dobrée, Inv. 2001.1.136. Il existe d'autres exemplaires de coiffes semblables mais sans jours, en toile de lin décorée de tapisseries, de trames de laine de couleurs brochées, comme celui de Deir el-Bahari daté de l'époque romaine : New York, Metropolitan Museum of Art, 30.3.55 ; ou celui de Bagawat daté du IV^e^ s. p.C. : Le Caire, musée des Textiles, TM 119.

[23] A. Schmidt-Colinet, A. Stauffer et K. Al-Asʿad, *Die Textilien aus Palmyra, neue und alte Funde* (*Damaszener Forschungen* 8 ; Mayence 2000).

essentiellement de la couleur. Je n'ai pas connaissance d'attestation de décors de jours.[24]

Au Soudan, à Sahaba, un seul fragment d'origine funéraire présente un décor de jours par absence de trame. Il est en coton de torsion Z et serait daté 'Late Nubian' ou peut-être d'époque islamique.[25] D'autres références semblables viennent de Ballana.[26]

Il y a sans doute lieu de penser que la mise en place de ce décor est étroitement liée aux fibres et aux techniques utilisées. Ainsi, dans des textiles du Pérou, on rencontre des 'tissus ajourés', en fibre de coton, dont le décor, produit pendant le tissage, nous rapproche beaucoup de l'exemplaire 1 de la nécropole Est.[27] Avec des fibres de textures proches, comme le lin et le coton, les mêmes décors sont créés, dans des régions très éloignées et sans contact.

Que pouvons-nous en conclure pour ce qui concerne l'Égypte ? Le décor de jours est fréquemment retrouvé à l'époque romaine tardive, au IV^{e} s. p.C. en Égypte, sur les toiles de lin utilisées comme linceuls. Ce décor est majoritairement créé par l'absence de trame, dans le désert occidental et dans la Vallée. Difficile à mettre en évidence pour les premiers siècles de notre ère, il est tout de même attesté à Amarna et dans une tunique de Toutankhamon, brodée au point de chaînette ; les points sont très fins et très serrés, ce qui crée de minuscules jours ; ce décor exceptionnel est considéré par les spécialistes comme d'influence étrangère, sans doute du Proche Orient. Et il s'agit de broderie, technique utilisée après tissage.

Une technique de décor importée ?

Le décor de jours n'est pas facilement identifiable dans l'iconographie de l'Égypte pharaonique, où le plissé et les franges dominent. Mais comment serait-il représenté ? Les étrangers, représentés sur les peintures murales, qu'ils soient Libyens, Nubiens ou Asiatiques, portent des textiles très décorés mais l'identification de techniques plus spécifiques est délicate. Ainsi, dans la tombe de Pétosiris, datée du IV^{e} s. a.C., où « se mêlent des influences grecque et perse »[28], des scènes de la vie quotidienne font apparaître des textiles, mais ils sont représentés malgré tout selon les codes iconographiques égyptiens. L'iconographie ne traduit pas toujours la réalité du textile quotidien. Cela est vrai pour les iconographies perse, grecque, romaine qui ne nous apportent aucune aide. Ce sont donc à des parallèles archéologiques qu'il nous faut recourir. Or, les textiles trouvés en fouilles au Moyen Orient sont majoritairement des tissus de laine, peu propices à un décor de jours d'une certaine importance ; et ceux de faible importance seraient bien difficiles à représenter : ainsi, dans l'exemple du 'Piton aux Chiens' d'el-Deir, où le très court décor de jour en coton peut être comparé à un très court décor de jour en laine (la technique utilisée en général avec le coton s'inspirant beaucoup de celle utilisée avec la laine).

En revanche, certains jours par enroulement ou '*wrapping* de Nubie' présentent d'intéressantes similitudes. À Qasr Ibrim, les décors de jours, identiques à ceux d'el-Deir, sont bien connus depuis l'étude des textiles du temple d'Isis, datés du VI^{e} s. p.C. (avant la destruction des objets du culte avec l'arrivée du christianisme). Ils sont en coton pour la plupart, comme un rideau avec une bordure décorée de jours formés par des trames enroulées autour des chaînes. Il existe également des exemplaires de textiles complets miniatures, exécutés avec la même technique.[29]

---

[24] R. Rosenthal-Heginbottom, « Nabatean Sites of the Early and Late Roman Periods », in : Moor et Fluck (éd.), *Methods of Dating Ancient Textiles* (2005) 79-87 ; I. Granger-Taylor, "Textiles from Kirbet Qazone and the Cave of Letters, Two Burial Sites near the Dead Sea : Similitaries and Differences in Find Spots and Textile Types", in : S. Schrenk (éd.), *Textiles in Situ, Their Find Spots in Egypt and Neighbouring Countries in the First Millenium CE* (Riggisberg 2006) 113-131.

[25] I. Bergman, *The Scandinavian Joint Expedition to Sudanese Nubia* 8. *Late Nubian Textiles* (Stockholm 1975) 84 et photo pl. 14.

[26] C.C. Mayer Thurman et B. Williams, *Ancient Textiles from Nubia, Meroïtic, X-Groups, and Christian Fabrics from Ballana and Qustul* (Chicago 1979).

[27] On précise par ailleurs que « mieux valait le tisser directement en ménageant des jours » : Harcourt, *Les textiles anciens du Pérou* (2008) 59-60.

[28] N. Cherpion, J.-P. Corteggiani et J.-F. Gout, *Le tombeau de Pétosiris à Touna el-Gebel, relevé photographique* (*BiGen* 27 ; Le Caire 2007) 1.

[29] N.K. Adams, « Ideologies in Conflict : the Textiles from the Isis temple at Qasr Ibrim », in : S. Schrenk (éd.), *Textiles in situ* (2006) 202 et 205-206 ; E. Crowfoot, « Openwork Fringes from Qasr Ibrim », *Meroïtic Newsletter* 23 (1984) 10617.

Provenant du même site, et aussi de sites nubiens proches et de Méroé, il existe des décors de jours, au niveau des bordures, qui font appel à la technique du '*wrapping*', c'est à dire de l'enroulement des fils de chaîne par les fils de trame.[30] Ils imitent des filets beaucoup plus anciens, datant de l'époque de Kerma, qui utilisaient la même technique. Nous ne connaissons pas d'autres exemples de ce type. Mais si l'on se réfère à l'exemple 1 donné par Adams, le plus simple, nous nous rapprochons de l'enroulement que nous connaissons à el-Deir, sous une forme beaucoup plus simple.[31] Comme le souligne également Adams, par comparaison, les textiles égyptiens n'utilisent jamais toutes les potentialités d'une technique et manifestent un respect immuable de la plus grande simplicité textile.

***

Sur le site d'el-Deir, dans l'oasis de Kharga, le décor de jours apparaît sur des fragments en toile de lin provenant des nécropoles, d'usage vestimentaire ou domestique. Ce décor est produit au cours du tissage et non après tissage, selon trois techniques différentes. Si nous considérons l'enroulement de la chaîne par la trame comme l'équivalent d'un arrondiment en tapisserie, cela implique une exécution sur un métier vertical. En revanche, pour la technique des jours par l'absence de trame, le métier à poids paraît plus performant, pour obtenir une bonne tension des fils de chaîne, surtout au niveau des lisières et sur une hauteur pouvant aller jusqu'à 6 cm.

Il s'agit d'une technique très simple au départ. Le tissage peut créer pour ainsi dire 'spontanément' ce décor ; nous le voyons dans les très fréquentes erreurs de liage, sur les toiles de toutes les nécropoles du site, où plusieurs chaînes sont liées ensemble par erreur. Cette facilité et cette spontanéité permettent une liberté d'exécution. Toutefois, si ce décor est très simple, comme la plupart des décors en Égypte, pourquoi n'est-il pas attesté fréquemment et à toutes les époques, y compris à l'époque pharaonique ? L'Égypte apparaît comme le lieu d'un respect prégnant de traditions textiles très fortes et très anciennes ; la beauté textile s'exprime par une très grande qualité de fil et de tissage. La moindre variation de tissage prend alors une grande ampleur, même au Nouvel Empire, où l'expression vestimentaire est plus libre. Si l'origine de ce décor est étrangère, nous pouvons envisager que l'absence d'emprunt par les Égyptiens ait résulté d'un choix, comme celui du refus de l'utilisation fréquente de la couleur et des motifs, malgré la présence d'influences perses, grecques, nubiennes, romaines, retrouvées dans d'autres matériaux dans la Grande Oasis. Ces modestes décors de jours d'el-Deir nous questionnent sur leur origine et leur date d'apparition.

[30] La bibliothèque DMC du XX^e^ siècle donne à nouveau un exemple de ce décor identique à celui de Méroé, avec la technique de la broderie : Elmayan, *L'encyclopédie DMC* (1980) 17, fig. 35.

[31] N.K. Adams, « Ancient lace of Nubia and Sudan : a unique decorative tradition », *CRIPEL* 17 (1998) 17-24, sp. 18.



Fig. 1a. Un décor de jour du XXI[e] siècle, à Lyon.

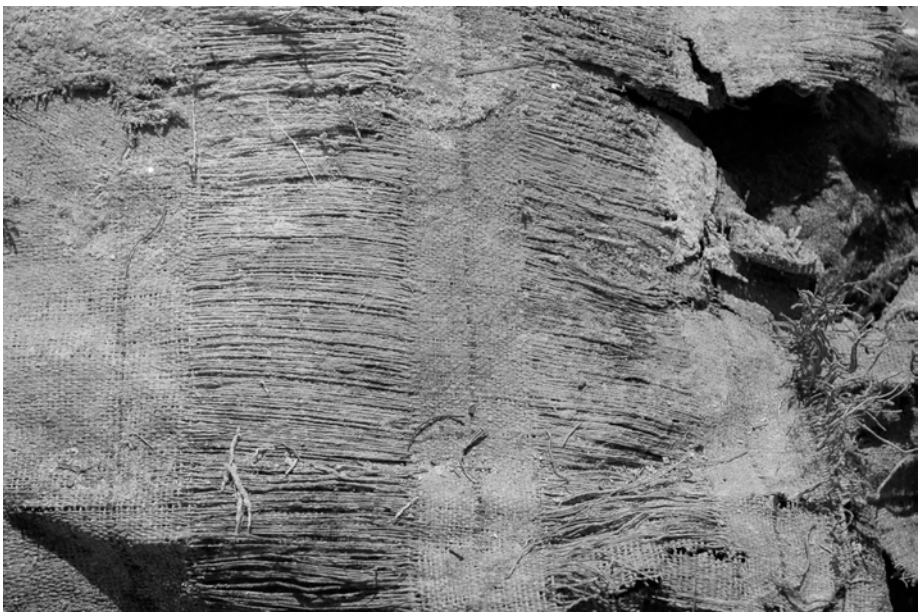


Fig. 1b. Décor d'un linceul en lin de la momie W99.

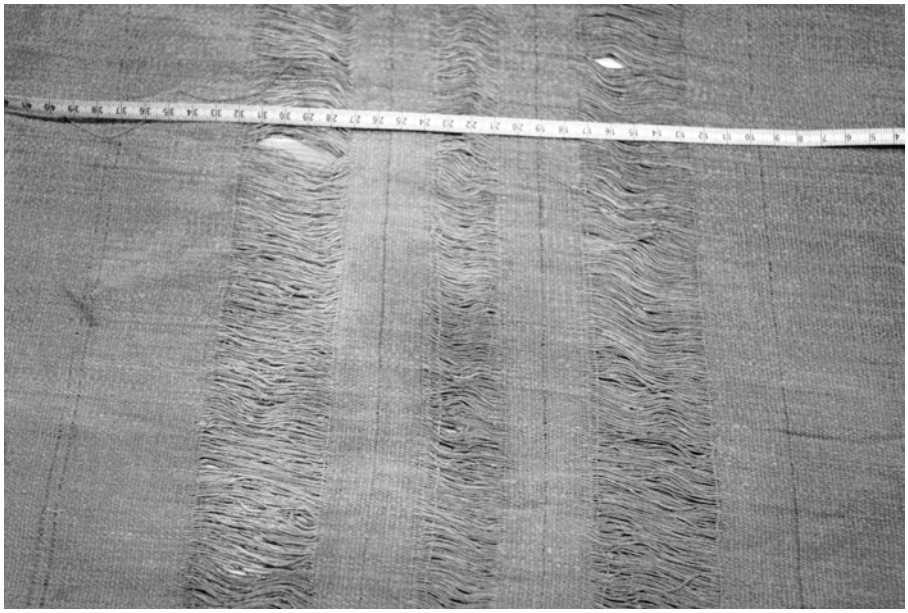


Fig. 1c. Un linceul de la nécropole de Bagawat, conservé au musée des Textiles du Caire, Inv. TM128.



Fig. 2a. Un décor de jour de la Nécropole Est (exemple 1).

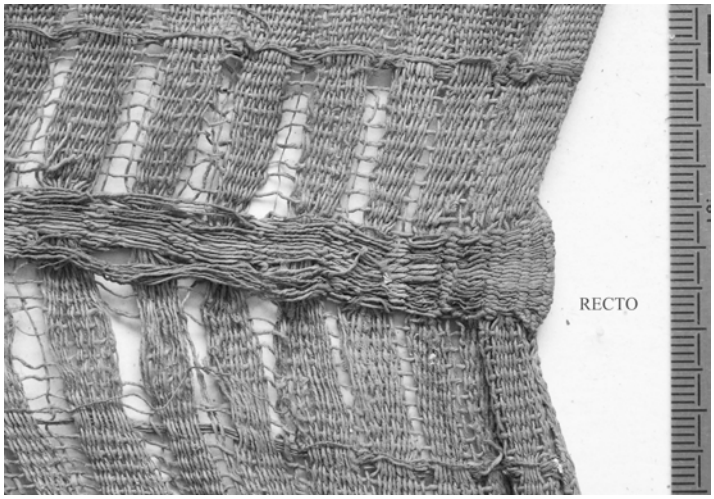


Fig. 2b. Le même décor, côté face.

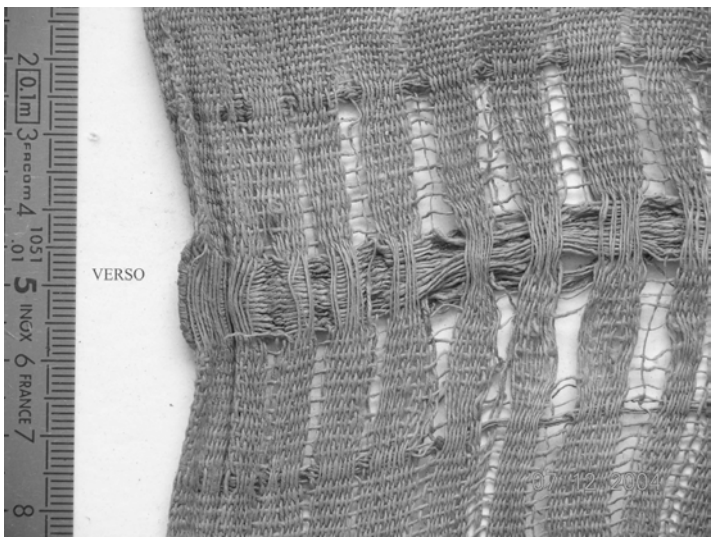


Fig. 2c. Le même décor, côté pile.

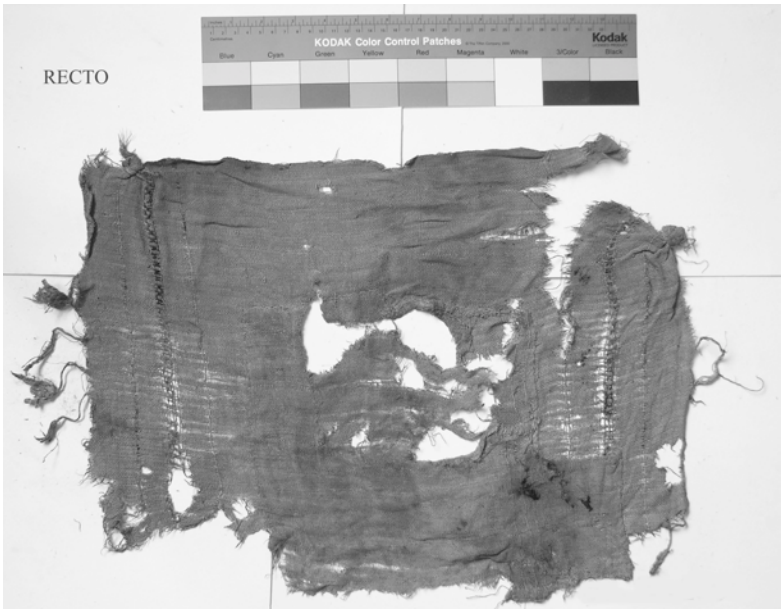


Fig. 3a. Autre décor de jour de la nécropole Est (exemple 2).



Fig. 3b. Détail.

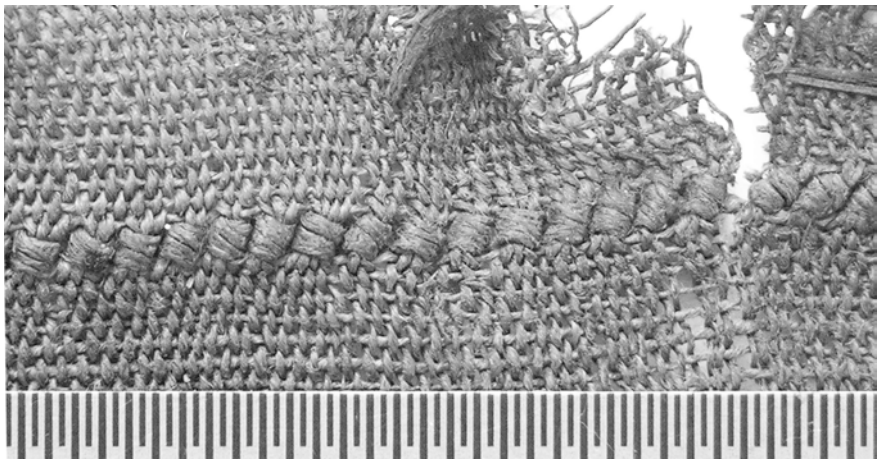


Fig. 3c. Décor de la nécropole Est (exemple 3).

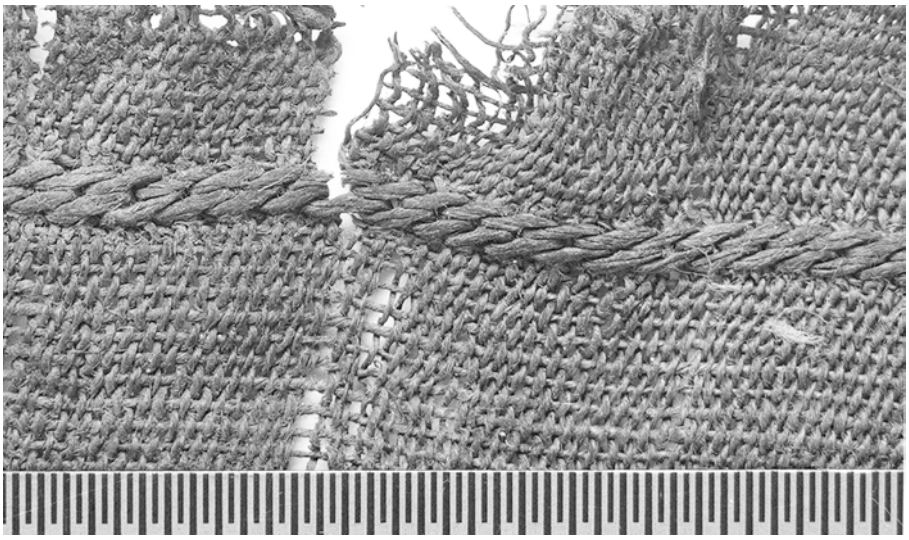


Fig. 4a. Détail.

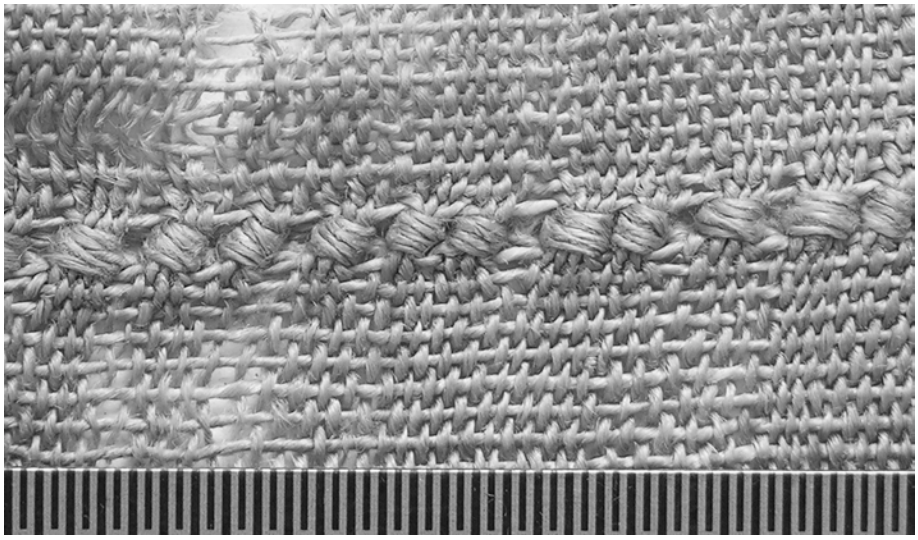


Fig. 4b. Un décor par enroulement, nécropole Est (côté face).

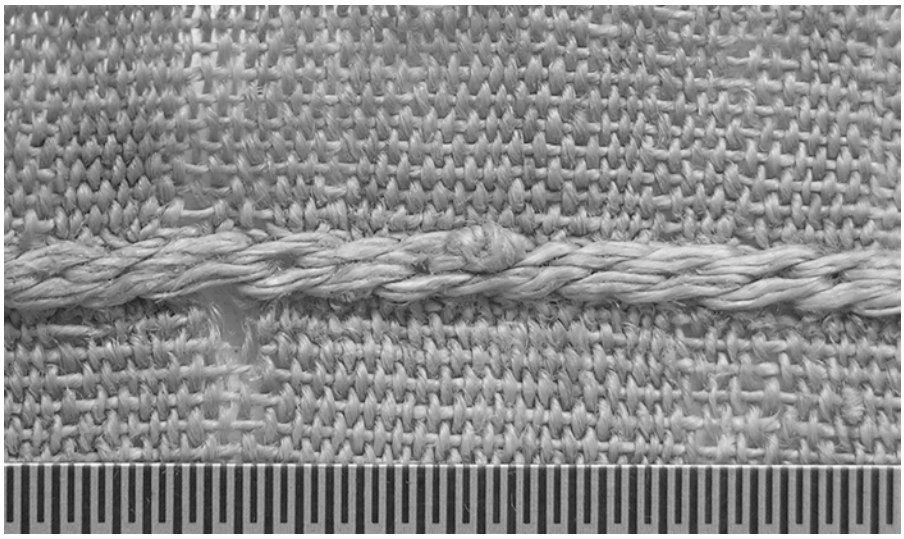


Fig. 4c. Décor par enroulement, nécropole Est (côté envers).

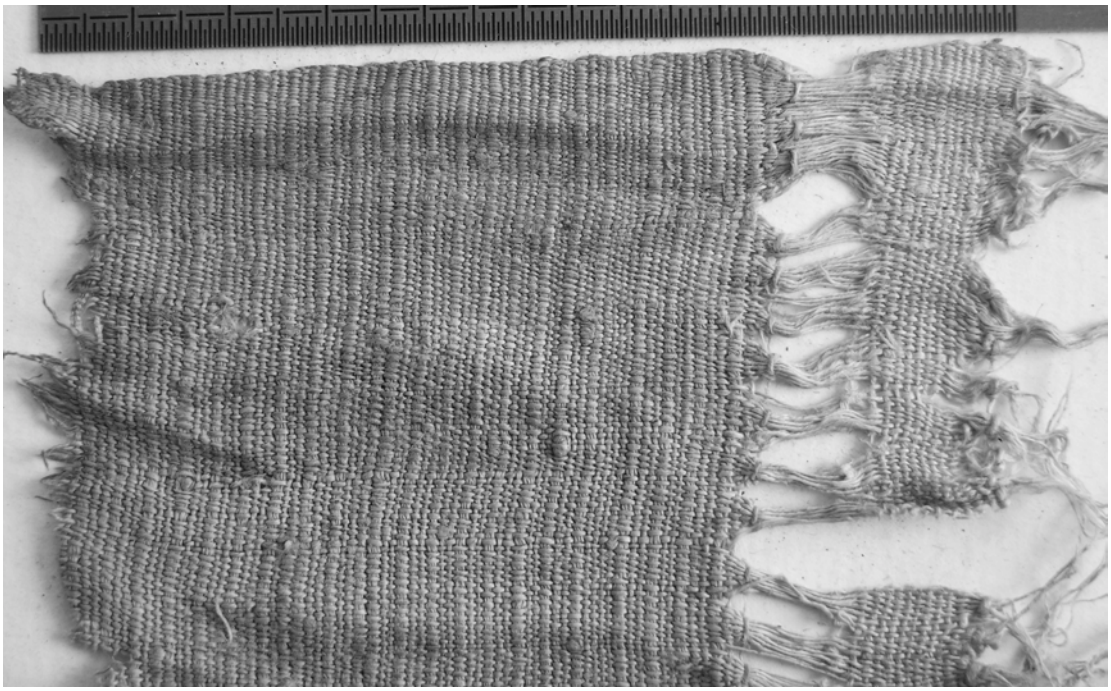


Fig. 5a. Autre décor par enroulement, nécropole Est (côté face).

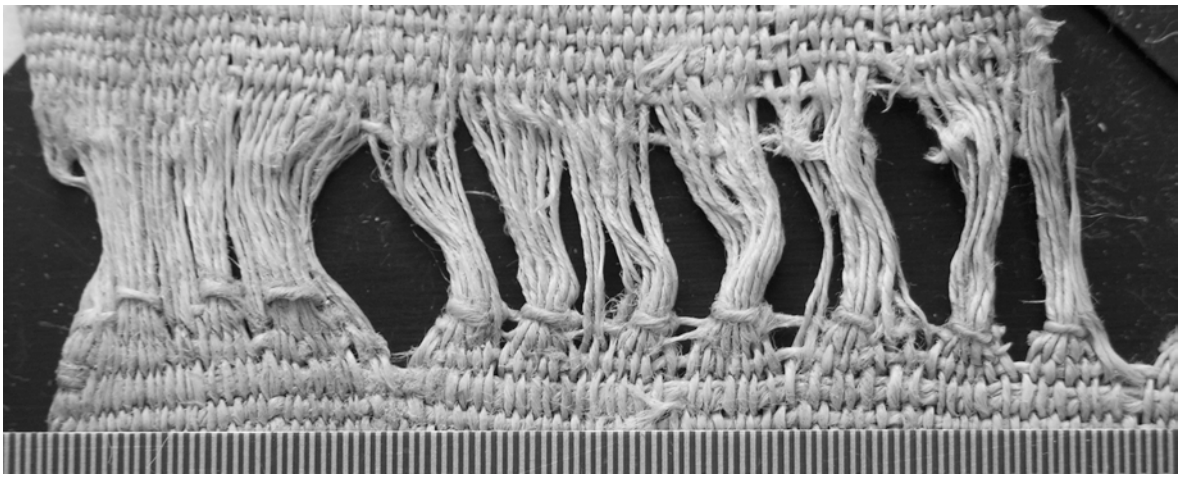


Fig. 5b. Décor par enroulement, nécropole Est (côté envers).

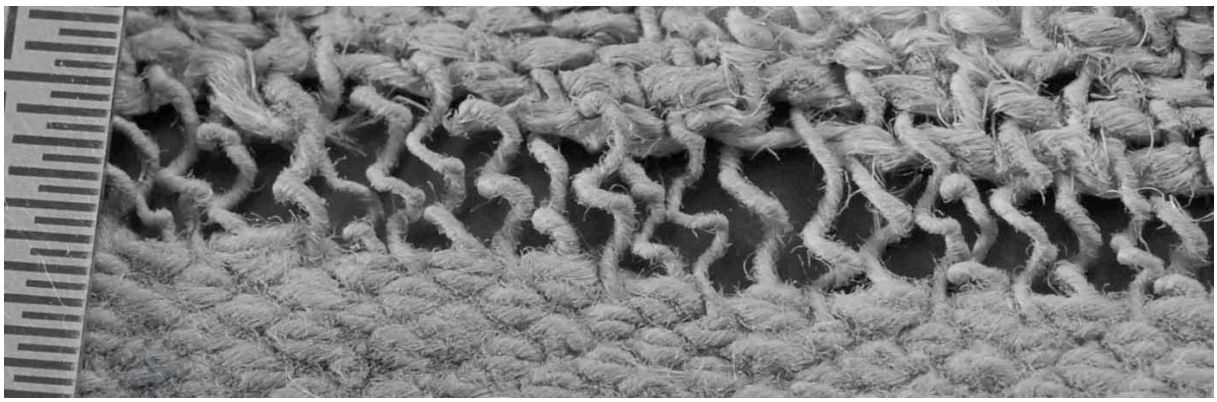


Fig. 5c. Décor provenant du ‘Piton aux Chiens’, tombe P5.

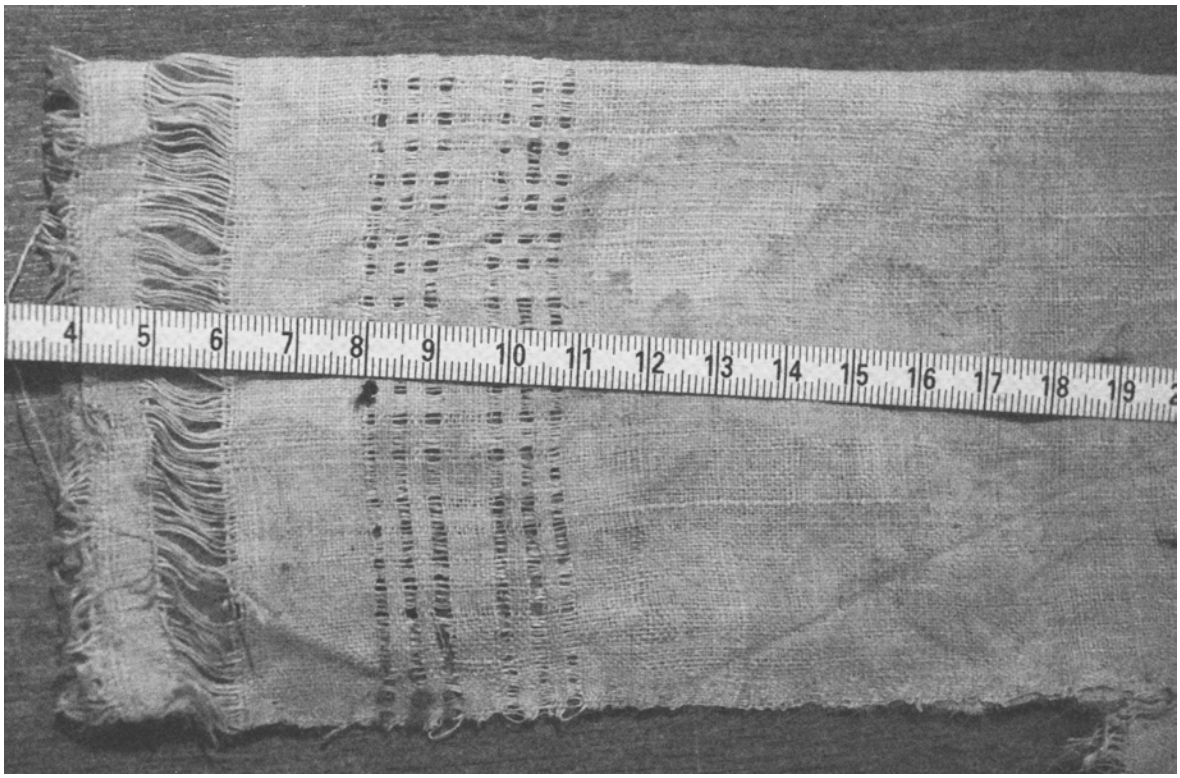


Fig. 6a. Décor de jours volontaire côtoyant une usure avec disparition de la trame, sur un même textile.

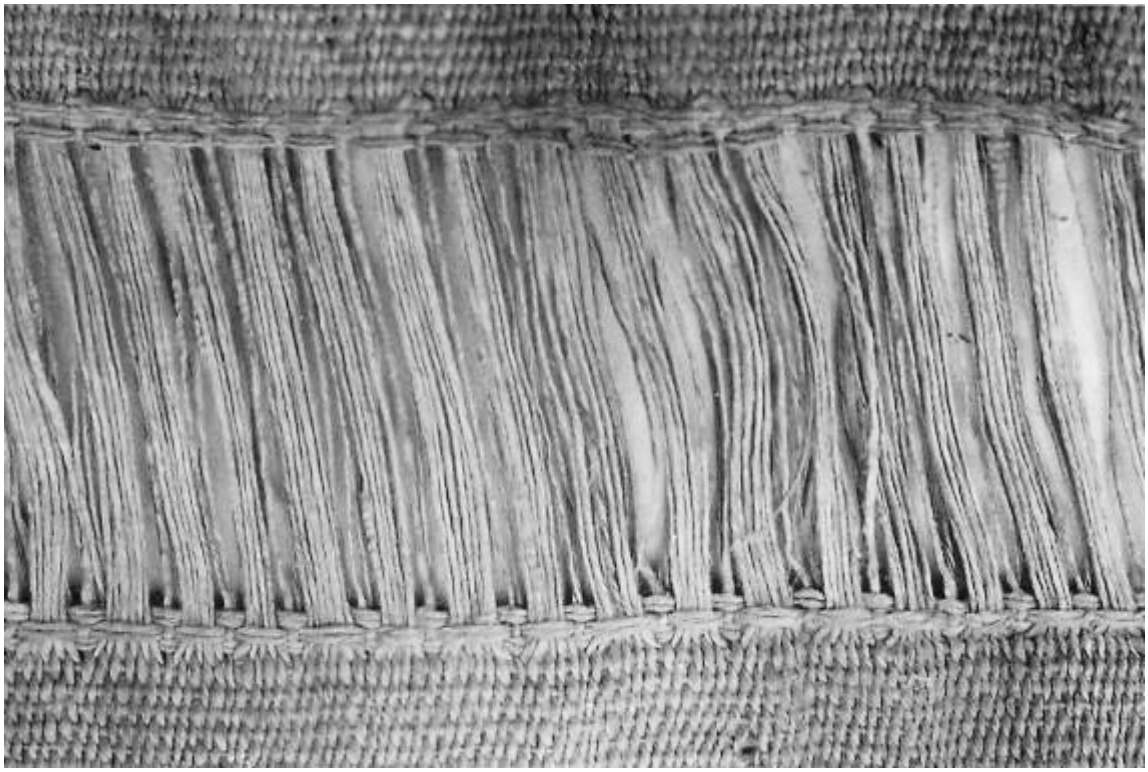


Fig. 6b. Exemple provenant de Qarara, dans la Vallée.

FRAGMENTS D'EL-DEIR (OASIS DE KHARGA) AU TOURNANT DE NOTRE ÈRE À PROPOS DE CARL SCHMIDT ET DE WILLIAM HORNBLOWER[1]

GAËLLE TALLET

La rencontre des oasis du désert Libyque a joué un rôle fondamental dans la carrière de Françoise Dunand, qui a en retour largement contribué à redonner à ces espaces de marge la place majeure qui leur revenait dans la vie et la culture de l'Égypte dans l'Antiquité. À la suite des pionniers, tels Ahmed Fakhry, Serge Sauneron, et son ami Guy Wagner, elle a œuvré depuis plus de trente ans à faire connaître de la communauté scientifique et du grand public les paysages si particuliers des oasis, et leur histoire, à la fois si lointaine et si proche de celle de la Vallée du Nil.[2]

Depuis 1981, en effet, année au cours de laquelle, sous l'impulsion de Jean Vercoutter, elle s'est engagée dans l'exploration des nécropoles du site de Douch, elle s'est consacrée à l'étude des populations oasiennes antiques au travers de l'anthropologie et des pratiques funéraires, dans différents cimetières de Kharga (fig. 1). Après Douch et Aïn el-Labakha, découvert grâce à Adel Hussein, c'est le site d'el-Deir qui a fixé son attention et sa curiosité. Je ne dirais pas que c'est le dernier, car ses recherches la mènent aujourd'hui encore, aux côtés de Roger Lichtenberg, à étudier le matériel funéraire de la nécropole du site de Dabashiya, fouillée par nos collègues égyptiens du Service des Antiquités.[3]

Je crois pouvoir dire toutefois que sa découverte d'el-Deir l'a profondément marquée. La beauté

---

[1] Cette contribution n'aurait pas pu voir le jour sans la patience, la rigueur et la disponibilité des conservateurs et personnels de différents musées. Klaus Finneiser, conservateur du Ägyptisches Museum und Papyrussammlung de Berlin, le Dr. Marsha Hill, Dan Lipcan et Brandie Ratliff du Metropolitan Museum of Art de New York, Saskia Wetzig des Staatliche Kunstsammlungen de Dresde, le Pr.-Dr. Hans Werner Fischer-Elfert de l'Ägyptologisches Institut der Universität Leipzig, le Dr. Dave Smart et le Dr. Lawrence Berman du Cleveland Museum of Art, et le Dr. W. van Haarlem de l'Allard Pierson Museum d'Amsterdam, ont eu la gentillesse de répondre à mes nombreuses questions et de m'ouvrir leur archives. Joëlle Carayon m'a généreusement permis de consulter la base de données du musée Gréco-Romain d'Alexandrie. Qu'ils en soient tous très chaleureusement remerciés, et me permettent de les associer à l'hommage rendu à Françoise Dunand. Je tiens également à dire ma gratitude à Christoph Schmid et Frédérique Letellier pour leur précieuse aide dans le déchiffrement et la traduction de la correspondance entre Georg Treu et Carl Schmidt, aimablement mise à ma disposition par le musée de Dresde, et à Christina Riggs pour m'avoir communiqué des clichés personnels du sarcophage de Panakht.

[2] G. Castel et F. Dunand, « Deux lits funéraires d'époque romaine de la nécropole de Douch », *BIFAO* 81 (1981) 77-110 ; G. Wagner, F. Dunand, C. Roubet, F. Laroche-Traunecker, J.-C. Grenier et M. Rodjiewicz, « Douch. Rapport préliminaire de la campagne de fouilles de l'automne 1981 », *ASAE* 69 (1983) 131-142 ; F. Dunand, « Les 'têtes dorées' de la nécropole de Douch », *BSFE* 93 (1982) 26-46, pl. 1-8 ; G. Wagner, H. Barakat, F. Dunand, N. Henein, R. Lichtenberg et C. Roubet, « Douch. Rapport préliminaire de la campagne de fouilles 1982 », *ASAE* 70 (1984-1985) 175-202 ; F. Dunand, « Les nécrotaphes de Kysis », *CRIPEL* 7 (1985) 117-27 ; F. Dunand et R. Lichtenberg, « Une tunique brodée de la nécropole de Douch », *BIFAO* 85 (1985) 133-148 ; F. Dunand, J.-L. Heim, N. Henein et R. Lichtenberg, *La nécropole de Douch* I. *Tombes 1 à 72* (*DFIFAO* 26 ; Le Caire 1992) ; *id*., *La nécropole de Douch* II. *Tombes 73 à 92* (*DFIFAO* 45 ; Le Caire 2005) ; F. Dunand, J.-L. Heim et R. Lichtenberg, « La nécropole d'Aïn el-Labakha : recherches archéologiques et anthropologiques », in : Z. Hawass (éd.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-First Century : Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptology* I (Le Caire 2003) 154-161 ; *id*., « La vie dans l'extrême : Douch I^{er} s. è. chr.-IV^{e} s. è. chr. », in : O.E. Kaper (éd.), *Life on the Fringe : Living in the Southern Egyptian Deserts during the Roman and Early-Byzantine Period* (Leyde 1998) 95-138 ; F. Dunand, F. Letellier-Willemin et G. Tallet, « Un linceul peint de la nécropole d'El-Deir, oasis de Kharga », *BIFAO* 105 (2005) 89-101 ; F. Dunand et R. Lichtenberg, « Des chiens momifiés à El-Deir, oasis de Kharga », *BIFAO* 105 (2005) 75-87 ; F. Dunand, M. Coudert et F. Letellier-Willemin, « Découverte d'une nécropole chrétienne sur le site d'El-Deir (oasis de Kharga) », *Études coptes X, Douxième journée d'études de l'AFC, maison de l'Orient, Lyon, 19, 20 et 21 mai 2005* (Paris 2008) 137-55 ; F. Dunand et R. Lichtenberg, « Dix ans d'exploration des nécropoles d'El-Deir (oasis de Kharga). Un premier bilan », *CdE* 83 (2008) 258-88 ; *id*., *Oasis égyptiennes : les îles des bienheureux* (Arles 2008) ; F. Dunand, J.-L. Heim, M. Hussein, B.A. Ibrahim et R. Lichtenberg, *Le matériel archéologique et les restes humains de la nécropole d'Aïn el-Labakha, oasis de Kharga* (Paris 2008) ; F. Dunand, J.-L. Heim, R. Lichtenberg (dir.), S. Brones et F. Letellier-Willemin, *El-Deir Nécropoles* I. *La nécropole Sud* (Paris 2010) ; *id*. et G. Tallet, *El-Deir Nécropoles* II. *Les nécropoles Nord et Nord-Est* (Paris 2013).

[3] F. Dunand, B.A. Ibrahim et R. Lichtenberg, *Le matériel archéologique et les restes humains de la nécropole de Dabashiya (oasis de Kharga)* (*CENiM* 7 ; Montpellier 2012). Le Pr. Salima Ikram et son équipe poursuivent actuellement l'exploration du site.

du site, sa forteresse romaine spectaculairement conservée, à l'ombre majestueuse du Gebel Umm Ghanayim et des contreforts montagneux de la dépression oasienne, ont d'ailleurs sur le moment éclipsé à ses yeux la présence des nécropoles. Face à son étonnement de n'en point voir, Adel Hussein lui aurait alors dit, en embrassant d'un geste circulaire tout l'escarpement rocheux entourant la cuvette d'el-Deir : « Mais elles sont partout ! ».

L'autre image marquante, qu'on ne peut éluder, fut celle de nécropoles pillées, de momies et de squelettes démembrés, gisant autour des tombes. Contre les fouilles clandestines et leurs terribles conséquences, Françoise Dunand n'a cessé de lutter, en menant une étude scrupuleuse des momies et en tentant de restituer une intégrité à des corps maltraités, appuyant en cela l'entreprise difficile de protection des sites conduite par l'inspectorat de Kharga. L'anthropologie, la radiographie et l'histoire des religions ont été mobilisées au sein de son équipe pour tenter d'appréhender la vie de ces oasiens du passé, de restituer leur environnement et leurs représentations.

Ce fut là une tâche immense, tant les pillages ont été multiples, depuis l'Antiquité jusqu'à une époque récente, sans oublier le séjour prolongé de soldats britanniques dans la forteresse pendant la guerre contre les Senoussi de Cyrénaïque (1915-1917) ; ils ont laissé sur place un grand nombre de graffiti (fig. 2). Mais, d'une manière plus précise, je voudrais ici rendre hommage à l'intuition qu'a eue Françoise Dunand de l'importance qui fut celle d'el-Deir dans l'Antiquité, importance qui aurait pu en grande partie nous échapper si elle n'avait su affronter l'œuvre de trafiquants souvent fort méthodiques et habiles dans la dissimulation de l'origine des objets mis sur le marché.

De Kharga à Akhmîm : le cartonnage de Panakht

L'étude des cartonnages de momies des nécropoles d'el-Deir, que Françoise Dunand m'a confiée en 2001, m'a en effet amenée à pointer l'existence d'un pillage systématique de certaines tombes probablement très richement équipées.[4] En particulier, quelques fragments, disséminés dans pas moins de cinq tombes de la nécropole Nord (fig. 3a), ont été mis au jour lors des campagnes de février-mars et de décembre 2001 et ont permis de proposer une reconstitution partielle d'une coque de cartonnage d'époque romaine du plus grand intérêt. Intéressante par la qualité de son exécution, par la spécificité de certains traits stylistiques, et surtout, par le parallèle qu'elle a permis d'établir. En effet, ce sarcophage s'est avéré la réplique d'une parure complète conservée au musée de Berlin et qui a appartenu à un dénommé Panakht, 'né de Ta-Sheryt-Amun', vraisemblablement au I^{er} s. p.C.[5] Si l'origine de ce cartonnage est désignée dans les registres d'inventaire du musée comme Akhmîm,[6] Christina Riggs a récemment proposé, sur des critères stylistiques, de le rattacher à ce qu'elle appelle le 'groupe de Kharga',[7] et l'étude menée à el-Deir a confirmé cette identification.[8]

Sur la bordure du sarcophage de Panakht, au niveau du sommet de la tête, se trouve une représentation du défunt divinisé, gainé dans un linceul, portant le fléau et la crosse et un large collier rond. Sa tête est coiffée d'une perruque ronde et surmontée d'un cône d'encens et d'une étoffe pliée. Cette représentation est le point de convergence, de part et d'autre de la parure, d'une série de scènes représentant l'arrivée du défunt dans l'au-delà en barque et sa transformation en Osiris, sous la protection ultime du dieu Bès.

Une série de scènes tout à fait similaires a pu être reconstituée à partir d'un lot de fragments très détériorés provenant de la tombe N5, dans la nécropole Nord d'el-Deir.

---

[4] G. Tallet, « Les cartonnages », in : Dunand *et alii*, *El-Deir Nécropoles* II (2013) 227-289.

[5] Berlin, Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, 14291 : *Ausführliches Verzeichnis der ägyptischen Altertümer und Gipsabgüsse* (Berlin 1899) 345-346 ; G. Grimm, *Die römischen Mumienmasken aus Ägypten* (Wiesbaden 1974) 36, 99-100 et 146, annexe B.2 ; R. Germer, *Das Geheimnis der Mumien* (Munich 1997) 87-91 ; *ead*., *Mummies : Life after Death in Ancient Egypt* (Munich-New York 1997) 88-91, fig. 94-97 ; C. Riggs, *The Beautiful Burial in Roman Egypt. Art, Identity and Funerary Religion* (Oxford 2005) 57-61 et 257-258 (traduction C. Riggs).

[6] Communication de Klaus Finneiser, conservateur du musée de Berlin.

[7] Riggs, *The Beautiful Burial* (2005) 48-61.

[8] Tallet, « Les cartonnages » (2013) 240-243.

1) Tout d'abord, la scène qui se trouve chez Panakht au niveau de la tête de la momie – la transfiguration du défunt ou plutôt ici de la défunte en Osiris, avec la tête coiffée d'une perruque ronde surmontée d'un cône d'encens et d'une étoffe repliée –, est bien identifiable (fig. 3b). Un fragment, qui comporte un bosquet de papyrus ou de lotus sur fond rose, fournit la partie latérale droite du linceul de la défunte, avec un effet de plissé semblable à ce que l'on voit sur le cartonnage de Panakht. On distingue, en haut à droite, un morceau de la main gauche qui sort du linceul et la partie supérieure d'un fouet *nekhakha*, qui ne se trouve toutefois pas du même côté que sur le cartonnage de Panakht. Un reste de colonne d'inscription est visible à droite. Dans une bande, derrière la défunte, est inscrit en hiéroglyphes le nom d'Osiris, confirmant sa divinisation et sa transformation en Osiris.

2) De part et d'autre de cette scène, au niveau des épaules de la momie, le cartonnage de Panakht comporte une représentation du dieu Bès, brandissant d'une main une clé et tenant de l'autre un serpent. L'association de fragments du lot provenant de la tombe N5 et d'un élément isolé, découvert en N3, permet là encore de reconstituer ce Bès 'psychopompe' parmi les fragments d'el-Deir (fig. 4a-b). Il s'agit dans les deux cas d'un Bès grimaçant, exécuté très finement, dont les coloris sont semblables et le trait identique. Le visage et la poitrine de face, il tire la langue au spectateur. On peut lui associer différents fragments provenant de la tombe N5 qui permettent de compléter la scène : en particulier le haut d'un personnage dont subsiste le bras droit, tenant une clé, sur fond rose ; derrière sa tête subsiste une bordure de colonne anépigraphe. Dans sa main gauche, le Bès du cartonnage de Berlin tient un serpent ondulant : c'est ce que l'on peut identifier dans le fragment représentant une main isolée, toujours dans le groupe de fragments provenant de la tombe N5. Le serpent sur le sarcophage de Panakht entoure le corps de Bès à la manière de l'ourobore, mais il est impossible de reconstituer cet élément à partir des fragments d'el-Deir, trop lacunaires.

Autre élément, le Bès de Berlin est ailé, avec un plumage à trois rangées, attaché à ses bras : or, un fragment d'un plumage similaire a également été mis au jour dans la tombe N5 et un autre fragment comporte la bordure inférieure de ses ailes, qui réapparaissent au niveau du coude, comme c'est le cas sur le cartonnage de Panakht. Le dieu figure ici comme un protecteur, qui maîtrise les démons, et la clé qu'il tient entre les mains en fait à la fois le gardien des portes de l'au-delà et le protecteur du corps du défunt et de l'espace clos du cartonnage. Souvent attribuée à Anubis lorsqu'il exerce la fonction d'introducteur du défunt dans l'au-delà, la présence de cette clé est due au fait que Bès est lié à Shou et détient ainsi les clés du ciel.[9] On peut y voir une hellénisation de la représentation de Bès, à mettre en relation avec la figure d'Hermès psychopompe. Les représentation de Bès semblent d'ailleurs avoir connu une certaine popularité dans l'oasis : on en trouve un exemplaire intéressant dans la nécropole de Douch, où le dieu est féminisé par une poitrine opulente.[10]

3) On peut aller plus loin et reconstituer le reste de la bordure latérale du jumeau de Panakht. En effet, les deux bordures latérales de la coque de cartonnage de Berlin commencent, au niveau des pieds, par une frise de dix divinités assises, tenant une plume de Maât dans les mains. Ce sont les juges de l'au-delà, attestés dans le chapitre 125 du *Livre des Morts*. On trouve dans le matériel de la nécropole Nord des éléments qui pourraient participer de ce type de décor (Nsfce9.01 et N13.10). Mais c'est surtout la suite du cheminement du défunt qui est bien attestée : il se poursuit en effet sur le cartonnage de Panakht par une frise de trois barques funéraires, tirées sur la bordure de droite par un chien Oupouaout. Sur la bordure gauche, la première barque transporte une chapelle canopique, la deuxième le corps momifié du défunt protégé par Isis et Nephthys sous la forme de milans, et dans la troisième une statue assise, portant la couronne osirienne et une barbe, encadrée par deux divinités assises. La bordure de droite représente dans une première barque la momie pleurée par Isis et Nephthys situées à ses pieds et à sa tête, la deuxième transporte un ibis à la tête surmontée d'un disque solaire sur une chapelle, précédé d'un cobra dressé, et la troisième un scarabée dans un disque solaire. La représentation des barques transportant la momie du

[9] S. Morenz, « Anubis mit dem Schlüssel », *Wissenschaftliche Zeitschrift der Karl-Marx-Universität* 3 (1953-1954) 79-83 ; J.-C. Grenier, *Anubis alexandrin et romain* (*EPRO* 57 ; Leyde 1978) 34-36 et pl. X. Anubis est ainsi rapproché d'Éaque, gardien de l'Hadès, détenteur des clés, dans le *Grand Papyrus Magique de Paris* : PGM 4.1465-1467 (éd. Betz).

[10] Fragment inédit. Je remercie F. Dunand de m'en avoir communiqué une photographie. Voir également la représentation d'une troupe de trois Bès dans le temple de Nadura Haut (règne d'Hadrien et d'Antonin le Pieux), en cours de publication par D. Klotz.

défunt tirée par un chien connaît un parallèle dans la nécropole d'el-Deir, dans la tombe N5 : on constate une légère variation, dans la mesure où sur le cartonnage de Panakht, un seul chien est représenté, à l'avant de la frise, tirant derrière lui les trois barques, tandis qu'en N5, les chiens sont au moins deux. Le défunt, après avoir comparu devant les dix juges, est donc transporté dans l'au-delà et devient un Osiris. Le dieu Bès, opportunément situé au niveau de la tête de la momie, l'accueille dans l'au-delà.

La frise inférieure de la parure de Panakht, enfin, est ornée d'un motif qui évoque les façades à redans et les portes de Ro-Setaou. On peut d'ailleurs comprendre la présence de la clé entre les mains de Bès en référence à son rôle de gardien des portes du monde des morts. La frise est présente, dans les mêmes coloris dominants de rose, sur plusieurs fragments provenant des tombes N1 et N13.

L'extraordinaire proximité entre les décors des deux parures, presque superposables, amène à penser qu'on a affaire à l'œuvre d'un même artiste ou d'un même atelier, ce qui pose la question de la provenance véritable du sarcophage de Berlin. Certes, les liens entre Akhmîm et Kharga dans l'Antiquité sont bien connus et il ne faut pas négliger la piste des échanges de modèles entre les deux sites,[11] mais il s'agit là de bien plus qu'une influence commune, ou qu'une référence à un modèle commun : on discerne véritablement une même main et une même palette de couleurs dans l'exécution du décor. Si tel est le cas, la provenance admise de la pièce de Berlin doit être réévaluée, et il nous faut pour cela nous plonger dans les archives et registres d'inventaire des musées.

Quel 'groupe de Kharga' ?

Il importe tout d'abord d'être clair sur ce que l'on entend par 'groupe de Kharga' et d'écarter du dossier un ensemble de masques, dont la provenance a fait l'objet d'une importante discussion par Günther Grimm, dans sa monographie sur les masques de momies de l'Égypte romaine.[12] Il consacre en effet plusieurs pages à des pièces apparues sur le marché des antiquités entre 1891 et 1897, pages dans lesquelles il passe au crible la provenance de l''oasis de Kharga', alléguée pour un certain nombre d'objets, et démontre qu'elle est presque systématiquement fictive – une manière pour les trafiquants d'antiquités de dissimuler l'origine réelle de leur approvisionnement et de se protéger, à l'heure où la lutte contre les fouilles clandestines s'engageait.[13]

Ce contesté 'groupe de Kharga' consiste en une série de masques à tête redressée, parvenus en Europe dans les années 1890. Une première acquisition de quatre masques, provenant 'de la Grande oasis de Kargeh' ou 'de l'oasis thébaine', a été faite à la fin de l'année 1891 par l'égyptologue Urbain Bouriant, directeur de l'Institut français d'archéologie orientale au Caire. Mis en dépôt au musée du Louvre, ils ont été présentés à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres l'année suivante par Antoine Héron de Villefosse et publiés par Gaston Maspero.[14] Maspero affirme qu'ils « ont été apportés au Caire », avec une

[11] On note une certaine proximité stylistique des cartonnages de Kharga et d'Akhmîm : Tallet, « Les cartonnages » (2013) 231. Voir pour comparaison : A. Schweitzer, « L'évolution stylistique et iconographique des parures de cartonnage d'Akhmîm du début de l'époque ptolémaïque à l'époque romaine », *BIFAO* 98 (1998) 325-352 ; son étude des cartonnages de Douch est malheureusement inédite, mais une première publication est donnée par F. Dunand : Dunand *et alii*, *La nécropole de Douch* I (1992) 230-236 ; voir également A. Schweitzer, « Les parures de cartonnage des momies d'une nécropole d'Ismant El-Kharab », in : C.A. Hope et G.E. Bowen (dir.), *Dakhleh Oasis Project : Preliminary Reports on the 1994-1995 to 1998-1999 Field Seasons* (Oxford-Oakville 2002) 269-276. D'autres éléments accentuent le lien entre deux sites situés de part et d'autre d'un réseau caravanier important et unis de longue date par des relations administratives : M. Smith, « Dating Anthropoid Mummy Cases from Akhmim : the Evidence of the Demotic Inscriptions », in : M. Bierbrier (dir.), *Portraits and Masks : Burial Customs in Roman Egypt* (Londres 1997) 68.

[12] Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 27-36.

[13] Cette provenance a déjà été mise en doute, en particulier par W. de Bock, voyageur russe venu dans l'oasis à la fin du XIX^{e} s. : W. De Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne* (Saint Petersbourg 1901) 14. « Il est faux que des masques funéraires en plâtre aient été trouvés il y a quelques années dans la Grande Oasis : ces masques, dont une assez grande quantité a apparu ces dernières années dans le commerce, proviennent toutes (*sic*) de Kôm Mêr dans la Haute Égypte ».

[14] Paris, musée du Louvre, AF 2126 ; AF 2130 ; AF 6506 et AF 6507. Voir A. Héron de Villefosse, « Note sur les quatre bustes en plâtre peint, provenant de la Grande Oasis d'El-Kargeh (Égypte) », *CRAIBL* 36/3 (1892) 187-190 ; *id*., *Gazette des Beaux-Arts* (1892) suppl., 238-239 ; G. Maspero, « Quatre bustes en plâtre peint provenant de la Grande Oasis », *La nature* 20 (1892) 305-307. La base de données du musée du Louvre attribue aujourd'hui à ces masques une origine conforme à l'analyse de G. Grimm (Tuna el-Gebel), l'origine du masque AF 6506 n'étant toutefois pas précisée.

quarantaine d'autres pièces, et les archives du Musée précisent qu'ils auraient été achetés à Akhmîm (où Bouriant a d'ailleurs fouillé pendant l'hiver 1886/1887).[15] Parmi la quarantaine de masques évoqués par Maspero, « l'un d'entre eux » – quatre en réalité – a été acquis par la Ny Carslberg Glyptotek de Copenhague.[16] Si l'on s'en réfère aux notices du registre de ce musée rédigées par V. Schmidt, il apparaît que quatre masques provenant prétendument de l''oasis d'el-Kharga' auraient été acquis au Caire le 7 avril 1892.[17]

En tout, près d'une centaine d'objets serait parvenue entre 1891 et 1893 sur le marché égyptien des antiquités et aurait ensuite été dispersée dans divers musées et collections privées en Europe.[18] Dans cet ensemble, il faut selon Grimm inclure six masques acquis le 9 janvier 1893 par la Ny Carslberg Glyptotek, réputés provenir d''Hermopolis' mais fabriqués selon lui dans le même atelier que les précédents.[19] Les dates d'acquisition l'incitent également à rattacher à l'ensemble un masque du musée National d'Athènes, jadis dans la collection Dimitriou, et pour lequel la provenance de 'Kharga' est conservée ;[20] trois pièces sans provenance connue, achetées le 14 mai 1893 par le British Museum auprès de Firma Moss and co ;[21] enfin, neuf masques et un plastron, qui entrèrent plus tard dans l'année 1893 en possession du collectionneur Theodor Graf.[22] La mention de la provenance 'Kharga' est encore donnée pour deux (?) masques supplémentaires, que Graf proposait à la vente à la même époque.[23] Achetés en Égypte en 1892 par l'égyptologue Heinrich Brugsch auprès de deux vendeurs locaux, Ali et Farag,[24] ces masques furent offerts l'année suivante aux Staatliche Museen de Berlin par l'éditeur de presse Rudolf Mosse.[25] Ils étaient supposés provenir « d'une tombe de la Grande Oasis » ou « d'une tombe des environs d'Akmîm » ; l'alternative est en elle-même significative. Adolf Erman, sceptique, suit dans la première édition des registres une indication de Wladimir Golenischeff – la notice se trouve dans l'inventaire – et attribue ces deux masques à des découvertes faites à Kôm-Mêr près de Samhud.[26]

Enfin, en 1900, quatre masques sont acquis par le musée Gréco-Romain d'Alexandrie, qui sont là encore prétendus provenir de l''Oasis de Thèbes'.[27]

---

[15] Ce qui n'est mentionné ni par Maspero, ni par Héron de Villefosse, comme le note Grimm : Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 27.

[16] Maspero, « Quatre bustes en plâtre » (1892) 307 ; voir aussi Héron de Villefosse, « Note sur les quatre bustes » (1892) 190.

[17] L'information a été transmise à Grimm par O. Koefoed-Petersen : Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 28, n. 42. Copenhague, Ny Carlsberg Glyptotek, 645 et 648-650 ; M. Mogensen, *La Glyptothèque Ny Carslberg – La collection égyptienne* (Copenhague 1930) 78, n°A599, A601, A605 et A606, pl. LXXVIII ; Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 28, pl. 54, 3-4 ; 59, 3 ; 96, 4 ; 97, 2.

[18] Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 27. Maspero et Héron de Villefosse les recensent également : Maspero, « Quatre bustes en plâtre » (1892) 307 ; Héron de Villefosse, « Notes sur les quatre bustes » (1892) 190.

[19] Copenhague, Ny Carlsberg Glyptotek, 640-641, 643-644, 646, 647.

[20] Athènes, musée National, 916 ; P. Kavvadias, *Les musées d'Athènes : musée National. Antiquités mycéniennes et égyptiennes. Sculptures, vases, terres-cuites, bronzes. Musée de l'Acropole* (Athènes 1894) 41, n°2209 ; K. Parlasca, *Mumienporträts und verwandte Denkmäler* (Wiesbaden 1966) 91, n. 6, pl. C ; Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 28, pl. 54, 2.

[21] Londres, British Museum, 24779, 24780 et 24781 ; Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 28, pl. 28, 1-2 ; 51, 1 et 3.

[22] Voir Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 149, appendice X, A 1-10.

[23] Voir *ibid*., appendice X, A 11-12.

[24] Faut-il les identifier avec les vendeurs d'antiquités particulièrement actifs à Giza à la fin des années 1880, Ali Abd el-Haj et Farag Ismaïl, auprès de qui s'approvisionnait W. Golenischeff ? Voir A.O. Balshakov, *Studies on Old Kingdom Reliefs and Sculptures in the Hermitage* (*ÄgAbh* 67 ; Wiesbaden 2005) 5-7.

[25] Berlin, Staatliche Museen, 11649 et 11650 ; Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 29 et n. 50, pl. 50, 2.

[26] *Königliche Museen zu Berlin. Ausführliches Verzeichnis der ägyptischen Altertümer, Gipsabgüsse und Papyrus* (Berlin 1894) 256. Dans la deuxième édition en revanche, en 1899, tous les masques sont dits provenir d''Hermopolis', sans autre explication.

[27] Ces masques sont mentionnés par G. Botti, *Catalogue des monuments exposés au musée Gréco-Romain d'Alexandrie* (Alexandrie 1901) 135-136, salle 1, n^{os}2347 (Inv. 7392), 2350 (Inv. 7382), 2351 (Inv. 7383) et 2352 (Inv. 7384). Il les considère comme provenant « des oasis » ou « des oasis près de Thèbes » ; les registres du musée mentionnent « Thèbes, oasis » ou simplement « oasis ». A.M. Lythgoe fait état dans le *BMMA* de 1910 de l'acquisition en 1900 par ce musée de trente-huit masques auprès d'A. Bircher au Caire, et affirme que des masques de ce type ont été mis au jour partout en Égypte, « même dans l'oasis de Kharga », et surtout dans le Fayoum : A.M. Lythgoe, *BMMA* 5 (1910) 68. Il ne prétend pas toutefois que ces masques proviennent de Kharga, contrairement à ce que pourrait laisser penser Grimm : *Die römischen Mumienmasken* (1974) 36, n. 120.

Un des arguments utilisés par Grimm pour écarter l'hypothèse d'une origine de Kharga est qu'aucun masque n'a été mis au jour lors des fouilles du Metropolitan Museum dans l'oasis : « sont attestés des fragments de sculpture et des portraits peints ; à cela s'ajoute un cartonnage. »[28] De fait, ces fouilles, conduites par Herbert E. Winlock dans les années 1907-1912 ont essentiellement porté sur des types d'occupation plus tardifs : hormis l'étude du temple d'Hibis, il entreprit l'exploration de la nécropole chrétienne de Bagawat et de l'établissement voisin d'Aïn et-Turba, partie de l'antique ville d'Hibis dont les structures ont été datées des III^e^-IV^e^ s. p.C. La nécropole chrétienne, contemporaine, fouillée sur le site d'el-Deir n'a pas non plus livré ce type de masques et les cartonnages de momies en sont complètement absents.[29] Il semble bien qu'il s'agisse là d'une évolution des pratiques funéraires, puisque les nécropoles d'el-Deir ont livré des cartonnages et des masques dans tous les autres secteurs, occupés et utilisés de l'époque saïto-perse à l'époque romaine.[30] Il en va de même dans les nécropoles de Douch, d'Aïn el-Labakha et de Dabashiya. En revanche, il apparaît bien qu'aucun masque de ce type, avec la tête redressée, n'a été pour l'heure mis au jour dans l'oasis.

On le voit, il règne une grande confusion sur la provenance de ces soi-disant masques de Kharga, qu'il s'agisse du lieu de fabrication (atelier), du lieu de découverte (nécropole) ou du lieu d'acquisition (marché des antiquités). On note la récurrence dans les archives de la mention d'Akhmîm/Panopolis et de Tuna el Gebel/Hermopolis, et, sans y revenir dans le détail, Grimm fait clairement la démonstration de l'origine hermopolitaine de la série de masques à tête relevée, dits 'de Kharga'. Son enquête a par ailleurs l'intérêt de restituer le contexte dans lequel se sont constituées ces collections à la fin du XIX^e^ siècle, et l'incertitude qui pèse sur la provenance de nombreuses pièces acquises dans ces années-là. Il apparaît clairement que nombre des masques prétendument de Kharga ont transité par le marché des antiquités à Akhmîm. C'est pourquoi il nous semble à rebours nécessaire de prendre avec beaucoup de précaution la provenance alléguée d'Akhmîm pour le cartonnage de Panakht et de chercher à comprendre dans quelles circonstances il est parvenu au musée de Berlin. Car il y a lieu de reconsidérer, avec C. Riggs, l'existence d'un 'groupe de Kharga', concernant cette fois-ci un ensemble de cartonnages.

Le Dr Carl Schmidt

D'après les registres du musée de Berlin, le cartonnage de Panakht a été acheté par l'entremise du Dr. Carl Schmidt et est parvenu dans la collection en 1898.[31] Il ne s'agit donc pas, comme le pense G. Grimm, d'un objet issu de fouilles de Schmidt à Akhmîm, et on comprend mal comment il peut être aussi affirmatif sur la provenance du cartonnage de Panakht : « Comme pour le fragment de lit funéraire qui l'accompagne,[32] la provenance est assurée ».[33] Sa formulation est en réalité assez contournée quand il entre dans le détail : « Quelques pièces en possession de Carl Schmidt proviennent (…) peut-être de ses propres fouilles »[34], puis plus loin : le cartonnage de Panakht, « auquel se rattache un exemplaire sans indication de provenance, provient probablement des fouilles de Schmidt (*warscheinlich aus Schmidts Grabung kommt*) ».[35] L'existence de fouilles de Carl Schmidt dans les nécropoles d'Akhmîm est bien attestée en 1896, mais il s'agit seulement d'un sondage d'une demi-journée, au cours de laquelle il a mis au jour une tombe inviolée,

[28] Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 29.

[29] Dunand, Coudert et Letellier-Willemin, « Découverte d'une nécropole chrétienne » (2008) 137-155 ; M. Coudert, « The Christian Necropolis of el-Deir in the North of Kharga Oasis », in : R.S. Bagnall, P. Davoli et C.A. Hope, *New Perspectives on the Western Desert of Egypt. Proceedings of the Sixth International Conference of the Dakhleh Oasis Project* (*The Oasis Papers* 6 ; Oxford 2012) 451-458.

[30] F. Dunand, in : Dunand *et alii*, *El-Deir Nécropoles* I (2010) 162-163 ; Tallet, « Les cartonnages » (2013) 227-289 ; *ead*., « Les cartonnages », in : F. Dunand *et alii*, *El-Deir Nécropoles* III. *La nécropole Est* (à paraître).

[31] Information communiquée par le Pr. Klaus Finneiser.

[32] Berlin, Staatliche Museen, 14292. Si la provenance de Kharga devait être confirmée, on pourrait ajouter cet exemplaire au corpus réuni par O.E. Kaper dans le présent volume.

[33] Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 99.

[34] Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 35, pl. 117, 6 et 120, 3 ; annexe IX B (4).

[35] Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 99, pl. 115, 2 ; Ägyptologisches Institut Universität Leipzig, Photo n° 7186. Il s'agit d'un cartonnage actuellement non localisé, jadis dans une collection privée.

contenant des momies avec des portraits et des étiquettes. Il mentionne cette découverte dans un article de 1896, portant sur une étiquette de momie d'Akhmîm, dans lequel il affirme que, depuis la publication d'une première étude sur une étiquette de momie paléochrétienne en 1894,[36] « l'occasion [lui] a été donnée de visiter les chantiers de fouilles d'Akhmîm à plusieurs reprises ». Il ajoute : « j'ai eu également l'autorisation, grâce à l'entremise amicale de M. de Morgan, de faire un sondage dont je donnerai les résultats ailleurs de manière détaillée ».[37] Du reste, Schmidt n'était ni un archéologue, ni un historien de l'art, mais un spécialiste des manuscrits coptes, qui s'est rendu plusieurs fois en Égypte pour acquérir des documents et a fait de nombreuses acquisitions pour le musée de Berlin, dont témoignent les registres d'inventaire. C'est dans les mêmes années que semble avoir été mis au jour à Akhmîm le codex de Berlin (*P.Berol.* 8502), un manuscrit copte du V^e^ s. p.C., acquis au Caire en janvier 1896 par Carl Reinhardt et rapporté à Berlin, puis présenté à l'Académie des Sciences de Prusse par Carl Schmidt le 16 juillet 1896.[38] Tel était sans doute l'objet principal de la présence de Carl Schmidt en Égypte.

En outre, un autre objet, au départ acquis par Schmidt pour le musée de Berlin, mais qui n'a pu y être conservé et a finalement été acheté par le musée de Dresde en 1897, fournit des informations importantes sur les modalités d'acquisition qui furent celles de Schmidt.[39] Il s'agit d'un masque de momie d'homme barbu, dont Georg Treu déclare dans sa publication que l'acquisition a été réalisée par son entremise. Toutefois, la correspondance entre Treu et Schmidt se révèle instructive, car Treu a manifestement cherché à déterminer avec certitude la fiabilité des informations concernant l'origine du masque avant de confirmer l'achat par le musée de Dresde. Le 11 septembre 1897, Schmidt lui écrit :

> Votre aimable lettre m'a été transmise et je me permets de répondre à votre demande, à savoir que cette tête gréco-égyptienne, je l'ai achetée pour 550 Mark en Égypte (*dass ich diesen griech.-aegypt. Kopf im Aegypten für die Summe von 550 M. gekauft habe*), plus 25 Mark de frais divers. C'est une des plus belles têtes en plâtre qu'il m'ait été donné de voir jusqu'à présent dans les musées et c'est pour cette raison que je l'ai payée à ce prix élevé. Le musée égyptien de Berlin l'aurait bien gardée mais, par manque d'argent, ils ont dû la vendre. J'ai vu en Égypte les têtes que vous avez achetées par l'entremise du Professeur Stein, et si je me souviens bien, ce ne sont que des demi-têtes ordinaires. Cependant, très peu de têtes entières ont été trouvées. Toutes les têtes ont été trouvées à Gebel Tunah sur le site funéraire de Aschmunain, Hermopolis Magna en grec, comme j'ai pu le constater récemment dans un écrit d'Ebers.
>
> Si vous ne voulez pas acheter les têtes pour le musée, je vous demanderais de les conserver jusqu'à mon retour en Allemagne, d'où je vous donnerai mes instructions. Je pense être de retour sous deux semaines à Berlin. D'ici là, mon adresse est la même qu'avant, à Tempelhof.

Dans sa réponse du 17 septembre 1897, Treu manifeste son intérêt pour la tête, en dépit de son prix élevé, et laisse à ce sujet une petite note : « Demandé à quelles conditions il vendrait le buste de la momie gréco-égyptienne qui est entreposé chez le Professeur Diez et ce qu'il sait de sa provenance et si les informations sont fiables. Treu ». Schmidt répond par cette information : « J'ai acheté la tête à un marchand à Aschmunain qui, lui-même, a participé aux fouilles. »[40]

---

[36] C. Schmidt, « Ein altchristliches Mumienetikett, nebst Bemerkungen über das Begräfnifswesen der Kopten », *ZÄS* 32 (1894) 52-63.

[37] C. Schmidt, « Ein griechisches Mumienetikett aus Achmim », *ZÄS* 34 (1896) 79-81, sp. 79. La publication annoncée n'est toutefois jamais parue. Jacques de Morgan était alors directeur du département des Antiquités en Égypte, poste qu'il occupa de 1892 à 1897. Schmidt fournit d'autres informations : « *Diese Nekropole liegt aber nicht auf dem eigentlichen Gräberfelde von Achmim, sondern eine halbe Stunde von diesem in nördlicher Richtung bei dem Dorfe Salamune* ». Les fouilles menées dans les nécropoles gréco-romaines d'Akhmîm, dans les hameaux d'el-Hawawish et d'el-Salamuni, ont par ailleurs été conduites de 1884 à 1888 par G. Maspero : G. Maspero « Fouilles exécutées en Égypte de 1881 à 1885 », *BIE*, 2^e^ série, 1885 (Le Caire 1886) 85-91 ; puis par W. Budge en 1896. Voir K.P. Kuhlmann, *Materialen zur Archäologie und Geschichte des Raumes von Achmim* (*SDAIK* 11 ; Mayence 1983) 52-86.

[38] Le manuscrit a été acquis auprès d'antiquaires d'Akhmîm, et mis au jour dans la région par des paysans : C. Schmidt, « Ein vorirenaeisches gnostisches Originalwerk in koptischer Sprache », *SPAW* 36 (1896) 839-847, sp. 839.

[39] Dresde, Staatliche Kunstsammlungen, Aeg. 790 (anciennement Z.V. 1736) ; G. Treu, « Griechisch-ägyptische Mumienmasken und Mumienbüsten », *Archäologischer Anzeiger. Supplément au JDAI* (1898) 55 et 57-58, n°9 ; Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 30, pl. 51, 4. Comme le relève Grimm, ce masque présente de très fortes similitudes avec deux pièces du prétendu lot de Kharga conservées au British Museum : Londres, British Museum, 24779 et 24780 ; *Die römischen Mumienmasken* (1974) 28 et 30, pl. 51, 1 et 3. Pour lui, il ne fait aucun doute que ces trois objets ont été fabriqués dans le même atelier.

[40] Je remercie Saskia Wetzig et le musée de Dresde de m'avoir autorisée à consulter cette correspondance et à la citer. En outre, G. Grimm mentionne une lettre du 7 octobre 1897, que je n'ai pu identifier. Schmidt y ajouterait selon lui qu'il a pu

Le même Carl Schmidt, s'interrogeant en 1904 sur la provenance d'un papyrus copte acheté à Akhmîm, refuse d'en déduire que le manuscrit provient de ce site, « *da Achmim als eine der Zentralen des ägyptischen Antikenhandels anzusehen ist* ».[41] C'est donc bien plutôt du marché des Antiquités d'Akhmîm que provient le masque, et sans doute le cartonnage de Panakht. Du reste, durant la période évoquée ici, de nombreux cartonnages sont parvenus sur le marché depuis Akhmîm. En 1891/1892, le musée archéologique de Florence reçut un masque de femme par l'intermédiaire d'E. Schiaparelli ;[42] en 1893, le Field Museum de Chicago acquit un sarcophage contenant une momie complète ;[43] et en novembre 1895, trois exemplaires de masques d'hommes furent acquis par le Musée d'Art et d'Histoire à Genève.[44] C'est surtout pendant l'année 1895/1896 que l'approvisionnement semble avoir été important.[45] Sur le rôle semble-t-il joué par la région d'Akhmîm dans ce trafic d'antiquités, on peut d'ailleurs citer un document commenté par Grimm, qui est tout à fait éloquent, au sujet de la collection de Theodor Graf. Il s'agit du récit du voyage en Égypte de l'antiquaire-archéologue Robert Forrer :

> Mais la manière, décrite tout à l'heure, de voyager de ces antiquités, et comment elles changent de mains, jusqu'à ce qu'elles parviennent sous les yeux des Européens par l'intermédiaire du consul, rendent les informations sur leur découverte extrêmement difficiles à obtenir. À Louxor, j'ai aussi vu par exemple des étoffes et des blocs coptes, au sujet desquels j'ai appris par une enquête approfondie qu'elles avaient été apportées là depuis Akhmîm par un cheikh bédouin de Gizeh ; j'ai vu une collection de têtes de gypse antiques, qui sera ensuite acquise par Theodor Graf, dont la plupart viennent du Fayoum, mais dont plusieurs pièces de première qualité ont été achetées à Gizeh à ce cheikh par un intermédiaire grec venant d'Akhmîm ou de Haute Égypte.[46]

On comprend comment le Dr Carl Schmidt a pu se porter acquéreur de pièces provenant des fouilles clandestines de la région, voire de régions plus éloignées.

El-Deir devient donc une provenance plausible pour le sarcophage de Panakht. En effet, l'ensemble N5.01, même fragmentaire, a été trouvé en contexte de fouilles, et il ne s'agit pas d'une pièce isolée : d'autres fragments de la nécropole Nord et des cartonnages complets mis au jour sur le site d'Aïn el-Labakha se rattachent à ce même ensemble stylistique.[47]

En particulier, un motif identifié par C. Riggs apparaît comme un élément spécifique de ce 'groupe de Kharga'. Il s'agit de représentations de la résille osirienne, placées sur la partie antérieure des coques de cartonnage et ornées de cercles avec un point rouge, dans les espaces laissés libres de la résille : c'est le cas sur le sarcophage de Panakht, sur une parure provenant d'Aïn el-Labakha[48], sur un sarcophage de bois provenant selon C. Riggs de Kharga et conservé à l'Allard Pierson Museum d'Amsterdam (fig. 6a),[49] et sur

---

vérifier personnellement les informations du vendeur par des recherches sur le terrain, et y considèrerait les indications de provenance alléguées en général pour les 'masques de Kharga', qu'il s'agisse de Kharga, Kôm Mer ou Balansura, comme des dissimulations adroites des trafiquants, retenant Tuna el-Gebel/Hermopolis comme seule provenance. Cette enquête de terrain joue donc un rôle central dans l'attribution par Grimm d'une provenance hermopolite à l'ensemble du prétendu lot de Kharga : « Bien que ces affirmations doivent être nuancées, nous pensons retenir comme conclusion essentielle que le prétendu groupe de Kharga de la fin de 1891 provient en réalité d'Hermopolis-Ouest ». Voir Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 30.

[41] C. Schmidt, *Acta Pauli aus der heidelberger koptischen Papyrushandschrift Nr. 1. Übersetzung, Untersuchungen und koptischer Text* (Leipzig 1904) 3. On connaît par exemple l'antiquaire Ginti Faltas, chez qui O. Rubensohn acheta le papyrus P. Strasb. Gr. Inv. 1665-1666 (l'Empédocle de Strasbourg) en 1904 : voir A. Martin et O. Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg (P.Strasb. Gr. Inv. 1665-1666). Introduction, édition et commentaire* (Berlin-New York 1999) 38-39.

[42] Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 35, pl. 120, 4.

[43] *Ibid*., pl. 118, 1-2.

[44] *Ibid*., pl. 121, 4.

[45] Il envisage en revanche que la collection de masques similaires de Copenhague ait pu être mise au jour plus tôt.

[46] *Antiquitäten-Zeitschrift, N. S.* 6 (1895) 131 (= Mein Besuch in El-Achmim – Reisebriefe aus Ägypten (1895) 98 sq.) ; Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 32. Sur la constitution de la collection de R. Forrer à Akhmîm et sa 'villa panopolitana', voir Martin et Primavesi, *L'Empédocle de Strasbourg* (1999) 39, n. 7.

[47] Tallet, « Les cartonnages » (2012) 257-260.

[48] Dunand *et alii*, *Le matériel archéologique et les restes humains de la nécropole d'Aïn el-Labakha* (2008) 148, fig. 265, Inv. 3446.

[49] Amsterdam, Allard Pierson Museum, 7070 : R.A. Lunsingh Scheurleer, *Egypt. Geschenk van de Nijl* (Amsterdam 1992) 185, fig. 156 ; W. Van Haarlem, *Corpus Antiquitatum Aegyptiacarum. Allard Pierson Museum, Amsterdam* IV: *Sarcophagi and Related Objects* (Hildesheim 1998) 95-98 ; Riggs, *The Beautiful Burial (*2005) 51-55, fig. 16, et 257, n°1.

un cartonnage provenant d'une collection privée, rapproché du cartonnage de Panakht par Grimm.[50] La provenance du sarcophage conservé à Amsterdam est inconnue, selon les indications de W. van Haarlem, mais la démonstration de C. Riggs le rattachant au groupe de Kharga est convaincante. En outre, notons qu'il est parvenu au musée en 1934, après avoir fait partie de la collection du banquier C.W. Lunsingh Scheurleer, à La Haye, où il est entré en 1921 à la suite du rachat de la collection von Bissing.[51] Or, von Bissing a entrepris en 1897 une première exploration de la nécropole A d'Akhmîm et se trouvait donc sur place et susceptible d'acquérir des cartonnages provenant de Kharga.[52] La parure mentionnée par Grimm, quant à elle, n'a pas de provenance connue, et elle est désormais disparue. Toutefois, elle a été photographiée par Steindorff pour ses cours à l'université de Leipzig[53] et une copie de cette photographie est conservée à l'Ägyptologischen Institut der Universität Leipzig (fig. 6b).

Le motif des cercles à point est très présent dans le matériel de la nécropole Nord d'el-Deir. Des fragments de résille osirienne de l'ensemble N7.06 présentent ce décor et on retrouve les mêmes cercles dans différents ensembles d'el-Deir, sans la résille osirienne : sur l'ensemble N8/9.01, mis au jour devant les tombes N8-N9, constitué de deux grands fragments qui se complètent et portent une scène de momification, on identifie, au centre de la scène, le dieu Anubis, la tête tournée vers la droite, qui se tient derrière un lit de momification (fig. 5b). Sa peau est verte, il porte une perruque tripartite rouge et un pagne clair. Il lève la main droite, qui tient un œil-*oudjat* (?), et étend l'autre main sur une momie allongée sur un lit léontomorphe (il en reste la queue, à gauche, et une partie de la crinière, à droite). La tête de la momie est assez détériorée : on distingue une barbe, une oreille et une perruque noire, un collier-*ousekh*. À gauche de la scène, se tient une divinité funéraire à tête de serpent, portant une perruque tripartite surmontée d'une plume. Elle porte un collier rond, une tunique blanche et rouge, un pagne, et tend devant elle deux étoffes pliées. Enfin, la série de barques funéraires de l'ensemble N5.01 comporte elle aussi, dans le champ, des cercles rouges ornés d'un point central.

D'autres éléments, tel le plissé du linceul de la défunte de N5.01 et de Panakht,[54] apparaissent dans le corpus d'Aïn el-Labakha, sur le devant de l'enveloppe Inv. 3445.[55] La clé tenue par le dieu Bès sur la parure de Panakht et sur N5.01 est également présente entre les mains d'un génie funéraire, sur un fragment provenant d'el-Deir et conservé au Metropolitan Museum de New York.[56]

Il y a donc lieu d'identifier ici, à mon sens, l'œuvre d'un même artiste ou d'un même atelier dans les cartonnages de Panakht, d'Aïn el-Labakha Inv. 3445, peut-être d'Aïn el-Labakha Inv. 3446,[57] et d'el-Deir N5.01, ainsi que dans la parure provenant d'une collection privée dont la photographie est conservée à Leipzig.

On peut enfin, en suivant le raisonnement de C. Riggs, rattacher au groupe de Kharga une autre parure de momie autrefois conservée dans une collection privée, aujourd'hui disparue, mais dont la photographie a été prise, là encore, pour les cours de Steindorff (fig. 7a). Le type n'est pas tout à fait le même que celui qui a été identifié précédemment, mais des rapprochements peuvent être proposés avec

---

[50] Grimm, *Die römischen Mumienmasken*, pl. 115.2. Je remercie chaleureusement le Pr. Hans Werner Fischer-Elfert, qui m'a communiqué et autorisée à publier les photographies originales conservées à Leipzig, Ägyptologisches Institut der Universität Leipzig.

[51] Il est répertorié sous le numéro d'Inv. H192.

[52] Voir ses notes : F.W. von Bissing, « Aus römischen Gräbern aus Achmim (Panopolis) in Oberägypten », *Archäologischer Anzeiger* 61-62 (1946-1947) 1-6 ; ainsi que celles prises lors de sa deuxième campagne de fouilles en 1912 : F.W. von Bissing, « Tombeaux d'époque romaine à Akhmim», *ASAE* 50 (1950) 547-576.

[53] Steindorff est mentionné dans la correspondance entre Georg Treu et Carl Schmidt, au moment de l'acquisition du masque de Dresde, et il connaissait assurément Carl Schmidt ; mais cela ne suffit pas pour établir que cette parure de cartonnage est parvenue en Europe par l'entremise de ce dernier. On ne peut que suggérer qu'elle a fait partie du même circuit d'antiquités, dans les mêmes années.

[54] Il y a deux représentations du défunt dans son linceul. La première se trouve sur le devant de l'enveloppe : Germer, *Mummies. Life after Death in Ancient Egypt* (1997) 91 ; la deuxième sur la bordure au niveau de la tête de la momie : Riggs, *The Beautiful Burial (*2005) 60, fig. 21.

[55] Kharga, New Valley Museum, M1257 : Dunand *et alii*, *Le matériel archéologique et les restes humains de la nécropole d'Aïn el-Labakha* (2008) 144, fig. 256.

[56] New York, Metropolitan Museum of Art, Access. Nr 13.182.45. Il existe un modèle de clé semblable au musée de Kharga.

[57] Dunand *et alii*, *Le matériel archéologique et les restes humains de la nécropole d'Aïn el-Labakha* (2008) 144-153, Inv. 3445 et 3446.

deux cartonnages identifiés par C. Riggs comme appartenant au 'groupe de Kharga', conservés à Heidelberg (fig. 7b)[58] et à Cleveland (fig. 8),[59] dont je reparlerai plus loin. On constate sur ces parures une prédominance de décor de frises d'étoiles blanches, de fleurettes à huit pétales et de rectangles ornés d'un point central. En outre, les bordures des enveloppes du groupe de Kharga présentent également des traits récurrents, avec des vignettes représentant des divinités funéraires assises, sur fond rouge, vert ou bleu, tenant dans les mains un morceau d'étoffe pliée, un sceptre-*ouas* ou une plume. Ces vignettes sont le plus souvent séparées par des bandes blanches pointillées de noir et soulignées de beige rosé. Ce matériel est datable du Haut Empire (I^{er} s. p.C.) dans le matériel d'el-Deir.[60]

L'arrivée du cartonnage de Panakht et de deux autres, sans doute via Akhmîm, dans des collections privées et dans celles du musée de Berlin s'explique aisément par les pillages déjà documentés à el-Deir par le voyageur russe Wladimir de Bock, passé sur le site en 1897/1898 (et peut-être déjà en 1888/1889 lors d'un précédent voyage), qui consacre un chapitre au site d'el-Deir : « À l'ouest de la forteresse se trouve une nécropole assez étendue ; quelques tombes ont été fouillées et on trouve par ci et par là des restes de corps goudronnés ».[61] Notons au passage une difficulté : à l'ouest de la forteresse se trouvent deux secteurs de nécropoles identifiés à ce jour, la nécropole Sud, composée de quelques caveaux à puits, et la vaste nécropole Ouest, datée du IV^{e}-V^{e} s. p.C. De Bock ne peut parler ici que du deuxième secteur, et il y a lieu de s'étonner qu'il ne fasse aucune mention des nécropoles Nord et Est, pourtant bien visibles, alignées le long des affleurement rocheux qui entourent le site. C'est sans doute le filtre de l'étude de Bock qui explique ces omissions : son ouvrage est destiné à rassembler les matériaux destinés à l'étude de l'Égypte chrétienne et il n'a donc sans doute pas fait mention de nécropoles plus anciennes. Le pillage des nécropoles est toutefois déjà bien visible au moment de son passage. La forteresse n'a pas encore, à cette époque, été réinvestie par les troupes britanniques, qui ont dû également se livrer à quelques visites et 'fouilles' des nécropoles (fig. 9a-b). Étonnamment, à el-Deir, très peu de fragments d'importantes dimensions ont été mis au jour, et jamais de pièces complètes. Les fragments du 'jumeau' de Panakht ont même été découverts dans une tombe étonnamment vide, comme si, contrairement à ce qu'on voit dans d'autres secteurs de la nécropole, le pillage y avait été méthodique, en vue du marché des antiquités.

La démarche de redéfinition d'un groupe de Kharga entreprise par Christina Riggs pour de nombreuses parures de cartonnage et les masques qui leur sont associés a démontré toute sa pertinence lors de la découverte des fragments de parure d'el-Deir. Trois de ces pièces, au moins, ont été à mon sens découvertes à la fin des années 1890 et sont parvenues peu après en Europe par l'intermédiaire de Carl Schmidt – au moins pour celui de Panakht. Outre cette première vague d'arrivages d'objets d'el-Deir, dans laquelle le Dr Carl Schmidt a joué le rôle d'intermédiaire, on peut identifier une deuxième phase, mettant en scène un deuxième personnage, dans un rôle plus actif encore.

'Mr Hornblower'

Pour cette deuxième série d'acquisitions, on peut retracer de manière précise le trajet suivi par les œuvres. En effet, le point de départ de cette enquête est une série d'objets conservés au Metropolitan Museum of Art de New York, et pour lesquels la provenance d'el-Deir, oasis de Kharga, est connue de longue date.

---

[58] Heidelberg, Ägyptologisches Institut, 17 : Riggs, *The Beautiful Burial (*2005) 258, n°4 ; *Égypte romaine. L'autre Égypte* (Marseille 1997) 161, n°185 ; W. Seipel, *Ägypten : Götter, Gräber und die Kunst. 4000 Jahre Jenseitsglaube* (Linz 1989) 346-347, n°521 ; E. Feucht, *Vom Nil zum Neckar : Kunstschätze Ägyptens aus pharaonischer und koptischer Zeit an der Universität Heidelberg* (Berlin 1986) 128, n°285 ; E. Brunner-Traut et H. Brunner, *Osiris, Kreuz und Halbmond : die drei Religionen Ägyptens* (Mayence 1984) 159, 164, n°136 ; Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 29, 100, pl. 115.3. Inscription : W. Brunsch, « Sechs demotische Graffiti vom Gebel el Ter in der Oase Charge », *WZKM* 72 (1980) 12-13 ; W. Spiegelberg, *Demotica* I (Munich 1925) 48-49.

[59] Cleveland Museum of Art, 1914.715 : Grimm, *Die römischen Mumienmasken* (1974) 100 et 116, pl. 115.1 ; L. Berman, *Catalogue of Egyptian Art* (Cleveland 1999) 503-505, n°399 ; Riggs, *The Beautiful Burial (*2005) 258 et fig. 13-15.

[60] Tallet, « Les cartonnages » (2012) 231-240.

[61] Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne* (1901) 5.

Grâce à la disponibilité du Dr Marsha Hill, j'ai pu accéder à des documents attestant l'achat de ces pièces par Herbert E. Winlock en 1913, auprès d'un dénommé William C. Hornblower.

William C. Hornblower était 'General Manager' de l'entreprise en charge de la construction de la voie ferrée qui quitte l'oasis par le nord, le long de la passe d'el-Rufuf, et rejoint ensuite Assiout : il s'agit de la 'Corporation of Western Egypt, Ltd'. Précisons que la passe du Rufuf se situe un peu au nord du site d'el-Deir à quelques kilomètres seulement (cf. fig. 1). En 1907, le gouvernement égyptien accorda au Metropolitan Museum of Art l'autorisation de prospecter et de fouiller dans la partie nord de l'oasis de Kharga. C'est dans ce contexte que Winlock entreprit son premier voyage dans l'oasis, où il retrouva le géologue Beadnell auprès de la 'Corporation of Western Egypt', comme il le signale dans le récit qu'il a laissé de son expédition à Dakhla effectuée en 1908 :

> À la fin de février 1908, la ligne de chemin de fer des oasis occidentales venait juste d'ouvrir, depuis la vallée du Nil jusqu'à un point près du village d'el-Khargeh et, sous la direction d'Albert M. Lythgoe, j'avais établi un campement pour l'Egyptian Expedition du Metropolitan Museum sur le site de l'ancienne Hibis, à mi-chemin entre le temple d'Amon et la nécropole chrétienne. Lythgoe arriva avec son ami Jones en avril, et je décidai d'entreprendre le voyage à ed-Dakhleh. Beadnell était dans l'oasis d'el-Khargeh avec la 'Corporation of Western Egypt', qui n'existe plus désormais, et nous prodigua ses conseils sur la location des chameaux et la préparation du voyage. Reginald S. Patterson – plus tard Sir Reginald, Conseiller financier (*Financial advisor*) du gouvernement égyptien – était alors Inspecteur financier (*Financial Inspector*) de l'oasis et nous parla des tombes peintes près de Deir el-Haggar et nous facilita les formalités avec les autorités.[62]

De même, dans la notice du *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art* de mai 1908, est mentionné le fait que l'oasis est à quatre-cinq jours de chameau depuis la Vallée, ce qui l'a préservée des pillages, mais que l'accès est désormais facilité par la ligne de train, juste finie de construire.[63] On y signale encore l'établissement d'un premier campement sur la concession, au nord de la ville de Kharga, et le début de la fouille de Bagawat et du 'monastère' voisin, par Winlock, A.M. Jones et A.M. Lythgoe, alors conservateur du Metropolitan Museum of Art. La fouille du site urbain d'Aïn et-Turba, au voisinage de Bagawat, est signalée dans le numéro de novembre de la même année.[64]

La 'Corporation of Western Egypt' apparaît ensuite dans les contrats de concession signés avec le Service des Antiquités et son directeur général, Gaston Maspero, sous le nom de 'Western Oasis Company' : le renouvellement de la concession de fouilles n'est en effet accordé au Metropolitan Museum le 19 novembre 1911 qu'à la condition d'un accord entre les deux parties présentes à Kharga. Il est spécifié que cette companie est en pourparlers avec le gouvernement égyptien « au sujet des terrains de cette localité [Kharga] ».[65] Cette condition est répétée l'année suivante. La construction de la voie ferrée n'était donc qu'un préalable à l'exploitation de l'oasis, comme cela est clairement explicité par l'anthropologue Hrdlička dans son journal de voyage de 1909,[66] et Hornblower apparaît fréquemment dans le journal de fouilles de Winlock dans les années 1909/1910, alors qu'il fouille à Hibis. Une correspondance entre les deux, avec papier à en-tête de la 'Corporation of Western Egypt' sise au Caire, est attestée un peu plus tard en 1910, probablement parce que le Metropolitan Museum of Art détenait des concessions territoriales dans l'oasis.[67] Il apparaît en effet dans un courrier daté du 20 novembre 1910, adressé par Winlock à Hornblower dans les bureaux de la 'Corporation of Western Egypt' à Kharga, que l'Egyptian Expedition du Metropolitan Museum of Art, qu'il représente et qui détient alors la concession archéologique de l'ensemble de l'oasis, lui accorde l'autorisation d'aménager une source thermale (*spa*) à Nadura, un site qui se trouve à la sortie de l'actuelle ville de Kharga, soit au nord d'Hibis (cf. fig. 1). Dans cet échange, il est spécifié que toute fouille rendue nécessaire par la découverte de tombes ou d'antiquités lors des travaux de construction sera faite sous la supervision de Winlock ou d'un de ses représentants, et que toute antiquité découverte devra être remise à un représentant du musée. Hornblower accepte les termes du contrat dans un

[62] H.E. Winlock, *Ed Dakhleh Oasis, Journal of a Camel Trip made in 1908* (New York 1936) 6.
[63] *BMMA* III/5 (mai 1908) 83-86 (surtout 84-86).
[64] *BMMA* III/11 (nov. 1908) 203-208.
[65] Archives du Metropolitan Museum of Art, New York.
[66] Archives du Metropolitan Museum of Art, New York : « Jan. 30. Came here last Friday, over a little railroad built by a company which is going to exploit the Oasis. »
[67] Winlock, *Ed Dakhleh Oasis* (1936).

courrier du même jour (fig. 10-11). Par ailleurs, dès le départ, Hornblower apporte à Winlock son assistance dans de nombreuses circonstances, qu'il s'agisse de faire construire une petite voie ferrée permettant de déblayer les blocs effondrés du temple d'Hibis, d'améliorer les communications avec la Vallée ou encore de recruter du personnel et de se procurer divers types de biens. Une lettre de Winlock à Lythgoe datée du 26 février 1908 est éclairante à ce sujet. Après avoir mentionné les difficultés de réception du courrier et en particulier de l'argent nécessaire au fonctionnement de la fouille, Winlock en vient à l'approvisionnement en viande et en légumes :

> *The Company has offered us tomatoes and I have accepted, but as yet heard no more of them. However something should turn up soon from them but I hesitate to get us too deeply in their debt as they have an idea that this is a sort of side show brought out to boom them along. That must not be taken seriously though as they are a little flustered over their own importance just now. They asked the Inspector of the Interior the other day : 'Who ruled the Oasis before we came there ?[…] All of the Company are a very cordial + hospitable lot however, from Hornblower at the base right up here. But the best fellow is R.S. Patterson, the Inspector of the Interior + Finance.*

Les deux hommes se sont vite liés et ont fait partie des mêmes cercles de sociabilité. Ainsi Winlock et Evelyn-White sont-ils invités à dîner chez Hornblower avec onze autres convives le soir du 25 décembre 1909, et tous repartent le 26 décembre par un train spécial vers Nadura, où l'équipe de Winlock les reçoit à son tour. Dans la journée du 25, sans que le lien entre les deux événements ne soit fait explicitement, Winlock et White ont acheté « auprès d'Ali d'Arabat el-Madfûna » deux céramiques préhistoriques, achat dont Winlock informe Lythgoe par un câble.[68]

Il est toutefois bien attesté qu'Hornblower a servi d'intermédiaire dans l'acquisition d'antiquités dans l'oasis, et en particulier en provenance d'el-Deir. C'est bien de ce dernier site que provient un papyrus démotique conservé au Metropolitan Museum et « donné à H.E. Winlock par William C. Hornblower en 1910 », selon une note du 22 juillet 1927 laissée dans les archives du musée par Winlock lui-même (fig. 12). Ce papyrus démotique « *was said to have been found on a mummy discovered by the Arabs at El-Deir, the Roman fortress on the East side of the Khargeh oasis* ». Plus encore, Hornblower y apparaît en possession d'un sarcophage ou cartonnage : « *Hornblower had the mummy case which bore the name of Pediamenhib, son of Pewper* ». Qu'est-il advenu de ce sarcophage ? Le papyrus, le P.MMA 27.254 a, b, daté entre 285 et 247 a.C., enregistré dans le registre d'inventaire comme provenant d'Hibis, est en cours d'édition par S.P. Vleeming. Il s'agit d'un contrat de mariage en démotique appartenant à un « fermier, serviteur d'Amon d'Hibis » – on sait désormais que le temple d'el-Deir était une succursale du temple principal de l'oasis et était dédié à Amon d'Hibis. Son nom est illisible, mais il est « fils de Sitmy, dont la mère est Taesè », et il aurait épousé la « fille de Pasy, dont la mère est Trombastè ».[69]

Ce n'est toutefois pas de cette année que date l'acquisition de l'essentiel des objets provenant d'el-Deir exposés au Metropolitan Museum. Alors que les fouilles du musée ont progressivement diminué à partir de 1910, Winlock lui-même travaillant désormais principalement à Thèbes, on voit réapparaître Hornblower en relation avec lui au Caire, en 1913. Il n'y avait alors plus de fouilles du Metropolitan Museum of Art à Kharga et il n'est pas sûr que Hornblower lui-même y ait été présent. Pourtant, cette année-là, quinze objets acquis auprès d'Hornblower au Caire, tous « provenant d'el-Deir », comme le stipulent les notices rédigées par Winlock en personne, parviennent au musée. À cela s'ajoute une jarre de type *siga*, sur laquelle a été inscrite à l'encre, selon la fiche du musée : « *just off roadside kilom. 110* », l'auteur de la fiche stipulant que cette distance a été mesurée le long de la voie ferrée à partir de Kara, la base de la ligne de chemin de fer dans la Vallée.[70] Parmi le matériel exposé au Metropolitan Museum, plusieurs momies de chiens sont en complète cohérence avec une série de momies mises au jour par Françoise Dunand et son équipe dans le prolongement de la nécropole Nord d'el-Deir, dans une tombe

[68] Journal d'Herbert E. Winlock, archives du Metropolitan Museum of Art.

[69] P.L.Bat. XXVIII 4. D'après la lecture du Pr. Sven P. Vleeming, que je remercie d'avoir bien voulu me communiquer ces informations.

[70] Achetée auprès de William Hornblower au Caire en 1913, elle a été enregistrée sous le n°13.182.37 et est actuellement à l'Oriental Institute de l'université de Chicago.

appelée de ce fait 'Piton aux chiens'.[71] Nous sommes donc dans le même secteur du site qui a livré le jumeau de Panakht. Tout laisse à penser que l'acquisition par Hornblower a eu lieu alors qu'il travaillait sur la voie ferrée (ce qui expliquerait qu'il ait localisé la *siga* en fonction du kilométrage utilisé par la Corporation of Western Egypt) ou sur la source thermale, et qu'il a revendu le lot plus tard à Winlock, en 1913. Le *Bulletin* du musée de 1914 atteste l'entrée des objets au cours de l'année 1913 :

> *Panel from a model coffin, two pannels from a bier, two doors from a shrine, statuette of a woman with cymbals, figure of an ostrich, all of wood, two pots, piece of matting, three pieces of cartonnage, three mummified cats, all Roman, from el-Deir, Kharga Oasis.*
> *Source : Purchase.*[72]

Toutefois, le sarcophage mentionné par Winlock comme étant en possession d'Hornblower en 1910 ne fait pas partie du lot. Peut-on espérer en retrouver la trace ? Peut-être.

On voit en effet apparaître William Hornblower, de manière malheureusement fugitive, dans les archives du Musée de Cleveland, dans l'Ohio. Un cartonnage complet, dont j'ai évoqué plus haut les grandes similitudes stylistiques avec le matériel de la nécropole Nord d'el-Deir – similitudes déjà notées par C. Riggs – a été acquis auprès de lui : « *purchased from Mr. William Hornblower by Lucy Olcott Perkins through Henry W. Kent.* » Lucy Olcott Perkins a fait différents achats pour le musée de Cleveland en Égypte, entre mars et juin 1913.[73] Nous ne disposons ni d'une date, ni d'un lieu précis pour l'acquisition de cette pièce, mais on sait que, pour d'autres objets, Lucy Olcott Perkins s'est rendue au Caire, à Louxor et à Assiout.[74] Certes, la parure de cartonnage a été considérée par Lawrence M. Berman dans le catalogue de Cleveland comme « probablement d'Akhmîm » sur la base de considérations stylistiques, mais il m'a depuis confirmé n'avoir disposé d'aucune documentation concernant la provenance de l'objet dans les archives du Musée de Cleveland. L'objet a à mon sens de fortes chances d'avoir été acquis par Hornblower dans des conditions similaires aux objets du Metropolitan Museum, et on serait en droit de se demander s'il ne s'agit pas du 'mummy case' mentionné par Winlock. Malheureusement, l'anthroponyme lacunaire, inscrit en hiéroglyphes de part et d'autre de la coque de ce cartonnage, ne coïncide pas avec celui qui figure sur la fiche de Winlock : il s'agit d'un homme ou d'un enfant dont le nom est perdu, « fils de l'Osiris Seb…, justifié, né de l'Hathor Ta-sheryt-Hu, justifiée, dans le 'puits de Senet' ».[75]

Les dates d'achat de Lucy Perkins et de Winlock coïncident néanmoins, et Le Caire a pu être le lieu de la rencontre entre Kent et Hornblower.

Notons enfin qu'un autre des éléments du 'groupe de Kharga', un cercueil en bois conservé au musée d'Heidelberg, et ayant appartenu à un enfant nommé Paopis, a été acquis sur le marché des antiquités au Caire en 1912. A-t-il été revendu par William Hornblower ? Je ne suis pas en mesure de répondre à cette question, mais il est clair qu'il est apparu de manière concomitante aux précédents sur le marché, et il est avéré qu'il provient de l'oasis. En effet, une inscription en démotique à l'intérieur du sarcophage précise : « Régénère-toi devant Osiris, seigneur d'Hibis, Osiris Paopis, (fils de) Semataouy, né de Di-es-Mut, personne (?) d'Hibis ».[76]

C'est du nord de l'oasis que provient sans doute un couvercle de sarcophage d'une femme nommée Ta-sheryt-pa-di-Hor (Senpeteuris), conservé au musée du Louvre. Trois inscriptions y sont conservées, dont deux sont complètes : « Salut, Hathor Ta-Sheryt-pa-di-Hor, née de Ta-di-Amun-ipy, née à

---

[71] New York, Metropolitan Museum of Art, Access nr. 13.182.48, 13.182.49, 13.182.50. Ils ont été acquis auprès de W. Hornblower au Caire en 1913. L'un d'eux a été cédé à l'Albany Institute of History and Art. Sur les chiens momifiés découverts à el-Deir : Dunand et Lichtenberg, « Des chiens momifiés à El-Deir, Oasis de Kharga » (2005) 75-87 ; J.-B. Huchet, C. Callou, R. Lichtenberg et F. Dunand, « The dog mummy, the ticks and the louse fly : archaeological report of a severe ectoparasitosis in Ancient Egypt », *International Journal of Paleopathology* 3/3 (2013) 165-175.

[72] *BMMA* IX/1 (janv. 1914) 30.

[73] Cleveland Museum of Art, 1914.715.

[74] Berman, *Catalogue of Egyptian Art* (1999) 578. Des acquisitions ont été faites auprès de Joseph Hassan Ahmed, à Louxor, le 31 mars 1913, auprès des frères Khawam, le 23 avril, au Caire, puis de nouveau auprès de Joseph Hassan Ahmed, à Louxor, le 13 mai 1913 et auprès de Mohassem Mohasseb et fils, à Louxor, le 14 mai 1913, puis encore auprès de Joseph Hassan. Elle a fait des achats auprès de Nicolas Tano, au Caire, le 10 juin, et s'est rendue le 15 juin à Assiout.

[75] Traduction d'après C. Riggs : *The Beautiful Burial (*2005) 258.

[76] Heidelberg, Ägyptologisches Institut, 17 : Riggs, *The Beautiful Burial (*2005) 258, n°4 ; cf. *supra*, n. 59.

Hibis ».[77]

L'atelier du nord de Kharga

L'existence d'un atelier de production, fonctionnant dans la dépendance du temple d'Amon d'Hibis, me semble très plausible, d'autant plus que le temple d'el-Deir était une succursale du temple principal de l'oasis, comme l'attestent les reçus de taxe conservés sur des *ostraka* démotiques mis au jour dans le temple d'el-Deir et étudiés par Michel Chauveau et Damien Agut-Labordère. Il faudrait envisager la présence d'artisans décorateurs, travaillant avec les embaumeurs dont l'atelier a été identifié sur le site par les fouilles de Françoise Dunand.[78]

Certes, l'existence d'artisans concentrés à Hibis et approvisionnant les sites du nord de l'oasis est une possibilité. Mais il apparaît toutefois qu'il existait des activités dans lesquelles les artisans d'el-Deir s'étaient spécialisés. En effet, M. Chauveau a identifié sur un *ostrakon* d'el-Deir le nom égyptien du site antique : il s'agissait de *Pꜣ-sy* (la Planche), attesté par l'O.Deir T36.[79] Or, ce toponyme est également attesté dans le Gebel Teir, site de carrière de calcaire au nord d'Hibis, précisément à proximité de la route menant vers el-Deir. Deux graffiti, datables du I^er^ s. a.C., sous les règnes de Cléopâtre VII et d'Auguste, ont été laissés semble-t-il par des personnages originaires de *Pꜣ-sy*, qui sont manifestement des tailleurs de pierre venus d'el-Deir pour travailler dans le Gebel Teir : un dénommé Padiisis, fils de Oureshenéfer, est identifié comme 'le sculpteur de Pase' sur un graffito daté du 3 février 19 a.C.,[80] et le même titre apparaît, cette fois pour Oureshenéfer, fils de Padiisis, sur un dipinto antérieur d'une douzaine d'années avec une graphie lacunaire du nom de 'Pase' qu'il faudrait sans doute transcrire *<Pꜣ>se* selon D. Devauchelle.[81] Ce deuxième dipinto n'est pas anodin, car il s'agit d'un document officiel daté du 21 août 31 a.C., signé par le stratège du nome d'Hibis et de Douch, dont le nom est incomplet. Selon D. Agut-Labordère, le plus probable serait qu'il s'agisse du document octroyant une concession dans la carrière à Oureshenéfer (I) fils de Padiisis, qu'il aurait reproduit à l'encre sur place afin de faire savoir publiquement qu'il était (seul ?) habilité à s'y fournir.[82]

On identifie également sur le site même d'el-Deir une zone de carrières de calcaire, vaste massif montagneux situé au nord du site, où des traces d'extraction ont été identifiées (fig. 13a). G. Wagner s'interroge sur la destination des blocs de calcaire du Gebel Teir, les temples oasiens étant construits en grès,[83] mais on peut identifier sans peine à el-Deir un usage de ce matériau : il était utilisé pour fabriquer les dalles-portes des tombes ainsi que les jambages et linteaux, dans certains cas (fig. 13b).[84] Le savoir-faire des tailleurs de pierre d'el-Deir pourrait avoir été mobilisé dans différentes carrières du nord de l'oasis. On note également la présence d'outils de tailleurs de pierre dans des tombes de la nécropole de Dabashiya, voisine d'el-Deir.[85] Une communauté structurée d'artisans de la tombe au nord de l'oasis est donc envisageable. La grande qualité des textiles mis au jour dans les nécropoles d'el-Deir et étudiés par Fleur Letellier-Willemin met également en évidence la présence dans la région de fileurs et fileuses

[77] Paris, musée du Louvre, E31886 ; Riggs, *The Beautiful Burial* (2005) 259, n°5 ; O. Neugebauer et R.A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts* III. *Decans, Planets, Constellations and Zodiacs* (Providence 1969) 104, n°81 ; 205, pl. 49b.

[78] Dunand *et alii*, *El-Deir Nécropoles* I (2010) 43. La publication est en cours.

[79] Ces *ostraka* ont été présentés par Michel Chauveau lors d'une Journée d'études organisée à l'Université de Limoges en septembre 2007, et la publication est en cours avec la collaboration de Damien Agut-Labordère, que je remercie pour ces précisions.

[80] D. Devauchelle et G. Wagner, *Les graffites du Gebel Teir. Textes démotiques et grecs* (*RAPH* 22 ; Le Caire 1984) 22-23, II.6, l. 2 ; E. Cruz-Uribe, *Hibis Temple Project* 2. *The Demotic Graffiti of Gebel Teir* (San Antonio 1995) 42.

[81] Devauchelle et Wagner, *Les graffites du Gebel Teir* (1984) 27-28, II.18, l. 3.

[82] Il remarque que le titre de 'sculpteur' est accompagné de l'article *pꜣ*, impliquant qu'il n'y en ait eu qu'un seul à être officiellement reconnu, tout du moins pour 'Pase'.

[83] G. Wagner, *Les oasis d'Égypte à l'époque grecque, romaine et byzantine* (*BdE* 100 ; Le Caire 1987) 306.

[84] Dunand, Ibrahim et Lichtenberg, *Le matériel archéologique et les restes humains de la nécropole de Dabashiya* (2012) 90.

[85] La forteresse d'el-Deir est visible à l'œil nu depuis le pigeonnier de Dabashyia. Voir dans ce volume la contribution de Salima Ikram.

hautement qualifiés, et de tisserand(e)s non moins habiles.[86]

Les textes et les cartonnages permettent donc, peu à peu, de mettre en lumière une communauté de Deirotes au tournant de notre ère, époque à laquelle il est avéré que le site a connu une phase de grande prospérité agricole.

[86] F. Letellier-Willemin, « Les textiles », in : Dunand *et alii*, *El-Deir Nécropoles* I (2010) 191-222 ; *El-Deir Nécropoles* II (2012) 183-225 et 385-402.

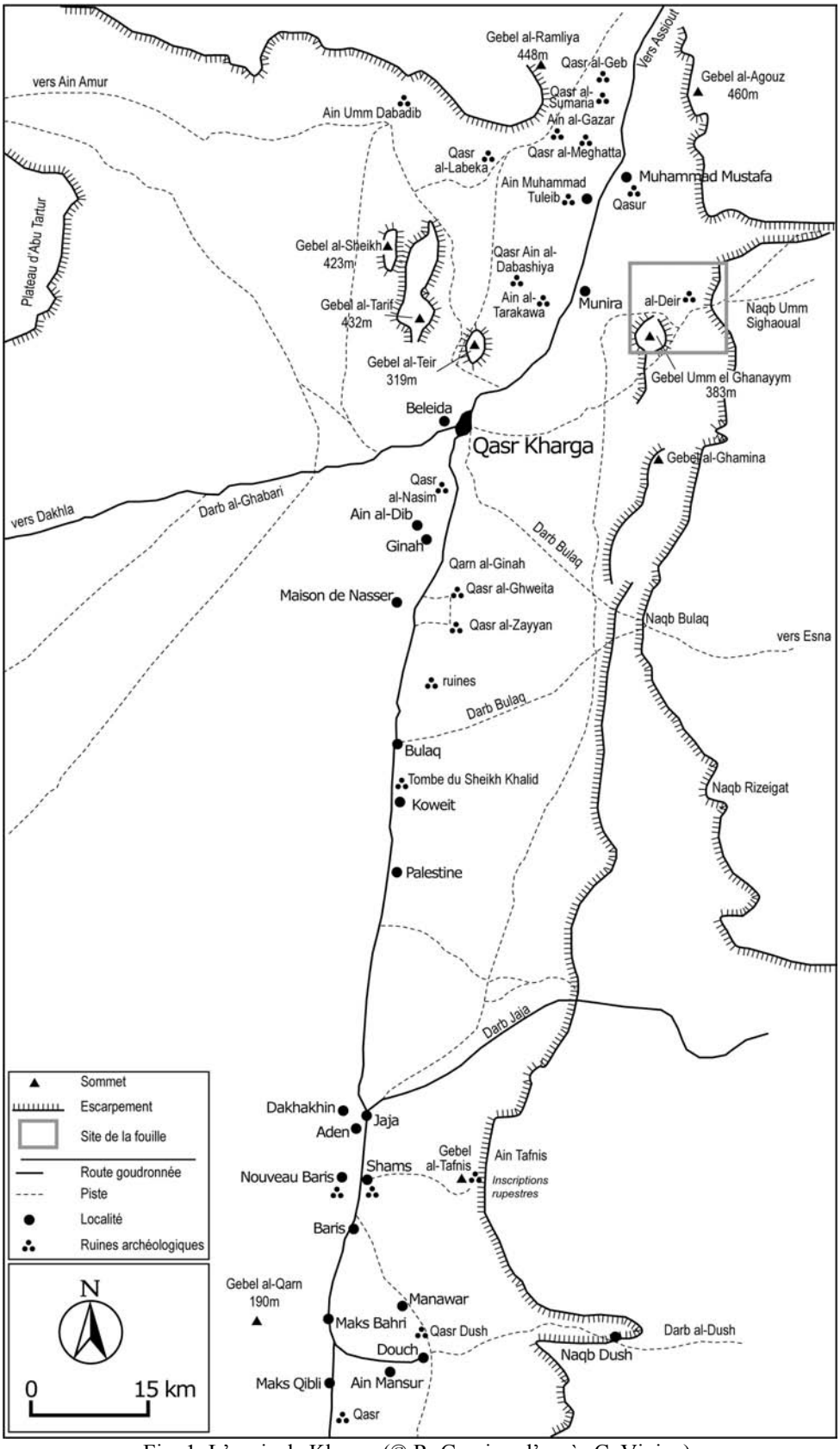


Fig. 1. L'oasis de Kharga (© R. Garcier, d'après C. Vivian).



Fig. 2. Graffiti de soldats britanniques à l'intérieur de la forteresse d'el-Deir (© R. Lichtenberg).



Fig. 3a. Tombes de la nécropole Nord d'el-Deir (© F. Letellier-Willemin).



Fig. 3b. Reconstitution de la partie sommitale du cartonnage N5.01
(© G. Tallet, d'après un dessin du cartonnage de Panakht par C. Riggs).

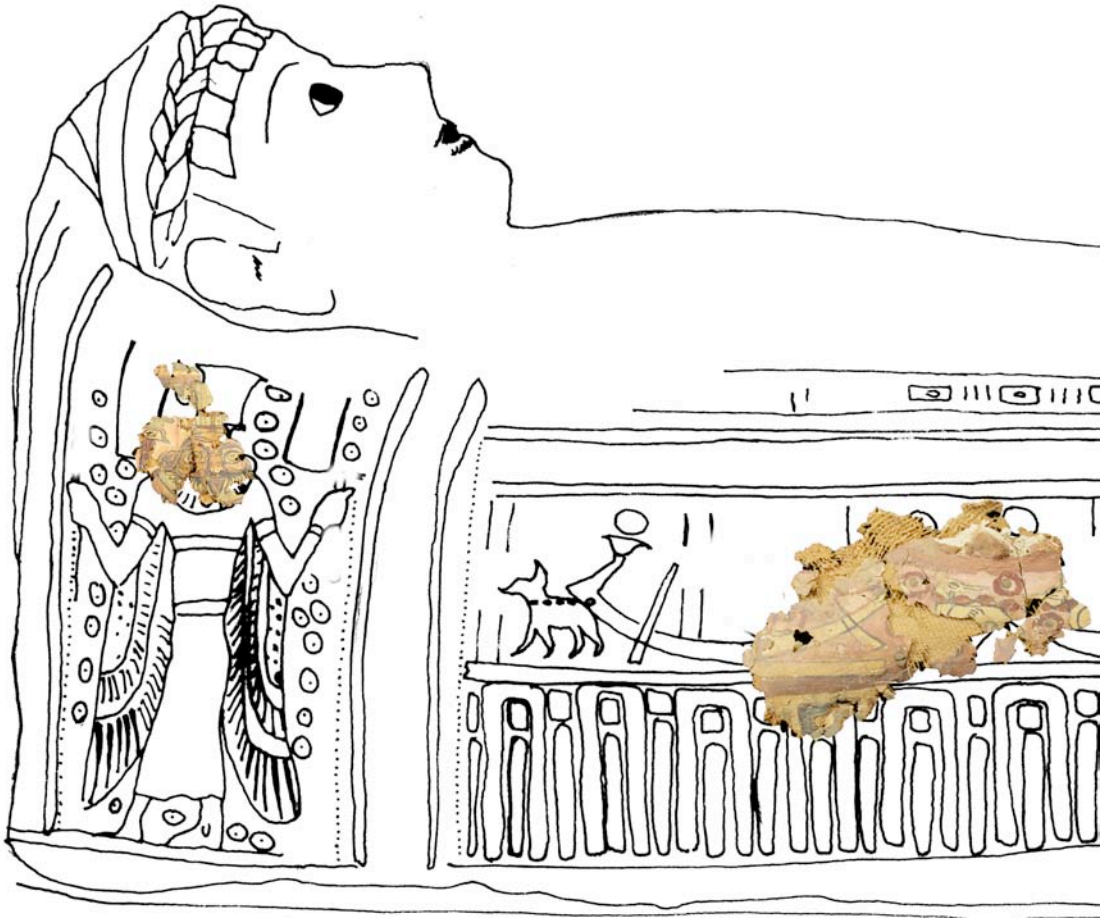


Fig. 4a.

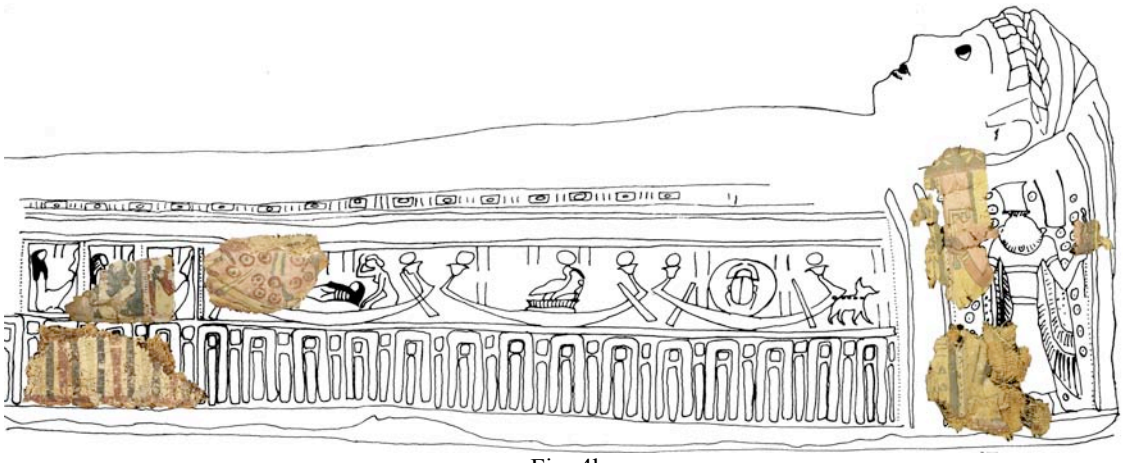


Fig. 4b.

Fig. 4a-b. Reconstitution des parties latérales du cartonnage N5.01 d'après le modèle du sarcophage de Panakht (© G. Tallet).



Fig. 5a. Le cartonnage de Panakht (d'après R. Germer, *Das Geheimnis der Mumien* (1997) 87).



Fig. 5b. L'ensemble N8/9.01, el-Deir (© B.-N. Chagny).

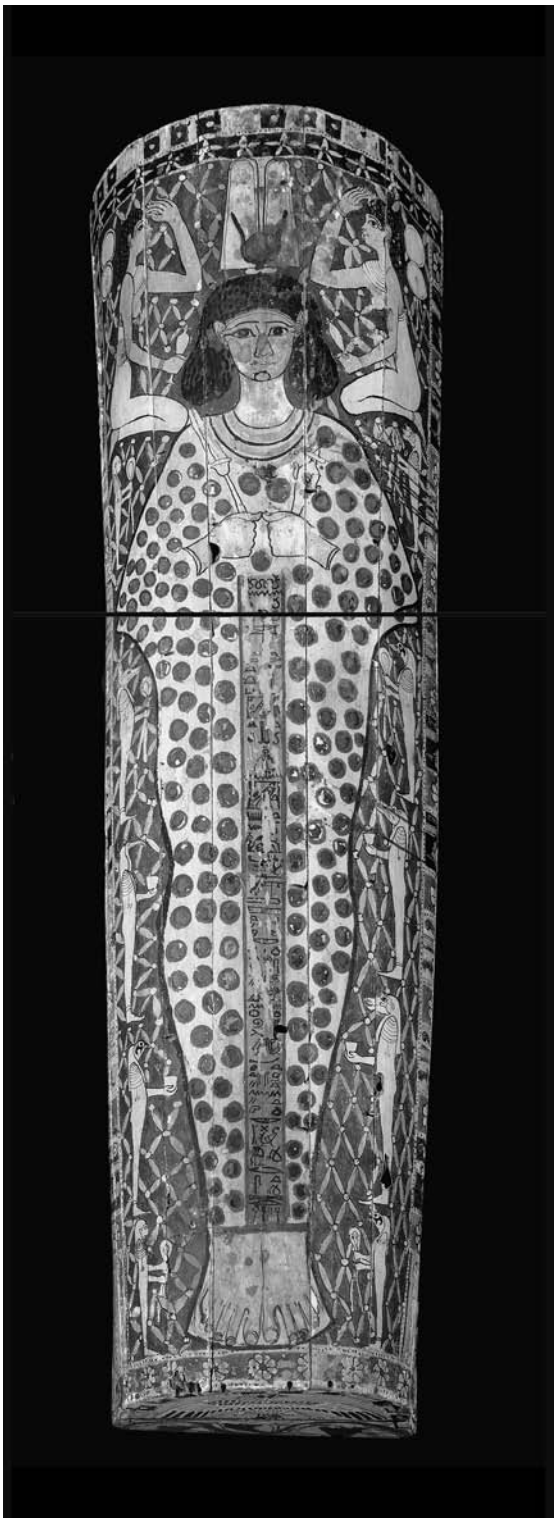


Fig. 6a. Sarcophage de Ta-Sheryt-Isis (Sennesis). Amsterdam, Allard Pierson Museum, 7070 (© Allard Pierson Museum).

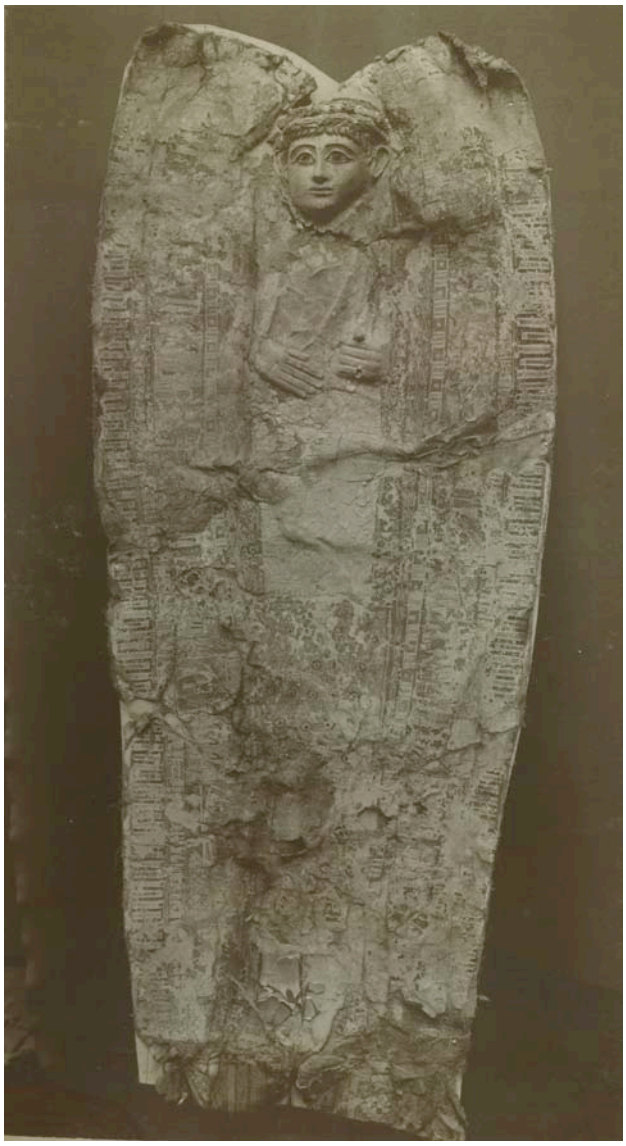


Fig. 6b. Sarcophage provenant d'une collection privée. (© Ägyptologisches Institut der Universität Leipzig, photo n°7186).



Fig. 7a. Sarcophage provenant d'une collection privée (© Ägyptologisches Institut der Universität Leipzig, photo n°7185).



Fig. 7b. Sarcophage de Paopis. Heidelberg, Ägyptologisches Institut, 17 (d'après *L'Égypte romaine. L'autre Égypte* (Marseille 1997) 161, n°185).



Fig. 8. Enveloppe de cartonnage, Cleveland Museum of Art, 1914.715
(© Cleveland Museum of Art).

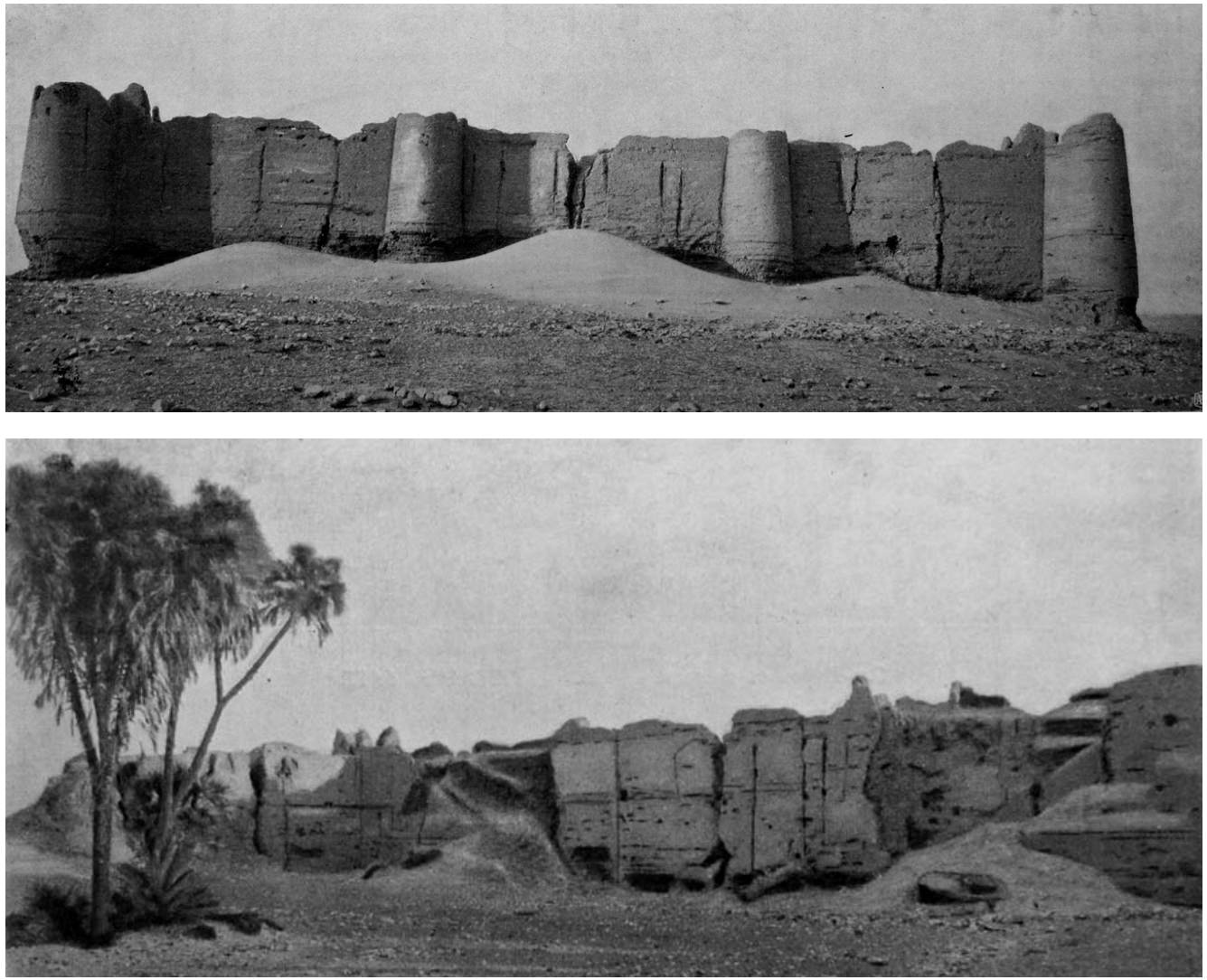
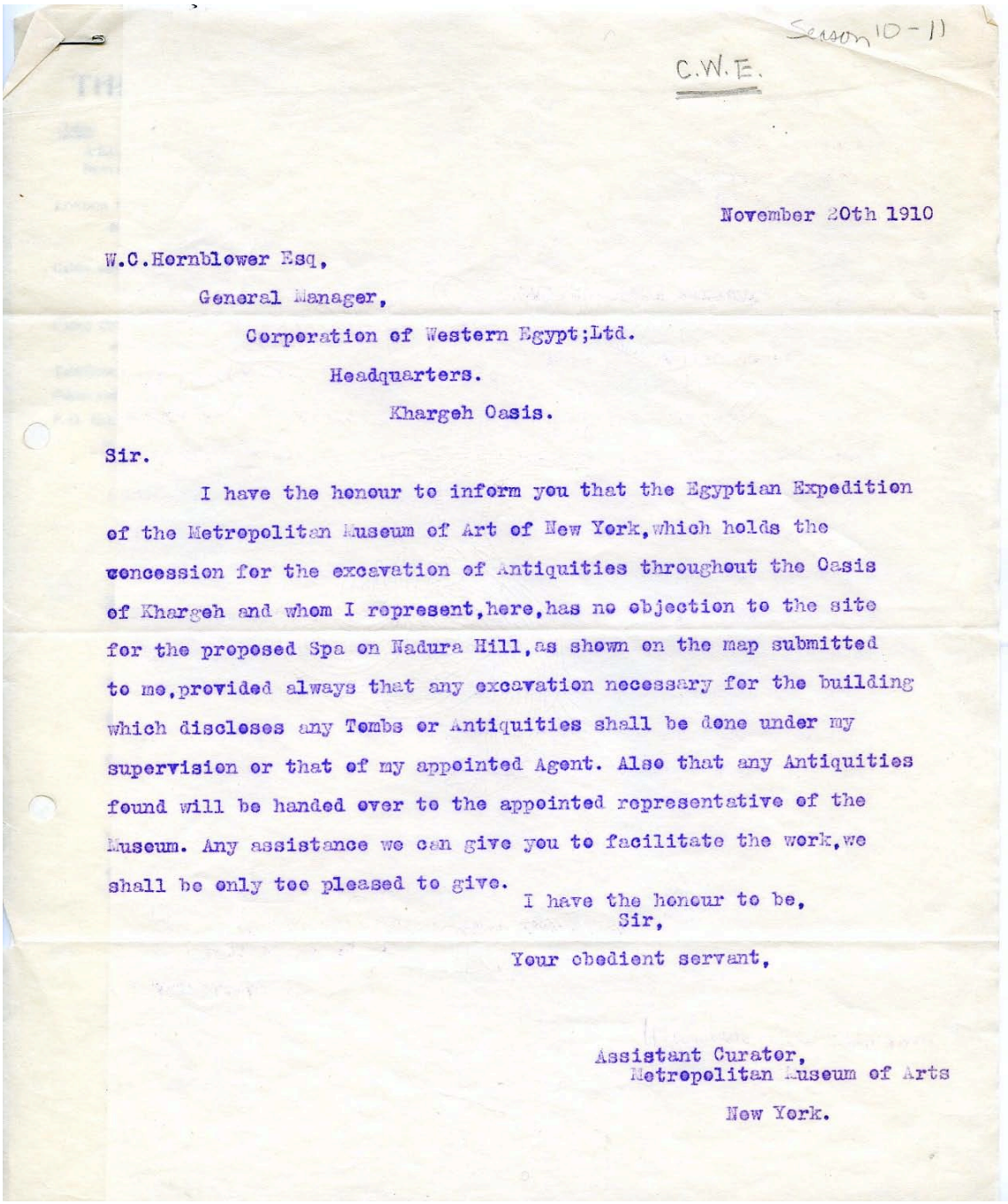


Fig. 9a-b. La forteresse d'el-Deir vue depuis le sud et vue de l'intérieur, avant l'installation des soldats britanniques. On note l'absence des baraquements construits par l'armée (d'après Bock, *Matériaux pour servir à l'archéologie de l'Égypte chrétienne* (1901) fig. 3 et 5).



Season 10-11

C.W.E.

November 20th 1910

W.C.Hornblower Esq,
General Manager,
Corporation of Western Egypt;Ltd.
Headquarters.
Khargeh Oasis.

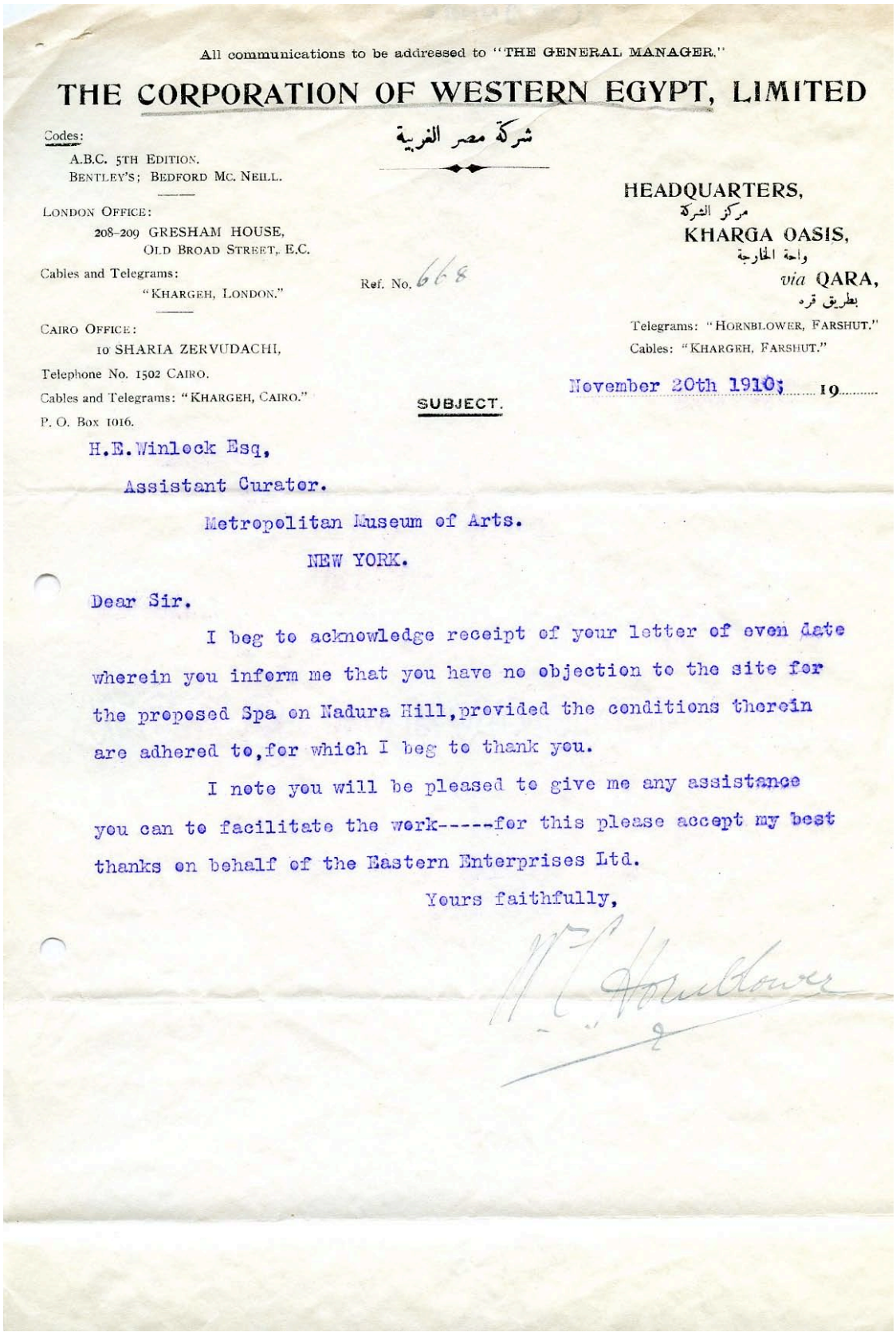
Sir.

I have the honour to inform you that the Egyptian Expedition of the Metropolitan Museum of Art of New York,which holds the concession for the excavation of Antiquities throughout the Oasis of Khargeh and whom I represent,here,has no objection to the site for the proposed Spa on Nadura Hill,as shown on the map submitted to me,provided always that any excavation necessary for the building which discloses any Tombs or Antiquities shall be done under my supervision or that of my appointed Agent. Also that any Antiquities found will be handed over to the appointed representative of the Museum. Any assistance we can give you to facilitate the work,we shall be only too pleased to give.

I have the honour to be,
Sir,
Your obedient servant,

Assistant Curator,
Metropolitan Museum of Arts
New York.

Fig. 10. Courrier de H.E. Winlock à W. Hornblower, daté du 20 novembre 1910 (© Metropolitan Museum of Art de New York).



All communications to be addressed to "THE GENERAL MANAGER."

THE CORPORATION OF WESTERN EGYPT, LIMITED

شركة مصر الغربية

Codes:
A.B.C. 5TH EDITION.
BENTLEY'S; BEDFORD MC. NEILL.

LONDON OFFICE:
208-209 GRESHAM HOUSE,
OLD BROAD STREET, E.C.
Cables and Telegrams:
"KHARGEH, LONDON."

CAIRO OFFICE:
10 SHARIA ZERVUDACHI,
Telephone No. 1502 CAIRO.
Cables and Telegrams: "KHARGEH, CAIRO."
P. O. Box 1016.

Ref. No. 668

HEADQUARTERS,
مركز الشركة
KHARGA OASIS,
واحة الخارجة
via QARA,
بطريق قره
Telegrams: "HORNBLOWER, FARSHUT."
Cables: "KHARGEH, FARSHUT."

November 20th 1910; 19

SUBJECT.

H.E.Winlock Esq,
Assistant Curator.
Metropolitan Museum of Arts.
NEW YORK.

Dear Sir.

I beg to acknowledge receipt of your letter of even date wherein you inform me that you have no objection to the site for the proposed Spa on Nadura Hill, provided the conditions therein are adhered to, for which I beg to thank you.

I note you will be pleased to give me any assistance you can to facilitate the work-----for this please accept my best thanks on behalf of the Eastern Enterprises Ltd.

Yours faithfully,

W. C. Hornblower

Fig. 11. Réponse de W. Hornblower à H.E. Winlock, datée du même jour (© Metropolitan Museum of Art de New York).

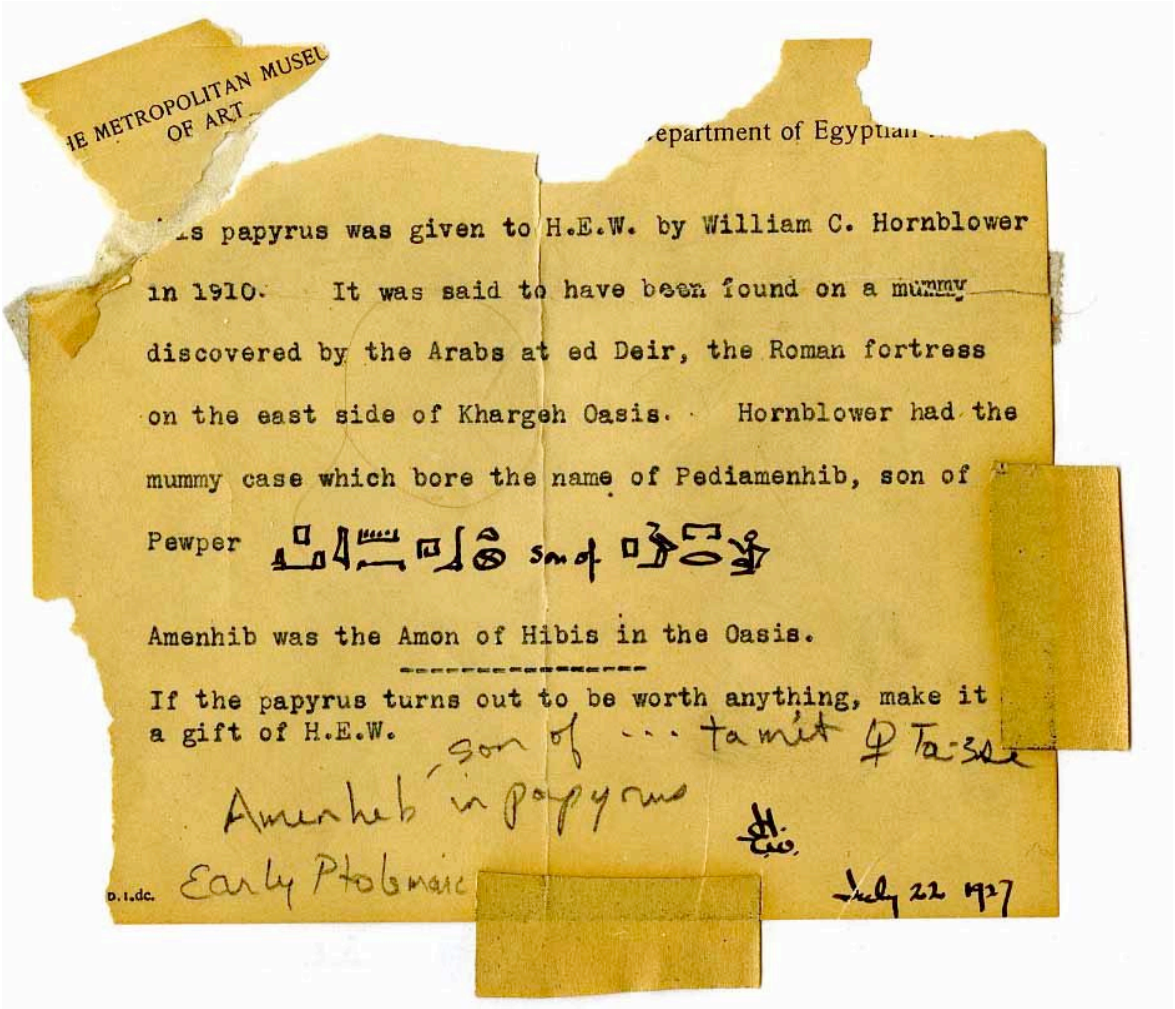


Fig. 12. Note d'H.E. Winlock datée du 22 juillet 1927, au sujet du P.MMA 27.254 a, b (© Metropolitan Museum of Art de New York).



Fig. 13a. Les carrières d'el-Deir (© F. Letellier-Willemin).



Fig. 13b. Jambages de calcaire, el-Deir (© F. Letellier-Willemin).

VII

LA PLACE DES FEMMES

GRECQUES ET ÉGYPTIENNES DANS LES CONTRATS DE PRÊT AUX III^{E} ET II^{E} S. A.C.

DAMIEN AGUT-LABORDÈRE ET ANNE-EMMANUELLE VEÏSSE

C'est au carrefour de deux pistes arpentées avec bonheur par Françoise Dunand que se situe cette petite étude : celle de l'histoire sociale de l'Égypte hellénistique et celle du féminin dans le monde antique. Avant les *gender studies*, Françoise Dunand porta un regard attentif à la situation faite aux femmes dans l'Égypte des Ptolémées.[1] Ainsi est-ce à cet aspect pionnier de son œuvre que nous souhaitons ici rendre hommage.

Il est souvent admis que la condition des femmes égyptiennes était, dans l'Égypte ptolémaïque, meilleure que celle des femmes grecques, notamment parce que les premières étaient capables d'agir juridiquement seules et de mener leurs propres affaires, tandis que les secondes devaient avoir recours à la médiation d'un *kyrios* masculin.[2] Curieux de voir si cette thèse se vérifiait dans tous les documents de la pratique, nous avons souhaité, dans les limites permises par un article, nous centrer sur la place occupée par les femmes grecques et égyptiennes dans un aspect particulier de la vie économique, les contrats de prêt.[3] La constitution du corpus imposant une définition préalable des 'Grecques' et des 'Égyptiennes', nous avons choisi de ne pas inclure dans l'étude les milieux biculturels documentés par les archives bilingues de la fin du II^{e} siècle, telles que celles de Dryton et de Dionysios, fils de Képhalas, pourtant riches en contrats de prêts conclus par des femmes. Ces archives imposeraient en effet un questionnement différent : il s'agirait de savoir comment les mêmes femmes, sur l'identité desquelles on peut s'interroger, se comportent lorsqu'elles contractent des prêts selon des contrats égyptiens et selon des contrats grecs. Pour le corpus grec, nous nous sommes donc limités à la période allant de la fin du IV^{e} au début du II^{e} s. a.C., période au cours de laquelle on peut raisonnablement considérer comme 'Grecque' une femme apparaissant dans un contrat grec avec un ethnique et un nom grec.[4] Pour le corpus démotique, nous nous sommes autorisés à inclure les contrats faisant intervenir des femmes apparaissant avec un nom égyptien et sans ethnique jusqu'au début du I^{er} siècle. Sur cette base, onze contrats grecs et onze contrats démotiques ont été réunis. Y observe-t-on des différences significatives dans le comportement des femmes grecques et égyptiennes vis-à-vis des opérations de prêt et, le cas échéant, ces différences correspondent-elles à des degrés de subordination plus ou moins marqués vis-à-vis des hommes ? Telles sont les principales questions qui nous intéresseront ici.

---

[1] On citera notamment F. Dunand, « Le statut des *Hiereiai* en Égypte romaine », in : M.B. de Boer et T.A. Edridge (éd.), *Hommages à Maarten J. Vermaseren* I (*EPRO* 68 ; Leyde 1978) 350-374 ; ou encore *ead*., « Fête, tradition, propagande : les cérémonies en l'honneur de Bérénice, fille de Ptolémée III, en 238 a.C », in : *Livre du centenaire, 1880-1980* (*MIFAO* 104 ; Le Caire 1980) 287-301.

[2] Parmi les remises en cause récentes de cette opinion, voir B. Kramer, *CPR* XVIII. *Griechische Texte* XIII, *Das Vertragsregister von Theogenis (P.Vindob. G40618)* (Vienne 1991) 80-81 ; J. Rowlandson (éd.), *Women and Society in Greek and Roman Egypt. A Sourcebook* (Cambridge 1998) 245 ; J. Mélèze-Modrzejewski, *Droit et justice dans le monde grec et hellénistique* (*JJP* Suppl. X ; Varsovie 2011) 372.

[3] Pour les activités économiques des femmes grecques d'Égypte de manière générale, voir J. Rowlandson, « Beyond the polis : women and economic opportunity in early Ptolemaic Egypt », in : A. Powell (éd.), *The Greek World* (Londres 1995) 301-322.

[4] En conséquence, ont été inclus dans le corpus trois contrats faisant intervenir des femmes aux noms grecs portant l'ethnique de 'Perse', bien que l'origine des 'Perses' du III^{e} s. a.C. (Grecs d'Égypte déjà en poste sous la domination perse, descendants des établissements grecs d'Égypte ?) reste matière à discussion : voir à ce propos W. Clarysse et D.J. Thompson, *Counting the People in Hellenistic Egypt* II (Cambridge 2009) 159. Ont en revanche été écartés deux contrats, au demeurant très fragmentaires, conclus par la Tyrienne Belistichè en 240 a.C. (*P.Hib*. II 261 et 262), encore qu'ils ne modifieraient guère l'analyse.

Le corpus

Contrats grecs

Les onze contrats grecs datent d'une période comprise entre 252 et 172 a.C. ; sans surprise, ils proviennent des régions à forte implantation grecque, l'Arsinoïte (5 documents), et l'Oxyrhynchite (3 documents), ce à quoi s'ajoute un contrat retrouvé dans l'Arsinoïte mais composé à Alexandrie (**gr1**) et deux contrats de provenance incertaine (**gr9** et **gr10**). Ces onze documents font apparaître douze femmes au total, dans la mesure où le *CPR* XVIII 16 (**gr4**) mentionne à la fois une femme prêteuse (Herais) et une femme caution de son mari emprunteur (Myrtalè). Dans cinq cas sur douze, la contractante est en position de prêteuse (**gr1**, **gr2**, **gr4**, **gr5**, **gr7**), dans cinq cas en position d'emprunteuse (**gr3**, **gr6**, **gr8**, **gr9**) ou de co-emprunteuse (**gr10**) ; enfin, dans deux contrats (**gr4** et **gr11**), la femme est garante de l'emprunt contracté par son mari. Les ethniques, conservés dans huit cas sur douze, font apparaître trois Cyrénéennes, une citoyenne de Ptolemaïs de Cyrénaïque,[5] une Macédonienne et trois Perses.[6] Tous les partenaires identifiables (dix sur onze) de ces femmes sont des hommes. Parmi eux se trouvent un Aniane, un Ainien (d'Ainos de Thrace), deux Macédoniens, un Alexandrin et un Cyrénéen. Cinq au moins sont des soldats[7] et, dans le contrat **gr2**, la contractante Théodotè est elle-même fille de clérouque : l'image est cohérente avec ce que l'on sait de la forte présence des Grecs dans la sphère militaire au III^e^ siècle.

Contrats démotiques

Ce que nous appelons 'prêts' pour la documentation démotique constituent en réalité des reconnaissances de dettes.[8] Le débiteur, s'adressant au prêteur, se reconnaît détenteur d'une créance envers lui : *wn-mtw=k … i.ir-n=y*, « Tu as envers moi (une créance) de … ». Le corpus démotique des reconnaissances de dette impliquant une (ou plusieurs) femme(s) que nous avons rassemblé comprend onze documents. Il s'agit de papyrus provenant exclusivement de la Haute Égypte : Gebelein, Djémé, Thèbes, Edfou. Dans sept cas sur onze, les femmes sont en position de créancière (**dem2**, **dem5**, **dem6**, **dem7**, **dem9**, **dem10**, **dem11**) ; quatre sont débitrices (**dem1**, **dem3**, **dem4**, **dem8**). Tous les partenaires présents dans les contrats sont des hommes à l'exception du P.Gebelein-Urk. 18 (**dem6**), un exemple rarissime de prêt de femme à femme.

Principes méthodologiques

Ce corpus de taille réduite ne permet pas, bien entendu, une analyse statistique. Il n'épuise pas non plus la question de la place des femmes dans les opérations de prêt en Égypte à l'époque ptolémaïque, dans la mesure où la plupart de ces opérations devaient être réalisées sans contrat, « de la main à la main », διὰ χειρός selon les termes des pétitions grecques, au sein de cercles familiaux, de voisinage ou professionnels.[9] Nous avons donc plutôt abordé chaque document comme porteur d'un cas à étudier le plus précisément possible, de manière à établir le contexte dans lequel s'est déroulé le prêt et, *in fine*, le rapport de force créancier/débiteur dans lequel les femmes se trouvent impliquées.

Le *kyrios* qui apparaît dans les contrats grecs interfère-t-il dans l'analyse ? Toutes les femmes grecques apparaissant dans notre corpus ont un *kyrios*, qu'elles soient prêteuses, emprunteuses ou cautions. Dans six cas il est explicitement fait mention des liens de parenté unissant femme et *kyrios* (père, **gr2** ; frère, **gr7** ;

---

[5] Voir C. La'da, *Foreign Ethnics in Hellenistic Egypt*, *Prosopographia Ptolemaica* X (*StudHell* 38 ; Louvain-Paris-Dudley 2002) E 2343. Elle-même est désignée comme 'Ptolemaissa', mais son *kyrios* est un 'Ptolemaieus de Barka'.

[6] Voir n. 4.

[7] Echédémos, syntagmatarque (**gr1**) ; Zénion, « des troupes d'Antiochos (?) » (**gr2**) ; […], eikosipentaroure (**gr5**) ; And[…], de la quatrième hipparchie (**gr6**) ; Théogonos, pentacosiarque (**gr8**).

[8] M. Depauw, *A Companion to Demotic Studies* (Bruxelles 1997) 146-147.

[9] Dans le *P.Enteux*. 45 (222), un certain Philôn, pentacosiarque de la garde, se plaint de deux de ses 'parents' (οἰκείο[υς), Apollonios et sa mère Philôtis, lesquels lui ont emprunté 150 drachmes διὰ χειρός et ne l'ont pas remboursé. L'expression apparaît aussi dans le *P.Enteux*. 46 (221) à propos d'un prêt de céréales de 15 artabes contracté par le cavalier Seuthès auprès de Théônidès. Le *P.Enteux*. 44 (221) livre un autre exemple de plainte liée à un prêt conclu sans contrat, par une Égyptienne (Nephersouchès) auprès de deux Grecs (Dioskouridès et Nikanor), et pour des montants modestes (10 et 14 drachmes).

mari, **gr4**, **gr5**, **gr10**, **gr11**) et de tels liens sont également probables dans les documents **gr1** et **gr6**.[10] Pour autant, le contrat n'est jamais conclu pour la femme par le *kyrios* lui-même et, dans les documents dans lesquels la femme est prêteuse, la clause exécutoire (*praxis*), lorsqu'elle est conservée, ne mentionne que cette dernière. En fait, le seul document dans lequel le *kyrios* pourrait jouer un rôle effectif est le *CPR* XVIII 27 (**gr3**), dans la mesure où ce dernier est aussi présenté comme le tuteur (*épitropos*) de la contractante, Bérénikè, âgée de dix-sept ans. Ce document mis à part, la présence du *kyrios* dans les contrats fait plutôt l'effet d'une simple clause formelle. L'étude de la position des femmes dans les opérations de prêt nous semble donc pouvoir être menée selon les mêmes modalités pour les contrats grecs et pour les contrats démotiques, sans être obérée par l'idée que, du fait de son *kyrios*, la femme grecque ne serait pas autonome. En l'occurrence, nos études de cas ont permis de forger une typologie, assez rudimentaire, comportant trois situations :

- Les puissantes créancières
- Les femmes en position de faiblesse : les débitrices dans la gêne
- Des débitrices aisées ?

Les puissantes créancières

Sans surprise, la documentation démotique livre un certain nombre de documents où des 'femmes d'affaires' prêtent de fortes sommes d'argent. Le P.BM EA 10823 atteste ainsi l'existence d'une riche créancière vivant à Djémé à la fin des années 160 a.C. Cette dernière, nommée Atya, a consenti à prêter à un certain Harsiésé fils de Kerkerou pas moins de 690 débens d'argent (13 800 drachmes). Cet emprunt est gagé sur de la terre.[11] Le statut de créancière est aussi porteur d'une dynamique émancipatrice sur le plan économique. Aussi est-ce par le biais des gages perdus par leur débiteur que certaines prêteuses peuvent faire leur entrée dans des domaines du monde des affaires structurellement réservés aux hommes. Dans le P.Louvre 2443[12], la dame Takétem prête 3 débens d'argent (soit 60 drachmes) à un certain Paitem, pastophore d'Amon de Louxor. Le remboursement doit intervenir avant trois ans, faute de quoi Takétem deviendra propriétaire d'un gage composé de la moitié d'une maison ainsi que d'un 'portefeuille' de revenus liés au culte funéraire rendu sur des tombes sises dans la nécropole de Djémé. Nous ne savons pas si Paitem parvint à rembourser sa créancière avant échéance ; il est en revanche tout à fait remarquable de voir qu'en cas de défaut, Takétem se retrouverait alors en charge de la gestion d'un grand nombre de tombes et deviendrait une de ces femmes choachytes attestées dans la documentation d'époque hellénistique.[13] De fait, à la ligne 9, Takétem s'engage explicitement, dans le cas où la gestion des sépultures passerait sous sa responsabilité, à assumer les charges qui leur sont liées.

Les exemples de créancières prêtant d'importantes sommes d'argent ne manquent pas dans les papyrus grecs. Parmi eux, le *SB* XIV 11376 présente un cas particulier.[14] Dans ce document daté de 239 a.C., le prêt est fictif et correspond en réalité à une vente de terre : Théodotè, fille du clérouque Léon, a prêté (ἐδάνεισε) 500 drachmes d'argent à Zénion, un autre clérouque, en échange desquels Zénion doit lui fournir sous dix jours le certificat d'achat (ὠνή) d'un lot de terre lui appartenant ; si la vente échoue, Zénion devra verser à Théodotè deux fois le montant du prêt (τὸ δάνειον). Mais des sommes conséquentes sont aussi en jeu dans les véritables contrats de prêts. Les 100 drachmes 'd'argent' du contrat *P.Lond.* VII 1986 (252 a.C.) peuvent ainsi être rapprochées des 150 et 400 drachmes 'de bronze' dans les contrats datés de 223-221 (*P.Tebt.* III 815.1 Fr. 3, V°, col. i, 19-22 et *BGU* VI 1273 + XIV 2395), dans la mesure où tous trois datent

[10] Dans le premier cas, la femme et son *kyrios* portent le même ethnique et habitent la même rue à Alexandrie, dans le second le *kyrios* est garant de l'emprunt contracté par la femme qu'il accompagne.

[11] W. Spiegelberg, « Demotische Kaupfvertrag (Darlehen auf Hypothek) » *RT* 31 (1909) 91-106, sp. 92-95, pl. I-II.

[12] K.-T. Zauzich, *Die ägyptische Schreibertradition in Aufbau, Sprache und Schrift der demotischen Kaufverträge aus ptolemäischer Zeit* (Wiesbaden 1968) 21-26, Urk. 14, pl. 24.

[13] Dunand, « Le statut des *Hiereiai* en Égypte romaine » (1978) 354.

[14] On trouvera une traduction anglaise chez Rowlandson (éd.), *Women and Society* (1998) n°182.

d'une période pour laquelle l'estimation de la valeur du numéraire ne tient pas compte du métal.[15] Les femmes qui concluaient de tels prêts appartenaient manifestement à des milieux aisés. Le contrat *BGU* VI 1273 + XIV 2395, daté de 221 a.C., est en outre assorti de conditions particulières.[16] Démétria a prêté 400 drachmes au Cyrénéen Apollonios, lequel doit lui rembourser le capital, ainsi que les intérêts calculés sur 300 drachmes. En revanche, en échange des intérêts portant sur les 100 drachmes restantes, Apollonios loue à Démétria une tour (*pyrgos*), avec accès à la rue, lui appartenant à Takona. Le prêt est conclu pour un an, au taux habituel de 2% par mois, mais il est prévu qu'en cas de dépassement de ce délai, Démétria et ses associés (?)[17] pourront continuer à utiliser la tour « pour l'usage qu'ils voudront », sans que personne ne puisse les en expulser, ni les priver de l'accès à la rue, jusqu'à ce qu'Apollonios ait remboursé capital et intérêts.[18] Nous ignorons ce que Démétria comptait faire de ce *pyrgos*, mais on peut accorder à cette dernière une certaine hauteur de vue dans la gestion de ses affaires, qui semblent avoir été diversifiées.

Mais les prêts peuvent aussi être plus modestes, à l'image des prêts de céréales accordés par un petit groupe de créancières attestées dans les papyrus démotiques de Gebelein. Il est tout à fait remarquable que, dans la documentation rassemblée par U. Kaplony-Heckel, il n'existe qu'un seul prêt dans lequel une femme soit en position de débitrice (mais la créancière est de sexe féminin). Il s'agit du P.Gebelein-Heidelberg 18 (**dem6**) daté du 15 mars 128.[19] Dans ce document très bref, la créancière, une certaine Tshenmout fille d'Onnophris, alloue à la dénommée Tshenmontou fille de Paméneh ce qui doit être une quantité de céréales dont le montant est en lacune. Ailleurs, toutes les femmes mentionnées sont en position de force. Le P.Gebelein-Heidelberg 22 contient ainsi un prêt de céréale-*hrn*[20] consenti par une dame – dont le nom est perdu – à trois personnes (dont au moins un homme).[21] En P.Gebelein-Heidelberg 23, daté du tout début du I^{er} siècle, le débiteur est un vétéran peut-être en grande nécessité.[22] Il n'a en effet emprunté qu'une quantité très réduite de céréales, 2 + x artabes, à une certaine Nanachthès fille de Patou. À l'inverse, le prêt couché sur le P.Stras.Dem. 44, daté de 94 a.C., concerne 22+1/2+1/3 d'artabes de blé dur empruntés par un certain Pétéharsemteus auprès de la dame Tasébek.[23] Il s'agit là d'une quantité importante permettant de nourrir deux personnes pendant près d'un an. Il est très probable qu'une partie de ces céréales était destinée à ensemencer une terre. Nous savons en effet que l'emprunteur disposait au moins d'une petite parcelle d'une 1/32^{e} d'aroure (environ 86 m²) qui lui servit de gage. Enfin, P.Gebelein-Heidelberg 17 contient un prêt de céréale consenti en 121/120 a.C.[24] Si le nom des deux contractants est perdu, nous savons en revanche, grâce au pronom employé dans le formulaire de prêt, que la créancière était une femme.

Le corpus fait donc apparaître des femmes, tant grecques qu'égyptiennes, actives en tant que créancières. Les débitrices quant à elles peuvent être réparties en deux catégories : certaines semblent être dans une situation difficile, tandis que d'autres donnent l'impression d'une certaine aisance financière. Intéressons-nous tout d'abord aux premières.

---

[15] Il est plus difficile de prendre la mesure du prêt de 270 ou 370 (_]ιακοσίας ἑβδο̣[μή]κο̣ν̣τα) drachmes de bronze mentionné dans le *CPR* XVIII 16, compte-tenu de l'incertitude entourant la datation de ce document : 231 ou 206 a.C. En 231, 270 drachmes 'de bronze' équivalent à 270 drachmes 'd'argent' ; en 206, nous serions dans une période (de 220 à 206 a.C.) pour laquelle le rapport entre drachme 'd'argent' et drachme 'de bronze' peut varier de 1 à 4. Voir sur tous ces points G. Gorre, « Les monnaies lagides et les papyrus démotiques », in : O. Picard *et alii*, *Les monnaies de fouille du Centre d'Études Alexandrines. Les monnayages de bronze à Alexandrie de la conquête d'Alexandre à l'Égypte moderne* (*EtudAlex* 25 ; Alexandrie 2012) 109-124. Nous remercions Gilles Gorre de nous avoir patiemment expliqué cette question complexe.

[16] Traduction chez Rowlandson (éd.), *Women and Society* (1998) n°183.

[17] οἱ παρ' αὐτῆς.

[18] Pour M. Kuschnik, « Eine Bemerkung zu *BGU* VI 1273 », *ZPE* 74 (1988) 166, l'usage du *pyrgos* se substituerait même à la totalité des intérêts.

[19] U. Kaplony-Heckel, *Die demotischen Gebelen-Urkunden der Heidelberg Papyrus-Sammlung* (*Pap. Heid. N.F.* 4 ; Heidelberg 1964) 49-50.

[20] *Chicago Demotic Dictionary* H (01.1) 88.

[21] Kaplony-Heckel, *Die demotischen Gebelen-Urkunden* (1964) 54-55.

[22] Kaplony-Heckel, *ibid.* 55.

[23] Spiegelberg, « Demotische Kaupfvertrag » (1909) 98-101.

[24] Kaplony-Heckel, *Die demotischen Gebelen-Urkunden* (1964) 47-49.

Les débitrices dans la gêne

Du côté des documents démotiques, le papyrus BM 10523, daté de 295 ou 294 a.C., trahit la grande difficulté dans laquelle pouvait se trouver une veuve.[25] Taesi fille de Pétéamenopé y emprunte 3 débens et 6 qités d'argent (soit 18 statères) au prêtre lecteur Pleehe fils de Thotortais. Le gage est constitué par la maison que Taesi a reçue de son époux en 297.[26] Si rien ne permet de préciser davantage le contexte économique dans lequel s'est déroulé ce prêt, il est toutefois remarquable que Taesi ait hypothéqué la totalité de la maison dont elle a hérité.[27] Il semble donc qu'il s'agisse là d'un prêt répondant à une nécessité urgente et souscrit par quelqu'un qui ne disposait certainement plus d'autres biens qu'une maison à mettre en gage. Dans le contrat, il est en effet stipulé qu'elle dispose de deux ans et un mois pour s'acquitter de sa dette, faute de quoi Pleehe pourra se saisir de sa maison. On devine une issue tragique car, dix mois avant la fin de cette échéance, Taesi céda sa maison à son créancier.[28] Outre le fait que la débitrice n'a pas réussi à payer sa dette, l'anticipation de la saisie de la maison par le créancier témoigne de la détresse de la part de la veuve. Probablement pressée par d'autres créanciers, Taesi a décidé de céder son bien avant d'y être contrainte, peut-être en échange du solde de ses dettes par le nouveau propriétaire de son logement.

Une situation très proche se trouve dans le P.Hauswaldt 18, daté de 212-211 a.C. Un premier acte (document 18a) nous apprend en effet que la dame Renpetnéfret a emprunté une somme de 10 débens (200 drachmes) d'argent avec intérêts à un homme portant un nom grec, un certain Andronikos.[29] La somme est gagée sur cinq lots de terre. Un second acte (document 18b) livre le dénouement de l'affaire et montre que Renpetnéfret n'est pas parvenue à rembourser l'emprunt qu'elle avait contracté. Elle doit donc céder à Andronikos l'ensemble foncier gagé. Daté entre le 14 mars et le 12 avril 211 (Mecheir de l'an 11 de Ptolémée IV), alors que le prêt devait être soldé entre le 12 février et le 13 mars de la même année (Tybi de l'an 11), ce second document fut rédigé quelques semaines après la fin de l'échéance du prêt. La débitrice a donc repoussé le plus longtemps possible le moment où elle dut se résoudre à céder les champs en question. Cependant, l'élément le plus remarquable des deux actes conservés sur le P.Hauswaldt 18 réside dans la mention qui apparaît à la fin de chacun d'entre eux, invoquant l'entremise de tiers – Tehbys, fille de Pasha et Renpetnéfret et Pataouy, fils de Patou et de Taréhou – pour imposer à Renpetnéfret le respect des dispositions prévues. Dans les deux cas (P.Hauswaldt 18a 8-9 et 18b 13-16), Tehbys et Pataouy affirment « avoir topé[30] avec la dame Renpetnéfret fille de Hor susnommée » pour qu'elle respecte ses engagements, au besoin par la contrainte (*n ḥtr*). Andronikos a ainsi souhaité que le prêt soit garanti par Tehbys, qui doit certainement être la fille de la créancière et, accessoirement, par un autre homme que l'on suppose être son gendre. Ni époux, ni fils n'apparaissant sur ce document, Renpetnéfret semble seule face à son créancier. S'agit-il d'une veuve ? Quoiqu'il en soit, il fallait qu'elle fût dans une situation extrêmement difficile pour que de telles précautions fussent prises par son créancier. On mesure en effet la défiance que sa débitrice devait inspirer à Andronikos pour qu'il en arrive à faire appel à la contrainte de sa fille, dans la reconnaissance de dette comme dans l'acte de cession.

Le P.Adler dem. 3, daté de 116-115 a.C., témoigne d'une situation peut-être plus difficile encore.[31] La dame Taheb fille de Paheb a emprunté à un certain Hor fils de Djedher six artabes de blé dur (*sw*) à

---

[25] S.R.K. Glanville, *A Theban Archive of the Reign of Ptolemy I Soter* (*Catalogue of Demotic Papyri in the British Museum* 1 ; Londres 1939) 9-14, pl. 3-5.

[26] Comme en témoigne le P.BM 15022 : Glanville, *A Theban Archive of the Reign of Ptolemy I Soter* (1939) 3-9.

[27] La reconnaissance de dette qui se trouve sur le P.Philadelphia 15 (= P.Caire 89368) comporte, elle aussi, une maison en gage. Il s'agit de la masure effondrée qui appartenait à la mère et à la tante de Gelheb fille de Paimen, qui dit devoir 3 débens d'argent à Bel fils de Meserroutyef, son cousin maternel du second degré : M. El-Amir, *A Family Archive from Thebes. Demotic Papyrus in the Philadelphia and Cairo Museums from the Ptolemaic Period* (Le Caire 1959) 65-69.

[28] Glanville, *A Theban Archive of the Reign of Ptolemy I Soter* (1939) xlii.

[29] W. Spiegelberg, *Die demotischen Papyri Hauswaldt. Verträge der ersten Hälfte des Ptolemäerzeit (Ptolemaios II-IV) aus Apollinopolis (Edfu)* (Leipzig 1913) 56-60, pl. 23 ; J.G. Manning, *The Hauswaldt Papyri. A Third Century B.C. Family Dossier from Edfu* (*DemStud* 12 ; Sommerhausen 1997) 140-149.

[30] *tw=n n šp-dr.t n sḥm.t Rnp.t-nfr.t* : « Nous avons reçu la main de la dame Renpetnéfret ». Il s'agit là d'un geste qui traduit manifestement le consentement de la créancière.

[31] F.Ll. Griffith, « Demotic Papyri from Gebelên », in : E. Adler, J. Tait, H. Heichelheim et F.Ll. Griffith, *The Adler Papyri* (Oxford 1939) 61-118, sp. 76, pl. VI.

'intérêt' (*šmw*).[32] Curieusement, le document ne contient pas la date précise à laquelle le prêt a été contracté, tout juste apprenons-nous qu'il a été rédigé en l'an 2 du règne conjoint de Cléopâtre III et de Ptolémée IX Sôter II (21 septembre 116-10 septembre 115). Nous connaissons en revanche l'échéance fixée au 17 juin 115 (an 3, 30e jour de Pakhons). Cette date, située au terme du premier mois de la saison des moissons (*Shémou*), laisse supposer qu'il s'agit là d'un prêt lié à la soudure. On peut en effet raisonnablement supposer que Taheb remboursera son créancier en puisant dans le blé qu'elle et sa famille auront alors récolté. Si cette hypothèse est correcte, cela signifie que le blé obtenu par le prêt lui permettra non seulement de nourrir sa famille mais aussi de disposer de semences. Au moment où Taheb souscrivit ce prêt, ses réserves devaient donc être quasi épuisées. Il est par ailleurs remarquable que cet emprunt, qui pouvait engager la survie même de la famille de Taheb, ait été souscrit par l'épouse. Faut-il en conclure que celle-ci était veuve ? En l'absence d'élément permettant de préciser le contexte, il est impossible d'aller plus loin.

Le corpus des contrats grecs livre aussi des exemples de débitrices en difficulté. Tel est vraisemblablement le cas d'Arsinoè, qui d'après le *P.Ryl.* IV 584 (fin du IIIe s. a.C.), a contracté un emprunt auprès d'un dénommé Démétrios en hypothéquant un vignoble. Le montant de l'emprunt est inconnu, mais l'hypothèque est assortie d'obligation de services de la part d'Arsinoè vis-à-vis de son créancier,[33] si bien qu'on a l'impression d'avoir affaire à un prêt dicté par la nécessité, conclu dans des conditions désavantageuses pour Arsinoè. De même, l'emprunt au montant le plus faible, 48 drachmes d'argent, contracté en 223-222 par la Macédonienne Eutychis auprès d'un cavalier thrace, est aussi le seul de notre corpus qui ait besoin d'être renforcé par un garant (ἔγγυος), en l'occurrence le *kyrios* d'Eutychis, Syros :[34] à l'image d'Andronikos dans le P.Hauswaldt 18, le créancier nourrissait manifestement des doutes quant à la solvabilité de sa débitrice. Le *SB* XXII 15531 présente un cas similaire dans la mesure où mari et femme sont co-emprunteurs (l. 7 : τοῖς δυσὶ κοινῆι) pour un montant d'un talent de bronze.[35] La mention du 'talent de bronze' permet de dater ce document d'après 197 a.C. Dans la mesure où le rapport entre l'unité de compte du monnayage de bronze et la drachme d'argent s'établit à 1/125e en 171, 1/275e en 161/160, et 1/500e à partir de 159, le montant du prêt ne saurait, dans tous les cas, être très important.[36]

Pour autant, le fait de contracter un emprunt ne saurait être systématiquement interprété comme le signe d'une détresse économique[37] et dans notre corpus la situation des débitrices est loin d'être univoque.

Des débitrices aisées ?

Le contrat grec *BGU* VI 1277 + XIV 2393 permet ainsi d'envisager la possibilité d'emprunts spéculatifs : la Cyrénéenne Praxô a emprunté en une seule fois au pentakosiarque Théogonos 50 artabes d'olyra en 215/214, ce qui correspond à la consommation moyenne d'environ cinq personnes pour un an. Même si les intérêts sont probablement inclus dans le total, dans la mesure où ils ne sont pas mentionnés dans le contrat, on peut imaginer que Praxô comptait utiliser tout ou partie des grains pour des prêts individuels, conclus avec ou sans contrat, et à taux usuraire. Par ailleurs, dans deux des contrats grecs, des femmes apparaissent en tant que cautions de leurs maris emprunteurs. Dans le *CPR* XVIII 16 (231 ou 206 a.C.)

---

[32] K. Vandorpe, « Interest in Ptolemaic Loans of Seed-Corn in the House-of-Hathor (Pathyris) », in : W. Clarysse, A. Schoors et H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* II (*OLA* 85 ; Louvain 1998) 1459-1468, sp. 1467-1468.

[33] Voir sur ce point C. Armoni, « Enteuxis mit Erwähnung der Verpfändung eines ἀμπελών (P.Heid. Inv. G 5017 Verso) », *AfP* 51 (2005) 213-214.

[34] L. 28 : ἔγγυος τῶν μη (δραχμῶν) εἰς ἔκτεισιν Σύρος ὁ καὶ κύριος αὐτῆς.

[35] Sur ce document, voir la note de B. Kramer, « Pap. Lup. II », *AfP* 41 (1995) 300.

[36] Voir Gorre, « Les monnaies lagides et les papyrus démotiques » (2012).

[37] On pourra citer le cas d'Eirénè, fille d'Orpheus, une femme d'affaires expérimentée appartenant à un milieu de clérouques aisés, qui contracta en 182 un prêt conséquent de 44 talents et 4 800 drachmes de bronze auprès du clérouque Nikandros. Voir à son propos la *Prosopographia Ptolemaica* IV 8147 et S.B. Pomeroy, *Women in Hellenistic Egypt : from Alexander to Cleopatra* (Detroit 1990) 158-160. Dans la mesure où le contrat lui-même n'a pas été conservé, Eirénè n'apparaît pas dans notre corpus.

Myrtalè s'engage ainsi auprès de son mari Philippos pour un emprunt s'élevant à 270 ou 370 drachmes de bronze.[38] Dans le *P.Mich.* III 190 (172 a.C.), Mégistô, apparaît en caution de son époux Aristoclès, pour un prêt de 3 talents 780 drachmes de bronze, ce qui doit correspondre à 150 drachmes d'argent pour cette époque.[39] Toutefois, il faudrait, pour mesurer la situation de ces deux femmes, savoir si l'association aux dettes de leurs époux fut librement consentie ou si elle procédait d'une obligation légale d'inclure leurs biens comme garantie des dettes de ces derniers.[40] Dans la documentation démotique, l'existence d'une telle obligation se devine au fait que certaines femmes durent précisément se défendre contre une aliénation de leurs biens par leur mari. Elles recouraient alors au statut spécifique de « femme [qui a droit] aux aliments » (*sḥm.t sʿnḫ*). Cela signifie que l'époux avait rédigé en faveur de sa femme une déclaration de vente fictive portant sur la totalité de ce qu'il possédait. Cette disposition permettait de protéger la pension mensuelle qu'il s'engageait à verser à sa femme dans le cadre d'un 'écrit d'alimentation' (*sḫ n sʿnḫ*). En effet, la cession interdisait à l'époux d'aliéner tout ou partie de ses possessions, la rente versée à l'épouse se voyant ainsi préservée contre le risque de saisie de l'ensemble des biens du ménage.[41] Curieusement, le statut de *sḥm.t sʿnḫ* est mentionné dans les contrats de prêts même lorsque l'une de ces femmes intervient non en qualité d'épouse mais de mère. La documentation provenant de Gebelein (P.Haun.inv.dem. 2 et P.Gebelein-Heidelberg 29)[42] montre ainsi deux débiteurs dont la mère bénéficie de ce statut. Dans la mesure où il garantissait que les biens des parents de l'emprunteur étaient libres de toute hypothèque, on peut supposer que le statut de *sḥm.t sʿnḫ* rassurait les créanciers et constituait une sorte de cautionnement implicite qu'il fallait mentionner dans la reconnaissance de dette.

***

Une lecture socio-économique paraît donc s'imposer au détriment du critère ethnique pour analyser le rôle des femmes dans les opérations de prêt à l'époque ptolémaïque. Grecques et Égyptiennes sont attestées dans les trois catégories de notre typologie et la femme grecque ne semble pas, tout du moins dans ce domaine, pâtir d'une situation inférieure à celle de la femme égyptienne. Au fond, et plus simplement, c'est la fortune personnelle qui établit les unes et les autres en position de créancières ou de débitrices. Une attention toute particulière doit toutefois être portée aux veuves, groupe qui contient toutes les ambiguïtés du statut des femmes d'Égypte en tant qu'agents économiques. On les retrouve en effet parmi les débitrices égyptiennes en grande difficulté (telle Taesi du P.BM 10523) et l'on peut supposer que quelques-unes des 'puissantes créancières' avaient, elles aussi, perdu leur époux. Il convient aussi de se garder de toute conclusion hâtive à propos des femmes apparaissant en position de force dans les opérations de prêt. Il resterait en effet à étudier l'image que le monde du crédit, et ceux qui s'y adonnaient, pouvait avoir dans une société agricole comme l'était celle de l'Égypte hellénistique.[43]

[38] Voir *supra*, n. 15.

[39] Le rapport entre unité de compte de bronze et drachme d'argent est de 1/125 en 171. Voir Gorre, « Les monnaies lagides et les papyrus démotiques » (2012).

[40] L. Fontaine, *L'économie morale. Pauvreté, crédit et confiance dans l'Europe préindustrielle* (Paris 2008) 143.

[41] P.W. Pestman, « La femme *sʿnḫ* (*gunè trophitis*) à Pathyris et à Krokodilopolis », in : E. Boswinkel et P.W. Pestman (éd.), *Textes grecs, démotiques et bilingues* (Leyde 1978) 206-213, sp. 206, § 1.a.

[42] U. Kaplony-Heckel, « Das Getreide-Darlehen P.Haun. Inv. Demot. 2 », in : K. Ryholt (éd.), *Acts of the Seventh International Conference of Demotic Studies. Copenhague, 23-27 August 1999* (*CNIP* 27 ; Copenhague 2002) 229-248.

[43] Pour une étude de ce problème à l'époque moderne, voir Fontaine, *L'économie morale* (2008) 162. Le prêt d'argent pouvait inscrire celles et ceux qui s'y adonnaient à la marge de la société, même s'ils bénéficiaient d'une certaine aisance financière.

Corpus grec										
	Référence	**Lieu**	**Date (a.C.)**	**Contractante**	**Patronyme**	**Ethnique**	***Kyrios***	**Position dans l'opération**	**Autre contractant**	**Montant Du prêt**
gr1	*P.Lond* VII 1986	Alexandrie	252	Néa	absent	Ptolemaissa	Philoxénos, Ptolémaieus de Barka	Prêteuse	Echédèmos, syntagmatarque	100 dr. argent
gr2	*SB* XIV 11376	Oxyrhynchite (Tholthis)	239	Théodotè	f. de Léon	Cyrénéenne	son père Léon, Cyrénéen, des troupes de Zoïlos	Prêteuse (acheteuse)	Zénion, Ainien, des troupes d'Antiochos (?)	500 dr. argent
gr3	*CPR* XVIII 27	Arsinoïte (Theogonis)	231 ou 206	Bérénikè (17 ans)	*en lacune*	*en lacune*	Niboitas (ethnique en lacune)	Emprunteuse (vendeuse)	Mél[…] de l'*épigonè*	*en lacune*
gr4	*CPR* XVIII 16	Arsinoïte (Oxyrhyncha)	231 ou 206	Herais (25 ans)	*en lacune*	*en lacune*	Eumène, Cyrénéen de l'*épigonè*	Prêteuse	Philippos, Alexandrin de l'*épigonè*	270 ou 370 dr. bronze
				Myrtalè (28 ans)	*en lacune*	Perse	son mari Philippos (l'emprunteur)	Caution de son mari		
gr5	*P.Tebt*. III 815.1 Fr. 3, V°, col. i, 19-22	Arsinoïte (Tebtynis)	223-222	Philotéra	f. de Nouménios	*en lacune*	son mari Dionysios, Perse de l'*épigonè*	Prêteuse	[…], Macédonien, eikosipentaroure	150 dr. bronze
gr6	*P.Tebt*. III 815 Fr. 4, R°, Col i, 23-29	Arsinoïte (Tebtynis)	223-222	Eutychis	f. de Tarrias	Macédonienne	Syros, […] de l'*épigonè*	Emprunteuse	And[…], Thrace, de la 4e hipparchie	48 dr. bronze
gr7	*BGU* VI 1273 + XIV 2395	Oxyrhynchite (Takona)	221	Démétria	f. d'Apollodotos	Cyrénéenne	son frère Apollophanès, Cyrénéen de l'*épigonè*	Prêteuse	Apollonios, Cyrénéen de l'*épigonè*	400 dr. bronze
gr8	*BGU* VI 1277 + XIV 2393	Oxyrhynchite (Tholthis)	215/4	Praxô	f. de Proxénos	Cyrénéenne	Ménon, Perse de l'*épigonè*	Emprunteuse	Theogonos, Aniane, pentakosiarque	50 artabes d'olyra
gr9	*P.Ryl.* IV 584	?	fin IIIe s.	Arsinoè	*en lacune*	*en lacune*	le citoyen alexandrin Apollodotos?	Emprunteuse	Démétrios	*en lacune*
gr10	*SB* XXII 15531	Héracléopolite (?)	ap. 197	A[…]	*en lacune*	Perse	son mari (nom et ethnique en lacune)	Co-emprunteuse avec son mari	*en lacune*	1 talent bronze
gr11	*P.Mich.* III 190	Arsinoïte (Philadelphie)	172	Megistô (23 ans)	f. de Nikostratos	Perse	son mari Aristoklès (l'emprunteur), Corinthien de l'*épigonè*	Caution de son mari	Théoklès, Macédonien de l'*épigonè*	3 talents 780 dr. bronze

Corpus démotique								
	Référence	**Lieu**	**Date (a.C.)**	**Contractante**	**Patronyme**	**Position dans l'opération**	**Autre contractant**	**Montant du prêt**
dem1	P.BM EA 10523	Djémé	295-294	Taesi	f. de Pétéamenopé	Emprunteuse	Pleehe fils de Thotortais	3 débens et 6 qités d'argent
dem2	P.Louvre 2443	Djémé	249	Takétem	f. de Loulou	Créancière	Paitem fils de Pasherkhonsou	3 débens d'argent
dem3	P.Hauswaldt 18	Edfou	212-211	Renpetnéfret	f. de Hor	Emprunteuse	Andronikos fils d'Androsthenes	10 débens d'argent
dem4	P.Philadelphia 15 (= P.Caire 89368)	Thèbes	175	Gelheb	f. de Paimen	Emprunteuse	Bel fils de Meserroutyef et de Taoun	3 débens d'argent
dem5	P.BM EA 10823	Djémé	162	Atya	f. de Paremetjraqed et Tshenthot	Créancière	Harsiésé fils de Kerkerou	690 débens d'argent
dem6	P.Gebelein-Urk. 18	Gebelein	15 mars 128	Tshenmout	f. d'Onnophris	Créancière	Tshenmontou fille de Paméneh	[…]
dem7	P.Gebelein-Urk. 17	Gebelein	121-120	[…]	[…]	Créancière	[…]	[…]
dem8	P.Adler dem. 3	Gebelein	116-115	Taheb	f. de Paheb	Emprunteuse	Hor fils de Djedher	6 artabes de blé dur
dem9	P.Stras. Bib.nat. 44	Gebelein	94	Tasébek	f. de Péténophris	Créancière	Pétéharsemteus fils de Panobkhounis	22+1/2+1/3 d'artabes de blé dur
dem10	P.Gebelein-Urk. 23	Gebelein	Fin du II^{e}-début du I^{er} siècle	Nanachthès	f. de Patou	Créancière	Gây fils de Panéhémesiset	2 + x artabes de […] mais il s'agit d'une céréale
dem11	P.Gebelein-Urk. 22	Gebelein	Fin du II^{e}-début du I^{er} siècle	[…]	[…]	Créancière	Trois personnes dont au moins un homme	[…] en céréale-*hrn*

DU MALHEUR D'ÉPOUSER UNE FEMME RICHE AU TEMPS DE PLAUTE

CLAIRE FEUVRIER-PRÉVOTAT

« J'ai reçu l'argent et contre la dot j'ai vendu mon autorité (*imperium*) »,[1] déclare le vieux Déménète, dans l'*Asinaria*, une des vingt-et-une comédies de Plaute que la tradition manuscrite a conservées.[2] Ce thème est récurrent dans de nombreuses comédies plautiniennes et s'exprime soit sous la forme du syntagme *uxor dotata*,[3] soit sous celle d'une énonciation plus explicite. Il s'agit là d'un *topos* banal, celui du mari tyrannisé, appauvri parce que soumis à l'autorité de sa femme richement dotée. Il ne lui reste, pour se venger, qu'à accabler son épouse d'injures et à la tromper avec une femme plus jeune ! Il y a là tous les ingrédients dont Plaute s'empare, avec talent, pour construire des comédies qui font rire le public : violence et richesse du vocabulaire pour qualifier maris et femmes ; vieux maris à la conquête de femmes plus jeunes ; pugnacité des épouses, mais aussi légèreté des femmes dispendieuses, qui ne pensent qu'à leurs bijoux et leurs toilettes. Ces situations sont fréquentes dans le théâtre grec,[4] notamment dans la comédie nouvelle, la *nea*, qui s'est développée à Athènes au IV^e^ s. a.C. et dont on sait, par Plaute lui-même, qu'il s'en est inspiré : il le mentionne assez fréquemment dans les prologues de ses comédies, en donnant le nom de l'auteur grec qu'il a utilisé ou le titre de la pièce, et se fait même quelquefois très précis, lorsqu'il indique qu'il a fait œuvre de traducteur.[5] Plaute, en plaisantant ainsi sur les malheurs des hommes qui ont épousé des femmes riches, s'est-il donc contenté de reprendre les données de ses prédécesseurs grecs ?

On le sait depuis longtemps : on ne saurait voir dans les œuvres de Plaute de simples imitations des comédies grecques.[6] Il s'agit bien d'œuvres originales dues à un auteur de grand talent, soucieux de plaire et d'intéresser les spectateurs romains qui se pressent au théâtre, toute catégories confondues. Hommes et femmes, esclaves et libres, riches et pauvres, tous assistent aux représentations théâtrales données, dans le cadre des *ludi scaenici*, au cours des différents Jeux qui scandent la vie religieuse et politique de la cité. Plaute, dans son travail de traducteur, interprète les modèles grecs ; il rivalise avec eux, il innove sur de nombreux plans, en travaillant la langue et la métrique, en donnant une place fondamentale à la musique, en utilisant des formes théâtrales romaines et latines traditionnelles, en pratiquant avec une extrême inventivité la métaphore qui lui permet d'ancrer ses comédies dans 'l'aujourd'hui romain'.[7] En outre, par de très nombreuses ouvertures méta-théâtrales, Plaute entre en contact direct avec les spectateurs, qu'il entraîne dans une représentation nourrie de la réalité romaine.[8] C'est dans cette perspective, me semble-t-il,

---

[1] *Asin*. 87. L'édition des comédies de Plaute, utilisée ici, est celle des Collections Universitaires de France, établie par Alfred Ernout (Paris 1932-1938).

[2] On doit à Varron d'avoir établi, à partir de critères internes, la liste des comédies qui devaient être attribuées à Plaute : GEL. 3.1-3.

[3] *Asin*. 903 ; *Aul*. 239, 450, 535 ; *Men*. 61 ; *Mil*. 880 ; *Mos*. 703 ; *Sti*. 562.

[4] L. Nadjo, « La question de l'argent dans le théâtre comique latin », *Archives de philosophie du droit* 42 (1997) 85-96, sp. 95, où l'auteur liste les références, recueillies dans les fragments de Ménandre, à des épouses dotées qui usent de leur pouvoir.

[5] *Asin*. 11 : *Demophilus scripsit, Maccus vortit barbare* ; *Tri*. 19 : *Philemo scripsit, Plautus vortit barbare* ; sur la conception de la traduction dans l'antiquité et plus particulièrement à Rome, voir A. Traina, *Vortit barbare ; le traduzioni poetiche da Livio Andronico a Cicerone* (Rome 1970). J'ai abordé récemment ces questions dans « Naissance et débuts de la littérature latine : une forme de métissage culturel ? », in : *Penser les métissages : pratiques, acteurs, concepts, Colloque international, Paris XIII/Paris-Nord, Villetaneuse (21-13 septembre 2011)* (sous presse).

[6] La bibliographie, sur ce plan, est considérable, et je ne mentionne ici que quelques études particulièrement utiles pour comprendre le travail de création originale opéré par Plaute : G. Chiarini, « La rappresentazione teatrale », in : G. Cavallo, P. Fedeli et A. Giardina (dir.), *La circolazione del testo. Lo spazio letterario di Roma antica* II (Rome 1989) 127-179 ; G. Chiarini, *Introduzione a Plauto* (Rome 1991) ; B. Gentili, « Il teatro ellenistico e il teatro romano arcaico », in : N. Savarese (dir.), *Teatri romani. Gli spettacoli nell'antica Roma* (Bologne 1996) 3-20 ; A. La Penna, *La cultura letteraria a Roma* (Bari 2006[2]).

[7] G. Chiarini, « Metafora e metonimia. Per l'elaborazione di un modello interpretativo del teatro classico », in : A. Mastrocinque (dir.), *Omaggio a Pierro Trèves* (Padoue 1983) 81-98.

[8] M. Barchiesi, « Plauto e il metateatro antico », *Il Verri* 31 (1971) 113-130 ; P. Betto, « Il teatro dei Romani : uno specchio della società », in : S. Settis (dir.), *Civiltà dei Romani. Un linguaggio commune* (Milan 1993) 178-190 ; L. Peppe,

que les allusions aux femmes richement dotées et à leurs comportements peuvent être abordées. Que dit Plaute du mariage, de la dot ? Que représente cette autorité tyrannique attribuée aux femmes riches dans les structures socio-juridiques construites, à Rome, sur la *patria potestas* ? À quelles réalités sociales répondent ces images de femmes riches, dépensières et frivoles ?

Ce sont ces questions que je me propose d'examiner en hommage à Françoise Dunand, qui a été amenée, dans ses travaux, à s'intéresser aux femmes dans les sociétés antiques. Il importe de s'arrêter brièvement sur le texte de Plaute et de le mettre en corrélation avec ce que l'on peut savoir du statut juridique des femmes et de leurs conditions sociales dans un monde bouleversé et en pleine mutation.

Femmes riches et structures juridiques

Les échanges entre maris et femmes dans les comédies de Plaute, à l'exception de *Stichus*, sont généralement marqués du sceau de la violence, le plus souvent verbale, mais qui peut, dans, quelque cas et pour le plus grand plaisir du public, s'accompagner d'une bastonnade dont les maris font les frais ! Les enjeux sont toujours les mêmes et sont liés aux structures des récits élaborés – à l'exception de quelques comédies, *Amphitryon*, *Les Captifs* ou *Rudens* –, sur une trame commune : des rivaux s'opposent pour la possession d'une femme, obtenue soit par la ruse, soit par la violence et surtout par l'argent. Ces scénarios mettent en scène un jeune homme amoureux, sans argent, qui ne peut donc pas accéder à la femme aimée, et cela pour des raisons diverses : elle est de statut servile et il faut de l'argent pour l'acheter au *leno* (un proxénète) ou pour bénéficier de ses faveurs ; ou bien elle est libre, mais elle est convoitée par plusieurs prétendants et, pour l'obtenir, il faut toujours de l'argent ; ou bien encore elle est sans dot et il faut la doter. Bref, dans tous les cas, il faut de l'argent ! Tout est mis en œuvre par l'esclave meneur de jeu, le *servus callidus*, fervent soutien du malheureux héros en peine d'amour pour la réalisation de ses projets ; beaucoup d'aides sont sollicitées – la parentèle, les voisins, les esclaves. Dans ce cadre général, qu'en est-il donc des relations entre époux, engagés dans ces entreprises amoureuses ? *Casina* constitue un bon exemple, où mari et femme sont au cœur du récit. La jeune Casina, qui a donné son nom à la comédie, a été abandonnée dans son plus jeune âge ; elle est recueillie et élevée par Cléostrate, épouse de Lysidame, qui devient amoureux de la jeune fille. Lysidame met en place un stratagème qui devrait lui permettre de réaliser ses désirs amoureux : il envoie son rival – qui n'est autre que son fils – à l'étranger et organise le mariage de Casina ; elle épousera un de ses esclaves, Olympion, qui devra laisser le vieux Lysidame accéder à la jeune fille autant qu'il le souhaitera ! Mais le projet échoue à cause de l'action de Cléostrate, qui veut favoriser les amours de son fils, ce qui lui vaut les pires injures. C'est donc sur la rivalité amoureuse du père et du fils qu'est construite la comédie, mais aussi et surtout, sur l'ardeur de Cléostrate à déjouer toutes les ruses de son mari. La haine, les reproches et le mépris se déchaînent de part et d'autre et touchent aussi bien aux aspects moraux[9] que juridiques : droit des femmes à la propriété, à la constitution d'un pécule, et au divorce.[10] Le vieux Lysidame, vaincu par l'habileté de sa femme, devra renoncer à Casina.

C'est également par la victoire de la femme sur le mari que se clôt l'*Asinaria*.[11] Le public est informé de la situation du vieillard Déménète dès l'argument, en acrostiche, qui précède le prologue : il est sous le pouvoir de son épouse (*sub imperio uxorio*),[12] présentée, dès les premières scènes, comme d'humeur acariâtre et insupportable, et dont la mort serait une bonne nouvelle ![13] Déménète fournit aux spectateurs une explication de la situation : il a vendu, en échange de la dot, son autorité de mari,[14] mais aussi de père, puisque, parlant de leur fils Argyrippe, il dit que « sa mère le tient dur et serré comme c'est le

« Le forti donne di Plauto », in : L. Agostiniani et P. Desideri (dir.), *Plauto, testimone della società del suo tempo* (Naples 2002) 67-91.

[9] *Cas*. 145-160 ; 180-190 ; 244-245 ; 320 ; 353.

[10] *Cas*. 198-203.

[11] G. Petrone, « Ridere in silenzio. Tradizione misogina e trionfo dell'intelligenza femminile nella commedia plautina », in : R. Uglione (dir.), *Atti del II Convegno nazionale di studi su la donna nel mondo antico* (Turin 1989) 87-105.

[12] *Asin*. 2.

[13] *Asin*. 44.

[14] *Asin*. 60.

rôle ordinaire des pères ».[15] Or, ce fils est amoureux de Philénie, une courtisane, dont il ne peut, faute d'argent, obtenir les faveurs ; Déménète veut aider son fils : grâce à la ruse des esclaves, mais au détriment de sa mère,[16] Argyrippe peut retrouver sa maitresse. Déménète, en échange du service rendu, revendique le droit de passer une nuit avec Philénie, ce qui lui est accordé par les deux amants. C'est alors qu'à la suite d'une dénonciation, la femme de Déménète est informée et découvre son mari dans les bras de Philénie. Les reproches pleuvent : colère, mépris,[17] rage d'être traitée ainsi alors qu'elle a apporté une belle dot,[18] menace de bastonner le mari – ce qui toutefois lui sera épargné si le public applaudit ![19] Cette même plainte des maris soumis à leurs femmes riches se retrouve dans les *Ménechmes* sous la forme d'un énoncé sans appel :

> « Elles n'en font pas d'autres, ces femmes qui veulent dominer leurs maris : leur dot les rend orgueilleuses et insupportables ».[20]

Des propos semblables, ou plus âpres encore, se retrouvent dans d'autres pièces.[21]

Les maris, dans les comédies, ont un autre grief contre les femmes dotées : elles les ruinent par leurs dépenses somptuaires et leur amour sans limite du luxe. Le propos est bien connu, mais Plaute l'exploite avec l'habileté talentueuse qui lui est propre. Qu'il suffise d'évoquer le long monologue de Mégadore dans l'*Aulularia* : il est décidé à épouser une femme sans dot – la fille de l'avare Euclion attaché à sa marmite remplie d'or – et espère ainsi échapper à toutes les dépenses auxquelles il devrait faire face :

> Une femme ne viendrait plus vous dire : « Tu sais bien que je t'ai apporté une dot bien plus grosse que tu n'avais d'argent : il n'est que juste que tu me donnes pourpre, bijoux, servantes, mules, muletiers, valets de pied, petits laquais, voiture pour me promener ».

Et le propos se poursuit :

> Aujourd'hui, il n'y a pas de maison en ville où l'on ne voie plus de chariots qu'il n'y en a dans une ferme de campagne. Mais cela, c'est encore bien beau, au prix des autres dépenses. À votre porte vous avez le dégraisseur, le brodeur, le bijoutier, le tisseur de lin, puis la troupe des marchands, frangiers, chemisiers, teinturiers en orange, teinturiers en violet, teinturiers en jaune, tailleurs de robes à manches, les parfumeurs de chaussures, les revendeurs de lingerie, les bottiers, les cordonniers de chaussures qui travaillent assis ; sans compter les cordonniers en sandales, sans compter les teinturiers en mauve. Il faut donner aux dégraisseurs, il faut donner aux raccommodeurs. Puis ce sont les fabricants de soutiens-gorge, ce sont avec eux, les fabricants de ceintures. Vous croyez en être quitte avec tous ces gens. Mille autres arrivent avec leurs notes ; et dans votre atrium montent la garde, les maroquiniers, les passementiers, les layetiers. On vous les amène, vous payez ; vous croyez en être quitte avec eux, quand vous voyez entrer les teinturiers en safran… Bref, il y a toujours quelque mauvaise engeance pour vous réclamer de l'argent...[22]

Il ne veut pas devenir un malheureux mari incapable de contrôler et d'empêcher ces désastres financiers. La diatribe est tout à la fois virulente et plaisante. Dans *Epidicus*, Plaute élargit le propos aux courtisanes et soulignent qu'elles ne savent quels noms inventer pour « baptiser leurs nouvelles modes » :

> C'est la robe transparente, la tunique épaisse, le linon à franges, la jaune-souci, la robe safran, le vêtement de dessous et le vêtement de quatre sous, le bandeau, la royale ou l'étrangère, la vert de mer, celle au plumetis, la

---

[15] *Asin*. 78-79 ; Pepe, « Le forti donne di Plauto » (2002) 84, relève l'importance de cette remarque qui témoigne du rôle nouveau des mères dans la société romaine ; il établit des correspondances avec l'affaire des Bacchanales.

[16] Les deux esclaves détroussent l'intendant de la femme de Déménète, qui faisait partie de sa dot.

[17] Déménète est qualifié, à deux reprises, de 'coucou', avec des allitérations significatives : *Asin*. 923 ; 934 ; M. Bettini, *Voci. Antropologia sonora del mondo antico* (Turin 2008) 140 sq. Dans la langue de Plaute, *cuculus* signifie « sot, bête, insipide » ; le coucou est par ailleurs l'animal emblématique de la paresse.

[18] *Asin*. 887 ; 903.

[19] *Asin*. 946-947 : « Maintenant, si vous voulez intercéder pour épargner au barbon la bastonnade, applaudissez à tout rompre, et, je pense, vous obtiendrez sa grâce ».

[20] *Men*. 765.

[21] Ainsi *Most*. 280-281, où le jeune Philolachès, s'adressant au public déclare : « Elle (il s'agit de la servante de sa maîtresse) dit vrai et vous-mêmes en êtes convaincus pour la plupart, ceux d'entre vous du moins qui ont à domicile de vieilles épouses qui les ont achetées avec leur dot » ; et plus loin, dans la bouche du vieux Simon (*Most*. 703-710) : « Plus j'y réfléchis en moi-même, plus je vois que quand on a épousé une riche dot et une vieille femme, on ne se sent jamais tracassé par le sommeil et on a toujours horreur d'aller dormir […]. Je ne sais pas comment sont faites vos femmes, mais pour la mienne, je sais bien quelles misères elle me fait ».

[22] *Aul*. 498-502.

jaune-cire, la jaune-miel, et tous ces noms à vous donner la jaunisse.[23]

Les spectateurs ne pouvaient que rire à entendre ces longues énumérations que Plaute affectionne tant et dans lesquelles il laisse libre cours à son imagination verbale ; elles avaient surtout une résonnance particulière pour le public, puisqu'elles évoquaient la *lex Oppia*, émise en 215 qui « interdisait aux femmes de posséder plus d'une once et demie d'or, de porter des vêtements de couleur vive et d'utiliser une voiture attelée dans Rome à l'intérieur de leur ville ou dans un rayon de quinze cent mètres, sauf à l'occasion d'une cérémonie religieuse ».[24]

Cette présentation faite par Plaute des femmes dotées, disposant de leurs biens et exerçant leur pouvoir, est en totale contradiction avec ce que l'on sait du statut des femmes dans la société romaine ; on peut le rappeler brièvement. Définir le statut juridique des femmes à Rome, comme le souligne avec force Y. Thomas, implique de définir celui de l'homme « puisque le statut de la femme n'a de sens qu'en relation au sien ».[25] L'homme, le citoyen romain, dispose de la *patria potestas*, qu'il acquiert lorsqu'il devient *paterfamilias*. Or, il le devient non pas à la naissance d'un fils, mais à la mort de son propre père, c'est-à-dire lorsqu'il cesse lui-même d'être un fils : c'est au moment de la mort du père que le lien juridique, lien de puissance – la *patria potestas* –, est transmis et s'exerce sur l'ensemble de la famille soumise à son pouvoir – épouse, fils, filles et esclaves. Les femmes, totalement étrangères à cet ordre puisqu'elles n'ont pas la *patria potestas*, sont soumises à la puissance du père ; elles ne s'en libèrent que par le mariage, mais elles passent alors sous l'autorité (la *manus*) de leur mari, dont le contenu et l'extension sont proches de la *patria potestas*.[26] Les femmes entrent dans la maison de leur mari en tant que filles (*loco filiae*), dans la mesure où elles relèvent de la même sphère juridique, de la *potestas* du chef de famille : l'épouse est totalement soumise à son mari, et ce qu'elle possède et ce qu'elle apporte, la dot, ne lui appartient plus en propre. Le vocabulaire du mariage témoigne bien de cette réalité. É. Benveniste a montré que les termes qui qualifient le mariage, dans les langues indo-européennes et donc en latin, sont différents selon que l'on parle de l'homme ou de la femme.[27] L'expression latine, employée d'ailleurs par Plaute,[28] est *ducere uxorem*, « conduire la femme », c'est-à-dire l'épouser ; il n'existe pas de verbe pour la femme, ce qui « indique que la femme n'épouse pas, elle est épousée. Elle n'accomplit pas un acte, elle change de condition ».[29] Le terme latin *matrimonium* signifie littéralement « condition légale de *mater* […]. C'est là ce que le 'mariage' signifie pour elle, non un acte mais une destination ». La femme, dans la procédure du mariage, n'est pas sujet mais objet. Dans de telles conditions juridiques, que représente l'*uxor dotata* libre, si l'on suit Plaute, d'agir, de terroriser son mari et de l'appauvrir ?

Femmes libérées et 'activistes' ?

Pour tenter de résoudre cette contradiction, il importe, d'une part, de considérer certains aspects de la pratique théâtrale de Plaute et, d'autre part, de s'attacher avec le plus de précision possible aux conditions historiques de l'époque. Les comédies de Plaute, nous l'avons vu, sont représentées durant les Jeux, temps forts de la vie de la cité, temps rituels, organisés et encouragés par l'État, rythmés par des sacrifices, des cérémonies, des spectacles, de la musique ; temps de rupture et de fête, qui constituent, en quelque sorte, un temps hors du temps,[30] durant lequel l'évasion et le rêve peuvent exister ! Le modèle dont les Jeux

[23] *Epid*. 229-234, ainsi que : *Aul*. 167-169 ; *Mil*. 691-715.

[24] LIV. 34 [trad. A. Flobert, Paris, Garnier-Flammarion, 1997]. La mention des vêtements de couleur, dans la loi et dans les deux références de Plaute, est particulièrement significative. Sur la *lex Oppia* et la problématique des lois somptuaires, cf. *infra*.

[25] Y. Thomas, « La division des sexes en droit romain », in : P. Schmitt-Pantel (dir.), *Histoire des femmes en Occident* I (Paris 1991) 104-156, notamment 111-126.

[26] E. Cantarella, *L'ambiguo malanno. Condizione e immagine della donna nell'antichità greca e romana* (Rome 1983) 137-138.

[27] É. Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* I. *Économie, parenté, société* (Paris 1969) 239-244.

[28] *Aul*. 249.

[29] Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes* (1969) 241.

[30] C. Feuvrier-Prévotat, « Un temps hors du temps ? Jeux romains et théâtre grec », in : L. Ciavaldini Rivière, A. Lemonde-Santamaria et I. Taddei (dir.), *Entre France et Italie. Mélanges offerts à Pierrette Paravy* (Grenoble 2009) 169-176.

s'inspirent est celui de la fête des Saturnales, refondée le 17 décembre 217, et célébrée chaque année du 17 au 23 décembre. Ces jours-là, le temps est suspendu : les esclaves mangent à la table des maîtres d'égal à égal, et peuvent dire tout ce qu'ils n'osent dire à aucun autre moment ; ils se font consuls, sénateurs, juges d'une république imaginaire, ils font des lois, ils sont généraux ; toute la population de la cité festoie dans un climat carnavalesque qui autorise toutes les libertés. À l'image des Saturnales, Plaute présente sur les tréteaux un monde renversé, un monde à l'envers où les esclaves sont les maîtres : ils construisent les comédies, inventent les ruses et les farces, ont des légions, assaillent les villes, attaquent les ennemis pour sauver leurs maîtres, recueillent du butin, remercient les dieux[31] pour les victoires obtenues dans ces guerres qui, en définitive, sont celles de l'amour.[32] C'est un monde où les parasites et les esclaves émettent des lois,[33] où les pères n'exercent plus leur autorité ; et c'est un monde où tout est possible, où tout peut être dit, où les femmes dotées imposent leur pouvoir à leurs maris ! C'est dans ce renversement, construit par Plaute, qu'il devient possible d'accéder à la réalité romaine ;[34] c'est à travers ce filtre qu'il faut tenter de comprendre ce que représentent les *uxores dotatae* mises en scène par Plaute, pour faire rire mais dont on peut se demander aussi si elles ne correspondent pas à certains aspects de la société romaine.

Certes, il ne fait pas de doute que la vieille institution du *matrimonium in manu* existait au temps de Plaute ; la *manus* est un pouvoir équivalent à celui de la *patria potestas*, dont Y. Thomas montre que c'est une institution qui « n'est jamais le reflet d'une pratique sociale et [que] son importance ne se mesure pas aux vérifications que permet son immédiate confrontation aux faits ».[35] En d'autres termes, il y a là un lien de droit inextinguible, dont témoignent, notamment et très spécifiquement, les régulations successorales. Dans la vie quotidienne, sans doute, des aménagements et des transformations s'opèrent.[36] Les uns et les autres ne sont pas aisés à connaître avec précision, en l'absence de sources et de documents juridiques pour cette période de la République moyenne, mais des indices permettent d'en saisir l'existence. Quelques mesures législatives prises au III^e^ et au début du II^e^ s. a.C. sont significatives : on sait, par Aulu-Gelle,[37] qu'au milieu du III^e^ siècle, des accords sont introduits, à l'occasion des mariages ; ils visent à garantir la restitution de la dot, en cas de dissolution du mariage, qui a désormais un caractère légal.[38] Durant ces mêmes années – sans qu'il soit possible de donner une date précise –, les capacités successorales des femmes furent augmentées : elles sont admises à la succession de leurs maris et le préteur a autorisé l'insertion des *cognati* – la parenté en ligne féminine –, dans les successeurs potentiels. En 215, la *lex Oppia*, mentionnée précédemment, témoigne de la place des femmes dans la société et surtout de la richesse dont elles disposent, ce qui à certains égards conforte les représentations plautiniennes. En 210, la *lex Atilia* établit que le préteur devait nommer un tuteur à tous ceux qui n'en avaient pas, afin que leurs intérêts soient défendus : dans un premier temps, les pères des femmes mariées sous le régime de la *manus* ont été choisis comme tuteurs, puis, sans doute à la fin du III^e^ siècle, les femmes le choisissent elles-mêmes.[39] À la suite de ce processus, la tutelle se transforme : d'abord institution potestative, c'est-à-dire liée à la volonté d'un seul, elle devient une institution protective. Enfin, c'est durant cette période que les

[31] Les métaphores guerrières sont omniprésentes. Ainsi, par exemple, dans *Pseudolus*, préparant son stratagème pour tromper le *leno* Ballion, l'esclave Pseudolus informe les spectateurs : « Commençons par notre ennemi commun à moi et à vous tous, ce Ballion que mes ballistes vont démolir proprement […]. Cette place-ci (il s'agit de la maison du *leno*), mon dessein est de l'investir pour qu'elle soit prise dès aujourd'hui, et c'est contre elle que je vais conduire mes légions » (*Ps*. 585-58).

[32] *Per*. 251-254.

[33] *Aul*. 478-495 ; *Cap*. 492-497 ; *Cas*. 570-575 ; *Men*. 459-465 ; *Per*. 68-74 ; *Tri*. 217-222.

[34] Chiarini, « La rappresentazione teatrale » (1989) 162-163.

[35] Thomas, « La division des sexes en droit romain » (1991) 122-123.

[36] R. Astalfi, *Il matrimonio nel diritto romano preclassico* (Padoue 2002) 103-110, insiste sur la communauté de vie entre les époux : le mari confie à sa femme l'administration de la maison, symbolisée par la remise des clefs de la réserve (*cella penuaria, olearia*) que la femme devra lui rendre en cas de divorce. La femme doit participer aux rites religieux de la famille de son mari. Elle est considérée, dans certaines sources juridiques, comme si elle était propriétaire des biens du mari (*quodammodo domina*).

[37] GEL. 4.3.1 : « Selon Servius Sulpicius, dans son livre *Sur les Dots,* les premières clauses de garantie pour une dot parurent pour la première fois nécessaires quand Spurius Carvilius qui portait le surnom de Ruga, homme de famille connue, divorça d'avec sa femme parce qu'elle ne lui donnait pas d'enfant, en raison d'un vice de conformation ».

[38] Peppe, « Le forti donne di Plauto » (2002) 69.

[39] *Ibid*., 82.

premiers indices du *matrimonium sine manu* peuvent être repérés :[40] c'est une union reconnue par le droit, qui respecte le rituel traditionnel et qui a donc un caractère public, mais qui est fondée sur le *consensus*,[41] c'est-à-dire sur l'accord des deux époux et surtout des deux *patres familias*. La femme s'installe chez son mari, mais elle reste liée à la *patria potestas* de son père ou est placée sous la protection d'un tuteur ; elle garde la propriété de ses biens et peut d'elle-même demander le divorce, ce dont témoigne Plaute, à plusieurs reprises.[42] De réelles transformations du statut des femmes mariées ont donc bien eu lieu.

Elles s'expliquent par les circonstances historiques et en particulier par la seconde guerre punique et ses conséquences. Ces longues années de guerre ont tenu éloignés de leurs foyers les hommes requis pour le service armé sur les divers théâtres des opérations militaires ; de plus, les défaites et massacres subis ont réduit gravement la population masculine et donc accru, dans des proportions jusque-là inconnues, le nombre des femmes seules et des orphelins. Bien des épouses ont été amenées à gérer fortune et patrimoine et se sentent plus indépendantes, sinon dans les droits, du moins dans les faits.[43] Simultanément, l'enrichissement considérable, lié à la victoire sur Carthage et aux conquêtes ultérieures, a profondément transformé la société romaine sur tous les plans,[44] et notamment sur celui du statut des femmes. Ces changements apparaissent clairement au cours des vifs débats qui se sont développés autour de l'abrogation de la *lex Oppia* : ils sont connus notamment par Tite-Live, par Tacite, et par Valère Maxime.[45] En 195, les tribuns Marcus Fundanius et Lucius Valerius proposent que la *lex Oppia*, votée en 215, soit abrogée : cette loi, évoquée précédemment, interdisait aux femmes la possession d'or et d'objets de luxe. On a pu se demander si l'interdiction ne portait pas surtout sur la manifestation ostentatoire de la richesse ; alors que la société romaine était pour une large part éprouvée par la guerre, l'austérité s'imposait et il était particulièrement malvenu, voire dangereux, de faire étalage de sa richesse.[46] Sans nier cette réalité, il ne faut pas négliger la dimension patrimoniale de la loi : elle répondait à la préoccupation de sauvegarder, autant que possible, l'intégrité des patrimoines des femmes *sui iuris*, destinés à revenir, non pas à leurs descendants, mais à la famille agnatique après leur mort.[47] Cette lecture de la loi aide à comprendre la mobilisation des femmes en faveur de l'abrogation de la loi ; elle devait leur permettre d'être en possession de leurs biens, dans les limites établies par l'indispensable tutelle.

À lire Tite-Live, c'est en masse que les femmes manifestèrent leur opposition :

> Les remontrances, la pudeur, les ordres de leur mari, rien ne pouvait empêcher les femmes de sortir de chez elles. Elles bloquaient toutes les rues de la ville et les accès au forum […]. La foule des femmes grossissait chaque jour car il en venait d'autres villes ou d'autres agglomérations.[48]

Caton, dans un long discours, tenta de démontrer tous les risques que prendrait l'État si la loi était abrogée, en utilisant des arguments politiques et moraux.[49] Les femmes n'avaient pas à être dans la rue, elles n'avaient pas à s'occuper des lois.[50] Leur mouvement était semblable aux sécessions de la plèbe auxquelles

---

[40] Astalfi, *Il matrimonio nel diritto romano preclassico* (2002) 164.

[41] M. Ducos, *Rome et le droit* (Paris 1996) 63-65.

[42] Voir *Mil*. 1164 sq. : la courtisane Acrotéleutie, exécutant la ruse imaginée par l'esclave Palestrion, déclare que par amour pour le soldat, elle abandonne son mari, pour l'épouser lui ; ou encore *Men*. 720 : à la faveur de l'invraisemblable quiproquo lié à la parfaite ressemblance de deux frères jumeaux, la femme de Ménechme I déclare à plusieurs reprises qu'elle veut vivre sans mari.

[43] E. Cantarella, *Passato prossimo: donne romane da Tacita a Sulpicia* (Milan 1996) 87, note très justement que, « liée à l'absence physique des hommes de la cité, cette nouvelle situation agit comme multiplicateur de la liberté féminine ».

[44] J.-M. David, *La république romaine de la deuxième guerre punique à la bataille d'Actium* (Paris 2000) 54-57.

[45] LIV. 34.1-8 ; TAC. *Ann*. 3.33-34 ; V. MAX. 9.1-3.

[46] Cantarella, *Passato prossimo* (1996) 84 ; plus récemment, A. Bottiglieri, *La legislazione sul lusso nella Roma repubblicana* (Naples 2002) 105-106.

[47] C. Venturini, « *Leges sumptuariae* », *Index* (2004) 355-380 et sp. 363.

[48] LIV. 34.1.5-6.

[49] G. Clemente, « Le leggi sul lusso e la società romana tra III e II a.C. », in : A. Giardina et A. Schiavone (dir.), *Societa romana e produzione schiavistica* III. *Modelli etici, diritto e transformazioni sociali* (Rome-Bari 1981) 1-14. L'auteur relève que les discours de Caton et de Valerius ne doivent pas être, dans leur totalité, retenus comme dignes de foi, et résonnent de thématiques augustéennes. Il souligne toutefois que la question du rôle de la femme riche était tout à fait d'actualité et avait une dimension politique.

[50] LIV. 34. 2.11-12 : « Même chez vous, vous n'avez pas à vous occuper de l'adoption ou de l'abrogation des lois, si vous voulez rester dans les limites que vous impose la réserve qu'on est en droit d'attendre des femmes. Nos ancêtres ont voulu

il a fallu faire face dans le passé ; il fallait défendre la cité et sauver l'État. L'argumentation est aussi morale :

> Il m'est arrivé bien souvent de déplorer devant vous les dépenses des femmes et des hommes, simples particuliers ou hommes politiques, et de dénoncer les deux maux opposés dont souffre notre pays : la cupidité et le goût du luxe (*avaritia* et *luxuria*) […]. Je redoute que ces richesses au lieu d'être à notre service nous asservissent.[51]

Caton ne combat pas la richesse, que lui-même recherche, mais l'utilisation politique qui en est faite. Il met enfin en avant un dernier argument ; à ses yeux, il y a une forme d'égalité à soumettre toutes les femmes aux mêmes restrictions : les femmes pauvres, qui ne peuvent posséder robes luxueuses et bijoux, ne seront pas humiliées, et celles qui sont riches ne susciteront pas de jalousie. Cette approche de Caton est semblable à celle développée dans les nombreuses lois somptuaires votées, à l'initiative du Sénat, tout au long du II^e^ siècle. G. Clemente a bien montré qu'en limitant le luxe et tout particulièrement celui de la table et le nombre de convives, ces lois ont pour objectif de sauvegarder les patrimoines des milieux dirigeants et de réduire, sinon d'empêcher, la formation de clientèles politiques et, par là même, de nouveaux pouvoirs qui pourraient porter atteinte à la *nobilitas*.[52] Dans cette perspective, les remarques d'A. La Penna, sur la valeur idéologique des lois somptuaires, sont particulièrement importantes :

> La morale de la limitation de la consommation, dans les sociétés où les inégalités économiques sont importantes, est la seule que l'on peut proposer à tous et que l'on peut investir d'une validité sociale universelle.[53]

Le tribun L. Valerius défend l'abrogation de la loi, en évoquant tout d'abord le passé lointain, riche en révoltes conduites par les femmes ;[54] il rappelle ensuite le contexte de guerre dans lequel la *lex Oppia* a été votée et montre que, les conditions étant tout à fait nouvelles, elle n'a plus de raison d'être. Il justifie enfin l'abrogation de la loi, en maintenant que la condition des hommes et des femmes est foncièrement différente.[55] En accordant aux femmes la liberté qu'elles revendiquent, celle de la pratique du luxe de la toilette, elles seront plus facilement soumises :

> Elles aiment mieux tenir de vous que de la loi l'élégance de leur toilette. Vous devez les traiter en mineures, en pupilles, mais non en esclaves : préférez le nom de père ou d'époux à celui de maître.[56]

La *lex Oppia* fut abrogée par un vote de toutes les tribus. Cette abrogation est indiscutablement due à l'action des tribuns, au climat politique général, mais aussi à l'action de femmes qu'Eva Cantarella n'hésite pas à qualifier d'activistes. Le vocabulaire latin rend compte de cette conception, avec le qualificatif *axitiosus*, dont l'étymologie est donnée par Varron :[57] le mot *axitiosus* s'est forgé sur *agere*, de la même manière que *factiosus* est dérivé de *facere*. Or, ce qualificatif, *axitiosus*, d'un emploi rare, se trouve dans deux comédies de Plaute – connues, il est vrai, seulement par des fragments.[58] Dans les deux cas, il concerne des femmes.

---

que les femmes n'accomplissent aucun acte officiel même à titre personnel sans un tuteur qui se porte garant […]. Ce qu'elles veulent obtenir c'est une liberté totale, ou plutôt, à franchement parler, le droit de faire ce qui leur plaît ».

[51] LIV. 34.4.2-4. Dans ce passage Tite-Live commet une erreur chronologique en faisant référence aux guerres d'Orient.

[52] G. Clemente, « Le leggi sul lusso » (1981) 7-11.

[53] A. La Penna, « La legittimazione del lusso privato da Ennio a Vitruvio. Momenti. Problemi. Personaggi », in : F. Milazzo (dir.), *Contractus et Pactum. Tipicità e libertà negoziale nell'esperienza tardo-repubblicana* (Naples 1990) 251-285, sp. 283-285. L'auteur montre bien que si la valeur et la vertu de l'homme résident dans l'austérité, la vie du pauvre a une valeur, tout comme celle du riche qui peut limiter volontairement sa consommation : « La morale de la limitation de la consommation est une nécessité idéologique ».

[54] LIV. 34.5.8-11.

[55] LIV. 34.7.8-10 : « Les femmes n'ont droit ni aux magistratures, ni aux sacerdoces, ni aux triomphes ; les distinctions, les récompenses, les prises de guerre leur sont interdites. L'élégance, les bijoux, le raffinement des toilettes, voilà le seul privilège des femmes, voilà ce qu'elles aiment, voilà ce qui fait leur fierté ».

[56] LIV. 34.7.13. Cantarella, *Passato prossimo* (1996) 85, souligne que Caton et Valerius ne sont pas si éloignés qu'il n'y paraît, dans la conception qu'ils ont des relations entre les hommes et les femmes : Caton austère et moraliste veut que les femmes restent à la maison et qu'elles obéissent ; Valerius pense que les femmes seront d'autant plus facilement soumises qu'elles auront quelques gratifications. « Valerius est plus clairvoyant que Caton. Si le mode de vie a changé, pourquoi les femmes ne devraient-elles pas à leur manière tirer bénéfice du changement » ?

[57] VAR. *De lingua latina* 7.66.

[58] Cantarella, *Passato prossimo* (1996) 86-87 : il s'agit de *Sitilitergo* et d'*Astraba*.

Dans de telles perspectives, les occurrences d'*uxor dotata* et les références au pouvoir des femmes riches prennent une signification très particulière. Bien sûr, il s'agit d'un lieu commun quasiment universel, mais il acquiert avec Plaute dans ce climat d'après-guerre une résonnance toute particulière. Plaute, contemporain particulièrement présent à son temps, se révèle conscient de toutes les transformations qui traversent la société romaine ; c'est l'afflux des richesses acquises par les butins de guerre – argent, métaux précieux, œuvres d'art – offerts en spectacle à tout le peuple romain dans les somptueux triomphes qui traversent la cité, selon un rituel bien établi ; c'est l'enrichissement et l'élargissement des milieux dirigeants – la formation de nouvelles fortunes liées aux échanges et à la ferme des impôts –, le développement de l'instrument monétaire dans des proportions considérables, l'arrivée des esclaves. Un nouveau monde se mettait en place et la situation de la femme devait nécessairement être atteinte par de tels bouleversements. Plaute, homme de théâtre, les donne à voir aux spectateurs ; il saisit, dans les modèles grecs, ce *topos*, celui de la femme richement dotée ; il l'insère dans des récits qui se passent en Grèce, mais qui sont irrigués de toute la vie de Rome : l'argent, les banquiers, l'endettement, les femmes, les esclaves, la nourriture et les cuisiniers, mais aussi la guerre, le droit, les lois, tout contribue aux représentations théâtrales faites de ruses et de tromperies, de danses et de mimes, de musique et de chants. Par son théâtre, Plaute s'engage dans la vie de la cité, non pas en militant, ni en idéologue, mais en témoin qui observe, écrit, donne du plaisir aux spectateurs, et ne manque pas de proposer des remèdes aux maris tyrannisés ! Ils peuvent suivre la voie du vieux Périplectomène dans *Miles gloriosus* :

> Je veux vivre à mon gré. Car ma fortune, grâce aux dieux, me permettait, je ne le cache pas, d'épouser une femme richement dotée, de haute naissance ; mais je ne veux pas introduire dans ma maison une aboyeuse toujours à mes trousses.[59]

Ils peuvent opter pour le choix de Mégadore dans l'*Aulularia* :

> M'est avis que si tous les autres faisaient comme moi, si les riches épousaient sans dot les filles de citoyens pauvres, d'abord il y aurait plus de concorde dans la cité, et puis nous serions moins en butte à l'envie, ensuite nos femmes craindraient nos rigueurs plus qu'elles ne le font […]. Ce que je dis là est dans l'intérêt général.[60]

Et toujours, les spectateurs applaudissent !

[59] *Mil*. 678-681. Voir M. Lentano, *Le relazioni difficili. Parentela e matrimonio nella commedia latina* (Naples 1996) 89-94.

[60] *Aul*. 478-482, 485.

L'ÉGYPTE ET LES IMPÉRATRICES…

JEAN-CLAUDE GRENIER

Par ses travaux, Françoise Dunand a attaché son nom à celui de la déesse Isis mais elle s'est aussi souvent intéressée dans ses recherches aux simples mortelles et à leur place dans la société de l'Égypte ptolémaïque et romaine. En me situant entre déesse et simple mortelle, je voudrais évoquer ici les apparitions de l'impératrice romaine dans la documentation égyptienne en soumettant à l'attention de notre chère et éminente collègue quelques remarques qui, bien sûr, seront loin d'épuiser ce beau et riche thème de recherche.

Au prix de quelques aménagements nécessaires après la conquête romaine de l'Égypte, Auguste et ses successeurs exercèrent pleinement les fonctions du souverain lagide, à la fois *basileus* et Pharaon. En revanche, les épouses de ces Princes furent bien loin d'hériter de la place qu'occupaient les reines de la dynastie déchue.

Il n'y a là rien d'étonnant. Celle que nous nommons 'impératrice' par facilité et convention n'était que l'épouse du Prince et le système institutionnel du Principat ne lui reconnaissait aucun rôle officiel. Les avantages et les honneurs qui pouvaient être attribués à l'épouse ne dépendaient que du bon vouloir du mari et cette règle s'appliqua peut-être avec encore plus de rigueur dans la province d'Égypte, domaine privé et réservé du Prince.

De fait, sauf rarissimes exceptions, les impératrices ne sont pas citées dans les titulatures impériales des datations des actes officiels ou privés rédigés en grec et elles restent inconnues de la documentation démotique.[1] Il est aussi un domaine majeur d'où elles sont totalement exclues : les monuments et documents perpétuant les traditions de la religion indigène. Ainsi, dans les dizaines et les dizaines de représentations de scènes d'offrandes et d'actes rituels sculptées aux parois des sanctuaires, le pharaon romain officie seul et, contrairement au Lagide, jamais aucune reine-pharaonne ne vient assister son époux.

Encore plus intéressantes à analyser sont alors les mentions de ces impératrices dans un domaine où, malgré tout, une place fut concédée à quelques-unes et, de toute évidence, à la seule initiative de l'empereur (ou avec son accord), compte tenu du caractère officiel que revêtait alors leur apparition : les monnaies de la frappe d'Alexandrie.[2]

---

[1] Pour ce qui est de la documentation grecque, le recueil de P. Bureth, *Les titulatures impériales dans les papyrus, les ostraca et les inscriptions d'Égypte* (Bruxelles 1964) permet de se faire une idée de la rareté des mentions d'une impératrice dans ces titulatures. Sur les onze mille documents recensés d'après le décompte de Bureth (*op. cit.,* 130) en enlevant les *ostraka,* sur lesquels en règle générale les titulatures sont le plus souvent abrégées et qui constituent moins des deux tiers de la documentation, il reste en gros quatre mille papyrus et inscriptions. Parmi ces derniers documents, ceux comportant le nom de l'impératrice dans leur titulature sont moins d'une dizaine.

[2] L'ouvrage fondamental en la matière reste l'irremplaçable étude de J. Vogt, *Die alexandrinischen Münzen* (Stuttgart 1924 = Vogt). Les grands catalogues anciens de collections y sont utilisés (en particulier celui de la collection Dattari). On complètera les données de Vogt en citant trois ouvrages récents, dont l'exemplaire catalogue de la collection de Cologne établi par A. Geissen, *Katalog alexandrinischer Kaisermünzen der Sammlung des Instituts für Altertumskunde der Universität zu Köln* (Opladen 1974-1983 = Geissen), ainsi que E. Christiansen, *Coins of Alexandria and the Nomes* (*British Museum – Occasional Paper* 77 ; Londres 1991 = Christiansen) et S. Bakhoum, *Sylloge Nummorum Graecarum, France* 4. *Alexandrie* I. *Auguste-Trajan* (Zurich 1998) (désormais abrégé en Bakhoum). On trouvera dans ces catalogues les références à d'autres publications anciennes et récentes de monnaies alexandrines. Voir aussi, sur ces monnaies : E. Christiansen, *The Roman Coins of Alexandria. Quantitative Studies* (Aarhus 1988) ; S. Bakhoum, *Dieux égyptiens à Alexandrie sous les Antonins. Recherches numismatiques et historiques* (Paris 1999) et les diverses contributions au colloque récent : F. Duyrat et O. Picard (éd.), *L'exception égyptienne ? Production et échanges monétaires en Égypte hellénistique et romaine* (*EtudAlex* 10 ; Le Caire 2005) 213-362. L'intervention directe de l'empereur dans l'établissement du programme monétaire par le biais du préfet d'Égypte a été évoquée au cours de ce colloque et ne semble faire aucun doute, voir par exemple, p. 322-323, les remarques d'A. Geissen.

Livie, d'Auguste à Tibère

L'épouse d'Auguste, Livie, eut les honneurs de monnaies à son effigie dans la deuxième (à partir de 19 a.C.) et la cinquième série (1-5 p.C.) de bronzes non datés, puis dans les ans 21, 30, 31 et durant les trois dernières années du règne de son époux (ans 39-42) selon le comput alexandrin. Trois de ces séries portent une titulature : sur deux d'entre elles, Livie y est sobrement qualifiée de ΛΙΟΥΙΑ ΣΕΒΑΣΤΟΥ « Livie (épouse d') Auguste » ; la troisième porte une titulature éclatée entre avers et revers ΛΙΟΥΙΑ ΣΕΒΑΣΤΟΥ / ΠΑΤΡΟΣ ΠΑΤΡΙΔΟΣ, en y ajoutant au nom d'Auguste le titre de 'Père de la Patrie' qui lui fut décerné en 2 a.C.[3]

Les revers de ces monnaies montrent d'abord, dans les séries non datées, des thèmes illustrés aussi par les monnaies à l'effigie d'Auguste : l'aigle, Euthénia et la double corne d'abondance. Dans les séries datées, on trouve la couronne de chêne (déjà bien attestée pour Auguste) et à nouveau Euthénia, puis deux revers propres à Livie : le modius de Sarapis et Athéna, thèmes qui seront largement repris par la suite, aussi bien pour les empereurs que pour les impératrices.

Mis à part les symboles impériaux (aigle et couronne de chêne), on voit bien que la fécondité de l'Égypte est mise en exergue par la figure d'Euthénia, le modius de Sarapis et la double corne d'abondance qui apparaît dans deux séries – on notera la réminiscence de ce thème bien connu de l'iconographie des reines lagides, inauguré pour Arsinoé II Philadelphe, mais, trop évocateur sans doute de temps révolus, il fut abandonné par la suite. Certes, Rome ne pouvait que se féliciter d'avoir annexé à l'Empire une aussi riche province et célébrer l'Égypte pour la fécondité de sa terre ; notons en passant que Livie avait de quoi s'en réjouir à titre personnel, en considérant les revenus que lui assuraient les immenses domaines qu'Auguste lui attribua dans le Fayoum.[4]

La figure d'Athéna, qui apparaît dans cinq des dix séries datées, est sans doute à comprendre comme une évocation de la Minerve romaine, déesse de l'intelligence et de la prudence, en un mot de la sagesse, qui devait, plus que jamais, inspirer Rome régnant sur le monde. En l'occurrence, cette figure illustre aussi parfaitement la place éminente que Livie occupa toujours auprès de son époux qui, toute sa vie, éprouva pour elle « une tendresse et une estime sans égales ».[5]

Même si Livie n'apparut ni en impératrice dans les formules des titulatures impériales des actes officiels et privés, ni en pharaonne aux murs des temples de la religion indigène, la place qu'Auguste lui réserva dans les émissions monétaires de son règne est tout à fait honorable. Tibère se montra moins respectueux envers sa mère.

En effet, au début de son règne, il fit émettre à l'effigie de Livie trois séries datées de ses années 4 (17/18), 5 (18/19) et 6 (19/20).[6]

Les deux premières portent au revers un thème nilotico-agricole : épis de blé et bouton de pavot. La troisième offre un revers unique dans l'iconographie monétaire alexandrine : un paon. Que vient faire là l'oiseau de Junon ? Normalement et ailleurs, il évoquerait l'apothéose de l'impératrice. Or, en 19/20 p.C., Livie n'était pas morte (il lui restait neuf ans à vivre) et lorsque le moment fut venu, Tibère lui refusa cet honneur et fit en sorte que la cérémonie de ses funérailles soit bâclée et pitoyable.[7]

Tibère détestait sa mère, qui ne put s'empêcher de se mêler de tout et de lui disputer l'exercice du pouvoir.[8] On sent bien que les émissions monétaires à l'effigie de Livie lui furent en quelque sorte imposées uniquement par le respect général qui entourait la veuve d'Auguste. Ces monnaies en fournissent des indices éloquents. Aucune titulature n'accompagne le profil de Livie que l'on identifie seulement par sa coiffure ; certes, il en est de même pour la plupart des monnaies de Livie frappées sous Auguste, mais Tibère faisait ainsi peu de cas du titre d'*Augusta* que le Sénat spontanément lui avait décerné à la mort

[3] Vogt II, 2-3 ; Geissen 34-45 ; Christiansen 2633-2637 ; Bakhoum 74-89, etc. Voir SUET. *Aug*. 58 ; D.C. 55.10.

[4] G.M. Parassoglou, *Imperial Estates in Roman Egypt* (*American Studies in Papyrology* 18 ; Amsterdam 1978) *passim*, sp. 72 (10) pour Livie, et p. 69-73, la liste des membres des familles impériales qui bénéficièrent de ces largesses pendant le I^er^ siècle.

[5] SUET. *Aug*. 62.

[6] Vogt II, 4 et Geissen 60, Bakhoum 117-120, etc. La frappe d'Alexandrie ne commence à émettre qu'en l'an 3 de Tibère.

[7] SUET. *Tib*. 51.

[8] SUET. *Tib*. 50.

d'Auguste. Tibère n'avait pas dû apprécier cette initiative, tellement il était hostile à tout honneur décerné à sa mère : ainsi, il s'opposa farouchement à ce que Livie fût déclarée 'Mère de la Patrie' et il refusa d'être officiellement appelé 'Fils de Livie'. Un autre élément est significatif et ne saurait être fortuit : les trois séries émises sont de la plus petite valeur monétaire circulant en Égypte (le *dichalkon*, soit 1/24^{e} de drachme ou 1/4 d'obole) ! Enfin, notons qu'à partir de l'an 7 de son règne (20/21), la frappe d'Alexandrie commença à émettre des tétradrachmes en billon à l'effigie de Tibère et portant au revers le profil du divin Auguste mais qu'aucune autre émission ne fut consacrée à Livie, qui pourtant mourut seulement neuf ans plus tard, en 29 (à l'âge de 86 ans), durant l'an 15 du règne de son fils.

De ces neuf ans, justement, nous possédons deux inscriptions, qui ne sont pas sans poser un problème bien difficile à résoudre car, initiatives inattendues et totalement isolées, leurs rédacteurs ont annexé à la titulature de Tibère le nom de Livie assorti de son titre d'*Augusta*.

La première, datée de l'an 9 (22/23), est une dédicace à la déesse Triphis gravée sur l'architrave du *pronaos* du temple de la déesse à Athribis de Haute Égypte, élevée par les soins de son prostate. À la suite de la titulature de Tibère, on lit celle de Livie : « Julia Sébastè [nouvelle Isis, sa mère] », selon la restitution proposée par Letronne et unanimement acceptée.[9]

La seconde, datée de l'an 15 (28/29), a été trouvée à Bahariyah. Elle porte une dédicace faite par le stratège du nome de la Petite Oasis, l'alexandrin Hérakleidès, à Héraklès Kallinikos et à Ammôn. À la suite des titres de Tibère, Livie est à nouveau nommée Julia Sébastè et, attention touchante qui révèle la méconnaissance des réalités de la famille impériale, la titulature évoque aussi leur 'maisonnée'.[10]

Comment justifier les mentions de Livie dans ces deux inscriptions ? Elles ne sauraient être du même rédacteur mais, outre les mentions de Livie, elles ont aussi en commun deux points particuliers. Tibère y porte deux types de titulature développée, unique pour l'une, rarement attestée pour l'autre, et chacune d'elle mentionne le préfet d'Égypte, ce qui est loin d'être fréquent ou banal : C. Galerius qui fut préfet de 16 à 31 (!) pour la première, et pour la seconde un certain Publius Flavius Verus qui semble, sinon avoir été préfet, du moins avoir assuré un intérim de la préfecture autour des années 27/29. Ces coïncidences sont-elles à mettre en rapport avec les deux mentions de Livie ? Sans doute, mais pourquoi ?

Comment maintenant justifier l'épithète tout aussi inattendue de 'nouvelle Isis' qui semble avoir été attribuée à Livie dans la première de ces inscriptions ?

Cette réminiscence du titre que s'attribua Cléopâtre après le 'triomphe' alexandrin de Marc Antoine célébré en 34 a.C.[11] est surprenante. Une hypothèse. Ce triomphe alexandrin avait pour but de distribuer des royaumes aux enfants de Cléopâtre : Césarion, Alexandre Hélios, Cléopâtre Séléné et le petit Philadelphe furent faits 'rois'. Cléopâtre devint ainsi la reine mère par excellence, tout comme Isis l'avait été pour son fils Horus, et, plus que toute autre chose, c'est là le sens qu'il faut donner au titre de 'nouvelle Isis' qu'elle s'accorda. Dans l'esprit du rédacteur de notre inscription, Livie, mère de Tibère, était naturellement la protectrice et la garante de la royauté de son fils et par là elle se posait, elle aussi, en 'nouvelle Isis' et la proposition de Letronne de poursuivre sa restitution par 'sa mère' se révèle alors tout à fait plausible et bienvenue. Vision idyllique bien éloignée de la réalité… mais pouvait-on savoir au cœur de la Haute Égypte que la mère et le fils se détestaient sans retenue ?

[9] *IGRR* I, 1150 = *SB* 8317 ; voir É. Bernand, « Épigraphie grecque et architecture égyptienne à l'époque impériale », in : H. Walter (éd.), *Hommages à L. Lerat* I (*Annales Littéraires de l'Université de Besançon* 294 ; Paris 1984) 74-89, sp. 74, n°4.

[10] *SB* 15621 ; cf. G. Wagner, « Inscriptions grecques des oasis de Dakhleh et Baharieh découvertes par le Dr. Ahmed Fakhry », *BIFAO* 73 (1973) 177-192, sp. 183 sq.

[11] PLUT. *Ant*. 54.9.

L'impératrice sous les Julio-Claudiens

Tibère resta veuf durant l'essentiel de son règne (14-37), après avoir précipité la mort de son épouse Julie, la fille dépravée d'Auguste.[12] Aucune des quatre épouses que Caligula épuisa pendant son règne (37-41) n'eut le temps d'apparaître dans la numismatique alexandrine.

En revanche, dès l'an 1 (41/42) de son règne (41-54), Claude, esclave des femmes de son entourage,[13] fit honorer les deux dames qui, sans doute, comptèrent le plus dans sa vie. Apparurent ainsi, au revers de billons frappés à sa propre effigie, sa mère Antonia – qui le méprisait cordialement –[14] et sa première épouse Messaline – qu'il aima avec passion alors qu'elle le ridiculisait au-delà du supportable.[15]

Antonia, morte en 38 pendant le règne de Caligula, est figurée en buste avec la légende ΑΝΤΩΝΙΑ ΣΕΒΑΣΤΗ, mettant en évidence son titre d'*Augusta*, que lui avait conféré Caligula en 36.[16] Deux autres émissions semblables furent frappées en l'an 2 (41/42) et en l'an 3 (42/43).[17]

Messaline est montrée debout et tenant dans sa main deux figurines, sans doute les images de leurs deux enfants : Octavie (la future épouse de Néron) et Britannicus (le prince au destin tragique). Ce type de billon fut frappé jusqu'en l'an 6 (45/46), avec la légende ΜΕΣΣΑΛΙΝΑ ΚΑΙΣ(ΑΡΟΣ) ΣΕΒΑΣ(ΤΟΥ).[18]

L'an 7 de Claude est marqué par une forte réduction des émissions monétaires, qui cessèrent pour reprendre en l'an 10 (49/50). Durant ce laps de temps, Messaline fut finalement assassinée (fin 48).[19] Le Sénat ayant levé l'interdit d'inceste,[20] Claude épousa sa nièce Agrippine au début 49, soit pendant son an 9 (48/49). La nouvelle épouse, devenue *Augusta* au printemps 50,[21] apparaît dans la frappe d'Alexandrie en l'an 12 de Claude (51/52) par l'émission de trois séries de bronzes à son effigie, avec la légende ΑΓΡΙΠΠΙΝΑ ΣΕΒΑΣΤΗ, dont certains types seront repris en l'an 13 (52/53) et en l'an 15 (53/54).[22] Une autre émission datée de l'an 13 la montra au revers de bronzes frappés à l'effigie de son époux.[23]

Les revers des monnaies d'Agrippine reprennent certains de ceux inaugurés pour Livie : Euthénia (ans 12, 13 et 15), le modius de Sarapis (ans 12 et 13), les épis de blé et les boutons de pavot (an 12).

À l'instar de Claude, Néron commença par honorer sa mère Agrippine, à qui il laissa la gestion des affaires en la qualifiant de « la meilleure des mères »,[24] et Octavie, la fille de Claude et de Messaline, qu'il avait épousée en 53.[25]

Leurs bustes figurèrent aux revers de billons à l'effigie du nouvel empereur avec les légendes ΑΓΡΙΠΠΙΝΑ ΣΕΒΑΣΤΗ et ΟΚΤΑΟΥΙΑ ΣΕΒΑΣΤΟΥ. Ces émissions se poursuivirent jusqu'en l'an 5 (58/59) pour Agrippine, que son fils fit assassiner en mars 59.[26] Elles continuent jusqu'en l'an 6 (59/60) pour Octavie qui, délaissée dès 55 et tombée définitivement en disgrâce à partir de la fin 58,[27] fut répudiée début 62, remplacée aussitôt par Poppée et, elle aussi, odieusement assassinée.[28]

---

[12] SUET. *Aug*. 63 et *Tib*. 7 et 50.
[13] SUET. *Cl*. 25, 29 et *Vit*. 2.
[14] SUET. *Cl*. 3.
[15] SUET. *Cl*. 26, 36 et *Vit*. 2.
[16] SUET. *Cal*. 15.
[17] Vogt II, 5 ; Geissen 62-64 ; Christiansen 2643 ; Bakhoum 131-138, etc.
[18] Vogt II, 5-6 ; Geissen 61, 65, 75, 76, 81, 82, 86-88 ; Christiansen 2644-2650 ; Bakhoum 126-130, 159-175, 186-191, 194-210, etc. Par lapsus, Geissen développe la titulature de Messaline en ΜΕΣΣΑΛΙΝΑ ΚΑΙΣ(ΑΡΟΣ) ΣΕΒΑΣ(ΤΗ). Or, Messaline ne fut jamais *Augusta* et il convient sans doute de comprendre plutôt ΣΕΒΑΣΤ(ΟΥ).
[19] SUET. *Cl*. 26.
[20] SUET. *Cl*. 26 et 39.
[21] TAC. *Ann*. 12.26.
[22] Vogt II, 8 ; Geissen 109-112 ; Bakhoum 256-260, etc.
[23] Vogt II, 7.
[24] SUET. *Nero* 9. Tout en gardant parfois ses distances … Tacite (*Ann*. 13.5) rapporte qu'il refusa qu'Agrippine vint s'asseoir près de lui lors de la réception des ambassadeurs arméniens.
[25] TAC. *Ann*. 12.58.
[26] TAC. *Ann*. 14.1 sq.
[27] TAC. *Ann*. 13.12 et 45.
[28] TAC. *Ann*. 14.60-61, 64 ; SUET. *Nero* 35. Voir Vogt II, 8-9 ; Geissen 114, 115, 128 (Agrippine), 122-124, 138, 147 (Octavie) ; Christiansen 2663, 2664 (Agrippine), 2665 (Octavie) ; Bakhoum 261-264, 287, 302-303 (Agrippine), 265-268, 289-290, 304-305 (Octavie), etc.

La nouvelle épouse apparut dès les émissions de l'an 9 de Néron (62/63) où son buste avec la légende ΠΟΠΠΑΙΑ ΣΕΒΑΣΤΟΥ orna le revers d'un type de billon à l'effigie de Néron qui fut frappé jusqu'en l'an 12 (65/66), date de sa mort (septembre 65), victime à son tour des brutalités de Néron qui, cependant, l'avait aimée et la chérissait encore avec passion.[29] Avec la même légende, Poppée eut droit surtout à une émission de billon à sa propre effigie en l'an 10 de Néron (63/64) montrant au revers l'aigle, symbole impérial par excellence apparaissant déjà au revers des monnaies d'Auguste et Livie.[30]

L'impératrice sous les Flaviens

Galba était veuf. Othon ne s'était pas remarié après la perte de sa chère Poppée que Néron lui avait ravie. On ne sait si la seconde épouse de Vitellius, Galeria Fundana, était encore vivante durant son bref principat. Vespasien lui aussi était veuf de son épouse Flavia Domitilla et bien que, tout au long de son règne (69-79), il vécut maritalement avec l'affranchie Cénis, jamais il ne l'épousa.[31] Veuf de sa première épouse, séparé de la seconde, contraint d'éloigner la princesse juive Bérénice (peut-être épousée en 75) avant d'accéder au trône,[32] Titus resta célibataire durant son bref principat (79-81).

C'est avec Domitien qu'une impératrice réapparut : son épouse, Domitia Longina, qui lui avait donné un fils et à qui il attribua le titre d'*Augusta* dès 82. Domitien l'éloigna ensuite pour inconduite mais, ne pouvant supporter cette séparation, il la rappella près de lui.[33] De fait, avec la légende ΔΟΜΙΤΙΑ ΣΕΒΑΣΤΗ, elle apparut au revers de deux séries de bronzes à l'effigie de Domitien datées des années 4 (84/85) et 5 (85/86).[34] Puis elle disparut pour revenir en l'an 11 (91/92), avec la même titulature, à la fois au revers de bronzes à l'effigie de son époux et sur des bronzes à sa propre effigie, portant au revers la personnification de la paix, Eirènè, qui apparaît dès l'an 3 de Néron (56/57).[35]

L'impératrice sous les Antonins

On ne sait rien de la vie matrimoniale de Nerva. Avec Trajan, la frappe d'Alexandrie redoubla d'activité et ce ne sont pas moins de cinq cents séries environ de billons et bronzes qui furent émis sous son règne (98/117). Aucune n'est cependant consacrée à son épouse Plotine, pourtant proclamée *Augusta* entre 100 et 105 et qui fut un exceptionnel modèle de vertu et de dignité.[36]

Hadrien sembla suivre d'abord l'exemple de son prédécesseur. Bien que marié à Sabine depuis longtemps (100/101) lorsqu'il succéda à Trajan en 117, Hadrien tarda à faire apparaître son épouse.[37] Il faut en effet attendre l'an 13 de son règne (128/129) pour voir, l'année même où elle fut faite *Augusta* (128), une série de billons à l'effigie de l'impératrice avec la légende ΣΑΒΕΙΝΑ ΣΕΒΑΣΤΗ la montrant au revers trônant[38] et une autre où son buste figure avec la même légende au revers de billons à l'effigie d'Hadrien.[39] Ces deux

[29] TAC. *Ann*. 16.6 et SUET. *Nero* 35. Voir Vogt II, 9-10 et Geissen 155, 157-159, 168, 169 ; Christiansen 2668, 2669 ; Bakhoum 354-372, 381-388, etc.

[30] Vogt II, 12.

[31] SUET. *Ves*. 3.

[32] SUET. *Tit*. 4 et 7.

[33] SUET. *Dom*. 3.

[34] Vogt II, 18 ; Geissen 343, etc.

[35] Vogt II, 20, 23 ; Christiansen 2756 ; Bakhoum 1000, etc.

[36] PLIN. *Pan*. 83. Plotine survécut à son mari et mourut en 129. Cette absence ainsi que celles des deux autres *Augusta* que furent Marciane et sa fille Matidie (sœur et nièce de Trajan) étonnent compte tenu de la place que ces Dames occupèrent auprès de Trajan. À la suite de Letronne, on a longtemps pensé qu'une allusion à Plotine pouvait être lue dans une inscription de Dendara (dédicace d'un puits construit et entretenu par Isidora) datée du tout début du règne de Trajan. Plotine y aurait été qualifiée de *théa néôtéra*, mais cette épithète désigne sans aucun doute Hathor elle-même. Voir A. Bernand, *Les portes du désert* (Paris 1984) n°33 et sp. 139-140.

[37] Sur le monnayage de Sabine, voir les remarques d'A. Geissen, « La politique monétaire des Antonins », in : Duyrat et Picard (éd.), *L'exception égyptienne ?* (2005) 316-317.

[38] Vogt II, 61 (= Dattari 2061).

[39] Vogt II, 51 ; Geissen 997, etc.

émissions furent reprises l'année du voyage du couple impérial en Égypte en l'an 15 (130/131).[40]

Par la suite, le souvenir de ce voyage fut entretenu par des émissions monétaires qui firent apparaître Sabine régulièrement.

Une série montrant son buste avec la même légende au revers de billons à l'effigie d'Hadrien fut émise chaque année, de l'an 16 (131/132) jusqu'en l'an 20 (135/136), année de sa mort (136).[41] Pour ce même an 20 (135/136), au revers d'une série de bronzes à l'effigie d'Hadrien, son buste apparaît avec la légende ΣΑΒΕΙΝΑ ΣΕΒΑΣΤΗ ΣΕΒΑΣΤΟΥ.[42]

Deux séries de bronzes furent aussi émises à l'effigie de Sabine, une en l'an 16 (131/132), l'autre en l'an 19 (134/135). Les revers de ces bronzes portent les images de Dikaiosynè (an 19), attestée depuis Néron (ans 3-6 et 11), de Nikè (ans 16 et 19), connue depuis Auguste, ainsi que celles d'Isis Pharia (an 16) et du phare d'Alexandrie (ans 16 et 19) qui apparaissent sous Domitien (ans 10 -11 et 10-15).[43]

On sait que le voyage de 130/131 a laissé d'autres témoignages plus éloquents que ces émissions monétaires.

Sabine est citée dans quatre des cinq inscriptions gravées sur les jambes du colosse de Memnon, commémorant les visites que le couple impérial effectua les 19 et 20 novembre 130 et celle que l'impératrice seule refit le 21 pour entendre la pierre chanter et saluer l'aurore. Trois de ces inscriptions sont dues au talent de la poétesse Balbilla, attachée à la personne de l'impératrice ; Sabine y porte son titre d'*Augusta* et la poétesse y multiplie les éloges sur la beauté et la douceur de l'épouse de l'empereur.[44]

C'est aussi à ce voyage que Sabine doit d'avoir été la première des impératrices dont le nom apparaît dans un texte hiéroglyphique : les inscriptions gravées sur les faces de l'obélisque dressé à Rome sur la tombe d'Antinoüs (vraisemblablement en 134) et rapportant les dispositions prises par l'empereur Hadrien pour cet événement sans précédent que fut l'apothéose du jeune héros.[45] Sur une de ses faces, le divinisé adresse une prière au démiurge héliopolitain Rê-Hor-akhty ; il lui demande de récompenser Hadrien pour avoir donné un nouveau dieu à l'Empire, en le priant de conforter son pouvoir universel et de faire que le règne de l'empereur et de son épouse soit garant de la richesse de l'Égypte, évoquée par une savoureuse et inattendue allégresse rurale qui mérite d'être citée :

> Que les taureaux et leurs vaches s'unissent en joie et multiplient leur progéniture pour lui (Hadrien) afin de réjouir son cœur et celui de la grande épouse royale, son aimée, la souveraine de l'Égypte et de ses villes, Sabine (Sabyna) – qu'elle vive, soit prospère et en bonne santé ! – Sébastê (Sbasta) – qu'elle vive éternellement ! – et que Hâpy, père des dieux, féconde les terres cultivables pour eux et produise pour eux la crue venant à son heure pour inonder l'Égypte ![46]

Les épithètes accordées à l'impératrice sont empruntées au répertoire de la phraséologie pharaonique traditionnelle. Son nom puis son titre d'*Augusta* sont inscrits chacun à l'intérieur du cartouche traditionnel (répartition peu orthodoxe).

On ne peut que se féliciter de voir ici Sabine citée dans ce texte hiéroglyphique, mais on est en droit de se demander si l'impératrice s'associa aussi spontanément à l'initiative de son époux…

Antonin le Pieux se montra toujours très attaché à son épouse Faustine, malgré ses nombreux écarts de conduite[47] et contrairement à Hadrien il ne tarda pas à la faire connaître dès le début de son règne. Proclamée *Augusta* par le Sénat peu après l'avènement d'Antonin (sans doute à l'automne 138, soit au début de son an 2),[48] Faustine apparut en l'an 4 (140/141) au revers d'une série de bronzes à l'effigie de son époux avec la légende ΦΑΥΣΤΙΝΑ ΣΕΒΑΣΤΗ.[49]

---

[40] Vogt II, 53, 61 ; Geissen 1030, 1031, 1261-1264, etc.

[41] Vogt II, 53-58 ; Geissen 1039-1041 (an 16), 1065, 1066 (an 17), 1093 (an 18), 1149 (an 19), etc.

[42] Vogt II, 58 (= Dattari 1261).

[43] Vogt II, 61 ; Geissen 1265-1270, etc.

[44] A. et É. Bernand, *Les inscriptions grecques et latines du colosse de Memnon* (*BdE* 31 ; Le Caire 1960) 80 sq., n°28 (Hadrien seul, poème de Balbilla), 29-31 (Hadrien et Sabine, poèmes de Balbilla) et 32 (Sabine seule).

[45] J.-C. Grenier, *L'Osiris Antinoos* (*CENiM* 1 ; Montpellier 2008) 1-36.

[46] Grenier, *L'Osiris Antinoos* (2008) 27-33, face IV, et sp. 33, texte IV, C).

[47] Ps. Aurelius Victor, *De Caes*. 16.2 ; *SHA Antonin* 3.

[48] *SHA Antonin* 5.

[49] Vogt II, 65 (= Dattari 2094).

Faustine mourut peu après, à la fin de l'année 140, et le Sénat la déclara aussitôt *Diva*.[50] C'est donc en ΘΕΑ ΦΑΥΣΤΙΝΑ qu'elle apparut l'année suivante en l'an 5 (141/142), au revers de deux séries de billons à l'effigie d'Antonin la montrant en buste ou debout sacrifiant.[51] Le couple impérial apparaît aussi la même année au revers (sans légende) de deux séries de grands bronzes, figuré soit debout se donnant la main, soit en bustes en tant qu'Hélios et Séléné.[52]

Quinze ans plus tard, en l'an 21 (157/158) et en l'an 22 (158/159), pour honorer sa mémoire sans doute à l'occasion des *Vicennalia* d'Antonin, l'impératrice défunte apparut en buste au revers de deux séries de billons à l'effigie d'Antonin, avec la légende ΘΕΑΝ ΦΑΥΣΤΙΝΑΝ et d'une série de billons à l'effigie de Marc Aurèle, avec la légende ΦΑΥΣΤΙΝΑ ΣΕΒΑΣΤΗ.[53]

Continuités et ruptures

À ce stade de l'exposé il convient de dresser un bilan de nos recensions. Bilan quantitatif d'abord.

Sur les cinquante-huit séries émises sous Auguste, quatorze sont à l'effigie de Livie.

Sur les vingt-cinq séries émises sous Tibère, trois sont à l'effigie de sa mère Livie.

Sur les soixante-treize séries émises sous Claude, six sont à l'effigie de sa deuxième épouse Agrippine.[54]

Sur les cent vingt-trois séries émises sous Néron, une seule est à l'effigie de sa deuxième épouse Poppée.[55]

Sur les quatre-vingt-douze séries émises sous Domitien, une seule est à l'effigie de son épouse Domitia.[56]

Sur près de huit cents séries émises sous Hadrien, neuf sont à l'effigie de son épouse Sabine.[57]

Sur près de mille deux cents séries émises sous Antonin, aucune n'est à l'effigie de son épouse Faustine, qui n'apparaît que dans quatre séries, la montrant trois fois au revers de monnaies à l'effigie de son époux et une fois au revers d'une émission à l'effigie de Marc Aurèle.

Ce bilan quantitatif est éloquent : excepté peut-être pour Livie, l'apparition de l'impératrice reste exceptionnelle, sinon dérisoire.[58]

Qu'en est-il maintenant sur le plan qualitatif ? Ces apparitions ont-elles pour but de camper une image spécifique du rôle de l'impératice à côté de celui de l'empereur, ou bien n'ont-elles pour mission que de faire connaître son profil et sa coiffure, dont on nous dit que les dames d'Alexandrie et d'ailleurs en Égypte aimaient copier l'ordonnance ?[59]

Les émissions à l'effigie des impératrices sont conditionnées à leur dignité d'*Augusta* (sauf naturellement pour Livie sous Auguste) ; condition nécessaire mais non suffisante : l'*Augusta* Antonia n'apparaît qu'au revers d'une émission de son fils Claude, l'*Augusta* Plotine n'apparaît pas dans les

[50] *SHA Antonin* 6.

[51] Vogt II, 66 ; Geissen 1367-1370.

[52] Vogt II, 66 ; Geissen 1399 (couple impérial debout).

[53] Vogt II, 86-87. Voir les remarques de Geissen, « La politique monétaire des Antonins » (2005) 318.

[54] Agrippine apparaît aussi dans une série la montrant au revers de monnaies à l'effigie de son époux ; sa première épouse, Messaline (six séries), et sa mère Antonia (trois séries) n'apparaissent qu'au revers de monnaies à l'effigie de Claude.

[55] Poppée apparaît aussi dans quatre séries la montrant au revers de monnaies à l'effigie de son époux ; sa première épouse, Octavie (quatre séries), et sa mère Agrippine (trois séries) n'apparaissent qu'au revers de monnaies à l'effigie de Néron.

[56] Domitia apparaît aussi dans trois séries la montrant au revers de monnaies à l'effigie de Domitien.

[57] Sabine apparaît aussi dans huit séries la montrant au revers de monnaies à l'effigie d'Hadrien.

[58] Si on pousse jusqu'à faire les sommes de ces émissions, on constate que sur près de deux mille quatre cents émissions à l'effigie des empereurs qui ont fait frapper des séries à l'effigie d'impératrices (autrement dit en excluant ainsi et entre autres les nombreuses émissions de Vespasien et de Trajan), on en compte trente-quatre qui leur sont propres et trente-quatre encore dans lesquelles les impératrices n'apparaissent qu'au revers de monnaies à l'effigie des empereurs. La disproportion est accablante.

[59] Dater par exemple les portraits du Fayoum selon ce principe reste aléatoire. Pendant la première moitié du règne d'Hadrien, les dames auraient continué à se coiffer comme Domitia, quarante ans plus tôt …

émissions de Trajan, l'*Augusta* Faustine n'apparaît qu'au revers d'émissions de son époux, même en qualité de *Diva*. La titulature des autres impératrices qui ne furent pas *Augusta(e)* les désigne simplement comme épouses du Prince (…X… ΣΕΒΑΣΤΟΥ).

Les revers des émissions à l'effigie des impératrices sont de natures diverses, que l'on peut tenter d'inventorier brièvement :[60]

– Divinités : Athéna (Livie), Isis Pharia (Sabine).

– Personnifications des valeurs et vertus impériales : Eirènè (Domitia), Nikè et Dikaiosynè (Sabine).

– Évocations de la fécondité de l'Égypte : Euthénia (Livie, Agrippine), modius (Livie, Agrippine), double corne d'abondance (Livie), épis et pavot (Livie, Agrippine).

– Symboles impériaux : couronne de feuilles de chêne (Livie), aigle (Livie, Poppée), paon (Livie).

– Le phare d'Alexandrie (Sabine).

Mis à part le paon énigmatique frappé sous Tibère pour Livie, les revers des premières émissions au nom de Livie se trouvent dans les monnayages d'Auguste et de Tibère et, sauf la double corne d'abondance, ils sont repris pour Agrippine, Poppée et Sabine. Les thèmes des revers nouveaux qui apparaissent pour Domitia et Sabine reprennent des thèmes connus depuis Néron et Domitien.[61]

On voit bien que d'Auguste à Antonin le Pieux, les apparitions des impératrices dans la frappe d'Alexandrie ne sont dues qu'à des honneurs occasionnels accordés chichement par le fait du Prince et qu'elles ne campent pas une image spécifique de l'impératrice.

Fait du Prince aussi, fut l'initiative d'Antonin qui, à partir de l'an 12 de son règne (148/149), allait radicalement changer les choses d'une façon que rien jusque là ne laissait prévoir.

Déjà de l'an 8 (144/145) à l'an 10 (146/147) d'Antonin, huit séries de billons et de bronzes avaient été émises à l'effigie du César qui allait être un jour appelé à régner : le jeune Marc Aurèle (né en 121), adopté en 138 par Antonin aux termes de l'accord passé avec Hadrien. En 146/147, à côté de deux autres séries à l'effigie de Marc Aurèle, deux émissions de bronzes furent frappées à celle de la fille d'Antonin, prénommée Faustine comme sa mère.

En 145, Marc Aurèle avait épousé cette Faustine malgré son jeune âge (entre 13 et 15 ans). En 146, naquit Domitia Faustina, la première de leurs treize (!) enfants, et au début de 147 naquit leur premier fils T. Aurelius Antoninus ; Faustine la Jeune fut alors faite *Augusta* peu après cette naissance.[62] En l'an 11 d'Antonin (147/148) fut émis un bronze à l'effigie de la jeune princesse qui à son nom ΦΑΥΣΤΙΝ(Α) ajouta son titre, ΣΕΒ(ΑΣΤΗ), et la mention inédite de sa filiation ΕΥΣΕΒ(ΟΥΣ) ΣΕΒ(ΑΣΤΟΥ) ΘΥΓΑ(ΤΗΡ), le revers montrant Isis Pharia.[63]

À partir de l'an 12 (148/149) et jusqu'à la fin du règne d'Antonin (an 24 = 160/161), ce fut alors une véritable avalanche d'émissions à l'effigie de chacun des membres du couple princier. À côté des six cent cinquante émissions environ à l'effigie d'Antonin pendant les derniers douze ans de son règne, on en compte plus de cent à l'effigie de Marc Aurèle et autant à celle de Faustine la Jeune !

Ces cent et quelques séries à l'effigie de Faustine la Jeune portent aux revers pas moins de trente-cinq thèmes différents, tous déjà connus et qui, souvent aux mêmes dates, se retrouvent sur ceux des émissions à l'effigie de Marc Aurèle et à celle d'Antonin lui-même : démonstration explicite de la parité entre les trois membres de la famille impériale.

---

[60] Les émissions pour Sabine des ans 13 et 15 d'Hadrien reprennent au revers sa propre image.

[61] On notera la rareté des thèmes évoquant la religion, sinon indigène du moins alexandrine.

[62] Elle l'emportait ainsi dans les honneurs sur son mari qui ne pouvait rester que César mais qui, en compensation, reçut alors des compétences élargies : le partage du pouvoir proconsulaire et tribunice de son père adoptif Antonin et le droit de pouvoir présenter cinq propositions par séance au Sénat (*SHA Antonin* 6).

[63] Vogt II, 75 et Geissen 1943, etc. C'est, à mon sens, à ce revers que l'évocation d'Isis Pharia dut de rester attachée au nom de Faustine. Cf. l'article de L. Bricault « Un phare, une flotte, Isis, Faustine et l'annone », *CdE* 75/149 (2000) 136-149, à partir d'une inscription alexandrine émanant d'une association en charge des statues de Marc Aurèle, Lucius Verus et Faustine *Pharia Sôsistolos*. Cf. A. et É. Bernand, « Un procurateur des effigies impériales en Alexandrie », *ZPE* 122 (1998) 97-101.

– Divinités : Athéna (dix séries), Sarapis (dix séries) et Sarapis Agathodaimon (une série), Zeus (cinq séries) et Zeus Ammôn (une série), Hélios (deux séries), Asklépios (deux séries), Arès (une série), Cybèle (une série), Isis *lactans* (une série), Isis Pharia (une série), Isis Sothis (une série), Poseidon (une série), Triptolème (une série).

– Personnifications : Dikaiosynè (neuf séries), Tychè (sept séries), Nikè (cinq séries), Eirènè (quatre séries), Elpis (deux séries), Eusébéia (une série), Homonoia (une série).

– Rome (deux séries) et Alexandrie (une série).

– Le Nil (onze séries) et sa parèdre Euthénia (une série).

– Animaux (et créatures assimilées) : uraeus (six séries), aigle (quatre séries), griffon (trois séries), sphinx (deux séries), faucon (une série), louve (une série), panthère (une série).

– Monuments : l'autel de l'Agathodaimon (trois séries), le phare (deux séries).

– Un caducée (deux séries).

– Deux mains serrées (une série).

– Trois séries à l'image même de l'empereur trônant ou debout sur son char, datées de l'an 20 (156/157) et célèbrant le vingtième anniversaire de l'accession d'Antonin à la pourpre.

Cette rupture radicale avec les habitudes du passé demande à être justifiée.[64] Une explication semble s'imposer.

En l'an 12 d'Antonin (148/149), année où se déclenche ce déferlement de frappes monétaires, fut célébré, le 21 avril 148, avec faste et solennité, un événement majeur plus important que la naissance du troisième enfant de Marc Aurèle et de Faustine (Annia Lucilla) et même que les *Decennalia* d'Antonin : le neuf centième anniversaire de la fondation de Rome,[65] triomphe de la ville qui avait étendu ses faubourgs jusqu'à l'essentiel des limites du monde connu en le refaçonnant pour l'éternité.

La frappe d'Alexandrie s'associa naturellement à la célébration de l'événement en diffusant un message idéologique explicite. À partir de cette année vouée à exalter le passé, multiplier les images du couple des jeunes princes qui allaient un jour régner revenait à proclamer avec force la foi dans l'avenir de Rome et dans le destin de son Empire. Traiter maintenant Faustine à égalité avec Marc Aurèle revenait aussi à reconnaître désormais la place essentielle que l'épouse tenait dans cette continuité, en tant que génitrice des enfants (trois déjà en trois ans de mariage de ce couple exemplaire !), par qui, au gré des successions ou des unions, l'ordre des choses allait pouvoir se maintenir et entretenir l'éternité de Rome.[66]

L'initiative d'Antonin fit sortir l'impératrice de l'espace modeste qui lui était concédé jusqu'alors en Égypte. De fait, à partir de Faustine la Jeune jusqu'à Séverine, l'épouse d'Aurélien (270-275), les émissions de la frappe d'Alexandrie accordèrent une place considérable aux impératrices et nous ne pouvons désormais entrer ici dans le détail des choses. Même les Dames les plus éphémères eurent droit à des émissions monétaires ; un exemple révélateur en est fourni durant les deux dernières années du court et scabreux règne d'Élagabale (218-222), où ce ne furent pas moins de cinq *Augusta(e)* qui eurent simultanément monnaies à leur effigie : Julia Maesa (sa grand-mère), Julia Soaemias (sa mère), Julia Paula (sa première épouse), Aquilia Severa (sa deuxième épouse) et sa troisième épouse Annia Faustina, la petite fille de Marc Aurèle.[67] Comme on s'en doute, cette évolution culmina effectivement durant la dynastie des Sévères, marquée par le rôle sans précédent joué alors par les princesses syriennes aux personnalités hors du commun, dont la plus éminente fut Julia Domna, l'épouse de Septime Sévère et la mère de Caracalla et de Géta.

On sait qu'un voyage conduisit cette famille impériale en Égypte en 200/201 (ans 8 et 9 de

[64] Geissen, « La politique monétaire des Antonins » (2005) 318, ne semble pas être surpris par l'événement.

[65] PS. AURELIUS VICTOR, *De Caes*. 15.4.

[66] Cette initiative d'Antonin illustrée atteste encore une fois le souci constant, sinon obsessionnel, d'assurer la continuité du pouvoir impérial ; voir par exemple Vespasien et ses fils, Hadrien et le complexe règlement de sa succession, Septime Sévère si l'on en croit le long développement que l'*Histoire Auguste* (*SHA Sévère* 20-21) consacre à la joie qu'il éprouvait en constatant que ses fils allaient perpétuer l'Empire, la filiation directe étant à ses yeux bien plus sûre que le système de l'adoption qui avait prévalu sous les Antonins.

[67] Vogt II, 122-125. Ajoutons qu'à côté des monnaies de ces Dames, on a aussi des émissions à l'effigie du César Sévère Alexandre.

Sévère). Dion Cassius[68] et l'*Histoire Auguste*[69] insistent sur la curiosité de Sévère qui voulait tout voir et aller partout. Ce voyage amena les illustres touristes jusqu'aux frontières les plus méridionales de l'Égypte, qu'ils n'osèrent cependant franchir à cause d'une épidémie de peste qui ravageait l'Éthiopie.

On a conservé quelques témoignages directs de cette visite. Une inscription datée de l'an 8 (199/200) de Sévère fut gravée auprès du grand sphinx de Giza et indique que le pavage qui entourait le colosse fut alors restauré.[70] En conclusion de la longue titulature qui énumère les noms et titres de deux Augustes (Septime Sévère et Caracalla) et du César (Géta), est citée l'*Augusta* Julia Domna avec le titre qu'elle avait reçu en 195 et la posant en 'mère des armées', en montrant bien son implication personnelle dans les affaires de l'empire. Évoquant peut-être la visite qui amena la famille impériale dans leur sanctuaire, une scène unique en son genre fut sculptée à l'initiative des prêtres d'Esna sur une paroi de la salle hypostyle de leur temple. Septime Sévère, Julia Domna et leurs deux fils Caracalla et Géta y sont représentés 'à l'égyptienne' rendant hommage aux dieux locaux, rite qu'ils effectuèrent peut-être en partie. Seule impératrice à avoir été admise à figurer dans une scène rituelle de la religion indigène, la Pharaonne Julia Domna porte la robe moulante traditionnelle et est coiffée du disque solaire à cornes, comme l'étaient jadis les Arsinoé, Bérénice et Cléopâtre. Ses titres la désignent comme étant « la souveraine, l'épouse royale, la maîtresse de l'Égypte » ; son nom inscrit dans un cartouche a été malheureusement détruit par le temps, à l'inverse de celui de Géta, qui a été martelé par suite de l'implacable *damnatio memoriae* qui le frappa après son assassinat par Caracalla.[71] Il semble que ce voyage familial ait marqué les esprits. Les prêtres d'Esna ne furent pas les seuls à vouloir conserver une image de la famille impériale : le fameux tondo de Berlin montre lui aussi les portraits des quatre illustres visiteurs (et porte la marque de la *damnatio memoriae* de Géta).[72] Septime Sévère laissa un bon souvenir aux Alexandrins, qui lui furent sans doute reconnaissants de leur avoir concédé (entre autres choses) le droit d'avoir leur conseil municipal.[73] Julia Domna ne fut pas oubliée : nous avons conservé la dédicace de la statue qu'en tant que « mère des Augustes et des armées invincibles », la ville d'Alexandrie lui éleva en 211 (an 19 de Caracalla) par les soins du grand-prêtre du culte impérial.[74]

Ayant libéré l'impératrice de l'exigu espace officiel qui fut le sien pendant longtemps, l'initiative d'Antonin lui rendit son rang, mais elle fit aussi que l'épouse de l'empereur trouva sa place auprès des plus humbles. Un témoignage anecdotique en est fourni par le *P.Oxy.* VI.905 daté de l'an 10 de Marc Aurèle (169/170). Totalement isolé dans la masse documentaire papyrologique, ce document porte dans une formule liminaire une titulature unique associant l'empereur et l'impératrice et apparaissant abrégée de façon singulière presque familière : « à la Fortune ?] d'Antonin et de Faustine, Augustes ». Une explication à une telle évocation inattendue du couple impérial dans ce document peut être avancée. Ce papyrus contient un contrat de mariage établi le 14 mars 170 dans le petit village de Psobthis, du nome Oxyrhynchite. Il est alors plaisant de penser que, à l'initiative de son rédacteur, sa titulature inhabituelle n'est pas fortuite et qu'elle fut choisie pour établir un parallèle entre le couple impérial et celui des jeunes mariés, Apollonios et Thatrès, rendant ainsi encore plus solennel et plus profond leur engagement mutuel en faisant référence à celui qui unissait l'empereur et son épouse, l'impératrice…[75]

---

[68] D.C. 76.13.

[69] *SHA Sévère* 17, 4.

[70] *SB* 8561. Cette inscription est connue depuis A.J. Letronne, *Recueil des inscriptions grecques et latines d'Égypte* II (Paris 1848) 463-465, DXXV.

[71] Cette scène, n°496 de l'édition des textes du temple d'Esna par S. Sauneron, a été commentée par lui-même dans : « Les querelles impériales vues à travers les scènes du temple d'Esné », *BIFAO* 51 (1952) 111-121.

[72] On ne sait de quelle partie de l'Égypte provient ce document (le Fayoum ?) acheté par les musées de Berlin en 1932 : Berlin, Staatliche Museen, 31329. Cf. K. Parlasca, *Ritratti di Mummie*, *Repertorio d'Arte dell'Egitto Greco-Romano*, Serie B, vol. II (Rome 1977) 64-65, n°390, pl. 95, 1 et 96, 1, 2, 4.

[73] *SHA Sévère* 17.2.

[74] Sur cette inscription (*IGRR* 1067 = *SB* 8783), cf. F. Kayser, *Recueil des inscriptions grecques et latines d'Alexandrie impériale* (*BdE* 108 ; Le Caire 1994) 41-43, n°12. À ce propos, il faudrait évoquer le domaine très délicat de la statuaire impériale en Égypte, sur lequel on consultera H. Jucker, « Römische Herrscherbildnisse aus Ägypten », in : *ANRW* II.12.2 (Berlin 1981) 667-725 et Z. Kiss, *Études sur le portrait impérial romain en Égypte* (Varsovie 1984).

[75] B.P. Grenfell et A.S. Hunt, *The Oxyrhynchus Papyri* VI (Londres 1908) 243 sq., n°905. Ils s'étonnent (p. 245, n. 1) de la mention exceptionnelle de l'impératrice et proposent de la justifier par la nature même du document (contrat de mariage).

PRINCESSES ET IMPÉRATRICES DANS LA NOMENCLATURE DES TRIBUS ET DES DÈMES D'ANTINOOUPOLIS

GENEVIÈVE HUSSON

> J'ai choisi les noms de ses blocs urbains et de ses dèmes, symboles apparents et secrets, catalogue très complet de mes souvenirs.
>
> M. Yourcenar, *Mémoires d'Hadrien* (Paris 1951).

Hadrien, lorsqu'il fonda en 130, en Moyenne Égypte, la cité d'Antinooupolis, la divisa en tribus et dèmes : dix tribus, comme à Athènes à partir de Clisthène. Trois d'entre elles ont pour éponyme une femme. Je me propose d'éclairer ces choix et les motivations de l'empereur, en m'attachant aussi aux dèmes, subdivisions des tribus. Chaque tribu comportait cinq dèmes ; les papyrus ont conservé les noms des cinq dèmes pour deux de nos tribus 'féminines' ; pour la troisième, seuls quatre dèmes sont attestés avec certitude.

Les papyrus grecs d'Égypte sont notre principale source pour ces noms de tribus et de dèmes qui sont indiqués par des adjectifs suffixés en -ιος ou -εύς à la suite des anthroponymes des citoyens d'Antinooupolis.[1] Ainsi dans le *SB* V 7602, daté de 151 p.C. : Lysimachos, alias Didymos, Ματιδιεὺς ὁ καὶ Καλλιτέκνιος, « de la tribu de Matidie et du dème aux beaux enfants ». Pour ces adjectifs, on emploie les mots 'phylétique' pour la tribu et 'démotique' pour le dème.

Tribu de Matidie

Démotiques : Kalliteknios, Dèmètrieus, Markianos, Plôtinios, Thesmophorios.

Matidie, nièce de Trajan et mère de Sabine, donc belle-mère d'Hadrien, est l'éponyme d'une tribu. Il s'agit de Matidie l'aînée, à distinguer de sa fille Matidie la jeune. Proche de Trajan, elle l'était aussi d'Hadrien et était avec lui à Antioche lors de la mort du premier en 117. Promue *Augusta* en 112, elle décéda en décembre 119 et fut élevée au rang de *diua*. Selon l'*Histoire Auguste*, « Hadrien accorda à sa belle-mère des honneurs privilégiés, jeux de gladiateurs et tous les autres hommages ».[2] Il avait aussi composé à sa mémoire une oraison funèbre, qui fut copiée à Tibur (*CIL* XIV 3579). La tribu Matidia avec ses dèmes est celle qui a les attestations les plus nombreuses.

Deux des démotiques renvoient à la famille de Trajan : Marciana, sa sœur, et Plotine, son épouse. Marciana était la sœur de Matidie, l'éponyme de la tribu. Elle décéda en 112 et fut également élevée au rang de *diua*. Les historiens ont rapporté les liens qui unissaient Plotine à Hadrien et ses intrigues pour que celui-ci succède à Trajan.[3] Morte en 123, elle devint aussi *diua*.

Les autres dèmes évoquent l'univers éleusinien cher à Hadrien, et plus précisément Déméter.[4] L'assimilation à cette déesse était flatteuse à la fois pour Matidie et pour ses filles, Sabine et Matidie la jeune. Thesmophorios rappelle la Déméter 'législatrice' et ses fêtes. On connaît un démotique de ce nom dans l'Alexandrie ptolémaïque.[5] Καλλιτέκνιος peut également caractériser la déesse Déméter, mère de Corè-Perséphone.[6] Le mot a une connotation homérique et poétique : nombre de composés en καλλι- sont

---

[1] Je publierai ailleurs une étude de la totalité des tribus et des dèmes en donnant la liste des références connues. Le nombre d'attestations de chaque dème est variable, de 1 à 7.

[2] *SHA Hadrien* 9.9. [trad. J.-P. Callu, Paris 1992].

[3] *SHA* 4.1 ; 4.10 ; 12.2 ; D.C. 69.1-3. Voir Y. Roman, B. Rémy et L. Riccardi, « Les intrigues de Plotine et la succession de Trajan. À propos d'un *Aureus* au nom d'Hadrien César », *REA* 111 (2009) 509-517, n°2.

[4] Voir J. Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire. La politique religieuse des Antonins* (Paris 1955) 167-170 : il souligne « la ferveur d'Hadrien pour les mystères d'Éleusis qui se reflète même dans la numismatique ».

[5] Voir P.M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria* (Oxford 1972) 153.

[6] Je ne sais pas pourquoi, selon N. Lewis, dans *La mémoire des sables. La vie en Égypte sous la domination romaine* (Paris 1988) 153, n. 25, ce démotique serait un éloge de la cité d'Antinooupolis. L'épithète a été appliquée aussi à Léto, mère d'Apollon et Artémis (*e.g.* LUC., *DDeor.* 16.1).

appliqués à des femmes, par exemple καλλιπλόκαμος, 'aux belles boucles', qui caractérise notamment Déméter. On notera qu'une tribu Démétrias est attestée à Bithynion en 198 p.C.[7]

Tribu de Sabine

Démotiques : Gamèlieus, Harmonieus, Hèraieus, Phytalieus, Trophônieus.

Sabine accompagna son époux Hadrien en Égypte et décéda sans doute en 137. Elle est mentionnée après l'empereur sur l'obélisque du Pincio[8] comme « la Grande Épouse royale, son aimée, la Souveraine de l'Égypte et de (ses) villes (?) Sabine – qu'elle vive, soit prospère et en bonne santé ! – *Sébastè* (= *Augusta*) ».[9] Plusieurs des démotiques sont en rapport avec le culte éleusinien. Phytalieus, de Phytalos (dérivé de φύειν, faire naître, pousser, croître), est un héros attique qui passait pour avoir accueilli Déméter lorsqu'elle recherchait sa fille Corè. Cet aspect de fécondité est présent aussi sur l'obélisque du Pincio, où Sabine, avec Hadrien, est associée à Hâpi, 'père des dieux' qui incarne la fertilité du sol égyptien. Trophônios, héros de Béotie, passait pour avoir eu Déméter comme nourrice. Harmonieus et Gamèlieus rappellent également Éleusis, les notions d'harmonie conjugale et de mariage fécond étant rapprochées de l'ensemencement des champs.[10] Et Hèraieus assimile Sabine à Héra, comme Hadrien l'était à Zeus par le démotique Zènios dans la tribu dédiée à l'empereur. Héra avait ses fêtes en Grèce pour célébrer le mariage et était la protectrice des épouses.

Ces démotiques présentent le couple Hadrien-Sabine comme un modèle d'union harmonieuse. Pourtant, selon des traditions rapportées notamment par l'*Histoire Auguste*, la mésentente entre les époux était notoire et Hadrien traita durement son épouse.[11] On peut donc souligner la contradiction entre la présentation 'officielle' du couple impérial et la réalité historique, 'une ingénieuse propagande' selon J. Beaujeu. [12]

Tribu de Pauline

Démotiques : Isidios, Homognios, Megaleisios, Philadelphios.

L'éponyme de la tribu est Aelia Domitia Paulina, sœur d'Hadrien, dont la mort se situe, semble-t-il, à une date proche de celle d'Antinoos.[13] Le démotique Isidios est l'un des trois de cette nomenclature inspirés par la religion égyptienne, les deux autres étant Apideus (phylétique Ailieus, de la gens Aelia dont était issu Hadrien) et Osirantinoos, nom de la tribu dédiée au favori. Une tribu alexandrine a pour éponyme Isis.[14] Pauline fut aussi déifiée comme Sélènè, personnification de la Lune, dans le poème *P.Oxy.* XLIII 4352, composé en mémoire d'Antinoos.

Homognios (de la même famille) et Philadelphios (qui aime son frère) évoquent la fraternité Hadrien/Pauline, à l'image de celle de Trajan/Marciana. Philadelphios[15] permet de présenter Hadrien et Pauline comme les successeurs de Ptolémée II et Arsinoé II en les rapprochant ainsi de la dynastie lagide.[16]

Avec le démotique Megaleisios, j'aborde la partie la plus novatrice de cette étude, en proposant

---

[7] *AE* 2002, 1350. Je dois cette référence à A. Heller.

[8] J.-C. Grenier, *L'Osiris Antinoos* (*CENiM* 1 ; Montpellier 2008) 33. L'obélisque du Pincio (appelé aussi Barberini) fut érigé par Hadrien pour orner le tombeau d'Antinoos à Rome (ou à proximité). Les quatre faces de l'obélisque sont couvertes d'inscriptions hiéroglyphiques relatives à l'apothéose et au culte d'Antinoos. L'emplacement exact de cette tombe est toujours discuté.

[9] *Ibid.* : « Une des deux seules attestations connues d'une impératrice dans la documentation hiéroglyphique ; l'autre est la figuration de Julia Domna dans le temple d'Esna ».

[10] Il est possible que le démotique *Gamèlieus* ait existé à Alexandrie : D. Delia, *Alexandrian Citizenship during the Roman Principate* (Atlanta 1991) 62.

[11] *SHA Hadrien* 11.3 ; 23.9 ; PS. AURELIUS VICTOR, *De Caes*. 14.8.

[12] Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire* (1955) 128.

[13] D.C. 69.11.4. G. Grimm, « Paulina und Antinous. Zur Vergöttlichung der Hadriansschwester in Ägypten », in : *Festschrift für Klaus Parlasca zum 65. Geburstag* (Erlangen 1990) 33-44, sp. 40 ; Grenier, *L'Osiris Antinoos* (2008) 63.

[14] Delia, *Alexandrian Citizenship* (1991) 135.

[15] Philadelphios est aussi le nom d'un dème alexandrin : *ibid*., 136.

[16] Voir Grimm, « Paulina und Antinous » (1990) 39-41.

une interprétation différente de celle qui est admise. Megaleisios est attesté dans deux papyrus : *BGU* IV 1022, 6, de 196 p.C.[17] et *P.Oxy*. XXXI 2587, 2-3, de 289 p.C.[18] Depuis E. Kühn (en 1913) et jusqu'à aujourd'hui,[19] Megaleisios est considéré comme un composé désignant celui de 'la Grande Isis' (μεγάλη Ἶσις). Et, de fait, dans de nombreux textes la déesse est appelée 'la grande' ou 'la très grande'.[20] Mais, en 1913, on ne connaissait pas encore le démotique Isidios, qui a une seule attestation, celle du *P.Oxy*. XIV 1706, 5-6, publié en 1920. Pourquoi, dans cette nomenclature diversifiée et complexe, y aurait-il eu une sorte de doublet ? Megaleisios doit, me semble-t-il, être considéré comme la transcription grecque du latin *Megalensis*, adjectif se rapportant à Cybèle, 'la Grande Mère' du monde romain, qui avait ses fêtes appelées *Megalensia* ou *Megalèsia*. En latin, la chute du *-n* devant le *-s* est un phénomène bien connu et attesté très précocement. Il n'y a pas lieu de s'étonner qu'Hadrien intègre une divinité dont le culte était si développé à Rome dans les divisions administratives d'Antinooupolis. En Égypte même, Cybèle a été vénérée : qu'il suffise de rappeler qu'à Oxyrhynchos, en Moyenne Égypte, il y avait un *Metrôon*, temple de la déesse.[21] L'ouvrage de Beaujeu a contribué à répandre l'idée de « la tiédeur d'Hadrien pour le culte métroaque ».[22] Le choix de ce patronage pour l'un des dèmes d'Antinooupolis, qui s'ajoute à d'autres témoignages, notamment celui d'émissions monétaires, invite sans doute à nuancer cette constatation.

Le 5^e^ démotique : Aphrodisieus ou -sios ?

Dans un volume de Mélanges offerts au papyrologue Klaas A. Worp, publié en 2008 à Leyde, un papyrus trouvé à Tebtynis au Fayoum mais d'origine antinooupolite, *P.Worp* 20, contient peut-être le nom du cinquième dème de notre tribu. Le papyrus est très mal conservé et la lacune d'une partie de la ligne 1 nous prive du nom du phylétique qui précédait το]ῦ καὶ Ἀφροδι̣σι suivi de deux lettres et d'une autre lacune. Je ne reprends pas le détail des commentaires minutieux et approfondis des éditeurs : le texte, daté de 154/155 p.C., est un contrat de location de maison avec atelier située à Antinooupolis, contrat qui est enregistré dans une banque privée de la cité. Les éditeurs pensent que la meilleure explication pour Ἀφροδισι- est celle d'un démotique, mais ne lisent pas -ου ou -έως dans ce qui suit et ne parviennent pas à une restitution convenant au nombre de lettres supposé de la lacune. Nous retiendrons que Ἀφροδισι- est sûr et que ce démotique doit renvoyer à un dème de la cité dédié à Aphrodite, donc à une tribu féminine. Parmi nos trois tribus ayant pour éponyme une femme, deux ont déjà les cinq dèmes attendus. La seule pour laquelle ce nombre n'est pas atteint est celle de Pauline. Je proposerai donc l'hypothèse d'un dème d'Aphrodite, ce qui assimile en quelque sorte Pauline à la déesse, comme elle l'est aussi à Isis et à Cybèle. Arsinoé II avait elle-même été comparée à Isis et à Aphrodite. Le rapprochement établi par Hadrien entre Pauline et Aphrodite, c'est-à-dire Vénus, ne surprend pas : l'empereur, attaché aux mythes des origines de Rome, avait fait construire à Rome le temple de Vénus et de Rome, commencé en 121 et dédié soit en 128, soit en 135.[23]

---

[17] Republié comme *Sel.Pap*. II 288 et Wilcken, *Chrest*. 29. Lecture vérifiable dans *BGU* IV, pl. II.

[18] Le *P.Oxy*. 2587 comporte une formulation inhabituelle et des lettres pointées, donc douteuses : Ἀντινοεὺς φυλῆς Παυλινίου τοῦ καὶ Μ̣ε̣γαλισ̣ί̣ο̣υ. Cependant la lecture de l'éditeur J. Rea est, me semble-t-il, la seule possible. Je laisse de côté l'énigmatique Παυλ[ι]νίου τοῦ καὶ Μεγαλιαν (?) du *PSI* IX 1067 = *Sel.Pap*. II 303 : il est difficile de lire autre chose sur la planche publiée dans G. Cavallo, *Scrivere libri e documenti nel mondo antico* (*Papyrologica Florentina* 30 ; Florence 1998) pl. CXXII. Le scribe aurait-il noté une forme fautive parce qu'il ignorait la signification de Μεγαλείσιος ?

[19] E. Kühn, *Antinooupolis. Ein Beitrag zur Geschichte des Hellenismus im römischen Ägypten. Grundung und Verfassung* (Göttingen 1913) 128 ; S. Pfeiffer, *Der römischer Kaiser und das Land am Nil. Kaiserverherung und Kaiserkult in Alexandria und Ägypten von Augustus bis Caracalla (30 v. Chr.-217 n. Chr.)* (Stuttgart 2010) 153.

[20] Voir G. Ronchi, *Lexicon theonymon rerumque sacrarum et divinarum ad Aegyptum pertinentium quae in papyris, ostracis, titulis graecis latinisque in Aegypto repertis laudantur* III (Milan 1975) 667-668 et IV (Milan 1976) 728-738.

[21] *Ibid*. IV, *s. v*. Μητρῷον.

[22] Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire* (1955) 270-272. Même opinion dans P. Petit, *La paix romaine* (Paris 1997[4]) 192-193, à propos de la religion d'Hadrien « remarquablement tiède pour [le culte] de Cybèle ». Je dois à J.-L. Perpillou de m'avoir orientée vers une forme latine pour *Megaleisios*.

[23] Sur l'association de Vénus et de Rome par Hadrien, voir Beaujeu, *La religion romaine à l'apogée de l'Empire* (1955) 136-139 : « Vénus considérée par Hadrien non seulement comme l'aïeule de la *gens Iulia* qui a fondé l'Empire, mais comme la protectrice de la famille impériale et aussi comme la Mère des Énéades, c'est-à-dire des Romains ». Cependant, dans ces pages, c'est Sabine et non Pauline que Beaujeu associe à Vénus.

Parmi les modèles qui ont pu inspirer Hadrien dans le choix de ces tribus et dèmes 'féminins', je soulignerai ici celui de la dynastie lagide et celui de la cour de Trajan. En Égypte ptolémaïque, reines et princesses furent souvent assimilées à des divinités.[24] Ainsi, Arsinoé II fut célébrée notamment comme Aphrodite, Déméter, Héra et Isis, déesses qui se retrouvent dans nos démotiques, de façon sûre dans trois cas au moins. Et Homognios et Philadelphios évoquent le couple royal formé par Ptolémée II et Arsinoé II. Trajan, le prédécesseur d'Hadrien, était entouré d'une cour qui comportait non seulement son épouse, l'*Augusta* Plotine, mais aussi Marciana et Matidie l'aînée, mère de Sabine, présentes dans notre liste.[25]

Matidie, Marciana, Plotine, Sabine, Pauline : toutes appartiennent au cercle familial proche de Trajan et d'Hadrien. On peut supposer que les trois éponymes de tribus, Matidie, Sabine, Pauline, sont celles que l'empereur voulait mettre au premier rang des femmes de la dynastie. La place de Pauline dans ce trio de premier plan peut étonner, car il semblerait qu'elle n'ait pas été honorée autant que les deux autres.[26] Son importance dans la nomenclature d'Antinooupolis mérite donc d'être soulignée. François Chausson a récemment reconnu la présence de Pauline, sœur d'Hadrien (et non de l'éphémère Carin César), sur une inscription de Tentyris en Haute Égypte, inscription sans doute gravée comme dédicace sur la base d'une statue.[27] Il conclut sur « l'importance, acquise et peu soupçonnée, par Pauline sœur d'Hadrien et épouse de Servianus, dont l'image fut, dans les années 125-130, associée à celle du couple impérial ». Conclusion à laquelle notre liste apporte une remarquable confirmation.

Si maintenant on considère la place des femmes dans l'ensemble des tribus et des dèmes de la cité, on compte cinq princesses ou impératrices pour les trois empereurs, Nerva, Trajan, Hadrien auxquels s'ajoutent les phylétiques Aileus (de la *gens Aelia*, celle de la dynastie) et Sébastios (qui renvoie, je pense, à la fois à Auguste et à Hadrien) : donc un certain équilibre entre éponymes masculins et féminins. J'ai laissé de côté les tribus Athènaïs et Osirantinoos qui ont pour éponymes Athéna ou Athènes et Antinoos.

Dans les conclusions générales d'un colloque déjà ancien (1964) sur *Les empereurs romains d'Espagne*,[28] André Piganiol regrettait 'une lacune sérieuse' :

> La place des femmes fut trop petite, et à vrai dire, il ne suffisait pas qu'elles fussent des femmes espagnoles pour appartenir à notre recherche. Dommage pourtant que Plotine, les Faustine, Sabine, ces grandes dames n'aient pas eu accès dans notre salle.

Une étude sur les tribus et les dèmes d'Antinooupolis aurait pu montrer que plusieurs d'entre elles avaient laissé des traces, grâce aux papyrus grecs, jusque dans les institutions d'une cité de Moyenne Égypte.

---

[24] Voir par exemple J. Tondriau, « Princesses ptolémaïques comparées ou identifiées à des déesses », *BSAA* 37 (1948) 12-33. Théocrite (*Idylle* 17, 132-135) avait comparé Ptolémée II et Arsinoé II à Zeus et à Héra, comme Hadrien et Sabine le sont dans les démotiques de leur tribu éponyme.

[25] Voir H. Temporini, *Die Frauen am Hofe Trajans* (Berlin 1978) *passim* ; D. Gourevitch et M.-T. Raepsaet-Charlier, *La femme dans la Rome antique* (Paris 2009) 253.

[26] D.C. 69.11.4 ; Temporini, *Die Frauen am Hofe Trajans* (1978) 5.

[27] F. Chausson, « Une femme fantôme dans la famille d'Hadrien : de Patara à Tentyris », *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 20 (2009) 377-378.

[28] *Les empereurs romains d'Espagne. Colloques Internationaux du CNRS-Sciences Humaines, Madrid-Italica, 31 mars-6 avril 1964* (Paris 1965) 302.

UNE DAME LETTRÉE, CHANTEUSE DE HAT-MEHYT

CHRISTIANE ZIVIE-COCHE

À Françoise
avec admiration et affection
sur les chemins qui nous ont réunies depuis longtemps

Les effigies que les dames n'hésitaient pas à faire déposer dans les tombes à l'Ancien Empire, puis dans les cours de temples au Nouvel Empire, sont ensuite devenues plus rares, pour pratiquement disparaître à la XXVI^e^ dynastie, avant de réapparaître à l'époque ptolémaïque.[1] Cela serait à nuancer pour les princesses et épouses divines de la Troisième Période Intermédiaire et de l'époque saïte, mais ce n'est pas le propos ici. Les textes autobiographiques de femmes sont également très peu nombreux et se rencontrent plutôt sur des stèles à l'époque ptolémaïque.[2]

Le Medelhevsmuseet de Stockholm a fait l'acquisition à la fin du XIX^e^ siècle de différentes pièces égyptiennes, dont des fragments de statues provenant de Mendès – même si l'origine de ces documents n'est pas officiellement connue.[3] Mais pour Semset, la propriétaire du fragment de statue NME 74 (fig. 1), l'ensemble des textes conservés ne laisse aucun doute sur son origine, étant donné les dieux mentionnés. Il a été sommairement publié par Karl Piehl[4] et mentionné par Herman De Meulenaere et Pierre Mackay dans leur publication du site de Mendès.[5] Daté par le premier de l'époque saïte, il faut, en fait, en reculer la date, qu'on peut sans doute situer au début de l'époque ptolémaïque, lorsque l'on retrouve des statues féminines de reines ou de particulières.

De cette statue, ne subsiste malheureusement que le socle avec les pieds, la totalité du corps ayant sans aucun doute été violemment découpée en dessous des chevilles.[6] Taillé dans une pierre dure sombre, qualifiée de basalte par De Meulenaere, de forme rectangulaire, il mesure 10,5 cm de haut. On peut vraisemblablement estimer sa profondeur à une trentaine de centimètres et sa largeur à une vingtaine, par comparaison avec d'autres artefacts similaires. À partir de là, il est possible de proposer une hauteur d'une quarantaine de centimètres pour la statue quand elle était intacte. La qualité et la finesse de la sculpture des pieds nus, dépourvus des sandales que l'on rencontre sur d'autres statues, font d'autant plus regretter l'absence du corps et de la tête de la dame qui certainement ne manquaient pas de charme. La statue était debout, en position de marche comme le montre le pied gauche largement avancé.[7] Elle devait porter une tunique longue s'arrêtant aux chevilles. Pour ce qui est de la position des bras, le texte sur le dessus du

---

[1] B.V. Bothmer *et alii*, *Egyptian Sculpture of the Late Period 700 B.C. to A.D. 100* (New York 1969[2]) XXXVII ; avec plus de nuances : S. Albersmeier, *Untersuchungen zu den Frauenstatuen des ptolemäischen Ägypten* (*AegTrev* 10 ; Mayence 2002) 153-173.

[2] Cf. *infra*, p. 459. E. Otto, *Die biographischen Inschriften der ägyptischen Spätzeit. Ihre Geistesgeschichtliche und literarische Bedeutung* (*PdÄ* 2 ; Leyde 1954), ne recense que quatre exemples d'autobiographies féminines dans sa liste qui comporte soixante-quinze entrées : p. 126-129.

[3] Pour un autre exemple, voir la base de statue de Nesousert, Stockholm NME 77 : cf. C. Zivie-Coche, « Les goûts littéraires d'un dignitaire mendésien », in : E. Frood et A. McDonald (éd.), *Decorum and Experience. Essays in Ancient Culture for John Baines* (Oxford 2013), 93-99.

[4] K. Piehl, « Deux inscriptions de Mendès », *RT* 3 (1882) 27-29.

[5] H. De Meulenaere et P. Mackay, *Mendes* II (Warminster 1976) 198, n°57, avec la bibliographie antérieure, et pl. 23b (côté gauche de la base, en se plaçant dans la situation de la statue). Voir aussi C. Zivie-Coche, « Religion de l'Égypte ancienne II. Géographie religieuse, le delta oriental. Mendès et la XVI^e^ *sepat* de Basse Égypte (suite) : l'époque ptolémaïque », *AEPHE SR* 118 (2011) 59-60.

[6] C'est grâce à la grande amabilité de Åke Engsheden, que je remercie chaleureusement, que j'ai pu collationner les textes sur les photographies qu'il avait prises de cette pièce. Que les autorités du musée de Stockholm soient également remerciées pour m'avoir autorisé à publier l'une de ces photographies.

[7] Sur les différentes attitudes recensées pour la statuaire féminine, cf. K. Bosse, *Die menschliche Figur in der Rundplastik der ägyptischen Spätzeit von der XXII. bis zur XXX. Dynastie* (*ÄgForsch* 1 ; Glückstadt-Hambourg-New York 1936) 57-66.

socle nous permet de la décrire, puisqu'il indique qu'elle tient un collier *menat* et un miroir, un des bras étant sans doute relevé à hauteur de la poitrine, tandis que l'autre pendait le long du corps. En revanche, il serait présomptueux de vouloir proposer une coiffure, un certain nombre de modèles étant en vigueur à cette époque, perruque courte ou longue, lisse ou à boucles. La statue s'appuyait sur un pilier dorsal, qui comportait trois colonnes. Il ne reste que des traces fragmentaires des quelques signes du dernier cadrat, dont on ne peut rien tirer. Néanmoins, par une chance extraordinaire, l'ensemble des inscriptions du socle a été parfaitement préservé. Sur la hauteur de ce socle, deux inscriptions symétriques partent du milieu, à l'avant de la statue, pour se rejoindre à l'arrière sous le reste du pilier dorsal. Toute la surface du plat du socle laissée libre par les pieds est couverte d'un texte de six colonnes d'inégale longueur. L'ensemble des textes, en lignes ou en colonnes, est délimité par des traits incisés en creux, comme le sont également les hiéroglyphes gravés avec finesse et précision, mais sans détails intérieurs.

Les inscriptions

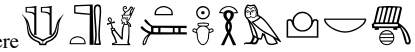
Autour du socle

- À droite (selon le point de vue de la statue)

Avant **a**  sic

Droite 



Arrière 

a. Le signe nsw est commun aux deux inscriptions.

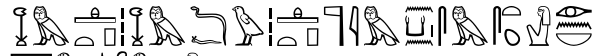
ḥtp dỉ nsw Bɜ-nb-D̲dt nṯr ʿɜ ʿnḫ n Rʿ kɜ sṯỉ ḥry nfrwt
dỉ.f ḫɜ m tɜ ḥnḳt ḫɜ m ỉḫw ɜpdw ḫɜ m ḫt nbt nfrt n kɜ n Smst
sɜt wp nṯrwy ỉt nṯr ḥm-nṯr Ỉtm Wɜḥ-ỉb-Rʿ nb ỉmɜḫ

Offrande que donne le roi à Banebdjed, le grand dieu, le vivant de Rê, taureau fécondateur, qui est sur les belles **(a)**. *Puisse-t-il donner un millier de pains et de cruches de bière, un millier de bovidés et d'oiseaux, un millier de toutes bonnes choses pour le* ka *de Semset* **(b)**, *fille du* oup-netjerouy *« celui qui sépare les deux dieux », père divin et prophète d'Atoum* **(c)**, *Ouahibrêemakhet* **(d)**, *possesseur d'*imakh.

- À gauche (selon le point de vue de la statue)

Avant **a** 

Gauche 



Arrière 

ḥtp dỉ nsw Ḥɜt-mḥyt tɜ nfrt ʿɜt m D̲dt
ḫɜ m ḥtpw ḏfɜw ḥtp nṯr ỉm n kɜ n Smst
ỉr.n nb(t) pr Wḏɜ-Šw

Offrande que donne le roi à Hat-mehyt, la parfaite, la grande dans Djedet **(e)**, *un millier d'offrandes et de provisions dont le dieu est apaisé pour le* ka *de Semset, qu'a mise au monde la maîtresse de maison, Oudjachou* **(f)**.

(a) Le double proscynème aux dieux principaux de Mendès, Banebdjed et sa parèdre Hat-mehyt, est d'une formulation très classique. Il suffit à lui seul à définir en quel lieu, sinon en quel temple, avait été déposée la statue. On notera sous *nb* le signe *t* superfétatoire, puisqu'il s'agit d'un masculin, et probablement destiné à occuper l'espace vide du demi-cadrat sous la corbeille. Le dieu porte ses épithètes bien connues,

« taureau fécondateur »,[8] « qui est sur les belles »,[9] attestées à partir du Nouvel Empire, ainsi sur la statue d'un de ses premiers prophètes connus[10] ou encore sur une palette de scribe[11] provenant de la ville voisine de Mendès, Baqlieh (Bâhou dans l'Antiquité), et qui se retrouvent jusque dans les documents les plus récents, soit qu'ils proviennent de Mendès comme ici, soit qu'ils mentionnent le dieu, comme dans les processions géographiques des temples ptolémaïques et romains. Le « vivant de Rê »[12], expression fréquemment utilisée et qui peut même se transformer en épiclèse, est une allusion au fait que le *Ba* de Mendès est étroitement associé au *ba* de Rê et à celui d'Osiris depuis les *Textes des sarcophages*, avant que cette thématique ne soit reprise au chapitre 17 du *Livre des morts* avec une nouvelle glose.[13] C'est à Mendès en effet que s'opère l'union des *baou* des deux dieux, subsumés en la personne du *Ba* seigneur de Mendès. Quant aux épithètes de « taureau fécondateur, qui est sur les belles », elles soulignent les capacités sexuelles et génésiques du dieu, notoirement connues jusque par les auteurs classiques.[14] L'association *Ba*/bélier et taureau ne doit en aucun cas surprendre. Car on associe ainsi symboliquement deux animaux, sous leur forme divine, réputés pour leur vigueur. « Taureau fécondateur » ou « éjaculateur » qualifie volontiers les formes ithyphalliques d'Amon qui est aussi Kamoutef, « taureau de sa mère », de même que Khnoum, bélier pourvu des mêmes qualités. Dans la majorité des occurrences relevées de *ḫry nfrwt*, on note l'absence d'un déterminatif catégoriel qui permettrait de traduire *nfrwt* par vaches ou au contraire par femmes ; dans un certain nombre d'exemples cependant, on rencontre le déterminatif de la femme qui peut simplement caractériser toute espèce féminine.[15] Il me semble donc préférable de conserver en français un terme générique, lui aussi, qui ne limite pas le champ sémantique. D'autres textes utilisent précisément pour d'autres dieux l'expression de « taureau qui saillit les vaches ».[16] Les auteurs classiques, eux, se sont indignés d'une tradition qu'on leur avait rapportée et qu'ils ont colportée sans vergogne : l'existence de relations zoophiles de femmes avec le bouc de Mendès dans son temple.[17] Mais on ne peut se satisfaire d'une interprétation littérale des textes que rien ne fonde. Les Égyptiens signifient par ces images que les dieux garants de la fécondité permettent aux femmes et aux femelles du monde animal, mais aux mâles également, d'assurer leur descendance grâce au pouvoir génésique du dieu, tout comme dans les hymnes à Khnoum d'Esna qui affirment :

---

[8] *LGG* VII, 272a.

[9] *LGG* V, 364b-365a, qui traduit l'expression « *Der über den schönen Rindern ist* ».

[10] Statue d'Ibeba, premier prophète de Banebdjed sous le règne de Aï : Paris, musée du Louvre, E 25429 ; J. Vandier, « La statue d'un grand-prêtre de Mendès », *JEA* 54 (1968) 89-94.

[11] Palette de Nehemay, New York, Metropolitan Museum : A.-P. Zivie, *Hermopolis et le nome de l'ibis* (*BdE* 66 ; Le Caire 1975) 51-54.

[12] N'est pas relevé par le *LGG*. Pourrait être considéré comme une abréviation de *Bꜣ ʿnḫ n Rʿ*, mais doit plutôt être envisagé comme une épithète à part entière que l'on retrouve sur divers documents, généralement à la suite de *nṯr ʿꜣ*. Ainsi, pour ne citer que quelques exemples de l'époque ptolémaïque : sur un fragment de pilier dorsal, Le Caire, musée Égyptien, RT 5/12/14/3 : De Meulenaere et Mackay, *Mendes* II (1976) pl. 23a ; la statue d'Amenpayom, Le Caire, musée Égyptien, JE 44637 : *ibid*., pl. 25f ; la stèle de Ptolémée II de Mendès, Caire CG 22181 : *Urk*. II, 29, 4 ; 32, 17 ; 53, 10 ; 54, 2 et 8. Aussi vaut-il mieux y voir une épithète spécifique connue dès la Troisième Période Intermédiaire (porte Caire JE 43359 : K. Jansen-Winkeln, *Ägyptische Biographien der 22. und 23. Dynastie* [*ÄAT* 8 ; Wiesbaden 1985] I, 229-238 ; II, 571-575), mais fréquente surtout à l'époque ptolémaïque.

[13] *CT* IV 276a-335c, *Spell* 335. Cf. C. Zivie-Coche, « Religion de l'Égypte ancienne. Géographie religieuse : Mendès et la XVI^{e} *sepat* de Basse Égypte », *AEPHE SR* 116 (2009) 103.

[14] Y. Volokhine, « Pan en Égypte et le 'bouc' de Mendès », in : F. Prescendi et Y. Volokhine (éd.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud* (*Religions en perspective* 24 ; Genève 2011) 628-631.

[15] Ainsi sur une stèle de donation de l'an 11 de Psammétique I^{er}, Le Caire, musée Égyptien, RT 20/6/24/8 : O. Perdu, *Recueil des inscriptions royales saïtes* I, *Psammétique I^{er}* (Paris 2002) 28 ; à plusieurs reprises sur la stèle de Ptolémée II de Mendès : *Urk*. II, 29, 5 ; 31, 12 ; 33, 1.

[16] *Kꜣ sṯy m ỉdwt* : *LGG* VII, 272b ou encore *kꜣ sdmwt : LGG* VII, 272c.

[17] Cf. P. Derchain, « Mendès et les femmes », *Enchoria* 25 (1999) 20-23. Voir aussi G. Michailidès, « Moule illustrant un texte d'Hérodote relatif au bouc de Mendès », *BIFAO* 63 (1965) 139-160 et pl. VI-XII. Sans entrer dans une discussion approfondie des thèses de cet auteur, on peut avoir quelques doutes sur l'authenticité du moule représentant la 'saillie' d'une femme par un bouc, et l'interprétation qui en est donnée : celle d'une figuration de l''union' entre une femme et Banebdjed sous forme de bouc, telle qu'elle est mentionnée par Hérodote. L'objet acquis dans le commerce proviendrait précisément de Mendès, mais on n'en connaît pas d'autre exemple. Les photographies peu claires du moule et du moulage du moule présentent une iconographie qui ne paraît ni égyptienne ni grecque. Je pense qu'il vaut mieux laisser de côté cette pièce qui ne me semble pas être une illustration des dires d'Hérodote et de ses successeurs, qui ont mal interprété ce qui a pu leur être expliqué concernant Banebdjed, pas plus qu'une figuration d'une réalité égyptienne.

> Redoutez Khnoum, hommes et femmes qui désirez que votre semence soit féconde, car c'est lui le mâle copulateur qui monte sur les femelles ; pas de conception (?) d'où son œuvre soit absente.
> Redoutez Khnoum, femmes enceintes qui avez dépassé votre terme, car c'est lui le dieu Chou de la maison de naissance, qui ouvre les lèvres de l'organe féminin, et assure la naissance en sa forme d'Amon.[18]

(b) La propriétaire de la statue répond au nom de Semset, répertorié par Ranke, avec précisément un renvoi à la statue de Stockholm.[19] Ce nom qui ne signifie rien d'autre que 'L'aînée', sert aussi à désigner la personnification sous forme de déesse hippopotame du douzième mois de l'année.[20] On peut évidemment s'interroger, selon notre point de vue, sur le fait que le dernier mois soit qualifié d''aîné'. Faisant la clôture de l'année, il préside peut-être au renouveau du cycle ?

(c) Dans les deux proscynèmes, Semset ne porte aucun titre, mais donne son ascendance. Son père Ouahibrêemakhet possède trois titres. Il est d'abord *wp nṯrwy*, bien attesté dans les titulatures de prêtres mendésiens. La plus ancienne mention se trouve dans l'état actuel des connaissances sur la statue du notable Bès, datée du règne de Psammétique I[er], dont le grand-père portait déjà le titre de *wp nṯrwy*.[21] On rencontre ensuite le titre dans les titulatures de divers personnages jusqu'à l'époque ptolémaïque,[22] ainsi Nesouseret dont le musée de Stockholm conserve également le socle.[23] Il est fréquemment associé à *ỉmy ḫnt* que l'on traduit volontiers par 'chambellan', sans véritablement savoir quelle réalité couvre ce titre aulique emprunté aux périodes anciennes et remis à la mode à partir de l'époque saïte. Il faut évidemment le rapprocher de l'épithète divine de Thot de Bâhou qui « sépare les deux compagnons », *wp rḥwy* ;[24] qu'il s'agisse de *nṯrwy* ou de *rḥwy*, il est clairement fait allusion aux deux mêmes dieux, Horus et Seth, que Thot a séparés lors de leur conflit. Si les prêtres de Banebdjed portent assez souvent un titre qui renvoie à la divinité de la *sepat* voisine, c'est que ces deux provinces étaient étroitement liées et que les prêtres de Mendès avaient vraisemblablement un droit de regard sur les temples de Baqlieh. Ce lien est ancien, car on le perçoit déjà dans le texte de la palette du Nouvel Empire mentionnée plus haut, qui associe Thot de Bâhou et Banebdjed.[25] Sur le plan politique, c'est aussi flagrant dans la liste des 'comtes' qui dirigent les villes du Delta au moment de la conquête du Nord par Piankhi, lorsqu'il se heurte à ses adversaires coalisés autour de Tefnakht : Smendès est comte de Mendès et du « grenier de Rê », toponyme inconnu par ailleurs, tandis que son fils Ankhhor règne sur Baqlieh[26]. De même, le diœcète, *snty*, Harkhebi/Archibios, qui laissa une imposante statue à Mendès à un moment de l'époque ptolémaïque qui reste pour l'instant impossible à préciser, relate dans son autobiographie qu'il s'occupa aussi bien des constructions de Mendès que de celles de la nécropole de Baqlieh.[27] Néanmoins, sur les monuments retrouvés à Mendès, il est exceptionnel, hormis le titre étudié, d'y trouver mention de Thot. Sur le haut du pilier dorsal d'une statue ptolémaïque anonyme, on reconnaît une représentation de Thot qualifié de « maître des aliments », en compagnie d'Harsiésis et face à la triade mendésienne, Banebdjed, Hat-mehyt et Harpocrate.[28] Par ailleurs, on connaît

---

[18] *Esna* 277, 27-366, 2 = S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme* (*Esna* V ; Le Caire 1962) 164.

[19] H. Ranke, *Die ägyptische Personennamen* I (Glückstadt 1935) 307, 27. Pour d'autres exemples, et des variantes graphiques, H. Ranke, *Personennamen* II (Glückstadt-Hambourg-New York 1952) 313 et 386. Cf. aussi H. De Meulenaere, « Quatre noms propres de Basse Époque », *BIFAO* 55 (1955) 142-143, qui en donne plusieurs exemples, dont la présente dame.

[20] D. Mendel, *Die Monatsgöttinnen in Tempeln und im privaten Kult* (*RitEg* 11 ; Turnhout 2005) 56.

[21] Statue Palerme 145 et Caire CG 1233 : H. Wild, « Statue d'un noble mendésien du règne de Psamétique I[er] aux musées de Palerme et du Caire », *BIFAO* 60 (1960) 43-67.

[22] Cf. Zivie-Coche, « Religion de l'Égypte ancienne II. Géographie religieuse, le delta oriental. Mendès et la XVI[e] *sepat* de Basse Égypte (suite) » (2011) 58-62.

[23] Cf. *supra*, n. 3.

[24] Zivie, *Hermopolis et le nome de l'ibis*, *passim* ; *LGG* II, 351c-352c ; *wp nṯrwy* peut également être une épithète divine : *LGG* II, 350b-c.

[25] *Supra*, p. 449, et n. 11.

[26] N.-C. Grimal, *La stèle triomphale de Pi(ʿankh)y au musée du Caire, JE 48862 et 47086-47089* (*MIFAO* 105 ; Le Caire 1981) 13 et 42.

[27] D. Klotz, « The Statue of the *dioikêtês* Harchebi/Archibios Nelson-Atkins Museum of Art 47-12 », *BIFAO* 109 (2009) 281-310.

[28] Le Caire, musée Égyptien, RT 5/12/14/3 : De Meulenaere et Mackay, *Mendes* II (1976) pl. 23a.

une attestation pour un notable mendésien du titre de *fkty*, « prêtre chauve »,[29] titre spécifique du prêtre de Thot à Baqlieh.[30] Enfin, pour en finir avec l'expression *wp nṯrwy*, elle est aussi, quoique exceptionnellement, utilisée dans la documentation ptolémaïque mendésienne comme toponyme, accompagnée de la désinence *t* et du signe de la ville.[31] C'est le cas sur la stèle de Ptolémée II qui relate l'arrivée en bateau à Mendès du pharaon transportant l'effigie de Banebdjed, sans que l'on puisse situer pour autant ce lieu-dit.[32] Le toponyme est également présent dans le grand texte géographique d'Edfou,[33] sans offrir là non plus la possibilité d'une localisation plus précise. On peut expliquer la formation du toponyme homonyme du titre de prêtre et quasi homonyme de l'épithète divine, comme la désignation du lieu où mythiquement Thot avait mis fin à la querelle des deux comparses, tâche transférée ensuite à son prêtre. Cela impliquerait des liens très étroits entre les deux villes.

Les deux titres suivants qui doivent être lus ensemble, « père divin et prophète d'Atoum », s'ils ne présentent aucun problème de lecture, sont en revanche difficiles à situer dans le contexte mendésien. On remarquera la manière particulière d'écrire le nom d'Atoum, en privilégiant l'idéogramme qui permet à lui seul de désigner le dieu, placé en tête, en l'accompagnant de compléments phonétiques, et non pas l'inverse qui ferait de la représentation d'Atoum un simple déterminatif divin.

Un autre personnage mendésien porte lui aussi un titre de père divin et prophète d'Atoum, associé en outre avec un titre memphite. Il s'agit d'un certain Ouahibrêemakhet, homonyme du père de Semset, qui a sans doute vécu à la fin de l'époque saïte ou à l'époque perse.[34] Par ailleurs, dans un document datant de Nectanébo I[er][35] et quelques autres, ptolémaïques,[36] Banebdjed, ainsi que plus rarement Hat-mehyt,[37] sont désignés comme celui/celle « qui réside à Héliopolis, seigneur/dame de Des-chen, », *ḥry-ỉb Ỉwnw nb Ds-šn*. L'association du lieu-dit Des-chen et d'Héliopolis n'est pas d'un grand secours pour éclaircir la présence d'Héliopolis dans des titres de prêtres mendésiens ou dans des épithètes divines de Banebdjed. La stèle de Ptolémée II[38] indique clairement que Des-chen, qui était caractérisé par une butte, *ỉꜣt*, se trouve dans le territoire du Mendésien ; en effet, c'est « dans la campagne à l'ouest de Hat-mehyt sur la butte de Des-chen » que fut repéré un bélier destiné à être intronisé comme nouveau 'Bélier vivant', hypostase de Banebdjed sur terre, lorsque les prêtres habilités auraient vérifié la conformité de ses marques spécifiques avec les prescriptions des écrits sacrés. Mais Héliopolis ? La question n'a guère été envisagée par les égyptologues, à l'exception de De Meulenaere, qui se demande, sans pouvoir y répondre, s'il s'agit de la grande métropole religieuse ou d'une cité homonyme du Delta, inconnue par ailleurs.[39] Aucune information toponymique ne me semble permettre d'éclairer la question. L'existence d'homonymes dans la

---

[29] Sur la statue de Tjahapimou, provenant de Mendès, ancienne collection David-Weill : De Meulenaere et MacKay, *Mendes* II (1976) pl. 25a-b. Sur un fragment appartenant à une stèle-niche au nom d'Ouahibrê-Ounnefer, Alexandrie, musée Gréco-Romain, Inv. 435, d'origine inconnue et d'époque saïte, notablement plus ancien que le précédent, le personnage porte une série de titres spécifiques, dont *wp nṯrwy fkty*, mais le premier peut être rattaché à Mendès, le second à Baqlieh, car ils s'insèrent dans une séquence deltaïque beaucoup plus longue comprenant Sebennytos, Behbeit, Mendès et Baqlieh, puis Phernouphis (Ro-nefer) et Bousiris. Cette occurrence ne peut donc pas étayer une argumentation qui ferait de *fkty* un titre spécifique de Mendès qui aurait phagocyté la métropole voisine. Voir El-Sayed Mahmoud, « L'objet n° 435 du Musée gréco-romain d'Alexandrie. Une stèle-niche d'époque saïte ? », *BIFAO* 107 (2007) 127-139.

[30] Cf. le grand texte géographique d'Edfou : *Edfou* I, 333, 17, où le prêtre est nommé *wp rḫwy fkty*.

[31] H. Gauthier, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques* I (Le Caire 1925) 194 ; P. Montet, *Géographie de l'Égypte ancienne* I, *To-mehou, La Basse Égypte* (Paris 1957) 146-147, qui propose une localisation précise pour ce toponyme, mais fondée sur des arguments peu fiables qui ne peuvent être retenus.

[32] *Urk*. II, 37, 17.

[33] *Edfou* I, 334, 5 : *wp nṯrwy* est associé au *ḥwt bꜣw*, « le château des *Baou* » : *bꜣ ꜥnḫ n Rꜥ dmḍ ḥnꜥ ṯꜣwy.f m ḥwt bꜣw wp nṯrwy*, « le *Ba* vivant de Rê uni avec ses oisillons/enfants dans le château des *Baou* de (?) Oup-netjerouy (ou dans le château des *Baou* et dans Oup-netjerouy) ».

[34] H. Selim, « Three Unpublished Late Period Statues », *SAK* 32 (2004) 374-378 et pl. 23-24.

[35] Naos Caire CG 70022 : le roi est « aimé de Banebdjed qui réside à Héliopolis, le grand dieu, seigneur de Des-chen » ; cf. G. Roeder, *Naos*, *CGC* (Leipzig 1914) 99-100 et pl. XIV.

[36] Statue Caire 44637 au nom d'Amenpayom ; statue anonyme Caire JE 45275 ; statue de Tjahapimou, anciennement collection David-Weill ; cf. *supra*, n. 12 et 29, et G. Daressy, « Statues de Mendès », *ASAE* 17 (1917) 22-23, pour la statue Caire JE 45275.

[37] Naos Caire JE 432799 pendant du naos CG 70022 ; cf. De Meulenaere et MacKay, *Mendes* II (1976) pl. 15c-d. Les naos devaient, respectivement, contenir une statue du dieu principal de Mendès et de sa parèdre.

[38] *Urk*. II, 48, 4-8.

[39] De Meulenaere et Mackay, *Mendes* II (1976) 179.

toponymie égyptienne est un fait bien attesté et qui ne peut être rejeté d'emblée. Pour ce qui est des prêtres, on peut toujours arguer qu'ils détenaient souvent des charges et des revenus dans plusieurs villes, parfois relativement éloignées, sans que cela n'implique un quelconque rapprochement entre les dieux qu'ils étaient supposés servir. Mais évidemment, cela ne peut s'appliquer au dieu lui-même dont on dit qu'il « réside à Héliopolis ». Je propose, à titre d'hypothèse, de rechercher un lien théologique entre Héliopolis et Mendès, lien très ancien, qui aurait été réactualisé à l'époque tardive en associant Des-chen et Iounou pour des raisons qui demeurent obscures. Dès les *Textes des pyramides*, les noms de Djedou (Bousiris, ville d'Osiris), Djedet (ville du *Ba*) et Djedout (équivalent de Djedit ?), nom de la nécropole d'Héliopolis (ville de Rê et d'Atoum) sont associés dans le § 288, du fait que les trois toponymes relèvent de la même racine : Tefnout « agrandit la place du roi dans Djedou, Djedet et Djedout ». Dans les *Textes des sarcophages*, parmi d'autres chapitres qui mentionnent aussi Djedet, le spell 335, repris ultérieurement dans le chapitre 17 du *Livre des morts*,[40] indique que le *ba* de Rê et celui d'Osiris se rejoignent à Djedet Mendès pour ne faire plus qu'un qui se subsume en Banebdjed. Le chapitre 17 ajoute une glose importante par rapport aux *Textes des sarcophages* : les deux *baou* qui sont ceux de Rê et d'Osiris, et qui étaient aussi ceux d'Horus Khentykhety et d'Horus dans les *Textes des sarcophages*, peuvent désormais représenter de surcroît les *baou* de Chou et Tefnout, les premiers nés d'Atoum. Or, ce sont ces deux entités que l'on retrouve dans le chapitre du papyrus géographique du Delta consacré au devenir d'Osiris à Mendès, même si elles sont nommées d'une manière différente : « les êtres sont placés sur le *djed* ».[41] Dimitri Meeks y voit l'indice possible d'une tradition memphite concernant le pilier *djed* en relation avec Chou et Tefnout, désignés par le terme générique 'êtres', ce qui n'exclut pas une coloration héliopolitaine en parallèle, les deux dieux possédant également des lieux de culte dans les alentours d'Héliopolis. On ne peut tenir cette explication pour assurée dans la mesure où aucune glose égyptienne ne l'explicite, mais on ne peut dénier que depuis les textes les plus anciens une relation a bien été établie entre les villes d'Osiris, de Rê et d'Atoum et du *Ba*.

(d) Ouahibrêemakhet est un nom basilophore créé à partir du prénom de Psammétique I^{er}, mais qui restera en usage, comme d'autres anthroponymes de ce type, jusqu'à l'époque ptolémaïque.[42]

Une statue fragmentaire, mentionnée plus haut, d'un certain Ouahibrêemakhet, Caire JE 97196, a été trouvée à Mendès par les fouilleurs américains du site. Il ne subsiste que le torse et le bassin, deux pièces brisées qui se raccordent, d'un personnage qui devait à l'origine tenir un naos devant lui. Il est vêtu d'une robe haute nouée sous la poitrine par un nœud stylisé, vêtement qualifié de 'perse', mais qui a pu être porté longtemps après. Le monument a été daté par les auteurs qui l'ont évoqué comme remontant à l'époque saïte ou perse, date que l'on peut retenir. L'éditeur[43] le rapproche de l'homonyme, père de Semset de la statue Stockholm NME 74, et émet deux hypothèses :

– ou bien Semset est la fille de Ouahibrêemakhet propriétaire de la statue Caire JE 97196, celui-ci ayant eu deux épouses ; en effet, celle qui est mentionnée sur la statue du Caire ne s'appelle pas Oudjachou, mais Takhabes,

– ou bien il s'agit de deux personnages différents.

Ouahibrêemakhet est un nom assez courant pour que l'on ne privilégie pas l'existence d'un seul personnage, mais plutôt l'homonymie. Mais surtout, l'écart temporel qui sépare les deux pièces – époques saïto-perse et ptolémaïque –, ne permet en aucun cas d'imaginer que ce soit le même Ouahibrêemakhet sur les deux effigies. Toutefois, on remarque une proximité certaine entre les titres des deux personnages, titres qui, par ailleurs, ne sont pas très attestés. Le Ouahibrêemakhet du musée du Caire est également *wp nṯrwy ỉt nṯr Ỉwnw Ỉnb-(ḥḏ ?)*, ainsi que *ḫrp ḥwt m Ḥr wr wꜣḏty*, ce qui le relie à d'autres villes du Delta. On ne peut donc exclure qu'il s'agisse des membres d'une même famille à plusieurs générations d'écart. Ils se seraient transmis leurs noms et pour une part leurs fonctions. Là encore, cependant, il ne s'agit que d'une

[40] Voir *supra*, n. 13.

[41] D. Meeks, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84* (*MIFAO* 125 ; Le Caire 2006) 25 et 264-265.

[42] Ranke, *Personennamen* I (1935), 73, 3 et II, 348 ; H. De Meulenaere, *Le surnom égyptien à la Basse Époque* (Istanbul 1966) 32-33.

[43] Cf. n. 34.

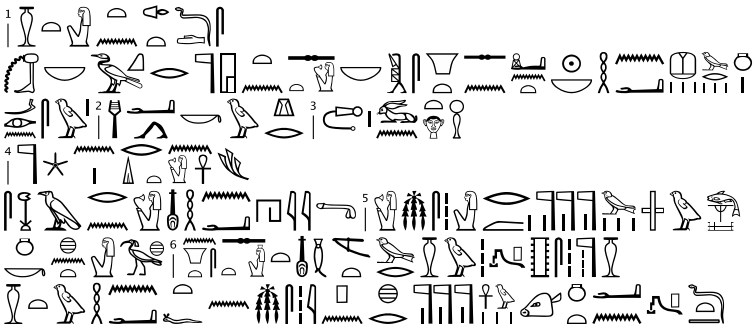
hypothèse, puisque tous les éléments généalogiques intermédiaires permettant d'établir un lien entre les personnages nous manquent.

(e) Face à Banebdjed, le proscynème est adressé à la déesse Hat-mehyt dont le nom est écrit phonétiquement, ce qui est le plus courant, et la différencie de cette manière du nom de la *sepat* de Mendès, pour laquelle on utilise simplement le signe-mot du poisson sur le pavois. Ses épithètes, en revanche, sont inusuelles ; je n'ai pas relevé d'autre attestation de « la belle », « la grande dans Djedet ». Son épithète toponymique est pratiquement partout ailleurs « celle qui réside dans Djedet », *ḥry(t)-ỉb Ḏdt*, formation généralement choisie pour le ou la parèdre accompagnant le dieu principal.

(f) Oudjachou ou Oudjatchou est attesté à l'époque tardive.[44] C'est encore le nom d'une déesse hippopotame présidant le sixième mois de l'année et également utilisé comme prénom féminin. Peut-être avait-on dans la famille maternelle une prédilection pour nommer les filles par le nom de la déesse du mois où elles étaient nées.

Sur le dessus du socle

Six colonnes occupent tout l'espace laissé vide autour des pieds :



1. *ḥsyt tn mnḫt*
ḏd.s
wʿb nb ʿḳ r ḥwt-nṯr tn st nb(t) šms ḥnwt.sn ḫrt hrw nt rʿ nb ḥnʿ ḥbw wrw nw nṯrw nỉwt (?)
mɜɜ.sn wỉ **2.** *ʿḥʿ.kw(ỉ) ḫr* **3.** *mnỉt wnt-ḥr*
4. *dwɔ nṯr n.ỉ*
rdỉ n.ỉ ʿnḫ
sḫɔ rn.ỉ nfr hnʿ hy. **5.** *ỉ msw.ỉ r-gs nṯrw wrw ỉmyw Ḥɜt-mḥyt*
ink ḫnt ɜḫ(t) **6.** *n ḥnwt.s*
st nfrt bnr(t) mrwt wr(t) ḥsw stp(t) ṯsw ḥsw(t) nṯrw
ḥs.tw ḥnʿ ỉt n msw ỉpn ḫr nṯrw ʿnḫw ḫnty ʿnp(t) ḏt

Cette louée excellente **(g)***, elle dit :*
ô tous les ouâb *qui entrez dans ce temple* **(h)** *et toutes les femmes qui suivent leur souveraine* **(i)***, chaque jour et les jours des grandes fêtes des dieux de la ville* **(j)***, vous qui me voyez debout* **(k)***, tenant la* menat *et le miroir* **(l)***, adorez le dieu pour moi, offrez-moi un bouquet (de vie), rappelez mon beau nom avec celui de mon époux et de mes enfants* **(m)** *auprès des grands dieux qui sont dans Hat-mehyt* **(n)***,*
car je suis une excellente musicienne de sa souveraine **(o)***, une femme parfaite dont l'amour est doux, riche en louanges, aux propos choisis, louée des dieux* **(p)***.*
Qu'on me loue avec le père de ces enfants auprès des dieux vivants dans Anpet **(q)***, à jamais.*

(g) *ḥsyt tn mnḫt.* La lecture du sujet mis en position emphatique au début du texte ne pose pas de problème, mais on peut hésiter sur sa traduction. Il peut en effet s'agir du substantif *ḥst* « la chanteuse », comme l'a

[44] Ranke, *Personennamen* I (1935) 89, 3 et II, 351 ; H. De Meulenaere, « Anthroponymes égyptiens de Basse Époque », *CdE* 38/76 (1963) 219 ; Mendel, *Die Monatsgöttinen* (2005) 53.

traduit Piehl dans l'édition princeps du document.[45] Le terme est bien attesté parmi les professions féminines liées au culte d'un dieu.[46] Par comparaison avec de nombreux autres textes de type autobiographique gravés sur des statues tardives, la mise en exergue d'un titre du propriétaire ou de son titre principal avant les paroles qu'il prononce, est courante et même la plus fréquente. Néanmoins, on rencontre des exemples où ce sont des adjectifs ou des participes qui notent une qualité de la personne et non une activité : *ỉmɔḫ, mry*, *ḥsy*, *ỉmɔ-ỉb.*[47] De plus, comme Semset est qualifiée plus loin (col. 5) de *ḫnt*, « musicienne », il serait un peu surprenant qu'elle porte deux titres voisins ; d'où le choix de *ḥsyt*, « louée », terme qui sera repris par deux fois à la colonne 6.

(h) Le discours de la propriétaire est un appel classique aux 'spécialistes', les *ouâb* qui entrent dans ce temple, suivis des femmes, ce qui, en revanche, est tout à fait original, sans être unique.[48] Je garde délibérément une traduction assez neutre « tous les *ouâb* », car se pose ici une question que le texte ne permet pas de résoudre. S'agit-il des prêtres masculins *ouâb*, ou de prêtresses *ouâbet*, ou encore de tous les individus entrant dans la cour du temple, qui se doivent d'être en état de pureté ? Aucun déterminatif n'est utilisé pour assigner un genre au mot. Certes, les prêtres *ouâb* sont les plus souvent mentionnés, mais les prêtresses *ouâbet* sont également connues.[49] La solution d'évoquer ceux qui sont purs, puis les femmes, n'est pas très satisfaisante, car évidemment les femmes aussi doivent être en état de pureté pour pénétrer ne serait-ce que dans l'avant-cour du temple. Mais puisqu'il s'agit d'une femme, musicienne de Hat-mehyt, on pourrait supposer qu'elle ne s'adresse qu'à des femmes, celles qui ont le grade de *ouâbet* et toutes les autres qui pénètrent également dans le temple.

La formulation est classique : on pénètre dans le temple où se trouve dressée la statue. Pour les Égyptiens, il n'était donc point nécessaire de spécifier à quelle divinité était consacré le temple. Lorsque la provenance précise de l'objet n'est pas connue, et que par ailleurs, les restes archéologiques sur le terrain sont dans un état d'extrême destruction, l'interprétation de « ce temple » ne va pas de soi. Semset est chanteuse et dévote de Hat-mehyt, mais les deux proscynèmes qui font le tour du socle sont également dédiés à Banebdjed et à Hat-mehyt. En l'état actuel des fouilles et de leur publication, le temple de Banebdjed est relativement bien connu.[50] Il en va tout autrement pour un hypothétique temple ou chapelle de Hat-mehyt. Donald Redford, le dernier fouilleur en date du site, mentionne l'existence, dans l'angle sud-est du *temenos*, de ce qui aurait été, selon lui, une chapelle de Hat-mehyt. C'est là que l'on a retrouvé des stèles anépigraphes figurant des tilapia ainsi que des jarres contenant des poissons de cette espèce momifiés. Il y voit donc un emplacement possible pour une chapelle de Hat-mehyt, mais le terrain a été radicalement bouleversé par la construction de la tombe de Nephéritès.[51] Il semble donc un peu hâtif et incertain de tirer des conclusions de cette trouvaille. Aussi ne me paraît-il pas possible en l'état actuel de prétendre préciser à quel temple fait allusion Semset, si ce n'est qu'il appartient au vaste *temenos* du Tell Robʿa et que l'on pouvait y rendre un culte à la déesse parèdre.

(i) L'expression « toutes les femmes qui suivent leur souveraine » introduit doublement une notation plus personnelle dans un incipit convenu : d'abord par l'appel aux femmes fait par une femme et qui n'est pas fréquent dans les textes autobiographiques, même ceux de femmes. Ensuite par l'expression « suivre leur souveraine ». La requête, la sommation ou l'affirmation de « suivre le dieu » ou « suivre le chemin du

[45] « Deux inscriptions de Mendès », 28.

[46] Cf. S.-A. Naguib, *Le clergé féminin d'Amon thébain à la 21e dynastie* (*OLA* 38 ; Louvain 1990) 232-235. Pour le même vocable dans son emploi masculin : H. De Meulenaere, « Une statuette égyptienne à Naples », *BIFAO* 60 (1960) 117 sq.

[47] Cf. O. Perdu, « Un exemple de stèle archaïsante pour un prêtre modèle », *RdE* 52 (2001) 186 sq. Voir aussi l'exemple d'une statue de Djedher le Sauveur, Le Caire, musée Égyptien, RT 4/6/9/1, *ḥsy ḫr nṯrw… ḏd.f* : P. Vernus, *Athribis* (*BdE* 74 ; Le Caire 1978) 193 sq.

[48] Cf. G. Robins, *Women in Ancient Egypt* (Londres 1993) 162. Pour ce qui concerne les 'spécialistes', voir J. Sainte Fare Garnot, *L'appel aux vivants dans les textes funéraires des origines à la fin de l'Ancien Empire* (*RAPH* 9 ; Le Caire 1938) 92 sq. ; S.B. Shubert, *Those who (still) live on Earth : A Study of Ancient Egyptian Appeal to the Living Texts* (UMI ; Toronto 2007) 300 sq.

[49] Cf. Naguib, *Le clergé féminin d'Amon* (1990) 239.

[50] D.B. Redford, *City of the Ram-Man. The Story of Ancient Mendes* (Princeton 2010) 151-157.

[51] *Ibid*., 86-92 et 168-169.

dieu », autrement dit lui être fidèle, est certes banale dans les autobiographies,[52] mais ici le terme de dieu/déesse est remplacé par *ḥnwt*, la souveraine, que l'on retrouvera encore à la ligne 6 à propos de Semset définissant sa fonction par rapport à la déesse. Il paraît introduire une plus grande notion de fidélité à la divinité et de proximité dévotionnelle, puisque, encore une fois, il n'est pas nécessaire de la nommer, son nom apparaissant bien sûr sur la plinthe du socle. On constate là un autre soin mis dans l'élaboration globale des textes : les noms des dieux sont présents et sûrement bien visibles sur la partie verticale du monument, à l'avant du socle, en quelque sorte comme pancarte donnant le contexte. Mais sur le plat qui comporte le texte autobiographique, avec la requête de piété à celles et ceux qui passent, il suffit d'invoquer la 'souveraine', dame de la ville et de son éventuelle chapelle. De la même façon, le nom de la propriétaire de la statue qui figure sur les côtés droit et gauche de la plinthe, donc dans une position qui n'est pas nécessairement très visible, est absent de l'inscription sur la partie horizontale. Une telle disposition qui peut occulter ou du moins rendre peu accessible le nom du propriétaire d'une statue n'est pas une particularité de l'effigie de Semset, mais se retrouve sur d'autres artefacts, si l'on prend la peine d'analyser l'emplacement des textes de façon précise par rapport à l'ensemble de la statue, et également par rapport à la façon dont on peut supposer qu'elle était positionnée dans le temple. Il est en effet peu vraisemblable que l'on ait pu en faire le tour, de la même façon que les textes des piliers dorsaux qui comportent des informations de type autobiographique de première importance, étaient sans doute bien souvent inaccessibles pour un éventuel lecteur.

(j) Semset ajoute une précision temporelle. La demande qu'elle formule en faveur du maintien de son souvenir vaut pour chaque entrée au temple, *ḫrt hrw nt rˁ nb*, et pour les fêtes solennelles, les *ḥbw wrw*, qui concernent non seulement Hat-mehyt et Banebdjed, mais tous les dieux de la ville. Le signe *nṯr* avec trois traits du pluriel devant la hampe suivi d'un signe rond sans détails intérieurs et d'un *t* peut se lire de plusieurs façons. Si l'on admet une métathèse graphique qui aurait permis de placer le hiéroglyphe *nṯr* au milieu du cadrat, flanqué de part et d'autre de petits signes, il est loisible d'envisager la lecture *psḏt*.[53] Il n'est pas non plus exclu d'y voir l'expression *nṯrw pɔwtyw*,[54] mais la présence de dieux primordiaux dans le présent contexte ne s'impose vraiment pas et ne sera pas retenue. C'est pourquoi j'ai choisi de traduire « les dieux de la ville », même si sur d'autres monuments, il est plus fréquent d'associer l'ennéade locale aux divinités principales, le terme d'ennéade ayant évidemment perdu son sens premier et se traduisant alors plutôt par « collège des dieux ». Quoi qu'il en soit, cela ne change rien au sens du passage. Il s'agit de l'activité quotidienne dans le temple et de celle des jours de fêtes auxquelles participent toutes les divinités de la ville, qui ont du reste droit à une place dans l'édifice principal où elles sont alors qualifiées de dieu ou déesse *ḥry(t)-ỉb*, « qui réside dans… ».

(k) Noter que le *n* du pronom *.sn* occupe toute la place sous l'œil déterminatif de *mɔɔ* et précède le *s*, probablement pour un arrangement le plus esthétique du dernier cadrat de la colonne. On attendrait évidemment plutôt, dans un appel, une seconde personne du pluriel, mais il n'est pas exceptionnel que l'on passe de l'une à l'autre, tout comme on peut passer du singulier au pluriel ou vice-versa.[55] Dans la mesure où le verbe *mɔɔ* connaît une forme irrégulière *mɔn*, on pourrait se demander si c'est elle qui est employée ici avec un pronom suffixe 3e personne réduit à un simple *s*.[56] Néanmoins, c'est une éventualité qu'il vaut mieux exclure, cet emploi étant extrêmement restreint.[57] Reste une dernière possibilité d'y voir un *sḏm.n.f*,[58] mais dont l'usage ne se justifie pas dans cette proposition.

En même temps, au moyen du seul verbe *ʿḥʿ* à la forme pseudo-participiale, la position de la statue

[52] G. Vittmann, *Altägyptische Wegmetaphorik* (*BeitrÄg* 15 ; Vienne 1999) *passim* ; *id*., « Nachlese zur ägyptischen Wegmetaphorik », in : J. Hallof (éd.), *Auf den Spuren des Sobek. Festschrift für Hörst Beinlich zum 28. Dezember 2012* (*SRaT* 12 ; Dettelbach 2012) 275-294.

[53] Cf. *LGG* III, 133 sq.

[54] *LGG* IV, 486b-487a avec de nombreuses occurrences.

[55] Cf. O. Perdu, « Un monument d'originalité », *JEA* 84 (1998) 133-134.

[56] Pour une telle graphie, cf. D. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische* II (Hützel 2008) 597, dans une forme *mɔɔ.n.s(n)*.

[57] Cf. Å. Engsheden, *La reconstitution du verbe en égyptien de tradition 400-30 avant J.-C.* (*USE* 3 ; Uppsala 2003) 72-73.

[58] Cf. *ibid*., 73.

est décrite : une femme debout. On notera la forme particulière du signe *ʿḥʿ* curieusement raccourci à sa partie inférieure.

(l) Semset donne une précision sur les objets qu'elle tenait et qui permettent ainsi de visualiser de manière relativement claire la statue disparue : un collier *menat* et un miroir, le premier étant évidemment un des instruments caractéristiques des musiciennes d'un dieu, qui peut être accompagné d'un sistre *sesechet*. On connaît tout particulièrement au Nouvel Empire des effigies d'élégantes dames qui portent *menat* et sistre, ou plus souvent un seul des deux, symboles de leur fonction, à la fois sociale comme appartenant à l'élite, et religieuse au sein d'un chœur participant aux rituels divins. Les statues de femmes s'étant raréfiées après le Nouvel Empire, on en possède beaucoup moins d'exemples pour l'époque tardive, et d'ailleurs elles ne sont plus dotées de ces attributs musicaux,[59] mais peuvent tenir une fleur de lys ou un sceptre en forme de cette fleur.[60] En revanche, dans l'analyse des accessoires dont peuvent être dotées les statues féminines, Sabine Albermeier ne recense aucun miroir. Indépendamment de sa représentation en trois dimensions, la mention du miroir est, elle aussi, tout à fait inusuelle, même si l'on sait que dans les scènes rituelles des temples ptolémaïques qui ont pour protagonistes le roi en face d'une divinité, l'offrande d'un ou deux miroirs peut être placée en symétrique de celle de la *menat* ou encore d'un ou deux sistres.[61] Dans les scènes privées, on connaît des dames à leur toilette, s'admirant dans un miroir,[62] mais il ne s'agit pas alors d'un objet cultuel comme celui qu'évoque Semset, même si tout objet cosmétique peut être chargé, indirectement et iconographiquement, de connotations religieuses.[63]

Un autre intérêt de cette mention d'un miroir réside dans le terme même employé pour le nommer : *wn-ḥr* ou *wnt-ḥr*. Le *Wörterbuch der Ägyptologie* fournit comme occurrence la statue de Stockholm, puis des références dans des temples ptolémaïques où le vocable est bien attesté et fait partie du titre même des scènes d'offrande de l'objet : *ḥnk wn-ḥr*.[64] G. Husson renvoie à l'article de Piehl pour cette mention qui serait la plus ancienne,[65] ce qui est repris également par Penelope Wilson.[66] L'objet est évidemment connu de beaucoup plus haute antiquité, les plus anciens items remontant au début de l'Ancien Empire,[67] mais sous d'autres dénominations : *ʿnḫ*, *ʿnḫ mɜɜ ḥr*, *mɜɜ ḥr* pour les plus usuels.[68] Ce serait donc au début de l'époque ptolémaïque, et non pas saïte comme le croyait Piehl, que serait apparue cette désignation du miroir qui correspond parfaitement à son usage, la « révélation de la face », mais aussi à un rite de dévoilement de la divinité dans le culte journalier.[69] C'est donc bien peut-être en lien avec un rite d'offrande qui n'est pas attesté avant l'époque ptolémaïque que Semset tient un miroir en même temps qu'un collier *menat*.

---

[59] Sans prétendre avoir fait une recherche exhaustive dans les collections de musées, les différents catalogues ne présentent pas de statues de femmes, reines ou particulières, portant une *menat*, et un sistre ou un miroir. On peut trouver dans les reliefs ou les stèles une reine ou une dame munie d'un sistre ; ainsi la dame Pakhy derrière son époux Pikhaâs, brandissant un sistre sur une stèle funéraire du Brooklyn Museum, 71.37.2 : *Cleopatra's Egypt. Age of the Ptolemies* (Brooklyn 1988) 232, cat. 123. Ou encore Cléopâtre VII accompagnant Césarion dans une scène de l'arrière du temple de Dendara et tenant à la fois sistre et *menat* : *ibid*., 56, fig. 24 ; de même une dame sur la base de statue d'un certain Petoubastis, Londres, BM EA 512, est représentée munie d'un sistre et d'une *menat* : Albersmeier, *Untersuchungen zu den Frauenstatuen (*2002) pl. 86 d.

[60] *E.g*. le très bel exemple du Brooklyn Museum, 64.198 (Charles Edwin Fund) : R.A. Fazzini, R.S. Bianchi, J.F. Romano et D.B. Spanel, *Ancient Egyptian Art in the Brooklyn Museum* (New York 1989) 83.

[61] Voir G. Husson, *L'offrande du miroir dans les temples égyptiens de l'époque gréco-romaine* (Lyon 1977).

[62] Représentation sur le sarcophage de la princesse Kaouit, Caire JE 47397 : C. Lilyquist, *Ancient Egyptian Mirrors* (*MÄS* 27 ; Munich-Berlin 1979) fig. 135.

[63] À titre d'exemples, les cuillers à fard ; cf. en dernier lieu J. Bulté, « Ambivalence et valorisation symbolique de l'animal du désert : illustrations sur quelques 'cuillers d'offrande' », in : C. Zivie-Coche et I. Guermeur (éd.), *« Parcourir l'éternité ». Hommages à Jean Yoyotte* (*BEHE SR* 156 ; Turnhout 2012) 197-218.

[64] *Wb*. I, 317, 7. Voir Husson, *L'offrande du miroir* (1977) *passim* ; voir aussi le répertoire de cette offrande dans H. Beinlich, *Handbuch der Szenentitel in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit Ägyptens. Die Titel der Ritualszenen, ihre korrespondierenden Szenen und ihre Darstellungen* (*SRaT* 3/1 ; Dettelbach 2008) 450-453.

[65] Husson, *L'offrande du miroir* (1977) 37-38.

[66] P. Wilson, *A Ptolemaic Lexikon* (*OLA* 78 ; Louvain 1997) 230.

[67] Husson, *L'offrande du miroir* (1977) 23-35 ; Lilyquist, *Ancient Egyptian Mirrors* (1979) qui traite de cet objet jusqu'au Moyen Empire.

[68] Husson, *L'offrande du miroir* (1977) 35-38.

[69] Cf. D. Meeks, *ALex* II (Paris 1978^2) 95, n°78.0968.

(m) Après l'appel, après la description de sa statue, sans que ce terme soit mentionné d'ailleurs – Semset sollicite qu'on la regarde, là où bien souvent d'autres parlent de leur effigie –, vient la demande de prière, de don et de souvenir en sa faveur. Prier le dieu pour la personne qui s'est fait portraiturer est la requête la plus courante ; l'offrande classique de nourriture et de boisson est ici remplacée par celle d'un bouquet de vie *ânkh*, comme on en déposait également dans les tombes et qui assure par ses qualités végétales le renouveau et la vie dans l'au-delà.[70] Et l'on finit par la remémoration du nom, c'est à dire son énonciation en passant devant la statue, dont on connaît d'innombrables exemples.[71] Il ne faut pas prendre ici l'expression « beau nom » avec le sens précis qu'elle recouvre, lorsque un personnage porte un nom double, ce qui n'est pas le cas de Semset ; l'autre formule employée en parallèle est « se souvenir du nom en bonne part *r/m nfr* ».

Ce qui est tout à fait remarquable c'est qu'elle associe dans cette commémoration son époux et ses enfants, sans donner leurs noms. Ici, ce n'est ni le mari ni le fils aîné qui « fera revivre le nom » de sa mère, mais les passants, prêtres ou dévots, qui pénètrent dans le temple, ce qui est inhabituel encore une fois. Faut-il comprendre qu'elle est l'unique survivante de la famille, son mari et ses enfants étant déjà morts, et que seuls les inconnus qui passeront près de sa statue pourront encore l'honorer et remplir ce devoir *post mortem* pour l'ensemble de la famille ? Ou bien qu'elle est une femme faisant preuve d'indépendance, musicienne de son état, et qui se met en valeur, concédant seulement aux membres de sa famille de les mentionner auprès d'elle sans plus de précision ? Nous retrouvons le même type d'expression à la colonne 6, mais malheureusement le texte est trop elliptique – et le pilier dorsal qui contenait sûrement d'autres informations sur la dame est perdu – pour que l'on puisse trancher.

(n) Dans le *temenos* de Mendès où dut être déposée la statue, ce sont tous les dieux de la province qui sont invoqués d'une manière assez peu précise « les grands dieux qui sont dans (la province de) Hat-mehyt », autre désignation similaire aux « dieux de la ville » ou à « l'Ennéade » de la première colonne, selon la façon dont on comprend. On en trouvera encore une autre à la colonne 6. Il ne semble pas qu'il faille attribuer ici à *wrw* le sens d'« anciens » ou rapprocher ces *nṯrw wrw* des *bꜣw wrw* évoqués par exemple sur la statue de Nesousert.[72] Comme toutes les graphies du nom de la *sepat*, celle-ci est écrite simplement au moyen du pavois surmonté du poisson tilapia, sans aucun complément phonétique, contrairement au nom de la déesse homonyme.

(o) Comme il est usuel dans la structure des textes similaires, Semset justifie sa demande en exposant ses qualités, et en premier lieu sa fonction auprès de la déesse Hat-mehyt sa souveraine, dont elle est une musicienne, *ḫnt*. Le terme qui désigne une chanteuse musicienne, sur la racine *ḫn*, est sans aucun doute beaucoup moins courant que *ḥsy/ḥsyt*, mais néanmoins attesté. Connu dès l'Ancien Empire pour désigner des musiciennes,[73] il semble surtout avoir été remis en honneur dans les textes ptolémaïques.[74] En revanche, il n'apparaît pas dans les titulatures réunies par Naguib.[75] Cela semble indiquer, encore une fois, un choix particulier de la part de l'auteur de l'autobiographie.[76]

(p) La suite des épithètes louangeuses dont Semset se gratifie est assez courante, une femme parfaite, dotée d'amour et de louanges, mais également avisée dans ses propos. C'est ainsi qu'il faut lire *stpt ṯsw*, en dépit

---

[70] J. Dittmar, *Blumen und Blumensträusse als Opfergabe im alten Ägypten* (*MÄS* 43 ; Munich-Berlin 1986) 132 ; P. Koemoth, *Osiris et les arbres. Contribution à l'étude des arbres sacrés de l'Égypte ancienne* (*AegLeod* 3 ; Liège 1994) 106-109.

[71] Voir Vernus, *Athribis* (1978) 204-205.

[72] Zivie-Coche, « Les goûts littéraires d'un dignitaire mendésien » (2013) 94.

[73] D. Meeks, *ALex* I (Paris 1977[2]) 278, n°77.3087.

[74] Wilson, *Ptolemaic Lexikon* (1997) 731-732.

[75] Naguib, *Le clergé féminin d'Amon thébain* (1990).

[76] Pour les activités religieuses des femmes aux époques ptolémaïque et romaine, voir F. Colin, « Les prêtresses indigènes dans l'Égypte hellénistique et romaine : une question à la croisée des sources grecques et égyptiennes », in : H. Melaerts et L. Mooren (éd.), *Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine. Actes du colloque international Bruxelles – Leuven 27-29 novembre 1997* (*StudHell* 37 ; Louvain 2002) 41-122.

d'une graphie qui peut paraître un peu étrange, le mur crénelé ayant la valeur *ṯsw*.[77]

(q) La sentence finale, après l'énumération des qualités de Semset, insiste sur la nécessité d'être bénéficiaire de louanges « à jamais », louanges qu'elle partagera avec celui qu'elle nomme maintenant « le père de ces enfants ».[78] Ce seront les « dieux vivants dans Anpet » qui en seront les garants. Encore une fois, l'expression qui ne pose aucun problème de lecture conserve une certaine ambiguïté. Les dieux d'Anpet, toponyme qui apparaît comme un doublet de Djedet, et peut-être même de Hat-mehyt, nom de la *sepat*, sont qualifiés cette fois-ci de vivants. Mettre sur le même plan *nṯrw* et *ʿnḫw*, les vivants qui sont sur terre, ne me paraît pas judicieux dans ce contexte. Il s'agit bien de dieux vivants, expression attestée dans de nombreuses autres occurrences,[79] mais avec fréquemment une connotation de divinités funéraires qui ne semble pas s'appliquer ici. On songe aussi à faire un rapprochement avec les *bꜣw wrw*, plus rarement *ʿnḫw*, les *Baou*/Béliers anciens/vivants qui peuvent représenter l'hypostase animale du dieu ou les quatre *baou* que subsume Banebdjed.[80] Est-ce ainsi qu'il faudrait comprendre ici « les dieux vivants » ? Mais on ne s'explique pas, si tel est le cas, qu'il ne soit jamais fait clairement allusion aux *baou* du dieu.

Ces textes fort bien gravés, avec des graphies succinctes où les déterminatifs font pratiquement toujours défaut, malgré leur brièveté et leur caractère souvent allusif, apportent bien plus d'informations qu'on aurait pu le soupçonner. Une dame, musicienne de Hat-mehyt, a fait tailler son effigie, qui la représentait portant les instruments de sa fonction, un collier *menat* et un miroir, sans doute plus instrument cultuel qu'accessoire cosmétique. Elle bénéficiera des offrandes de sa souveraine Hat-mehyt et de Banebdjed, patron de la ville de Djedet Anpet dans la province de Hat-mehyt, et de tous les dieux qui y résident, sans plus de précision. Femme parfaite et pourvue d'esprit, elle s'adresse aux femmes qui pénètrent dans le temple tout au long de l'année. Elle demande pour elle, pour son mari et ses enfants qui demeurent anonymes la perpétuation de son nom, et des leurs vraisemblablement, et les louanges pour l'éternité. Le texte tout en adoptant la structure classique pour ce genre de monuments est truffé d'originalités, peut-être celles d'une femme lettrée, en mesure de composer le texte de sa statue. C'est sans doute ce statut privilégié et rare qui l'autorise à se présenter seule, femme mariée et mère certes, mais l'époux et les enfants restent innommés. Cette distinction entre les genres n'est pas un cas unique en Égypte,[81] où l'on peut constater cette séparation qui régit parfois les représentations et permet ainsi à une femme d'affirmer son individualité, contrebalançant les images plus nombreuses et plus traditionnelles de la famille 'idéale', mari, femme et enfants, telles qu'on les rencontre en particulier sur des groupes statuaires de l'Ancien Empire.

---

[77] Pour une graphie similaire, née d'une confusion de signes en hiératique, voir K. Jansen-Winkeln, « Die Biographie eines Priesters aus Heliopolis », *SAK* 29 (2001) 102-103 et 108, qui cite d'ailleurs le socle de Stockholm. Pour une série d'épithètes assez comparable, cf. la stèle de Taiyemhotep : *wrt ḥts wrt ḥswt … bnrt mrwt m rꜣ n s nb ʿꜣt ḥswt m ḫnmsw.s … spdt rꜣ nḏmt mdw.s* ; E.A.E. Reymond, *From the Records of a Priestly Family from Memphis* (*ÄgAbh* 38 ; Wiesbaden 1981) 169.

[78] Pour la forme *ḥs.tw*, voir K. Jansen-Winkeln, *Spätmittelägyptische Grammatik der Texte der 3. Zwischenzeit* (*ÄAT* 34 ; Wiebaden 1996) 135-136.

[79] *LGG* IV, 477c-478a.

[80] Ainsi sur la statue Caire JE 97196 de Ouahibrêemakhet (cf. *supra* n. 34) où sont mentionnés les *bꜣw wrw m ʿnpt*, ou encore sur le socle de Nesousert, Stockholm NME 77 (cf. *supra*, n. 3), qui adresse son appel aux *bꜣw wrw*, tandis que sont également mentionnés les *bꜣw ḳrsw ỉmyw ḫwt-bꜣw*, c'est à dire les béliers morts enterrés dans le *temenos* de Mendès. Sur la stèle de Ptolémée II de Mendès, on rencontre plusieurs appellations relatives aux animaux hypostases de Banebdjed, vivants ou morts, les *bꜣw ʿn ḫw*, *bꜣw wrw*, *bꜣw nṯrw* et *bꜣw wrw ʿꜣ w ʿn ḫw ḫnty ʿnpt*, sans que le contexte de chacune de ces expressions permette toujours de définir de manière sûre la nature des entités divines qui se dissimulent sous ces appellations.

[81] Robins, *Women in Ancient Egypt* (1993) sp. 157-175 ; voir aussi A. Roth, « The Absent Spouse : Patterns and Taboos in Egyptian Tomb Decoration », *JARCE* 36 (1999) 37-53 ; G. Robins, « Some Principles of Compositional Dominance and Gender Hierarchy in Egyptian Art », *JARCE* 31 (1994) 34-40 ; D. Stefanovic, « When are children called 'her children'? », *CdE* 86/171-172 (2011) 21-22. Tous ces articles abordent la question du genre et de la hiérarchie du genre, sujets qui n'ont pas encore fait en égyptologie l'objet du même intérêt que dans d'autres domaines historiques. Sur le rôle économique et social des femmes dans l'Égypte ptolémaïque et romaine, on pourra voir également J.H. Johnson, « Women, Wealth and Work in Egyptian Society of the Ptolemaic Period », in : W. Clarysse, A. Schoors et H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand years. Studies dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur* II (*OLA* 85 ; Louvain 1998) 1393-1421.

Reste pour finir à essayer de resituer cette statue par rapport à celles qui peuvent en être contemporaines et à tenter quelques comparaisons, et de manière plus générale en regard des témoignages de femmes de l'époque ptolémaïque. Le corpus statuaire réuni par Albersmeier pour l'époque ptolémaïque est relativement important, mais ne comporte guère d'exemples comparables au socle de statue de Stockholm, que d'ailleurs elle ne recense pas. L'exemple le plus proche est un socle appartenant à Tacherimin (Paris, musée du Louvre, N. 2540).[82] Là aussi, il ne subsiste plus que la base d'une statue disparue, debout avec les pieds chaussés de sandales. Toute la surface laissée libre autour des pieds sur le plat du socle est gravée de quatre colonnes et d'une ligne de texte, avec un appel aux scribes et savants qui entrent dans le temple dont la divinité n'est pas précisée, certaines indications indiquant tout de même que l'on est à Coptos. Mais l'aspect autobiographique de l'inscription est beaucoup plus succinct. De la même façon, les statues de femmes en « tenue drapée » étudiées par Stricker[83] ne présentent pas de socle avec inscription. Il faut donc se tourner vers un autre type de monuments réalisés pour des femmes. Parmi les nombreuses stèles funéraires de cette époque, trois offrent de longs textes autobiographiques : celle de Taiyemhotep,[84] épouse de Pacherienptah, grand-prêtre de Ptah à Memphis sous Ptolémée XII Aulète, celle de Tanetdjehouty,[85] une autre dame memphite, et enfin celle de Kheredouankh,[86] dont la provenance probable est Akhmîm. Les auteurs qui s'y sont intéressés notent à la fois le peu de documents autobiographiques féminins et l'originalité de chacune de ces inscriptions.[87] Ainsi, Taiyemhotep relate comment après trois naissances de filles, elle eut par grâce divine, si l'on peut dire, le bonheur de donner un fils à son époux ! En effet, ce couple dévot pria avec constance Imhotep, celui qui « donne un fils à celui qui n'en a pas », de sorte que Pacherienptah eut en songe la révélation de ce qu'il fallait accomplir pour ce dieu à Ankhtaouy, la nécropole de Memphis, et que les vœux du couple furent exaucés. Cette dame reprend ensuite dans la dernière partie du texte le thème bien connu de la déploration de la mort redoutée, qui n'épargne personne, et rappelle la noirceur du monde de l'au-delà, bien loin des images lénifiantes d'un vert et frais paradis. Tanetdjehouty qui en appelle très classiquement à ceux qui passeront devant son mémorial, énumère toutes les qualités dont elle a été dotée, les agissements conformes à la Maât qui furent les siens et la protection que lui a accordée Hathor « maîtresse des femmes ». Ce qui est plus notable, c'est que, comme on le trouve également chez Pétosiris, elle recommande longuement de suivre la « voie du dieu ». Quant à Kheredouankh, elle aussi parée de toutes les vertus, ayant brièvement profité des joies terrestres, elle eut le malheur de mourir à vingt ans dans sa prime jeunesse, emportée par un crocodile, explique le texte, ce qui mérite une remarque sur laquelle je ne m'attarderai pas : s'agit-il d'une métaphore de la mort ravisseuse ou de l'évocation d'un accident bien réel ?[88] Quoi qu'il en soit, ces dames se définissent toutes et ont une existence de par leurs liens familiaux ; leurs parents d'abord, ce qui est aussi le cas de Semset, mais surtout leur mari – Tanetdjehouty est qualifiée de « maîtresse de maison » –, et les enfants qu'elles ont élevés pour les deux premières. Aucune d'ailleurs ne porte un quelconque autre titre, et c'est sans doute au rôle et à l'influence de leur famille, parents et époux, et même fils pour Tanetdjehouty, qu'elles doivent de bénéficier de ces témoignages de piété qui leur ont été rendus.

Semset se différencie à plusieurs égards de ses consœurs. C'est une chanteuse de Hat-mehyt, femme accomplie également, mais qui se présente elle-même avec ses attributs spécifiques, *menat* et miroir

[82] Albersmeier, *Untersuchungen zu den Frauenstatuen* (2002) 360 et 138-140, pl. 14 et 84.

[83] B.H. Stricker, « Graeco-egyptische Private Sculptuur (Slot)», *OMRO* 41 (1961) 18-30 et pl. XVII-XXIII. Elles sont pour la majorité d'entre elles anépigraphes.

[84] Stèle British Museum, 147 : Reymond, *From the Records of a Priestly Family from Memphis* (1981) 165-177 et pl. XII. Voir les remarques sur les stèles de Taiyemhotep et Pacherienptah de J. Baines, « Egyptian Elite Self-Presentation in the Context of Ptolemaic Rule », in : W.V. Harris et G. Ruffini (éd.), *Ancient Alexandria between Egypt and Greece* (*Columbia Studies in the Classical Tradition* 26 ; Leyde-Boston 2004) 56-59.

[85] Stèle Vienne 5857 : G. Vittmann, « Die Autobiographie der Tathotis (Stele Wien 5857) », *SAK* 22 (1995) 283-323 et pl. 13-16.

[86] Stèle Hildesheim PM 6352 : K. Jansen-Winkeln, « Die Hildesheimer Stele der Chereduanch », *MDAIK* 53 (1997) 91-100 et pl. 10-12.

[87] Il existe, bien sûr, d'autres stèles dédicacées par des femmes, mais qui ne présentent pas les mêmes marques d'originalité : ainsi la stèle de Taisis, musée Pouchkine I.1.b.270 (4199) : S. Hodjash et O. Berlev, *The Egyptian Reliefs and Stelae in the Pushkin Museum of Fine Arts, Moscow* (Leningrad 1982) 188-192 ; celle de Tacherienisis, musée Pouchkine I.1.a.6692 (4102) : *ibid*., 204-212.

[88] Voir le bref commentaire de Jansen-Winkeln, « Die Hildesheimer Stele der Chereduanch » (1997) 99.

que portait son effigie déposée dans un temple. Elle a été mariée et elle a eu des enfants qu'elle ne nomme pas, du moins dans les textes du socle. On ne doit pas en effet préjuger du contenu du pilier dorsal où pouvait se trouver le nom de son mari, voire de ses enfants. Cependant, il faut souligner que dans ce texte qui comporte des épithètes laudatives traditionnelles, « femme excellente, dont l'amour est doux, riche de louanges », elle ne se qualifie pas de « maîtresse de maison ». Il convient donc de poser la question, sans pouvoir y répondre faute d'informations, de son statut marital. Il convient également de s'interroger sur sa situation au moment où a été érigée pour elle la statue dans un temple. En effet, elle demande que l'on rappelle avec son nom celui de son mari ou « père de ces enfants » et ceux de ces dits enfants. Est-elle veuve ? Sont-ils tous disparus à ce moment-là, ou ces formules cachent-elles un secret de famille que nous ne pourrons élucider ? Semset, dame de caractère, garde pour nous une part de son mystère, et on aimerait pouvoir dire qu'elle fut une féministe avant la lettre, mais ce serait là une surinterprétation quelque peu anachronique.



Fig. 1. Plat du socle de la statue Stockholm NME 74 (© Medelhavsmuseet Stockholm, cliché Åke Engsheden).

De nombreux étudiants, collègues et amis de Françoise Dunand, professeur émérite d'histoire des religions à l'université de Strasbourg, ont souhaité s'associer à l'hommage qui lui est rendu à travers ces deux volumes. La diversité des contributions organisées par thèmes reflète parfaitement le parcours singulier de la récipiendaire. De formation classique, Françoise Dunand s'est très vite orientée vers la papyrologie grecque d'abord, puis vers l'étude des cultes isiaques, ainsi qu'on les a appelés. Sa rencontre avec l'Égypte fut décisive pour le choix ultérieur de ses champs d'études : religion dans l'Égypte hellénistique et romaine sous ses formes de continuité et d'innovations, travail de terrain dans les nécropoles des oasis occidentales, poursuivi aujourd'hui encore. Reflet même de son enseignement et de ses recherches, témoignage de son rayonnement, on passera des éditions de papyrus au « cercle isiaque », des pratiques funéraires de l'Égypte tardive en faveur des hommes comme des animaux, du rôle des images à l'histoire des religions, des études sur les oasis à celles sur les femmes.

ISSN 2102-6637