

À propos de *s'nh*, « faire vivre », et de ses dérivés

Jérôme Rizzo

Équipe Égypte Nilotique et Méditerranéenne – Laboratoire ASM

Archéologie des Sociétés Méditerranéennes, UMR 5140, Université Paul-Valéry Montpellier, CNRS, MCC

LE VERBE *s'nh*  ¹ fait partie de la classe verbale des causatifs ² qui sont « (...) des verbes exprimant que leur sujet fait advenir telle ou telle situation ³ ». En l'occurrence, le verbe *s'nh* traduit le fait que l'agent de l'action, en qualité d'auxiliaire, procure les moyens de « vivre » (*nh*) à son bénéficiaire. Partant, les acceptions « faire vivre » ou « maintenir en vie », traduisant la mise en œuvre des conditions essentielles au développement de la vie (*nh*) ⁴, sont celles qui s'imposent communément dès les premières attestations du verbe *s'nh*, à la fin de la V^e dynastie ⁵ :

(Doc. 1) ⁶ *shd wj3 Nfr-h3 s3 Dr-hsf dd(w) (...) jw h3zk(w) s'rq~n(3j) wj3 m-(3j) jnzk(w) jm mh3j mw s'nhzk(w) ts(.t)*

Le lieutenant de bateau Néferha, fils de Derkhesef, dit : « (...) Je suis descendu après avoir fait

¹ *Wb* IV, 46, 4-47, 13. Principale graphie du terme.

² Il est parfois recommandé de distinguer les verbes « causatifs » des verbes « factitifs ». « J'appelle causatifs les tours dérivés de verbes intransitifs, factitifs ceux qui sont dérivés de verbes transitifs : “faire tomber qqn.” est causatif, “faire voir qch. à qqn.” est factitif. » (G. LAZARD, *L'actance*, Paris, 1994, p. 164, n. 1). Selon cette définition, le verbe *s'nh* doit être classé parmi les causatifs puisque le verbe *nh* dont il dérive, contrairement au « vivre » français, ne connaît que des emplois intransitifs (M. MALAISE, J. WINAND, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, *AegLeod* 6, 1999, p. 446, § 721). Par ailleurs, la forme périphrastique *rdj nh*, de sens similaire à *s'nh*, est attestée depuis la V^e dynastie jusqu'à l'époque gréco-romaine. Quelques exemples : P. Berlin 11301, frag. A, l. 1 (P. POSENER-KRIEGER, J. DE CENIVAL, *HPBM, Fifth Series. The Abu Sir Papyri*, Londres, 1968, pl. 80) ; Pyr. 606, 1693a (version M.) ; Conte du Naufragé (P. Ermitage 1115, l. 113-114 : A.M. BLACKMAN, *Middle-Egyptian Stories*, *BiAeg* 2, Bruxelles 1932, p. 44) ; Stèle de Néferhotep I^{er} (Caire JE 6307, l. 32-33 : M. PIEPER, *Die Grosse Inschrift des Königs Neferhotep in Abydos*, Leipzig, 1929, p. 34-35) ; Lettre du Moyen Empire (W.C. HAYES, *JNES* 7, 1948, p. 8 et pl. 4, col. 2) ; KRI II, 231, 1 ; Karnak, temple d'Opet, salle hypostyle, plafond, bandeaux latéraux (nord) (C. DE WIT, *Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak*, *BiAeg* XI, Bruxelles, 1958, p. 44) ; Dendara VI, 33, 8. On pourra également relier à cette forme, l'épithète osirienne *p3 dd(w) nh*, « celui qui donne la vie » (J. LECLANT, *Recherches sur les monuments thébains de la XXV^e dynastie dite éthiopienne*, *BiEtud* 36, vol. texte, 1965, p. 99-100, 268-269). À partir du Nouvel Empire, la forme causative peut également être remplacée par la locution *jr nh* (Amarna, Stèle-frontière K, l. 28 : *Urk.* IV, 1970, 16).

³ M. MALAISE, J. WINAND, *op. cit.*, p. 191, § 328.

⁴ Dans la langue française, le syntagme verbal « faire vivre » signifie « assurer à quelqu'un les moyens nécessaires à son existence » (*Centre national de ressources textuelles et lexicales*, s. v. « vivre », § 4.b <http://www.cnrtl.fr/definition/vivre>).

⁵ Par exemple : Pyr. 211, 131e (version Ounas) *et passim*.

⁶ Graffito n° 4 des carrières d'Hatnoub, VI^e dyn. (Pépy II) : R. ANTHES, *Die Felseninschriften von Hatnub*, *UGAA* 9, Leipzig, 1964 (1^{re} éd. 1928), p. 20-21, pl. 10.

achever un bateau sous ma direction. Je (l')ai conduit ici à flot et j'ai **fait vivre** (a) l'équipage⁷. »

(a) C'est la forme agentielle $s'nh\sim n=j$ qui est attendue.

D'une manière générale, cette mise en œuvre des conditions nécessaires au maintien de la vie qu'implique le verbe $s'nh$, se manifeste par une action vivifiante prodiguée par une autorité au bénéfice de ses subalternes. Cela concerne le plus souvent des interventions bienfaitantes et protectrices d'une divinité pour ses créatures, du roi pour ses sujets, d'un maître pour ses subordonnés, d'un chef de famille pour ses serviteurs, mais également d'un magicien ou d'un médecin pour son patient⁸.

Néanmoins, au revers du caractère bienveillant des actions orchestrées autour du verbe $s'nh$, peuvent également se dévoiler les prescriptions d'un pouvoir régulateur, accordant une faible autonomie à ses destinataires. En effet, il est parfois à peine dissimulé que la perpétuation du flux vital de ces derniers est entièrement soumise à la volonté de cette instance dominante. Comme le souligne Posener à propos de la figure de pharaon, l'artisan du « faire vivre » disposerait d'« un pouvoir en profondeur sur l'essence même de la vie⁹ ». Dans certaines circonstances particulières, ce pouvoir autocratique peut apparaître sous son jour le plus inexorable, notamment lorsqu'il enjoint de faire pencher la balance de la vie vers la mort¹⁰. C'est alors cette même puissance animatrice du « faire vivre », qui se montre alors promotrice du processus réciproque du « faire mourir » :

(Doc. 2)¹¹ $s'nh\neq k mr(y)\neq k sm\neq k mr(y)\neq k$

(Ptah à Ramsès II) « Puisses-tu **faire vivre** selon ta volonté et puisses-tu **faire mourir** selon ta volonté¹² ! »

Dans un contexte moins cinglant, dès la fin de l'Ancien Empire, le terme $s'nh$ apparaît dans le *topos* du secours porté à l'indigent, largement développé dans les compositions autobiographiques des nomarques ou des administrateurs provinciaux. Ainsi, dans les inscriptions de sa tombe datée de la VI^e dynastie, le gouverneur Méry-âa déclare qu'au cours des années de disette (*snb-jb*¹³) « j'ai **fait vivre** le démuné » ($s'nh\sim n[=j] \text{šw}\text{z}[w]$). Ce type

⁷ Dans les *Spell* 1069 (CT VII, 332h-i) et 1179 (CT VII, 517c-d) des Textes des Sarcophages, c'est le défunt « qui a repoussé la tempête et a fait vivre l'équipage de Rê » ($hsf[w] n\text{šn } s'nh[w] js.t R'$).

⁸ Dans l'expression $s'nh m$, « faire vivre le nom (de X) », cette autorité « verticale » inhérente au « faire vivre » $s'nh$ devient plus « horizontale ». En effet, à terme, tout membre de la constellation des proches du défunt, et non plus seulement le fils aîné comme cela est attesté dans les périodes les plus hautes, peut assumer les charges liées à ce rituel. Sur la question, voir notamment M.G. NELSON-HURST, « '...who causes his name to live' the vivification formula through the Second Intermediate Period », *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman II*, Le Caire, 2010, p. 13-31.

⁹ G. POSENER, *De la divinité du pharaon*, CSA 15, 1960, p. 65-68.

¹⁰ *Ibid.*, p. 66.

¹¹ Hymne à Ptah gravé dans le premier hall du temple de Ramsès II à Abou Simbel : É. NAVILLE, *TSBA* 7, pl. unique (en ligne <https://archive.org/stream/transactions07soci#page/n147/mode/2up>).

¹² Cette séquence est encore reproduite à Médinet Habou (W.F. EDGERTON, J.A. WILSON, *Historical Records of Ramses III*, SAOC 12, p. 126) et dans la « Stèle du Songe » de Tanoutamon, l. 37 (N.-Chr. GRIMAL, *Les termes de la propagande royale égyptienne de la XIX^e dynastie à la conquête d'Alexandre*, MAIBL 6, 1986, p. 249-250).

¹³ J. VANDIER, *La famine dans l'Égypte ancienne*, RAPH 7, 1936, p. 90-91. Exemples similaires : Stèle

de formule évoquant les situations de famine en Égypte est si répandu dans les sources de la Première Période intermédiaire et, en moindre part, du Moyen Empire¹⁴, que certains auteurs ont tenté d'y discerner la part historique des événements dramatiques évoqués de celle, plus idéologique, relative à la construction de la nouvelle image du fonctionnaire ou du chef vertueux, promoteur des principes de la Maât¹⁵. En outre, alors que dans ce corpus littéraire, le rayonnement de l'action bienveillante *s'nh* des édiles se limite le plus souvent à un territoire local (la ville *njw.t* ou la province *spɜ.t*), à partir du Nouvel Empire, dieux¹⁶ et pharaons sont en charge de « faire vivre » des territoires¹⁷, des populations¹⁸ et des ensembles¹⁹ plus larges²⁰ :

(Doc. 3)²¹ *jnd-ḥr-zk H'py pr(w) m tɜ jy(w) r s'nh Km.t*

Salut à toi, Hâpy, qui est sorti de terre et qui est venu pour **faire vivre** l'Égypte !

(Doc. 4)²² *R' jmy jtnɜf nb st.wt jr(w) ḥddw.t s'nh(w) rmt ɜḥw rhy.t ḥnm.t*

Rê qui est dans son disque, maître des rayons, qui crée la clarté, qui **fait vivre** les hommes, les esprits, les gens et l'humanité.

(Doc. 5)²³ *'nh ntr nfr spd(=w) hp.w s'nh(w) Jdb.wy m shr.wɜf qn.w m 'šɜ.w*

Vive le dieu parfait (= Ramsès III), aux lois avisées, qui **fait vivre** les Deux-Rives (= l'Égypte) grâce à ses plans courageux au milieu de la multitude !

Au cours de l'épisode amarnien, si le fonds de ce formulaire traditionnel est en grande part conservé dans la phraséologie de la nouvelle orthodoxie, il est parfois précisé qu'Aton « fait vivre tout ce qu'il a créé²⁴ », expression engageant la représentation d'un univers autarcique, créé et perpétué par une puissance divine unique :

(Doc. 6)²⁵ *jj~nzj m jɜw n pɜ Jtn pɜ ntr 'nh w'w nb stwt jr(w) ḥddwt wbn m p.t shd(w) tɜ.wy*

d'Antefiqer, BM 1628 (J. VANDIER, *op. cit.*, p. 111) ; Conte du Paysan, B1, 221-222 (Fr. VOGELSANG, *Kommentar zu den Klagen des Bauern*, UGAÄ 6, 1964, p. 169).

¹⁴ D.M. DOXEY, *Egyptian non-royal epithets in the Middle Kingdom*, PdÄ 12, 1998, p. 188, 193, 196-200. Ce cliché littéraire connaîtra une renaissance aux époques tardives. Par exemple : Statue de Djedkhonsouioefänkh, XXII^e dyn. (J. VANDIER, *op. cit.*, p. 121) ou Stèle de Tahebet, n° 52 collection de Lady Meux, ép. ptol. (*ibid.*, p. 130).

¹⁵ J.C. MORENO GARCIA, *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire*, AegLeod 4, 1997, p. 3-92. Sur la « biographie idéale » porteuse de la Maât, J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale, Conférences et leçons du Collège de France*, Paris, 1989, p. 62-64.

¹⁶ Notamment, Hâpy, Rê, Amon, Amon-Rê, Aton, Thot, Khnoum, Ptah, Osiris, Horus.

¹⁷ Essentiellement l'Égypte (*Km.t*, *Tɜ.wy*, *Jdb.wy*, *tɜ*, *tɜ mry*).

¹⁸ Les « gens » *rhy.t*, l'« humanité » *ḥnm.t*, les « hommes » *rmt*, les « élites » *p'.t*, « tout un chacun » *ḥr-nb*, « tout le monde » *tmw*, les « millions » *ḥḥ.w*, les « dieux » *ntr.w*.

¹⁹ Les « petits animaux » *'w.t*, les « troupeaux » *mnm.t*.

²⁰ Voir sur la question, E. BLUMENTHAL, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches*, AAWL 61, 1970, p. 350 (G 6. 16-18), p. 381 (G 7. 24), p. 413 (G 8. 80), p. 427 (G 105) ; N.-Chr. GRIMAL, *op. cit.*, p. 229, 233-237 et 261.

²¹ Hymne à Hâpy (D. VAN DER PLAS, *L'hymne à la crue du Nil*, EgUit 4, 1986, t. I, p. 20 ; t. II, p. 8-9, I, 1-2, oGol.).

²² Hymne à Amon-Rê, TT 49, Néferhotep, scribe en chef d'Amon, El-Assasif, XIX^e dynastie (N. DE GARIS DAVIES, *The Tomb of Neferhotep at Thebes*, New York, 1932, pl. XXXVII, entrée, panneau nord, col. 2).

²³ Temple de Médinet Habou, Ramsès III, Campagne contre les « Peuples de la Mer » (KRI V, 34, 16).

²⁴ *s'nh jr(w.t)~nzfnb(.t)* ou *s'nh qmɜ(w.t)~nzfnb(.t)*.

²⁵ Hymne à Aton, tombe de Toutou, Amarna (M. SANDMAN, *Texts from the Time of Akhenaten*, BiAeg 8, 1938,

s'nh(w) n=f qm3~n=f nb rwj=f kkw d=f stwt=f t3 nb mh(=w) m mrw.t=f

C'est en adoration pour Aton que je suis venu, l'unique dieu vivant, maître des rayons, qui crée la lumière en se levant dans le ciel, qui éclaire le Double-Pays et qui **fait vivre pour lui-même tout ce qu'il a créé** en chassant les ténèbres. Il dispense ses rayons et chaque pays est alors empli de son amour.

Dans cette formulation ²⁶, il est rappelé que les circonstances du « faire vivre » (*s'nh*) se distinguent du contexte de la « Première Foix » (*sp tpy*), expression désignant la création originelle du monde ²⁷. Comme nous aurons l'occasion de l'observer plus loin, le verbe *s'nh* ne rend jamais compte d'un acte créateur initial mais peut faire état des différentes modalités de sa perpétuation, de son actualisation ou de sa répétition.

Médiums permettant d'activer le « faire vivre » (*s'nh*)

Dans un grand nombre d'occurrences du verbe *s'nh*, les identités de l'agent et du patient de l'action demeurent les seules informations fournies. Il est alors rapporté, généralement sans plus de précisions, que le nomarque, le roi ou la divinité « fait vivre » le démun, le peuple ou le Double-Pays. Fort heureusement, certaines sources permettent de dévoiler quelques circonstances plus éclairantes, notamment celles en relation avec les moyens permettant de mettre en œuvre le « faire vivre » (*s'nh*). Parmi ces médiums les plus fréquemment cités, on notera les éléments vivificateurs suivants : la puissance solaire, le souffle (de vie), la parole, l'amour, l'eau de la crue et les denrées alimentaires.

Pouvoir vivificateur (*s'nh*) du rayonnement solaire

C'est au Nouvel Empire ²⁸, et plus particulièrement à partir de l'époque amarnienne, qu'il est révélé par le truchement de métaphores plus ou moins naturalistes que la puissance solaire « fait vivre » les objets de sa création. Cette source vivifiante est le plus souvent personnifiée à travers les figures d'Aton, de Rê, d'Amon-Rê ou du roi solarisé ²⁹ :

(Doc. 7) ³⁰ *wbn=f r s'nh h3ty.w*

(Amon-Rê) il se lève pour **faire vivre** les cœurs !

(Doc. 8) ³¹ *j3w n=k Jtn 'nh wbn=k r s'nh qm3~n=k 'nh3sn n(y) m33 stw.t=k*

p. 75-76, col. 4).

²⁶ Autres exemples : Tombe d'Aÿ (M. SANDMAN, *op. cit.*, p. 94, col. 6-7) ; Tombe Méryrê I (*ibid.*, p. 7, col. 1-2) ; Tombe de Mahou (*ibid.*, p. 53, porte d'entrée, jambe gauche B).

²⁷ P. VERNUS, *Essai sur la conscience de l'histoire dans l'Égypte pharaonique*, BEPHE 332, 1995, p. 36-42. L'origine de cette expression dans les Textes des Sarcophages fait l'objet de discussion (S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, OBO 134, 1994, p. 56-59).

²⁸ Les liens entre le dieu Rê et le « faire vivre » *s'nh* sont déjà évoqués dans les Textes des Pyramides (*Pyr.* 570, 1461b ; 573, 1480b).

²⁹ Autres exemples : Papyrus Leyde I 348, Spell n° 9, r° 4, 4 (J.F. BORGHOUTS, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, OMRO 51, 1970, p. 18, p. 71, n. 110 et pl. 4) ; Hymne à Rê, TT 215, Deir el-Médineh - Amenemopet, ép. ramesside (J. ASSMANN, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, *Theben* I/1, 1983, p. 282-284 [texte 206]).

³⁰ Hymne à Amon-Rê, TT 26, Khnoumemheb, gardien du trésor du Ramesseum El-Assasif (J. ASSMANN, *op. cit.*, p. 30-32 [texte 22, col. 3]).

Adoration à toi, Aton vivant ! Lorsque tu te lèves pour **faire vivre** ce que tu as créé, ils vivent à la vue de tes rayons ³².

Dans le Grand Hymne à Aton, la puissance solaire du dieu se manifeste également sous la forme du « souffle » (*tʿw*). Il peut alors agir sur les processus de gestation et de développement du petit de l'homme ou de l'animal, image qui rappelle que le « faire vivre » concerne l'ensemble des étapes du cycle du vivant ³³ :

(Doc. 9) ³⁴ *s'nh(w) sʿ m h.t n(y.t) mw.tʿf sgrh(w) sw m tmt rmyʿf mn'(.t) m h.t dy.w tʿw r s'nh jr(w).tʿf nb hʿyʿf m h.t r tpr hrw mswʿf wp.tʿk r(ʿ)ʿf hr-qdʿf jrʿk hrtʿf jw tʿw m swh.t m(w)dw m jnr dʿk nʿf tʿw m-hnwʿs r s'nh*

(Aton) **qui fait vivre** le fils dans le ventre de sa mère, qui l'apaise en arrêtant ses pleurs, nourrice dans le ventre qui dispense le souffle **pour faire vivre** tout ce qu'il a créé ³⁵. Lorsque du ventre il sort afin de respirer, au jour de sa venue au monde, tu peux alors ouvrir complètement sa bouche. Ainsi comme tu crées son nécessaire, l'oison encore dans l'œuf, pépian dans sa coquille, tu lui donnes le souffle afin de **l'y faire vivre**.

Pouvoir vivificateur (*s'nh*) du souffle (de vie)

Le pouvoir vivifiant du « souffle » (*tʿw*), ou du « souffle de vie » (*tʿw n[y] 'nh*) ³⁶, est évoqué depuis l'Ancien Empire dans des sources funéraires ou magiques ³⁷. Dans un contexte plus

³¹ Tombe de Mahou, porte d'entrée, jambe gauche B, Amarna (M. SANDMAN, *op. cit.*, p. 53).

³² Autres exemples : Hymne à Aton Tombe de Méryrê I (col. 1-2) – tombe Amarna n° 4 (M. SANDMAN, *op. cit.*, p. 11) ; Stèle frontière K, Tell el-Amarna, l. 10 (W.J. MURNANE, C.C. VAN SICLEN, *The Boundary Stelae of Akhenaten*, Londres, New York 1993, p. 23 [texte] p. 39 [traduction]).

³³ Dans les Textes des Pyramides (Pyr. 211, 131e), c'est la déesse Iat, personnifiant le lait et prototype de la mère nourricière, qui se charge de « nourrir » (*s'nh*) le défunt, suite à sa « renaissance ». Dans les Textes des Sarcophages (CT II 33c ; CT V 337d), Chou « fait vivre celui qui est dans l'œuf » (*s'nh jmy swh.t*). Dans un hymne à Amon-Rê du Nouvel Empire, c'est ce dieu « qui donne le souffle à celui qui est dans l'œuf et qui fait vivre (*s'nh*) hommes et oiseaux » (stèle Berlin 6910, col. 8 : G. ROEDER, *Aegyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin II*, Leipzig, 1924, p. 70-71) et dans un autre consacré à Rê-Horakhty-Atoum, il est écrit, « [toi] qui insuffles le souffle à celui qui est dans l'œuf, qui fais vivre (*s'nh*) le fils du ver » (TT 218, Deir el-Médineh – Amennakht et Iymouay : J. ASSMANN, *op. cit.*, p. 290-293, col. 7-8). Dans un hymne à Amon-Rê seigneur d'Hibis (H.K. BRUGSCH, *Reise nach der grossen Oase El Kargeh*, Leipzig, 1878, pl. XVI, col. 39-40), le dieu « reconforte le cœur des parturientes lors des naissances et il maintient en vie (*s'nh*) les petits qui sortent d'elles ». Dans le temple d'Opet à Karnak (C. DE WIT, *Les inscriptions du temple d'Opet, à Karnak, BiAeg 11*, 1958, p. 108), il est noté qu'Amonet s'est unie à Rê « sous la forme de Maât, la nourrice, afin de le faire vivre (*s'nh*) en elle ». Dans les sources tardives, apparaît l'expression *s'nh tʿw*, « faire vivre un enfant », ou « maintenir en vie un enfant » (E. FEUCHT, *Das Kind im Alten Ägypten*, Frankfurt, New York, 1995, p. 547-548) avec une étymologie « oisillon » pour *tʿw* (*AnLex 78.4621*). Aux époques tardives, cette épithète et ses variantes sont attribuées à de nombreuses divinités (*LGG 6*, 185-186).

³⁴ Tombe d'Aÿ, embrasure ouest de la porte, Amarna : M. SANDMAN, *op. cit.*, p. 94, col. 6-7.

³⁵ À partir de cette séquence, Chr. Cannuyer perçoit un lien entre « nourrice » (*mn'.t*) et « collier-ménat » (*mnj.t*), (« Aton, nourrice dans le sein, succédané des maîtresses de la ménat », *GM 157*, 1997, p. 11-14).

³⁶ E. BLUMENTHAL, *op. cit.*, p. 344-346 ; Shl. ISRAELI, « *tʿw n 'nh* (“breath of life”) in the Medinet Habu War Texts », *Jerusalem Studies in Egyptology* (ed. I. SHIRUN-GRUMACH), *ÄAT 40*, 1998, p. 271-283. Expressions à distinguer du « souffle de la bouche » (*tʿw n[y] r[ʿ]*), locution utilisée dans le cadre de la récitation des formules funéraires (P. VERNUS, « La formule “le souffle de la bouche” », *RdE 28*, 1976, p. 139-145).

³⁷ *Pyr.* 493, 1061b ; 511, 1158a (*tʿw n[y] 'nh*) ; 602, 1674b ; CT II, 37a, Spell 80 ; Formule 125 du Livre des Morts (G. LAPP, *The Papyrus of Nu [BM EA 10477]*, *CBDBM 1*, Londres, 1997, pl. 65, col. 18-19) ; Papyrus magique illustré, P. Brooklyn 47.218.156, IV^c-III^c s. av. J.-C. (S. SAUNERON, *Le Papyrus Magique Illustré de Brooklyn [Brooklyn Museum 47.218.156]*, New York, 1970, 23-29, pl. IV, 4-5).

politique, la transmission du « souffle » se manifeste à l'origine comme une prérogative royale³⁸, celle qui permet de faire vivre (*s'nh*) et de « faire respirer la gorge » (*srq hty.t*) du peuple, comme en témoigne un passage de l'Hymne à Sésostri III du Papyrus Kahoun :

(Doc. 10)³⁹ *jy~nf s'nh~nf p'.t srq~nf hty.t rhy.t*

C'est après **avoir fait vivre** les élites et fait respirer la gorge du peuple qu'il (= Sésostri III) est venu.

À partir du Nouvel Empire, c'est généralement le dieu solaire⁴⁰, ou le roi en tant que son représentant sur terre⁴¹, qui dispense le souffle afin de « maintenir en vie » (*s'nh*) les territoires et les êtres vivants dont il a la charge, ou encore, ceux des étrangers qui souhaitent se soumettre à son autorité :

(Doc. 11)⁴² *h'cf gmh=tw=f mj Tm(w) wn=f r(3)=f hr t3w n hnm.t r s'nh t3.wy m k3.w=f r' nb*

(Le roi) lorsqu'il apparaît, il est perçu comme Atoum. Il ouvre alors sa bouche, porteuse du souffle pour l'humanité, afin de **faire vivre** le Double-Pays au moyen de sa provende chaque jour⁴³.

Ce pouvoir attribué au dieu ou au roi, constitue ici encore une puissance de vie et de mort dont il fait parfois peser la menace sur les ennemis⁴⁴. Ainsi, les peuples vaincus sont amenés à réclamer ce souffle vital⁴⁵ à leur nouveau maître, en échange de leur soumission⁴⁶.

Dans un autre registre, on notera que le souffle (de vie) est également dispensé par certaines divinités douées de pouvoir magique, notamment à l'attention de celui qui « a la gorge serrée » (*g3w htj.t*), par exemple à la suite d'une maladie ou d'une morsure venimeuse⁴⁷ :

³⁸ Dans Sinouhé (B 236), il est dit à propos du roi : « On vit du souffle que tu donnes » (*'nh=tw m t3w dd[w]=k*).

³⁹ Quatrième Hymne à Sésostri III, P. Kahoun LV, 1 (M. COLLIER, St. QUIRKE, *The UCL Lahun Papyri : Religious, Literary, Legal, Mathematical and Medical*, BAR-IS 1209, Londres, 2004, p. 16-19 et pl. [r° 3, 6]).

⁴⁰ Il peut s'agir d'Atoum, d'Amon-Rê ou de Rê-Horakhty, que J. Assmann dénomme dans ce contexte « life god » (*Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, StudEg, 1995, p. 178-189).

⁴¹ L. POSTEL, *Protocole des souverains égyptiens et dogme monarchique au début du Moyen Empire*, MRE 10, 2004, p. 177-178, 254-257, 278.

⁴² Temple de Médinet Habou, seconde cour, An 5 de Ramsès III : KRI V, 21, 12-13.

⁴³ Autres exemples : Hymne à Amon-Rê, stèle Berlin 6910, 8 (G. ROEDER, *Aegyptische Inschriften aus den Staatlichen Museen zu Berlin II*, Leipzig, 1924, p. 70-71) ; Tombe d'Aÿ, Amarna, embrasure est de la porte (M. SANDMAN, *op. cit.*, p. 91, col. 9-10 [cf. *infra*, Doc. 24]) ; Stèle Ramsès II (an 34, 1^{er} mariage hittite), façade temple Abou Simbel (KRI II, 236, 10-12) ; 1^{re} cour de Médinet Habou (KRI V, 309, 12) ; Stèle « de l'excommunication », Caire JE 48865, l. 1 (N.-Chr. GRIMAL, *Quatre stèles napatéennes au musée du Caire*, MIFAO 106, 1981, p. 37 ; *Edfou VIII*, 9, 8).

⁴⁴ N.-Chr. GRIMAL, *op. cit.*, p. 237-251.

⁴⁵ On peut trouver cette requête sous la forme « implorer le souffle » (*dbh t3w*) (D. LORTON, *The Juridical Terminology of International Relations in Egyptian Texts through Dyn. XVIII*, Baltimore, Londres, 1974, p. 147 [A0] ; Shl. ISRAELI, *op. cit.*).

⁴⁶ D. LORTON, *ibid.*, p. 136-144 ; N.-Chr. GRIMAL, *op. cit.*, p. 229 et p. 233-249 ; Shl. ISRAELI, *loc. cit.*

⁴⁷ Autres exemples : O. Strasbourg BNU H. 111, XIX^e dyn. (Y. KOENIG, *Les ostraca hiératiques inédits de la Bibliothèque Nationale et Universitaire de Strasbourg*, 2000, pl. 42/3 u. pl. 115 [T], B. MATHIEU, « Ostraca hiératiques », *OLZ* 95, 2000, p. 247) ; P. BM EA 9997 (incantations contre serpents, XIX^e dyn.), incantation 6 (Chr. LEITZ, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, HPBM 7, 1999, p. 21 et pl. 8, VIII, 6-8) ; Deir el-Bahari, temple d'Hatchepsout, sanctuaire ptolémaïque (E. LASKOWSKA-KUSZTAL, *Le sanctuaire*

(Doc. 12)⁴⁸ *s.t-r(ḥ)ḥs m ḥw n(y) ḥnh ḥsḥ hr dr mn.t mdw.tḥs <hr> s'nh gḥw-ḥtj.t*

(Isis) Son discours est le souffle de vie, sa formule magique chasse la maladie et ses paroles **font vivre** celui qui a la gorge serrée.

Pouvoir vivificateur (*s'nh*) de la parole

Comme ce dernier exemple l'atteste, la parole est également considérée comme un « flux » vivifiant⁴⁹, dont l'effusion permet également de « faire vivre » son destinataire, que la relation se situe dans la sphère publique ou dans un cadre plus intime. En tout état de cause, c'est alors le pouvoir performatif de la parole qui est mis en exergue, celui qui agit et fait agir par le truchement de la puissance « démiurgique » du dieu, du roi, du magicien, du défunt transfiguré⁵⁰, ou dans un registre plus poétique, de l'amoureux :

(Doc. 13)⁵¹ *J 7 ḥs jpw Mh.t-Wrt swḥdḥn wj s'nhḥn wj*

Ô ces sept paroles de Mehet-Ouret, puissiez-vous me faire prospérer, puissiez-vous me **faire revivre** !

(Doc. 14)⁵² *jr swt mrḥf rḥ s'nh hr rd.wyḥf ḥddḥf s(w) r' nb*

(Le défunt justifié) S'il souhaite apprendre à (se) **maintenir en vie** sur ses deux jambes, il doit réciter cela chaque jour.

(Doc. 15)⁵³ *ny-swt-bjty ḥrw m skw nb qnw ḥnh ḥt nḥr.w smḥ s'nh hr tp-r(ḥ)ḥf nb nrw ḥ ḥfy.t d(w) qn n mryḥf*

(Ptolémée VIII Evergète II) Le roi de Haute et de Basse-Égypte, ardent dans la mêlée, maître de la vaillance, grand de victoires, puissant de force, qui est à la tête des dieux, qui tue et qui **fait vivre** par sa parole, maître de la crainte, à la grande renommée, qui donne la vaillance à celui qu'il aime.

(Doc. 16)⁵⁴ *pḥ ḥd nḥj mk sw pḥ nty (r) s'nhḥj rnḥs pḥ nty (r) ḥsḥj pḥ ḥq-pr n nḥyḥs wpwty.w pḥ nty (r) s'nh ḥbḥj*

(L'amoureux attend son aimée depuis sept jours) « Mais qu'on me dise : la voici ! Voilà qui me **ferait revivre** ; qu'on prononce son nom, voilà qui me relèverait. L'allée et venue de ses messagers, voilà qui **ferait revivre** mon cœur. » (trad. B. Mathieu)

ptolémaïque de Deir el-Bahari [Deir el-Bahari III], Varsovie 1984, p. 56-57 [n° 68, 3], fig. 48 et pl. XV).

⁴⁸ P. Turin 1993, 3, 1-2, Légende de Rê et Isis (J.F. BORGHOOTS, *Ancient Egyptian Magical Texts*, NISABA 9, Leyde, 1978, p. 53).

⁴⁹ Cette puissance de la parole apparaît également dans certaines allusions cosmogoniques faisant poindre, dès les Textes des Pyramides, le *topos* du « verbe créateur » (*Pyr.* 510, 1146c ; S. BICKEL, *op. cit.*, p. 100-111 ; Fr. LABRIQUE, « Le *sdm.n.f* "rituel" à Edfou : le sens est roi », *GM* 106, 1988, p. 53-63 ; Ph. DERCHAIN, « À propos de performativité », *GM* 110, 1989, p. 13-18 ; A. ROCCATI, « Qu'est-ce que le texte magique dans l'Égypte ancienne ? », dans *La magie en Égypte : à la recherche d'une définition*, Actes du colloque organisé par le musée du Louvre [29-30 septembre 2000], Paris, 2002, notamment p. 71-72).

⁵⁰ C'est sans doute cette vertu de la parole qui agit lors des liturgies funéraires, les *sakhou*, visant à la renaissance du défunt en qualité d'esprit-*akh* : J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, s. l., 2003 (1^{re} éd. 2001), p. 359-388.

⁵¹ *CT V* 222e-g, Spell 407.

⁵² *CT VII* 450b-c, Spell 1117 (Livre des Deux Chemins).

⁵³ Temple d'Opet, Karnak, salle hypostyle (I), porte d'accès, face extérieure, montant nord, 3^e reg, Ptolémée VIII Evergète II (C. DE WIT, *op. cit.*, p. 22 [col. au-dessus d'Isis]).

⁵⁴ P. Chester Beatty I (P. BM 10681), v° C 4, l. 9-10 (B. MATHIEU, *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne*, *BiEtud* 115, 1996, p. 30 et pl. 4).

Pouvoir vivificateur (*s'nh*) de l'amour-*mrw.t*⁵⁵

Dans les sources égyptiennes, le domaine de l'amour (*mrw.t*) n'est pas circonscrit au « transport » amoureux émanant d'une relation intime. La *mérout* comporte une dimension plus collective, celle d'un flux vivifiant provenant le plus souvent du dieu ou du roi, et dont la diffusion par imprégnation permet de « faire vivre » des groupes humains⁵⁶ :

(Doc. 17)⁵⁷ *stw.t(=k) r jr.t jr.ty n qmꜣk nb jnmꜣk wblj hr s'nh jb.w mhꜣk tꜣ.wy m mr.wtꜣk*

(Aton) Tes rayons atteignent les yeux de chaque être que tu as créé et ta teinte lumineuse **fait vivre** les cœurs lorsque tu remplis le Double Pays de ton amour.

(Doc. 18)⁵⁸ *'nh ntr nfr s'nh(w) tꜣ.wy mrw.tꜣf ꜣbhꜣt(j) m hr-nb*

Vive le dieu parfait (= Ramsès III), qui **fait vivre** le Double-Pays (= l'Égypte), son amour imprégnant tout un chacun !

Pouvoir vivificateur (*s'nh*) de l'eau de la crue du Nil

Lorsque qu'Hérodote déclare que « l'Égypte est un don du Nil », il rappelle combien le fleuve, et surtout sa crue annuelle, furent perçus dès les origines du pays comme le vecteur central de son développement⁵⁹. Ainsi, les difficultés d'approvisionnement relatives aux basses eaux du fleuve sont naturellement évoquées dans les textes relatant des situations de famine⁶⁰. La puissance personnelle du nomarque, du roi ou de la divinité, qui s'affirme notamment par sa capacité à « faire vivre » (*s'nh*) le pays, se substitue alors aux dérèglements cycliques ou circonstanciels du débordement du fleuve :

(Doc. 19)⁶¹ *jw s'nh~nꜣj s smꜣtj r-ꜥrꜣs m ts.w n(y.w) tꜣ jwty wn*

Je l'ai **fait vivre** (= ma ville *njw.t*) afin qu'elle soit approvisionnée tout entière pendant les basses eaux du pays, alors qu'il n'y avait plus rien.

La crue du Nil est donc un flux vivifiant⁶², assigné à « fait vivre » l'univers végétal, jalon

⁵⁵ Sur ce terme : B. MATHIEU, *op. cit.*, p. 168-172, § 52-57. « La *mrw.t* est toujours ce qui provient de l'autre, et non un sentiment subjectif ; elle s'insinue dans les corps et ôte les cœurs pour les attirer à elle. » (*ibid.*, p. 170).

⁵⁶ Voir également l'analogie similaire dans le Papyrus Ebers 1 (1, 10). Dans une relation plus intime, c'est le « charme » (*jmꜣ.t*) qui peut « faire vivre » (*s'nh*) le sentiment (Vase de Deir al-Medīna, O. DM 1266, XIX^e-XX^e dyn., B. MATHIEU, *op. cit.*, pl. 17, p. 97).

⁵⁷ Hymne à Aton, tombe de Méryrê I, Amarna (M. SANDMAN, *op. cit.*, p. 11 [col. 1-2]).

⁵⁸ Temple de Médinet Habou, Ramsès III (KRI V, 307, 14).

⁵⁹ La notation des hauteurs de la crue sur la Pierre de Palerme en constitue un des signes patents (G. DARESSY, « La Pierre de Palerme et la chronologie de l'Ancien Empire », *BIFAO* 12, 1916, p. 161-214).

⁶⁰ Une crue trop abondante peut, selon les textes, s'avérer tout aussi catastrophique : G. POSENER, *De la divinité du pharaon*, CSA 15, 1960, p. 55, n. 2.

⁶¹ Graffito d'Hatnoub n° 23, Djéhoutynakht, X^e dyn. (J. VANDIER, *op. cit.*, p. 104 ; voir également graffito Kaï, n° 24).

⁶² Sur les nilomètres, le signe *'nh* est parfois gravé en regard des années de bonne inondation (M.-A. BONHEME, A. FORGEAU, *Pharaon, les secrets du pouvoir*, Paris, 1988, p. 161). L'eau comme source de vie est encore clairement signifiée lorsque la représentation d'un filet d'eau est remplacée par une succession de signe *ankh* (D. BONNEAU, *La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire, 332 av.-641 ap. J.-C.*, Klincksieck, 1964, p. 276-278 ; A. SUGI, « *'nh* : An Archetype Model for the Semantics of Iconography in the New Kingdom Egypt », *Current Research in Egyptology 2000*, BAR-IS 909, 2000, p. 103-109). Ce motif iconographique est parfois nommé « eau de vie », *mw n(y) 'nh*, comme le rappelle une inscription du temple de

cardinal de la chaîne alimentaire et écologique. Dans ce contexte particulier, le verbe *s'nh* peut alors prendre le sens de « faire croître » ou « faire pousser », soulignant par là-même les fortes analogies entre le cycle de la vie (*'nh*) et celui de l'univers végétal :

(Doc. 20)⁶³ *jnk H'py (...) nb wtnw hr(y)-jb Dw3.t hr(y).t šm(w) hft s.t-jb=j jw(w) r nw(=j) wnw.t=j srd=j smw.w s'nh=j dr(.w)*

Je suis Hâpy⁶⁴ (...) maître du flot-*outénou* qui est au milieu de la Douat inférieure, qui va selon mon souhait, qui revient à mon heure et en mon temps afin que je puisse faire croître les herbages et que je puisse **faire pousser** (*s'nh*) les papyrus.

De l'Ancien Empire jusqu'aux inscriptions les plus tardives de l'époque romaine⁶⁵, la crue du Nil est un phénomène sans doute considéré à l'origine comme profane⁶⁶ avant d'être divinisé. Il est alors majoritairement personnifié par Hâpy⁶⁷, le dieu de l'inondation qui deviendra une des principales divinités nourricières⁶⁸, auquel les cultes, les fêtes et la littérature hymnique rendront régulièrement hommage⁶⁹. Néanmoins, il faut noter que Hâpy est parfois considéré comme un simple auxiliaire des principaux démiurges⁷⁰. En effet, il est en charge d'irriguer et de faire croître un univers végétal, originellement créé par d'autres divinités, possédant le plus souvent un caractère solaire :

Renenoutet à Médinet Mâdi. Au-dessus d'une scène d'aspersion rituelle d'Amenemhat III, Sobek et Anubis s'adressent ainsi à pharaon : « Puisse ton *ka* être purifié avec cette eau de vie ! », *w'b k3=k m mw jpn n(y) 'nh* (S. DONADONI, *Orientalia* 16, 1947, p. 339 [6]). Enfin, à l'époque gréco-romaine (*Dendara X*, 15, 9-10 ; *Edfou II*, 242, 15), l'eau de la crue est parfois nommée « celle qui renouvelle la vie » ou « l'eau du renouveau » (*w'hm[w] 'nh*) (*Wb I*, 344, 1-2).

⁶³ CT IV 144a-1, Spell 320.

⁶⁴ L'identification du défunt à Hâpy se justifie par son volonté de bénéficier, comme avec le dieu solaire, de sa « renaissance » cyclique.

⁶⁵ D. BONNEAU, *op. cit.*, p. 219-221.

⁶⁶ Le terme *h('p)(y)*, le « flot », la « crue », est attesté dans les Textes des Pyramides (*Pyr.* 254, 292d ; 347, 564a ; 581, 1553b), mais très certainement encore en qualité de nom commun.

⁶⁷ Nous ne reviendrons pas ici sur le répertoire des autres divinités responsables de la mise en œuvre de la crue en Égypte. Sur la question, cf. G. POSENER, *op. cit.*, p. 60-61 ; D. BONNEAU, *op. cit.*, p. 219-274 ; D. MEEKS, *Génies, anges et démons en Égypte*, *SourcOr* 8, Paris, 1971, p. 24 ; D. Kurth, *LA IV*, Wiesbaden, 1982, col. 485-489, s.v. « Nilgott ». On notera également que, parmi les nombreux liens entre la crue du Nil et le mythe osirien, dès les Textes des Pyramides, les humeurs-*rdw.w*, la sueur-*fd.t* d'Osiris semblent assimilées à l'inondation du fleuve (D. BONNEAU, *op. cit.*, p. 243-274 ; J. KETTEL, « Canopes, *rdw.w* d'Osiris et Osiris-canope », in *Hommages à Jean Leclant III*, *BdE* 106/3, 1994, plus particulièrement p. 321-330). En revanche, l'analogie de la crue avec les « larmes d'Isis » évoquée par Pausanias ne semble pas connaître de sources plus anciennes (Ph. DERCHAIN, « Les pleurs d'Isis et la crue du Nil », *CdE* 45/90, 1970, p. 282-284). Enfin, il semblerait que le roi n'a de prise sur le phénomène de la crue que par l'intermédiaire des dieux ou par l'action de sa nature divine. On constate néanmoins une forte assimilation de la fonction royale à celle de la fonction nourricière de Hâpy au cours du Nouvel Empire (D. BONNEAU, *op. cit.*, p. 305-309 ; D. VAN DER PLAS, *op. cit.*, plus particulièrement p. 182-185 ; N.-Chr. GRIMAL, *op. cit.*, p. 259 ; M.-A. BONHEME, A. FORGEAU, *op. cit.*, p. 158, p. 164-166).

⁶⁸ D. BONNEAU, *op. cit.*, p. 239-241.

⁶⁹ P. BARGUET, « Les stèles du Nil au Gebel Silsileh », *BIFAO* 50, 1952 ; p. 49-63 ; D. BONNEAU, « Les fêtes de la crue du Nil », *RdE* 23, 1971, p. 49-65 ; D. MEEKS, *op. cit.*, p. 22-25 ; A. BARUCQ, Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, *LAPO* 10, 1980, p. 491-506 ; D. VAN DER PLAS, *op. cit.*, p. 179-185.

⁷⁰ D. BONNEAU, *La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire, 332 av.-641 ap. J.-C.*, Klincksieck, 1964, p. 229. Dans les Textes des Sarcophages (CT IV, 116i), il est nommé « protecteur des dieux » (*ndty ntr.w*). Dans les Textes des Pyramides (*Pyr.* 343, 559a ; 347, 565a), une autre forme de la crue appelée *3gb[j]* ou *3gb[jj] wr*, est qualifiée d'« échanson des dieux » (*wdpw ntr.w*). Sur ce point, D. VAN DER PLAS, *op. cit.*, p. 69. Au Moyen Empire, Hâpy possède le statut de dieu-créateur (S. BICKEL, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, *OBO* 134, 1994, p. 107, 146-152).

(Doc. 21) ⁷¹ *jwḥ(w) ššw qmš~n R^c r s'nh 'w.t nb.t*

(Hâpy) qui inonde la prairie que Rê a créée **pour faire vivre** tout le petit bétail.

Cette réserve n'affaiblit en rien le caractère universel de la puissance vivificatrice (*s'nh*) de Hâpy, qui s'étend du processus de fertilisation des terres cultivables à la fécondation des êtres vivants :

(Doc. 22) ⁷² *s'nh(w) ḥšty.w b{š}kš.wt mry 'šš mnmn.t nb.t*

(Hâpy) qui **fait vivre** le cœur ⁷³ des femmes enceintes et qui souhaite que se multiplie chaque troupeau.

Sur ce registre, il convient de relever l'analogie entre cette puissance fécondante de la crue du Nil et celle du rayonnement solaire, animateur du développement de l'embryon et de l'enfant ⁷⁴. Finalement, du Nouvel Empire jusqu'à l'époque gréco-romaine, les représentations de Hâpy comme source de vie universelle, apte à faire vivre (*s'nh*) « l'Égypte », « les dieux et les hommes » ou « l'humanité » toute entière, sont si nombreuses qu'elles vont former un cliché littéraire ⁷⁵, que d'autres divinités, ou encore le roi ⁷⁶ chercheront à s'approprier :

(Doc. 23) ⁷⁷ *ḥḥ(w) sp.w n s'nh tmw mj R^c ḥqšf tš pn*

(Hâpy, père des dieux) qui recherche des actions pour **faire vivre** l'humanité, comme Rê depuis qu'il gouverne ce pays.

(Doc. 24) ⁷⁸ *pšy=k qd mj Jtn 'ššw ḥt H'py ḥr ḥw(w) r^c nb s'nh(w) Km.t*

(Néferkhépérouê-Ouâenrê, Akhénaton) « Ta forme est semblable à Aton, abondant en richesses, Hâpy qui déborde chaque jour et qui **fait vivre** l'Égypte. »

(Doc. 25) ⁷⁹ *s'nh=k tš m ḥbb(t)=k*

([Amon-Rê]) tu es Taténe et tes manifestations sont l'inondation et la terre, plus ancien et plus grand que (tous) les dieux. Tu es Noun le vénérable, qui s'étend sur les champs « Tu **fais vivre** le pays grâce à l'eau de ta crue. »

⁷¹ Hymne à Hâpy (D. VAN DER PLAS, *op. cit.*, vol. 2, p. 12-13, I, 5-6, oGol.).

⁷² Hymne à Hâpy (D. VAN DER PLAS, *op. cit.*, vol. 2, p. 112-113, XI, 7-8 – oDeM. 1176 r°).

⁷³ Selon D. Van der Plas, dans ce contexte, le syntagme « faire vivre le cœur » (*s'nh ḥšty*) signifie « réjouir », dans la mesure où Hâpy rend « les femmes contentes parce qu'elles tombent enceintes par sa présence » (*ibid.*, p. 140-141).

⁷⁴ Cf. le § « Pouvoir vivificateur (*s'nh*) du rayonnement solaire » et notamment la n. 33.

⁷⁵ Tombe d'Aÿ, embrasure est, col 9-10 (M. SANDMAN, *op. cit.*, p. 91) ; Hymne au Nil du Gebel el Silsileh (KRI I, 85, 9-11 ; 86, 8-10) ; Les chants d'Isis et Nephthys, P. Bremner-Rhind I (P. BM 10188), 9, 25-26 (R.O. FAULKNER, *JEA* 22, 1936, p. 121-140) ; *Edfou* II, 67, 10 ; *Dendara* V, 99, 4-5 ; Temple d'Opet, Karnak (C. DE WIT, *op. cit.*, p. 136).

⁷⁶ Le roi est représenté sous les traits de Hâpy au Moyen Empire. Néanmoins, il faut attendre le Nouvel Empire pour observer une relation plus forte et plus régulière entre eux (D. VAN DER PLAS, *op. cit.*, p. 183-185). Sur le roi thaumaturge, faiseur de « miracles » *ḥjš.yt* : G. POSENER, *De la divinité du pharaon*, CSA 15, 1960, p. 49-61.

⁷⁷ Invocation et offrandes à Hâpy, stèles du Gebel Silsileh (version Ramsès II) : KRI 86, 8-13.

⁷⁸ Tombe d'Aÿ, Amarna, embrasure est de la porte : M. SANDMAN, *op. cit.*, p. 91, col. 9-10.

⁷⁹ Temple d'Hibis, Kharga, mur sud de la salle hypostyle : N. DE GARIS DAVIES, *The Temple of Hibis in El Khargeh Oasis* III, MMAEE, 1953, pl. 33, reg. centr., col. 41.

Pouvoir vivificateur (*s'nh*) de la provende

Sans grande surprise, les denrées alimentaires représentent également le thème le plus fréquemment mis en relation avec le « maintien de la vie » (*s'nh*). Ce trait linguistique révèle un habitus, que l'on peut imaginer partagé par l'ensemble des sociétés humaines⁸⁰, mais prioritairement répandu là où la question de la nutrition peut être associée, dans des périodes de profonde pénurie, à celle de la survie⁸¹. Sans que cela ne constitue une singularité dans le monde antique, les liens entre l'alimentation et le « faire vivre » sont particulièrement prégnants dans l'Égypte pharaonique, puisqu'ils sont censés perdurer au-delà de la vie terrestre, comme le signale l'importance considérable accordée aux offrandes alimentaires, réelles ou symboliques, dans le cadre des pratiques et des liturgies funéraires⁸².

(Doc. 26)⁸³ *d=sn s'nh Wsjr N. tn //// wnm=s s3q(=w) n=s*

(Chou, Tefnout, Oupouaout) Qu'ils fassent en sorte que ladite Osiris N. **s'approvisionne** (*s'nh*)
//// et qu'elle mange ce qui a été rassemblé pour elle !

Sur un plan plus politique, nous l'avons rappelé plus haut, dès la fin de l'Ancien Empire, les nomarques ont cherché à assurer la légitimité de leur pouvoir en s'érigeant en tant que « dispensateur de vie » au moyen de la distribution de denrées alimentaires, notamment en période de famine :

(Doc. 27)⁸⁴ *jw hpr~n rnp.wt hqrw 'h'~n sk3~nzj 3h.wt nb(w).t n(y.w)t M3-hd r t3š=f rs(y) mhṯy s'nh(w) hr.w=f jr(y) šb.w=f n hpr hqr jm=f*

« Puis, advinrent les années de famine. Alors j'ai (= nomarque Amény) cultivé tous les champs de la province de l'Oryx jusqu'à ses frontières méridionale et septentrionale, **faisant vivre** ses habitants en produisant sa nourriture. La famine ne s'y manifesta plus. »

Cette prérogative va ensuite s'inscrire dans la phraséologie royale, et la figure du « roi nourricier⁸⁵ » s'affirmera alors comme une facette éminente de la fonction pharaonique⁸⁶. Au Moyen Empire, la littérature fait poindre cette image de manière encore sporadique. Dans

⁸⁰ Par exemple, pour le monde gréco-romain, P. GARNSEY, *Famine et approvisionnement dans le monde gréco-romain*, Paris, 1996 (1^{re} éd. anglaise, 1988), notamment p. 114-128, p. 233-240, p. 261-266 et p. 287-317 ; pour la France et l'Angleterre à l'époque moderne, M. LACHIVER, *Les années de misère. La famine au temps du Grand Roi*, 1991, plus particulièrement les chapitres IV et IX ; P. SLACK, « The response to plague in early modern England : public policies and their consequences », dans *Famine, disease and the social order in early modern society*, 1989, p. 167-187.

⁸¹ Dans la Stèle de Seneni de la XI^e dynastie (Caire CGC 20500), il est question de « l'orge de Haute-Égypte de **survie** » (*jt-šm'w n(y) s'nh*) que le dédicataire a distribué à sa ville « pendant les années d'affliction et de famine ». J. Vandier traduit l'expression par « blé vivificateur » (*La famine dans l'Égypte ancienne*, RAPH 7, 1936, p. 108). On peut supposer que cet orge constitue une céréale de réserve pour les périodes de disette.

⁸² Cf. VANDERSLEYEN, « Réflexions sur l'au-delà des Égyptiens », dans A. Théodoridès, P. Naster, J. Ries (éd.), *Vie et survie dans les civilisations orientales*, 1983, p. 75.

⁸³ CT III 64e-g, Spell 177.

⁸⁴ Tombe Amény, n° 2 Beni Hasan, ép. Sésostris I^{er} : P.E. NEWBERRY, *Beni Hasan I*, Londres, 1893, pl. VIII (jambage nord, col. 6-7).

⁸⁵ M.-A. BONHEME, A. FORGEAU, *op. cit.*, p. 158-177.

⁸⁶ J.-C. MORENO GARCIA, *Études sur l'administration, le pouvoir et l'idéologie en Égypte, de l'Ancien au Moyen Empire*, *AegLeod* 4, 1997, p. 20.

l'*Enseignement loyaliste*, il est dit que « le roi est la provende et sa bouche la surabondance » et que « c'est à ceux qui le suivent qu'il assure la subsistance⁸⁷ ». Au Nouvel Empire, et sans doute plus précisément à partir de l'époque amarnienne⁸⁸, cette vertu s'anime à travers de nouvelles épithètes royales telles que « provende de l'Égypte » (*k3.w n[y.w] Km.t*) ou encore, « maître des provendes, abondant en provisions » (*nb k3.w wr df3.w*)⁸⁹. Il est clair que par ces formules, le « roi nourricier » ne représente plus un simple dispensateur de denrées alimentaires, assurant la prospérité des territoires dont il a la charge, mais il incarne alors un pouvoir totalement assimilé à celui de la provende⁹⁰.

(Doc. 28)⁹¹ *'nh ntr nfr k3.w n(y.w) Km.t Rnnwt.t sn'h(w.t) hr-nb*

(Ramsès II) Vive le dieu parfait, provende de l'Égypte, Renenoutet qui **fait vivre** tout un chacun⁹².

Il est remarquable que par ces épithètes, le roi s'identifie également, dans l'esprit et dans la lettre, aux principales divinités nourricières⁹³. Ainsi, on se souviendra que la déesse « nourrice » Renenoutet⁹⁴, reçoit régulièrement au Nouvel Empire les épithètes « maîtresse des provendes » (*nb.t-k3.w*) ou « dame des nourritures » (*hnw.t df3.w*)⁹⁵ et, quant à Hâpy, il est principalement surnommé « maître des nourritures » (*nb df3.w*) et « maître des victuailles » (*nb hw*)⁹⁶. On peut d'ailleurs supposer que ce dernier bénéficie d'une forme de préséance sur cette catégorie de dieux puisque les textes nous rappellent les liens de causalité

⁸⁷ G. POSENER, *L'Enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, 1976, p. 74 (§ 3.7) et p. 85 (§ 5.1)

⁸⁸ Chr. ZIVIE-COCHE, « Les colonnes du "Temple de l'Est" à Tanis. Épithètes royales et noms divins », *BIFAO* 74, 1974, p. 110.

⁸⁹ Sur ces épithètes : H. GRAPOW, *Die bildlichen Ausdrücke des Aegyptischen*, Leipzig, 1924, p. 142-143 ; E. HORNUNG, « Zur geschichtlichen Rolle des Königs in der 18. Dynastie », *MDAIK* 15, 1957, p. 133 ; Chr. COCHE-ZIVIE, *loc. cit.*

⁹⁰ N.-Chr. GRIMAL, *op. cit.*, p. 260-264.

⁹¹ Temple de Ouadi es-Seboua, plafond du sanctuaire, Ramsès II : *KRI* II, 738, 2.

⁹² Séquence très proche sur une colonne du temple de l'Est à Tanis, décorée sous Ramsès II (Chr. ZIVIE-COCHE, *loc. cit.*) ou encore, dans la titulature de Ramsès III (*KRI* V, 274, 5).

⁹³ Sur cette question, une analyse plus systématique pourrait être effectuée en prenant en compte d'autres divinités nourricières, telles que Nehebkaou, Hou ou Néper/Népri (D. MEEKS, *Génies, Anges et démons, SourcOr* 8, 1971, p. 27-33). De manière plus générale, « l'œil d'Horus », figure emblématique de l'offrande alimentaire, peut être associé au « faire vivre » (*s'nh*) : « Il (= Horus) gouverne l'Égypte et les dieux sont à son service. Il nourrit des multitudes et il **fait vivre** des multitudes grâce à son œil », *hq3=f Km.t b3k n=f ntr.w šd=f hh.w s'nh=f hh.w m jr.t=f* (Livre des Morts, formule 78, G. LAPP, *The Papyrus of Nu [BM EA 10477]*, *Catalogue of Books of the Dead in the British Museum* I, Londres 1997, pl. 41).

⁹⁴ J. LEIBOVITCH, « Gods of agriculture and welfare in Ancient Egypt », *JNES* 12, 1953, p. 73-113 ; J. BAINES, *Fecundity Figures : Egyptian Personification and the Iconology of a Genre*, Warminster, 1985, p. 160-161 et p. 321-322 ; N. GUILHOU, « Représentation et offrande des épis dans l'Égypte ancienne (I). Les documents antérieurs à l'époque ptolémaïque », dans S.H. Aufrère (éd.), *ERUV* 1, *OrMonsp* 10, Montpellier, 1999, p. 350-352 ; Ph. COLLOMBERT, « Renenoutet et Renenet », *BSEG* 27, 2005-2007, p. 21-32.

⁹⁵ Pour une liste exhaustive des épithètes de la déesse, J. BROEKHUIS, *De Godin Renenwetet*, Assen, 1971, p. 143-145. Fr. Mougenot (« Renenoutet et les étoffes », *ENiM* 7, 2014, p. 155-156) précise que les liens de la déesse avec la nourriture sont connus dès le Moyen Empire. L'épithète *nb.w k3.w*, « maîtres des kaou » est attestée dans les Textes des Pyramides (*Pyr.* 469, 906e) mais le sens de *k3.w* y demeure incertain. Le sens « provendes » paraît plus probable dans les Textes des Sarcophages (*CT* IV, 7a), dans la séquence « (N.) qui approvisionne les maîtres des kaou », *sd3(w).t nb.w k3.w*.

⁹⁶ À propos de ces épithètes ainsi que d'autres : J. LECLANT, J. YOYOTTE, « Nouveaux documents relatifs à l'An VI de Taharqa », *Kémi* 10, 1949, notamment p. 38-39 ; D. VAN DER PLAS, *op. cit.*, p. 90-92.

indéfectibles existant entre la production des denrées alimentaires et la puissance génératrice des eaux de la crue :

(Doc. 29)⁹⁷ *jn(w) k3.w wr df3.w, qm3(w) [nfr.wt3f nb.wi]*

(Hâpy) qui apporte les provendes, abondant en provisions, qui crée [toutes ses bonnes choses].

À partir du Nouvel Empire, une autre série de formules rappelle cette synergie nourricière du roi et des dieux. Probablement apparue sous Séthy I^{er}⁹⁸, la séquence « (celui) qui fait vivre le Double-Pays au moyen de sa provende » (*s'nh[w] T3.wy m k3.w3f*), et ses variantes⁹⁹, est attribuée au roi et, dans une moindre part, aux divinités dont la fonction nourricière est parfaitement établie :

(Doc. 30)¹⁰⁰ *wn3f r(3)f hr t3w n hnm.t r s'nh T3.wy m k3.w3f r' nb*

(Ramsès III) Il ouvre sa bouche, portant le souffle pour l'humanité, pour **faire vivre** le Double-Pays au moyen de sa provende chaque jour.

Plusieurs remarques peuvent être formulées à partir de ce corpus.

Tout d'abord, le syntagme initial *s'nh(w) T3.wy*, « qui fait vivre le Double Pays » confère une connotation nettement politique à cette séquence. En effet, de la XI^e dynastie jusqu'au règne d'Alexandre le Grand, de nombreux rois ont affirmé leur fonction de « dispensateur de vie » (*s'nh[w]*)¹⁰¹, notamment en intégrant l'épithète *s'nh(w)-T3.wy*, « Celui-qui-fait-vivre-le-Double-Pays »¹⁰² et ses variantes¹⁰³ à leur titulature¹⁰⁴.

Ensuite, la tournure finale « au moyen de sa provende » (*m k3.w3f*) qui complète la séquence, souligne que le rôle « nourricier » du roi ne constitue qu'un des aspects, mais sans doute le

⁹⁷ Hymne à Hâpy, IV, 1-2 (D. VAN DER PLAS, *op. cit.*, vol. 1, p. 21 ; vol. 2, p. 12-13).

⁹⁸ *KRI* I, 199, 4.

⁹⁹ (Séthy I^{er}) « qui fait advenir le Double Pays au moyen de sa provende », *shpr(w) T3.wy m k3.w* (*KRI* I, 232, 7), (Ramsès V) « qui approvisionne le Double Pays au moyen de sa provende », *sdf3(w) T3.wy m k3.w* (*KRI* VI, 227, 4-5), (Ramsès II) « qui fait vivre les Deux Rives au moyen de sa provende », *s'nh(w) Jdb.wy m k3.w3f* (*KRI* II, 257, 1), (Hâpy) « qui fait vivre tout un chacun au moyen de sa provende », *s'nh(w) hr-nb m k3.w3f* (*KRI* V, 308, 14, 309, 12).

¹⁰⁰ Temple de Médinet Habou, Ramsès III (*KRI* V, 21, 12-13).

¹⁰¹ D.B. Redford remarque l'apparition dans le cadre de la titulature royale, notamment au cours de la XIII^e dynastie, du grand nombre de formes causatives (*swsr*, *smnh*, *shm*, *sqnn*, *shpr*, *smn*, *s'nh*, *sw3d*, *sdf3*, etc.) ayant pour objet le « Double-Pays » (*T3.wy*) (« The Concept of Kingship during the Eighteenth Dynasty », *Ancient Egyptian Kingship* [ed. D. O'Connor, D.P. Silvermann], *PdÄ* 9, 1994, p. 158).

¹⁰² *S'nh-T3.wy* est également une dénomination de la nécropole de Memphis au Nouvel Empire (par exemple dans un hymne solaire de la formule 15 du Livre des Morts, J. ASSMANN, *Ägyptische Hymnen und Gebete*, *BAW*, 1975, p. 132).

¹⁰³ Notamment *s'nh(w)-n-T3.wy* et *s'nh(w)-T3.wy3f(y)*, *s'nh(w)-jb-T3.wy*.

¹⁰⁴ Ainsi, Antef I^{er}, Montouhotep II, Montouhotep III, Amenemhat V, Amenemhat VI, Sésostri IV, Néferhotep III, Séthy I^{er}, Amenmès, Ramsès III, Ramsès VI, Ramsès IX, Ramsès XI, Gemenefkonsoubak (Roitelet contemporain de la XXV^e dynastie), Analamani et Ptolémée Alexandre I^{er}. Pour l'essentiel, ces informations sont recueillies dans la thèse inédite de Kh. El-Enany Ezz intitulée, *Les titulatures royales de la XXV^e à la XXX^e dynastie. Morphologie, choix des noms, tradition et innovation* (Montpellier 3, 2001, vol. II, p. 152, s.v. *s'nh*). Voir également L. POSTEL, *Protocole des souverains égyptiens et dogme monarchique au début du Moyen Empire*, *MRE* 10, 2004, p. 11-12, 140, 176-178, 253-257. À partir du Nouvel Empire, cette épithète est également partagée par de nombreuses divinités (*LGG* 6, 184-185).

plus fondamental, de la fonction suprême de pharaon, celui consistant à maintenir en vie (*s'nh*) ses sujets et son royaume. À cet égard, il est probable que cette responsabilité « nourricière » du roi à l'égard de son peuple soit en analogie avec le maintien de la Maât, dont la manifestation ritualisée se présente sur la forme d'une offrande effectuée par le roi aux dieux, et dont ceux-ci se nourrissent¹⁰⁵. En corollaire, l'ensemble de ces expressions met en exergue le fait que le verbe *s'nh*, dans un certain nombre de contextes assez variés, peut recevoir les sens « nourrir » ou « approvisionner »¹⁰⁶ :

(Doc. 31)¹⁰⁷ *mj r Km.t r s'nh rmt mnmn.t m jn.w=k n(y.w) šw*

(Hâpy) Viens vers l'Égypte, afin de **nourrir** hommes et troupeaux au moyen de tes produits champêtres !

Néanmoins, le verbe *s'nh* demeure un terme à sémantisme large qui se distingue de termes plus « techniques » relatifs à l'alimentation, tels que *wš*, « engraisser, gaver »¹⁰⁸ ; *s(w)nm*, « nourrir »¹⁰⁹ ; *sdf*, « approvisionner »¹¹⁰ ; *šdj*, « nourrir, élever »¹¹¹ ; *drp*, « offrir, approvisionner »¹¹² ; *df*, « nourrir »¹¹³. Par conséquent, il est parfois délicat pour rendre le terme *s'nh*, même lorsque le contexte semble s'y prêter, de trancher entre le sens marqué « nourrir » et son acception la plus commune « faire vivre » :

(Doc. 32)¹¹⁴ *jnk sšh jq(r) tp-t wnn=j šh jq(r) m hr(y).t-ntr m-ht rd=j t n hqr hbs n hšy s'nh~n=j sn.w(=j) n rd=j dbh w' h.t m- ky*

Je suis un excellent dignitaire sur terre et je serai un excellent esprit-*akh* dans la nécropole parce que j'ai donné du pain à l'affamé, un vêtement à celui qui allait nu et j'ai **fait vivre** (ou j'ai **nourri**) mes frères sans permettre qu'un d'entre eux mendie une chose à un autre.

Cette difficulté semble témoigner du fait que cet impératif lié à la nutrition constitue le niveau sémantique le plus archaïque du « faire vivre » (*s'nh*). Ce lien sans doute très profond du verbe *s'nh* avec cette question peut encore se percevoir avec le mot *nh*, , déterminé par le signe du « pain long » (X4)¹¹⁵ et qu'il est coutume de rendre par le substantif

¹⁰⁵ Ph. DERCHAIN, « Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique », *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles, 1962, p. 66-67 ; J. ASSMANN, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, 1989, p. 121-122. La relation de Séthy I^{er} aux dieux est ainsi décrite : « Puisses-tu leur offrir Maât chaque jour parce que c'est d'elle qu'ils se nourrissent », *d=k n=sn Mš't r' nb hr-nt(y).t pw 'nh=sn jm=s* (KRI I, 47, 5-6).

¹⁰⁶ *AnLex* 79.2441 ; E. BLUMENTHAL, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches*, *AAWL* 61, 1970, p. 350 (G 6.18) ; D. VAN DER PLAS, *op. cit.*, p. 69. C'est ce sens qui est probablement à l'œuvre dans un passage du Papyrus de l'Adoption, daté du règne de Ramsès XI, r° 17-19 (A.H. GARDINER, *JEA* 26, pl. VIa) ; L. POSTEL, *op. cit.*, p. 9, n. 42.

¹⁰⁷ Hymne à Hâpy, XIV, 7-8 – P. Chester Beatty V (D. VAN DER PLAS, *op. cit.*, vol. 1, p. 55 ; vol. 2, p. 140-145).

¹⁰⁸ *Wb* I, 369, 2-5.

¹⁰⁹ *Wb* IV, 164, 1-16.

¹¹⁰ *Wb* IV, 383, 1-22.

¹¹¹ *Wb* IV, 564, 17-565, 15.

¹¹² *Wb* V, 476, 1-26.

¹¹³ *Wb* V, 571, 9-10.

¹¹⁴ Stèle de Horemkhâouef, MMA 35.7.55, XVII^e dyn. (D.B. REDFORD, « Textual Sources for the Hyksos Period », dans E.D. Oren (éd.) *The Hyksos : New Historical and Archaeological Perspectives*, Philadelphie, 1997, p. 4 [stèle n° 11, l. 10-11]).

¹¹⁵ *Wb* I, 205, 8.

« vivres »¹¹⁶.

Enfin, la séquence « (celui) qui fait vivre le Double-Pays au moyen de sa provende » (*s'nh T3.wy m k3.w3f*), et ses variantes, suscite une autre interrogation du fait de la fréquente alternance entre les graphies *k3* et *k3.w* :

(Doc. 30 – *bis repetita*)¹¹⁷ *wn3f r(3)3f hr t3w n hnmm.t r s'nh T3.wy m k3.w3f r' nb*

(Ramsès III) Il ouvre sa bouche, portant le souffle pour l'humanité, pour **faire vivre** le Double-Pays au moyen de sa provende (𓂏𓂏𓂏𓂏) chaque jour.

(Doc. 33)¹¹⁸ *s'nh(w) t3 nb m k33f*

(Amon-Rê) qui **fait vivre** chaque pays au moyen de son *ka* (𓂏)

La question est de savoir si ces alternances ne constituent que des variantes graphiques d'un même mot¹¹⁹, comme cela est parfois attesté dans les différentes versions d'un même texte¹²⁰, ou si ce changement nécessite de saisir un sens distinct dans la phrase.

Cette question a été largement débattue¹²¹, mais sans aboutir à des conclusions univoques et définitives. On pourra néanmoins retenir que, en ce qui concerne l'expression *s'nh T3.wy m k3/k3.w3f* et ses variantes – auxquelles il convient d'ajouter l'épithète *k3/k3.w n(y) Km.t* – la permutation régulière des termes *k3* et *k3.w* pourrait signaler un sémantisme commun que les scribes auraient utilisé à travers ce jeu de mots. Si le roi et la divinité nourricière dispensent ou incarnent la provende (*k3.w*) afin de « faire vivre » (*s'nh*) l'Égypte, ne faut-il pas admettre la « force vitale » (*k3*)¹²² comme le moteur de cette action¹²³ ?

¹¹⁶ Par exemple dans P. Northumbreland III, 3 (KRI I, 240, 14) : « (Séthy I^{er}) qui donne des vivres à l'humanité », *rd(w) 'nh.w n hnmm.t*. Dans un sens proche, *'nh-n(y)-sw.t*, « vivres royaux » (N.-Chr. GRIMAL, *op. cit.*, p. 257).

¹¹⁷ Cf. *supra*.

¹¹⁸ Hymne à Amon-Rê, Tombe de Thay dit To, TT 23, Cheikh Abd el-Gournah, scribe royal de Mérenptah (J. ASSMANN, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben I*, Band 1, 1983, p. 14-16 [texte 16, col. 14]).

¹¹⁹ Dans le *Wb*, il existe deux entrées distinctes – *k3* (V, 91, 3-13) et *k3.w* (V, 91, 14-92, 16) – pour rendre « nourriture » (Nahrung, Speise).

¹²⁰ Ainsi dans *L'Enseignement d'Amenemhat I^{er}*, on peut lire « car c'est celui-là même qui mangeait ma **nourriture** (𓂏) qui avait levé des troupes (P. Millingen I, 7 : W. HELCK, *Der Text der "Lehre Amenemhets I. für seinen Sohn"*, KAT, Wiesbaden, 1969, p. 26). Or, conformément aux graphies du mot dans les copies du texte (principalement 𓂏𓂏𓂏𓂏), le sens « nourriture » est contraint par le contexte. Un cas encore plus épineux se trouve dans un passage de *L'Enseignement loyaliste* (G. POSENER, *L'Enseignement loyaliste. Sagesse égyptienne du Moyen Empire*, 1976). La version de la stèle Caire CGC 20538 donne *k3.w* (§ 3.7) pour rendre « provende » et *k3* (§ 5.1), probablement comme variante du même mot, comme semblent l'indiquer les versions cursives. N.-Chr. GRIMAL (*op. cit.*, p. 263) présente deux variantes intéressantes de l'épithète royale bien connue, « dieu parfait, provende de l'Égypte », *ntr nfr k3.w n(y.w) Km.t* – 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏 (Ramsès II, KRI II, 434, 8) et 𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏𓂏 (Ramsès IV, KRI VI, 40, 12-13). Chr. ZIVIE-COCHE signale d'autres variantes de l'expression (*op. cit.*, p. 110-113).

¹²¹ Ch. KUENTZ, « Deux versions d'un panégyrique royal », *Studies presented to F.L.L. Griffith*, Londres, 1932, p. 106 (24 et 26) ; A.H. GARDINER, « The earliest Manuscripts of the Instruction of Amenmes I. », *Mélanges Maspero I*, 1935-1938, p. 482 ; Chr. ZIVIE-COCHE, *op. cit.*, p. 110-111 ; G. POSENER, *op. cit.*, p. 27 ; N.-Chr. GRIMAL, *op. cit.*, p. 263-264.

¹²² P. KAPLONY, *L'Égypte III*, Wiesbaden, 1980, col. 275-282, s.v. « Ka ».

¹²³ Chr. ZIVIE-ZIVIE, *loc. cit.* Dans la « Stèle du Songe » de Tanoutamon (JE 48863, l. 14), le roi reçoit cette

À l'issue de cet examen sommaire des principaux médiums permettant de mettre en œuvre le « faire vivre » (*s'nh*), il ressort que, à l'image de la « force vitale » du *ka*, les éléments observés – la puissance solaire, le souffle (de vie), la parole, l'amour, l'eau de la crue et les denrées alimentaires – sont tous conçus comme des puissances vivifiantes destinées à animer la création et ses constituants. Il est d'ailleurs fort probable que le répertoire de ces forces représente une sorte de typologie des éléments perçus par les anciens Égyptiens comme nécessaires au développement de la vie. Ainsi, sans s'engager dans une analyse anthropologique des éléments composant ce tableau qui dépasserait le cadre de cette étude, on peut penser que ces médiums ont notamment retenu l'attention pour leur dynamisme, chacun d'entre eux étant assigné à activer le cycle vital. Vu sous cet angle, la « vie » (*nh*) constituerait pour les Égyptiens un état de virtualité, nécessitant pour se manifester d'être constamment animé au moyen d'une puissance auxiliaire¹²⁴, au risque de voir la « vie » s'étioler ou même de s'éteindre définitivement. Un passage du Spell 820 des Textes des Sarcophages permet d'illustrer cette représentation duelle entre le caractère latent de la vie (*nh*) et le processus dynamique du « faire vivre » (*s'nh*), visant à la stimuler. Dans ce texte, le défunt, qui se présente comme « esprit-*akh* issu de Hâpy, issu du Noun », déclare :

(Doc. 34)¹²⁵ *s'nhꜛj nh snhꜛj snhꜛj snb*

Je veux faire vivre la vie, je veux rajeunir, je veux rajeunir la santé !

***S'nh* : « faire vivre » ou « faire revivre » ?**

Dès l'Ancien Empire, le verbe *s'nh* est régulièrement présent dans la littérature funéraire. On peut se demander si ce terme peut alors y revêtir des nuances spécifiques, dans la mesure où la question de « la vie après la vie » constitue le cœur de ce corpus. Dans ce contexte du passage à la vie dans l'au-delà, doit-on rendre le terme *s'nh* par « faire vivre » ou plutôt par « faire revivre » ?

La première acception, « faire vivre », en conservant le sens général donné au terme *s'nh* dans les circonstances majoritairement étudiées jusqu'à ce point, soit celles de la vie dans l'ici-bas, semblerait rendre peu distinctes les conditions d'existence *ante* et *post-mortem*. Quant à la seconde, « faire revivre », elle rend à la fois compte de la rupture provoquée par la mort, et un recommencement évoqué par la préfixation en « re- ».

La conjuration de la mort comme rupture définitive constitue sans aucun doute une des justifications de l'ensemble, ou tout au moins d'une grande part, des sources et des pratiques funéraires de l'ancienne Égypte. Sur le plan textuel, un certain nombre d'indices témoigne d'une prise en compte de cette question. Pour ne citer que les plus fréquents, l'expression *whm(w) nh*, littéralement « renouvelé de vie », épithète que l'on trouve fréquemment accolée au nom du défunt à partir du Moyen Empire, traduit clairement l'idée d'une renaissance¹²⁶ faisant suite au hiatus de la mort¹²⁷. En corollaire, on peut supposer que l'expression *m(w)t m*

prire : « Puisse ton *ka* être apaisé afin de faire vivre le Double-Pays ! », *kꜛk m htp r s'nh Tꜛ.wy* (N.-Chr. GRIMAL, *Quatre stèles napatéennes au musée du Caire*, MIFAO 106, 1981, p. 10).

¹²⁴ On notera que ce processus correspond à celui que la langue rend au moyen des verbes causatifs.

¹²⁵ CT VII 210-p, Spell 820.

¹²⁶ H. BUCHBERGER, *LÄ VI*, Wiesbaden, 1986, col. 1246-1261, s.v. « Wiedergeburt ».

¹²⁷ A.H. GARDINER, *The Attitude of the Ancient Egyptian to Death and the Dead*, Cambridge, 1935, p. 13 ;

wḥm, « mourir à nouveau », en constitue une sorte d'antithèse. Cette formule rend compte de ce que la tradition égyptologique dénomme la « seconde mort », à savoir la disparition définitive du défunt résultant de son échec dans l'épreuve du jugement des morts¹²⁸. On retiendra de ces expressions emblématiques que si les Égyptiens n'ont jamais nié la réalité de la « première » mort, la majorité des pratiques et des liturgies funéraires vise à la résurrection du défunt et, par conséquent, à la réduction de cette interruption de la vie à un simple sursis. Il semble alors préférable de rendre le verbe *s'nh* par le syntagme « faire revivre », notamment lorsque le contexte s'articule autour du binôme mort-renaissance¹²⁹. Sans doute, afin de donner une représentation exemplaire des articulations de ce processus, dès les Textes des Pyramides, la résurrection du défunt se réfère principalement à deux modèles mythiques – celui d'Osiris et celui du dieu solaire – procédés que J. Assmann nomme *imitatio Osiridis* et *imitatio solis*¹³⁰ :

(Doc. 35)¹³¹ *dd mdw ḥ' n(=j) jt ḥ' n Wsjr M. p(w) jnk p(w) s3=k jnk Hr jj~n=j r=k w' b tw s' b tw s'nh tw jnq n=k qs.w=k s3q n=k nb.(w)t=k jnq n=k dm3.wt=k n jnk js Hr nd(w) jt=f ḥw~n(=j) n=k ḥw(w.w) tw*

Paroles à dire : « Lève-toi pour moi, père, lève-toi pour cet Osiris Merenrê ! C'est moi, ton fils, je suis Horus ! Si je suis venu à toi, c'est pour te nettoyer, c'est pour te rendre pur, c'est pour te **faire revivre**, c'est pour rassembler pour toi tes os, c'est pour réunir pour toi tes parties liquides (a) et c'est pour rassembler pour toi tes parties disjointes car je suis Horus qui protège son père et j'ai frappé pour toi ceux qui te frappent. »

(a) *Wb* II, 236, 13.

(Doc. 36)¹³² *Hr ḥr(y) šḥdw-p.t s'nh R' r' nb j.qd=f W. s'nh=f W. r' nb*

Horus, le supérieur du ciel étoilé, **fait revivre** Rê chaque jour. Puisse-t-il donner forme à Ounas, puisse-t-il **faire revivre** Ounas chaque jour !

Que la renaissance du défunt soit présentée comme continue, selon le modèle osirien, ou comme itérative, selon le modèle solaire¹³³, l'acception « faire revivre » est sans conteste la plus appropriée pour rendre le terme *s'nh* dans un contexte funéraire.

D.M. DOXEY, *Egyptian non-royal epithets in the Middle Kingdom*, *PdÄ* 12, 1998, p. 288. Pour d'autres exemples intégrant le syntagme *wḥm ḥnh* : *CT* V 261a-264e, spell 423 ; *CT* V 291k, spell 438 ; *LdM* formule 038b. Les épithètes *d(w) ḥnh*, « doué de vie » et *m3 ḥrw*, « justifié de voix » peuvent trouver leur place dans un contexte similaire.

¹²⁸ A.H. GARDINER, *loc. cit.*, J. ZANDEE, *Death as an Enemy*, *SHR* 5, 1960, p. 14, 186-187 ; J. VERGOTE, « Immortalité conditionnée de l'âme ou survie inconditionnelle dans l'Égypte ancienne », dans A. Théodoridès, P. Naster, J. Ries (éd.) *Vie et survie dans les civilisations orientales*, 1983, p. 65-69 ; Chr. CANNUYER, « Une rémanence de la “seconde mort” des anciens Égyptiens dans l'hagiographie copte ? », *Mélanges Malaise*, *AOB* 18, 2005, p. 255-268.

¹²⁹ Le verbe *sdb* (*Wb* IV, 380-381, 6) semble avoir un sens proche : « Paroles à dire : Ô Atoum, celui-ci est ton fils Osiris, celui dont tu as fait en sorte qu'il soit ranimé (*sdb*) et qu'il vive ! » (*Pyr.* 219, 167a). Le sens « revivre » semble également approprié pour le verbe *s'nh*, notamment dans un contexte poétique ou métaphorique, lorsque la « mort » apparaît comme symbolique (cf. *supra*, doc. 16).

¹³⁰ *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, 2003 (1^{er} éd., 2001), p. 263-268.

¹³¹ *Pyr.* 606, 1683a-1685b.

¹³² *Pyr.* 301, 449b-450a.

¹³³ Il existe une divinité marquant la fusion entre Osiris et Rê, nommée « ba réuni », dans certaines compositions funéraires du Nouvel Empire (J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, 2003 [1^{re} éd. 2001], p. 284-289).

Mais d'une manière plus générale, ce verbe traduit-il la mise en œuvre d'un nouveau cycle ou la perpétuation d'un cycle unique ?

***S'nh* : création originelle ou perpétuation d'un cycle ?**

Dans les théologies ou les récits cosmogoniques, les verbes les plus régulièrement mobilisés pour faire état de l'acte créateur initial sont *jrj*, « faire, créer, accomplir », *hpr*, « venir à l'existence, se manifester », *shpr*, « faire venir à l'existence, créer », *qmꜛ*, « créer, façonner », *wtt*, « engendrer » ou plus rarement *grg*, « fonder »¹³⁴.

Dans « Livre de Chou »¹³⁵, composition largement consacrée aux circonstances de la création de l'univers, le dieu Chou, dont « le nom est “Vie” » (𓆎 𓆏 𓆑 𓆒) ¹³⁶, y apparaît à huit reprises comme agent du verbe *s'nh*¹³⁷. Mais l'analyse des séquences concernées montre que ce dieu agit afin de « perpétuer et maintenir le principe de la vie »¹³⁸ éveillé par son père Atoum, et non pas comme véritable démiurge¹³⁹ :

(Doc. 37)¹⁴⁰ *s'nh bjk.w m ꜥpd.w sꜥb.w m nmt.wt šꜥ.w m smj.t db.w m šꜥ.wt rmt m Npr msh.w m rm.w rm.w m mw jm(y)w H'py mj wd(w).t~n Tm(w) sšmꜛj sn s'nhꜛj sn m r(ꜥ) pw 'nh jm(y) msd.t(y)~sn sšmꜛj nfꜛj m ht(y).wt~sn*

Puissent les faucons vivre d'oiseaux, les chacals de maraude, les porcs du désert, les hippopotames des marais, les hommes de Népri, les crocodiles des poissons et les poissons de l'eau qui est dans le Nil, conformément à ce qu'a ordonné Atoum ! Je (= Chou) veux les diriger, je veux les **faire vivre** grâce à ma bouche, « Vie » qui est dans leurs narines, je veux diriger mon souffle dans leur gorge !

Cette fonction de la perpétuation de la force vitale initiée par le créateur que traduit le verbe *s'nh* dans le cadre des récits cosmogoniques peut-elle se projeter dans le domaine plus spécifique de la création et du développement du vivant ?

Dans les sources relatives aux domaines de la procréation, de l'embryologie et de la gestation,

¹³⁴ S. SAUNERON, J. YOYOTTE, *La naissance du monde*, *SourcOr* 1, 1959, p. 27-28 ; S. MORENZ, *La religion égyptienne*, Paris, 1962, p. 211-238. Dans le Spell 1130 des CT, partie du *Livre des Deux Chemins*, les « quatre bonnes actions » du démiurge (création des quatre vents, du grand flot, de l'égalité entre les hommes et du souvenir de l'Occident) sont décrites avec le verbe *jrj*. En revanche, la création des dieux et des hommes qui suit cet épisode est associée au verbe *shpr* (CT VII, 464g-465a). Dans le passage relatif à la Création dans *l'Enseignement pour Mérykaré* (XI, 10-XII, 8 : W. HELCK, *Die Lehre für König Merikarê*, *KAT*, 1988, p. 83-87), les principales étapes de la Création sont également liées au verbe *jrj*.

¹³⁵ Dénomination d'un ensemble consacré à ce dieu, regroupant les *Spells* 75-83 des Textes des Sarcophages (P. JÜRGENS, « Textkritische und überlieferungsgeschichtliche Untersuchungen zu den Sargtexten », *GM* 105, 1988, p. 31 ; S. BICKEL, « Un hymne à la vie. Essai d'analyse du Chapitre 80, des Textes des Sarcophages », *Hommages à Jean Leclant*, *BiEtud* 106/1, 1994, p. 81-97 ; *id.*, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, *OBO* 134, 1994, p. 28, 49-53, 129-136). Pour une mise en évidence du dynamisme inhérent au dieu Chou, Ph. DERCHAIN, « Sur le nom de Chou et sa fonction », *RdE* 27, 1975, p. 110-116.

¹³⁶ CT II, 32d.

¹³⁷ CT II, 33c ; 35a ; 36f ; 37a ; 41g ; 43b ; 43g ; 44g. Cette fonction de Chou consistant à « maintenir la vie » (*sdb s'nh*) est déjà évoquée dans les Textes des Pyramides (Pyr. 660, 1872a).

¹³⁸ S. BICKEL, *op. cit.*, p. 124. Analyse également développée par L. Postel (*op. cit.*, p. 177-178, 256).

¹³⁹ J. Assmann opère un distinguo entre « life god » et « creator god » (*Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, *StudEgypt*, 1995, p. 178).

¹⁴⁰ CT II, 42b-43c, Spell 80.

on rencontre un certain nombre de verbes spécifiques¹⁴¹. Il s'agit pour l'essentiel de *jrj*, « créer, engendrer », *wtt*, « engendrer », *qmꜣ*, « créer, façonner », *qd*, « former, façonner », *jwr*, « concevoir, être enceinte », *shpr*, « développer, faire advenir », *msj*, « accoucher, enfanter, mettre au monde », champ lexical dont on notera au passage la proximité avec celui relatif à la création du monde.

Derechef, dans le « Livre de Chou », Atoum déclare à propos de « Vie », son fils Chou :

(Doc. 38)¹⁴² *rh~n f s'nh jm(y) swḥ.t m ḥ.t (j)r(y) m rmtj prꜣtj m jr.t ḥꜣb(w).tꜣj*

Il a appris à **faire vivre** celui qui est dans l'œuf dans chaque ventre, à savoir les hommes sortis de mon œil que j'ai envoyé.

Si Chou est capable de « faire vivre » les hommes créés au moyen de l'œil de son père Atoum, et subsistant ici à l'état d'embryon (littéralement « dans l'œuf »), c'est sans doute pour rappeler que « Vie » est plus particulièrement habilité à transmettre l'énergie vitale initiale insufflée par son père¹⁴³. Dans le contexte de la conception du vivant, le verbe *s'nh* participe donc au processus de gestation et non pas à l'acte de procréation¹⁴⁴. Il est notable que cette acception du « faire vivre » (*s'nh*) sera maintenue jusqu'aux périodes les plus tardives de l'histoire pharaonique :

(Doc. 39)¹⁴⁵ *jr(y.wt) ḥr(y.wt) rd.wy n(y) nb nḥp r s'nh jwr.t*

(Les quatre Meskhenet – Tefnout, Nout, Isis et Nephthys) « Ce sont les préposées (placées) sous les pieds du Maître du tour (= Khnoum) pour **faire vivre** la femme enceinte. » (trad. M. Gabolde)

La dissociation entre les fonctions du créateur et celles de ses auxiliaires est encore clairement illustrée dans cet exemple issu du temple d'Esna¹⁴⁶. Khnoum, dieu-potier qui crée le vivant au moyen de son tour, constitue une des parangons du dieu créateur¹⁴⁷ alors que les Meskhenet, briques de naissance personnifiées par diverses divinités au cours de leur histoire, représentent les puissances tutélaires¹⁴⁸. Outre que le « faire vivre » traduit ici encore la perpétuation de la force de vie et non pas son impulsion initiale, la fonction des briques de

¹⁴¹ W. WESTENDORF, *LÄ VI*, Wiesbaden, 1986, col. 1399-1400, s.v. « Zeugung » ; R.-A. JEAN, A.-M. LOYRETTE, « À propos des textes médicaux du Ramesseum n^{os} III et IV », *ERUV 2, OrMonsp* 11, 2001, p. 560-561.

¹⁴² *CT II 33 c-d*, Spell 80.

¹⁴³ Atoum, le créateur, est ici évoqué par le motif de l'œil (S. BICKEL, *op. cit.*, p. 91-100).

¹⁴⁴ Cf. *supra*, n. 33.

¹⁴⁵ Texte du temple d'Esna, cité dans : M. GABOLDE, « Un bon créateur crée (aussi) avec ses pieds », actes du colloque *Séhel entre Égypte et Nubie, OrMons* 14, 2004, p. 93.

¹⁴⁶ Ces fonctions sont souvent assumées par le seul dieu créateur, mais la chronologie des actions associées est alors le plus souvent rappelée comme dans l'expression apparue à l'époque amarnienne « (Aton) fait vivre tout ce qu'il a créé » (cf. *supra*, doc. 6).

¹⁴⁷ Notamment dans les scènes de théogamie (H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs : Studien zur Überlieferung eines altägyptischen Mythos, ÄA* 10, 1964), ou plus tard, dans le Grand Hymne à Khnoum (*Esna III*, 250, 6-21).

¹⁴⁸ Sur la question : A.M. ROTH, C.H. ROHRIG, « Magical Bricks and the Brick of Birth », *JEA* 88, 2002, p. 121-139 ; J. WEGNER, « A Decorated Birth-Brick from South Abydos : New Evidence on Childbirth and Birth Magic in the Middle Kingdom », dans D.P. Silverman, W.K. Simpson, J. Wegner (éd.), *Archaism and Innovation : Studies in the Culture of Middle Kingdom Egypt*, New Haven, Philadelphia, 2009, p. 447-496 ; E. KOLEVA-IVANOV, « Osiris et les briques sacrées », *BIFAO* 112, 2012, p. 215-223.

naissance nous rappelle que, comme dans la plupart des circonstances, le verbe *s'nh* induit une notion de protection à l'égard de son bénéficiaire.

Ainsi que nous avons pu l'observer à travers un grand nombre de ses occurrences, le verbe *s'nh* conduit à examiner les différents modalités de manifestation et de maintien de la vie. Lorsque l'on considère ses principales acceptions, à savoir « faire vivre » ou « maintenir en vie », qui s'imposent notamment dans le contexte de l'ici-bas ou encore, « faire revivre », plus spécifiquement approprié à celui de l'au-delà, on constate que ces significations ne sont jamais en relation avec « l'étincelle » créatrice initiale. Dans les récits de la Création, les champs d'application du verbe *s'nh* n'apparaissent que comme un temps second, celui se situant à la suite de l'instant primordial. Le « faire vivre » ou le « faire revivre », le plus souvent animé par une puissance auxiliaire, consiste à perpétuer les formes de vie alors manifestées. De même, en ce qui concerne la génération de l'être vivant, le « faire vivre » n'agit qu'à partir des premiers développements de l'embryon (« l'œuf », *swḥ.t*), et ne semble jamais impliqué dans l'acte inhérent à sa conception. Le champ d'action du verbe *s'nh* ne se situe donc pas à l'origine de la vie mais dans le processus de son maintien¹⁴⁹. La question peut sembler plus délicate en ce qui concerne son sens « faire revivre », celui que l'on rencontre principalement dans le contexte de la vie *post-mortem*. En effet, le déchirement provoqué par la mort, à la fois constaté mais abominé par les Égyptiens¹⁵⁰, peut laisser à penser que la renaissance du défunt, suscitée par un ensemble de rituels précis, se déroule dans le cadre d'une nouvelle vie. Cette représentation n'est sans doute par celle des Égyptiens qui considèrent la vie comme un état de latence nécessitant d'être ranimé en permanence, au risque de retourner à son état de virtualité, de léthargie, dont la mort constituerait la forme la plus aiguë. Le « faire revivre » ne désignerait donc pas le départ d'une nouvelle vie mais plutôt l'activation d'un nouveau cycle, lui-même étant inclus à l'intérieur d'un grand cycle originel¹⁵¹. À cet égard, ces choses semblent parfaitement illustrées à travers l'*imitatio solis*, où le défunt est assimilé aux renaissances quotidiennes de l'astre solaire. Quant à l'*imitatio Osiridis* du défunt, il ne s'agit pas de la résurrection d'un « autre », mais celle du même individu, doté du même corps et de la même identité. Même si, comme le souligne Philippe Derchain, cette pensée participe à un « formidable appareil de persuasion¹⁵² » visant à conjurer le déchirement de la mort, il n'en demeure pas moins que le « faire revivre » suit la

¹⁴⁹ On peut observer le fonctionnement d'un principe analogue dans celui de la « rente » *s'nh*, usufruit héréditaire « qui fait vivre » son bénéficiaire à partir d'un bien ou d'un revenu. Sur la question de la « rente » *s'nh* : E. JELINKOVA-REYMOND, « Quelques notes sur la pratique du virement des offrandes (*wdb-ih*) », *RdE* 10, 1955, p. 33-35 ; *id.*, « Gestion des rentes d'office », *CdE* 28/56, 1956, p. 228-237 ; E.A.E. REYMOND, « Two Demotic Memoranda », *JEA* 58, 1972, p. 263 (l. 5) ; *id.*, *Embalmer's Archives from Hawara, Catalogue of Demotic Papyri in the Ashmolean Museum*, Oxford, 1973, p. 31 ; E. GRAEFE, M. WASSEF, « Eine fromme Stiftung... », *MDAIK* 35, 1979, p. 114 et 118 ; D. MEEKS, « La donation aux temples dans l'Égypte du I^{er} millénaire avant J.-C. », *OLA* 6, 1979, p. 647, n. 194 ; J.H. JOHNSON, « "Annuity Contracts" and Marriage », *For His Ka, Essays offered in Memory of Klaus Baer, SAOC* 55, 1994, p. 113-132.

¹⁵⁰ J. ASSMANN, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, 2003 (1^{re} éd. 2001), p. 37-39.

¹⁵¹ Dans un passage du *Dialogue d'un homme avec son ba* (col. 20), le narrateur, au cours de sa réflexion sur son existence passée, parvient à considérer que « la vie est un cycle » (*phr.t pw 'nh*). Il s'agirait alors d'une méditation *post mortem* de l'homme sur son existence si, comme le suppose B. Mathieu, le récit se déroule dans la *Douat* (« Le dialogue de l'homme avec son âme », *Égypte, Afrique & Orient* 19, 2000, p. 17-36).

¹⁵² Ph. DERCHAIN, « *Perpetuum mobile* », *Miscellanea in honorem Josephi Vergote, OLP* 6/7, 1975/1976, p. 154.

même logique et les mêmes exigences que le simple « faire vivre ».

Le « sculpteur » *s'nh(w)*

Cette étude va s'achever sur celle du terme *s'nh(w)*, « sculpteur »¹⁵³. Ce mot, forme lexicalisée du verbe *s'nh*, apparaît de manière certaine au milieu de la XVIII^e dynastie¹⁵⁴ et ne semble pas subsister au-delà de la fin du Nouvel Empire¹⁵⁵. Unanimement traduit par « sculpteur », il vient alors enrichir le champ lexical de ce que l'on pourrait nommer les « artisans de l'image »¹⁵⁶. Parmi ces derniers, on trouve principalement le « sculpteur » *qstyw/gnwtyw*¹⁵⁷, le « sculpteur-graveur » *tꜣj-mdꜣ.t*¹⁵⁸ (litt. « porteur de ciseau ») et d'une manière plus générale, le « dessinateur-peintre » *sš-qd.wt*¹⁵⁹ (litt. « scribe des contours », « scribe des formes »), ou encore l'« artisan » *hmw*¹⁶⁰.

En ce qui concerne les trois principaux mots utilisés pour désigner le sculpteur¹⁶¹ – *qstyw/gnwtyw*, *tꜣj-mdꜣ.t* et *s'nh(w)*, simultanément attestés au Nouvel Empire, peu d'indices textuels ou iconographiques nous permettent de différencier nettement leurs fonctions et responsabilités respectives. Nombre d'arguments avancés pour tenter de démêler les fils de ce

¹⁵³ *Wb* IV, 47,17-18.

¹⁵⁴ La lecture de ce terme est trop incertaine pour être retenue sur un *ostrakon* de la documentation de Meketrê de la fin de la XI^e dynastie (T.G.H. JAMES, *The Hekanakhte Papers and other early Middle Kingdom Documents*, *EEP* XIX, 1962, doc. XIV, pl. 23) ou dans la tombe de Khnoumhotep à Béni Hassan de la XII^e dynastie (P.E. NEWBERRY, *Beni Hasan I, ASE*, 1893, pl. XXIX). Enfin, au dos d'une stèle abydonienne de la fin du Moyen Empire, conservée à Philadelphie (n° E 16012), est mentionné le titre de *tꜣw s'nh(w)*, *unicum* rendant délicate son interprétation (Ph. MILLER, « A Family Stela in the University Museum, Philadelphia », *JEA* 23, 1937, plus particulièrement p. 5-6 et pl. III).

¹⁵⁵ Une des premières occurrences est probablement celle de l'inscription rupestre des *hry s'nh(w)* Men et Bak, actifs sous les règnes d'Amenhotep III et Amenhotep IV (A. VARILLE, « Notes complémentaires sur l'inscription dorsale du colosse méridional de Memnon », *ASAE* 34, 1934, p. 15, fig. 2). Une des dernières enregistrées pourrait se trouver sur une statuette en terre cuite enfermée dans un petit sarcophage sur lequel est inscrit *s'nh(w) n(y) hwt-nbw m pr-Wsjr* (V. LORET, « Les statuettes funéraires du musée de Boulaq », *RecTrav* 4, 1883, p. 99 [n° 40]).

¹⁵⁶ Sur la question : J.A. WILSON, « The Artist of the Egyptian Old Kingdom », *JNES* 6, 1947, p. 233-238 ; W.S. SMITH, *A History of Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, The Oxford University Press, 1949 (1^{re} éd. 1946), p. 351-365 ; C. ALDRED, *LÄ* I, Wiesbaden, 1975, col. 800-805, s.v. « Bildhauer und Bildhauerei » ; R. DRENKHAHN, *LÄ* II, Wiesbaden, 1977, col. 949-951, s.v. « Handwerker » ; E. SCHOTT, *LÄ* III, Wiesbaden, 1980, col. 833-836, s.v. « Künstler » ; R. DRENKHAHN, *Die Handwerker und ihre Tätigkeiten im Alten Ägypten*, *ÄA* 31, 1976, notamment chap. III-VIII ; N. KANAWATI, A. WOODS, *Artists in the Old Kingdom. Techniques and Achievements*, American University in Cairo Press, 2009, p. 9-27.

¹⁵⁷ Il n'existe pas d'entrée *qstyw* ou *gnwtyw* dans le *Wb*. Néanmoins, voir J.A. WILSON, *op. cit.*, p. 235. Les hésitations de lecture du mot proviennent de sa graphie ancienne, , redoublant le signe *gn* ou *qs* de la « pointe de harpon en os » (Gardiner T 19), suivie au Nouvel Empire du signe simple suffixé par la marque du duel *tyw*. Sur cette question : P. MONTET, *Scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*, Paris, 1925, p. 290-295 ; J.A. WILSON, *op. cit.*, p. 235-236 ; R. DRENKHAHN, *op. cit.*, p. 62 ; N. KANAWATI, A. WOODS, *op. cit.*, p. 20-21.

¹⁵⁸ *Wb* II, 188, 10.

¹⁵⁹ *Wb* V, 81, 3-9.

¹⁶⁰ *Wb* III, 83, 5-84, 8. Dans le cadre des ateliers de sculpture, certains auteurs ont perçu cet « artisan » comme un subalterne non-spécialisé (M. EATON-KRAUSS, *The representations of statuary in private tombs of the Old Kingdom*, *ÄA* 39, 1989, p. 44 [§ 50]) ou, au contraire, comme un spécialiste du façonnage des pierres dures (R. ANTHES, « Werkverfahren ägyptischer Bildhauer », *MDAIK* 10, 1941, p. 103-104).

¹⁶¹ Sur ce lexique, cf. R. DRENKHAHN, *op. cit.*, p. 60-65.

dossier paraissent incertains, voire contradictoires¹⁶², sans doute par manque de régularité des informations fournies dans les sources¹⁶³. Par ailleurs, la traduction « sculpteur » peut elle-même être sujette à caution¹⁶⁴. Ainsi, dans la tombe Houya à Amarna, le « sculpteur en chef » (*[j]m[y]-r[ʒ] s'nh(w)*) Iouty, muni de la palette et du pinceau, est probablement représenté en train de parachever la statue de la princesse Baketaton par sa mise en couleur¹⁶⁵. Du fait que le *s'nh(w)* paraît pouvoir cumuler les fonctions de sculpteur et de peintre, on a pertinemment proposé de traduire ce titre par « artiste », afin de mieux rendre compte de la polyvalence de ce professionnel¹⁶⁶. Qui plus est, il semblerait que dès l'Ancien Empire, le « sculpteur » *qstyw/gnwtyw* assume des responsabilités analogues, comme le suggère la dédicace du « sculpteur » Itchou inscrite sur une porte en bois en relief au nom de Kaemheset¹⁶⁷.

Un des points remarquables dans ces dénominations du « sculpteur » demeure leur sens littéral. Alors que la plupart d'entre eux renvoie à l'utilisation d'un outil spécifique qui, par suite, engage à attribuer un caractère essentiellement technique à leurs activités, le nom du « sculpteur » *s'nh(w)*, littéralement, « celui qui fait vivre » ou « celui qui fait revivre »¹⁶⁸, paraît plus insister sur la fonction et la finalité du métier¹⁶⁹. Il faut rappeler que cette analogie entre la statue et la manifestation de la « vie », à savoir la vision de l'effigie en tant que représentation « vivante » de son modèle, constitue un poncif notamment nourri par la désignation de plusieurs types de statues, à l'instar de *hnty'nh*, « réplique vivante »¹⁷⁰, *šsp'nh*, « image vivante »¹⁷¹ ou encore *twt'nh*, « statue vivante »¹⁷². Le terme *s'nh(w)*, « sculpteur », n'est cependant pas dépourvu de connotation technique puisqu'il semble

¹⁶² Ainsi, Gardiner suppose de voir dans le sculpteur *s'nh(w)* un spécialiste du portrait et de la ronde-bosse (*Ancient Egyptian Onomastica* I, 1947, p. 67*). Cet argument ne tient pas lorsque l'on observe l'atelier du chef-sculpteur Iouty représenté dans la tombe Houya à Amarna et on l'on voit de jeunes sculpteurs *s'nh(w)* effectuant des tâches sur des objets annexes (pied de siège, coffre, vase) (N. DE G. DAVIES, *The Rock Tombs of El Amarna* III, Londres, 1905, pl. XVIII). Une autre contradiction relative à l'attribution des rôles respectifs de l'« artisan » *hmw* et du « sculpteur » *qstyw/gnwtyw* est pointée par N. Kanawati et A. Woods (*op. cit.*, p. 20-21).

¹⁶³ Comme le montrent N. Kanawati et A. Woods (*ibid.*, p. 20-27).

¹⁶⁴ A. ZIVIE, *La tombe de Thoutmès, Directeur des peintres dans la Place de Maât, Les Tombes du Bubasteion à Saqqâra II*, Toulouse, 2013, p. 130-133.

¹⁶⁵ N. DE G. DAVIES, *loc. cit.*

¹⁶⁶ W.S. SMITH, *op. cit.*, p. 359. Lire les remarques plus nuancées d'A. Zivie à propos de cet exemple (*op. cit.*, p. 131-132).

¹⁶⁷ N. KANAWATI, A. WOODS, *op. cit.*, p. 24 et fig. 19.

¹⁶⁸ Cf. *infra*, n. 199. On notera que dans la tradition grecque, il existe un terme *zôgraphia* qui désigne « l'art de peindre le vivant ». Le *zôgraphos* est le peintre ainsi spécialisé (*Brill's New Pauly*, vol. 10, 2007, p. 348).

¹⁶⁹ A. ZIVIE, *loc. cit.*

¹⁷⁰ *Wb* III, 385, 10. Cf. E. HORNING, « Zur geschichtlichen Rolle des Königs in der 18. Dynastie », *MDAIK* 15, 1957, p. 130 ; *id.*, « « Der Mensch als "BildGottes" in Ägypten » in *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, 1967, p. 134-137.

¹⁷¹ *Wb* IV, 536, 6. Cette expression désigne le plus souvent un sphinx, comme également le simple terme *šsp*. Il serait alors l'image du roi, mais comme « l'expression d'une forme vivante du dieu Atoum » (A. CABROL, *Les voies processionnelles de Thèbes*, *OLA* 97, 2001, p. 359). Même si, à l'origine, le sens du syntagme *šsp'nh* serait à comprendre comme « celui qui reçoit des offrandes », il faut le mettre en relation avec la séquence « une statue destinée à recevoir la vie » (*twt n[y] šsp'nh*), attestée depuis la IV^e dynastie (H.G. FISCHER, « Varia Ægyptiaca », *JARCE* 2, 1963, p. 27 ; *id.*, « Some Iconographic and Literary Comparisons », *Fragen an die altägyptische Literatur, Studien zum Gedenken an Eberhard Otto*, Wiesbaden, p. 157, n. 9).

¹⁷² *Wb* V, 256, 17. K. EATON, « Types of Cult-Image Carried in Divine Barques and the Logistics of Performing Temple Ritual in the New Kingdom », *ZÄS* 134, 2007, p. 23-24.

dérivée d'une acception du verbe *s'nh* signifiant « sculpter »¹⁷³. À cet égard, il a été remarqué que ce terme montre des liens certains avec le verbe *msj*, « mettre au monde, enfanter », mais pouvant également prendre le sens de « façonner, sculpter »¹⁷⁴. Qu'elle soit exécutée par le sculpteur ou plus symboliquement par pharaon¹⁷⁵, la « mise au monde » (*ms.t*) de la statue traduit le processus menant à son état d'achèvement formel, comme le précise un passage de la Grande Inscription dédicatoire d'Abydos :

(Doc. 40)¹⁷⁶ *ndm(=w) j̄b n(y) Mr~n-Pth̄ rn=f h̄pr(=w) m w̄hm-*nh* msyw=k sw m nbw hr ̄.wt m̄s'(w.t)*

(Les dieux de *Chétayt* du seigneur de la *Douat* disent) « Mérenptah (Séthy I^{er}) est joyeux, son nom étant advenu en tant que renouvelé de vie car tu (= Ramsès II) l'as **mis au monde** en or et avec de véritables pierres précieuses ! »

Cet état de finition de la statue, qu'elle soit divine, royale ou privée, représente donc la condition *sine qua non* pour l'accomplissement de sa « mise au monde ». En outre, dans un grand nombre de cas, elle constitue l'étape préalable à la mise en œuvre du Rituel de l'Ouverture de la Bouche¹⁷⁷, soit le processus conduisant à son animation. Cette articulation entre le façonnage de la statue et son animation¹⁷⁸ est explicitée dès les origines de ce rituel dans la syntaxe de son intitulé, soit « mise au monde et (*i.e.* « puis ») ouverture de la bouche dans la Demeure de l'or¹⁷⁹ » (*ms[.t] wp[.t] r[̄] m h̄w.t-nbw*) que l'on trouve inscrit dans les sources, depuis l'Ancien Empire¹⁸⁰ jusqu'à la période perse¹⁸¹.

¹⁷³ Inscrit à plusieurs reprises dans le Papyrus Harris I, notamment dans le tour *s'nh(w) m jr*, litt. « rendu vivant en faire » et généralement traduit, « sculpté à l'image de la vie » (P. GRANDET, *Le Papyrus Harris I, BiEtud* 109, 1994, vol. I, p. 227 [3,9] ; p. 259 [26,3] ; p. 286 [45,6] et vol. II, commentaire p. 15 [n. 66]).

¹⁷⁴ *Wb* II, 138, 12 et 15. J.A. WILSON, « The Artist of the Egyptian Old Kingdom », *JNES* 6, 1947, p. 235 ; Cl. TRAUNECKER, « Le “Château de l'Or” de Thoutmosis III et les magasins nord du temple d'Amon », *CRIPPEL* 11, 1989, p. 99, n. 53. Cette acception pourrait déjà être attestée sur un fragment d'étiquette de l'Horus *Âha*, conservé à l'Ashmolean Museum (M. BEGON, « Brèves communications », *RdE* 65, 2014, p. 170-172, fig. 3-4).

¹⁷⁵ Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 106.

¹⁷⁶ Inscription dédicatoire Séthy I^{er} en Abydos, l. 67 (*KRI* II, 330, 5-6).

¹⁷⁷ Le plus ancienne mention du rituel dans un contexte privé semble se situer dans la tombe de Metchen à Gîza (S. HASSAN, *Excavations at Giza IV, 1932-1933*, Le Caire, 1943, p. 74-76, fig. 34). Au cours du Nouvel Empire, le rituel n'est plus uniquement opéré sur les statues mais directement sur la momie ainsi que sur l'ensemble des objets et monuments sacrés, tels que les sarcophages, les barques rituelles, les temples, etc. (E. OTTO, *Das Ägyptische Mundöffnungsritual* II, *ÄA* 3, 1960, p. 27-28 ; J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, *LAPPO* 4, 1972, p. 96 ; W.M. PAHL, « The Ritual of Opening the Mouth : arguments for an actual body ritual from the viewpoint of mummy research » dans R.A. David [éd.], *Science in Egyptology*, Manchester, 1986, p. 211-217 et notamment fig. 4, 5 et 6).

¹⁷⁸ Confirmée par une inscription de la « Demeure de l'or » du temple de Karnak traduite par P. Barguet (*Le Temple d'Amon-Rê à Karnak*, Le Caire, 1962, p. 17) mais sans en donner le texte égyptien, comme le regrette Fr. Daumas (« Quelques textes de l'atelier des orfèvres dans le temple de Dendara », *Livre du centenaire*, *MIFAO* 104, 1980, p. 117, n. 1). Voir également, J.-M. KRUCHTEN, *Les Annales des prêtres de Karnak (XXI-XXIII^e dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon*, *OLA* 32, Louvain, 1989, p. 192.

¹⁷⁹ Sur la Demeure de l'or : Fr. DAUMAS, « La valeur de l'or dans la pensée égyptienne », *RHR* 149, 1956, plus particulièrement p. 9-15.

¹⁸⁰ *Urk.* I, 114, 14 ; 238, 13-14 ; 243, 1-2 ; 247, 15-16. E. Otto mentionne un autre exemple provenant du temple solaire de Nyouserrê (*op. cit.*, vol. I, p. 3).

¹⁸¹ E. OTTO, *op. cit.*, p. 1-7 ; Cl. TRAUNECKER, *loc.cit.* Pour l'époque tardive : N. DE G. DAVIES, *The Temple of Hibis in El Kargeh Oasis III. The Decoration*, *MMAEE*, 1935, pl. XVI (salle E2, mur est, bandeau sup.) ;

Un autre aspect de cette vitalité de la statue est évoqué dans un autre passage de la Grande Inscription dédicatoire d'Abydos¹⁸². Lors de son inspection du temple de Séthy, Ramsès II découvre une statue de culte (*sšm*) de son père gisant à terre, dans un état d'inachèvement (litt. « elle n'avait pas été mise au monde »), abandon qui entraîne l'interruption du processus de révélation de sa qualité de « (statue) “connaissante” de la Demeure de l'or » (*rh~nzf n[y] hw.t-nbw*). Cet état de « conscience » (*rh~nzf*¹⁸³) de la statue, sans doute déjà virtuellement présente à l'intérieur du bloc de matériau utilisé¹⁸⁴, est celui qui va se manifester au cours des rituels d'animation – principalement celui de l'Ouverture de la Bouche – mis en œuvre dans la Demeure de l'or. Par conséquent, l'état d'inachèvement de la statue décrit dans cet exemple ne peut que condamner son état de « conscience » à demeurer figé sous une forme latente.

Après ces quelques considérations d'ordre général, il convient maintenant d'examiner plus attentivement le rôle du « sculpteur » *s'nh(w)* dans ce processus de « mise au monde » puis d'animation de la statue. À quelles tâches ou à quels effets attendus pouvait correspondre le « faire vivre » ou le « faire revivre » évoqué dans ce titre ?

Parmi les rares représentations en action du « sculpteur » *s'nh(w)*, outre celle se situant dans l'atelier de Iouty à Amarna précédemment commentée, celle figurée dans la tombe thébaine de Néferrenpet (TT 178) est tout aussi exceptionnelle¹⁸⁵. Selon la légende qui accompagne l'image, la scène se situe dans la « Demeure de l'or d'Amon »¹⁸⁶. Représenté parmi d'autres corps de métier, un « sculpteur en chef » (*hry s'nh[w]*) anonyme paraît s'activer à polir une statue inclinée sur un support. Cette représentation s'ajoute aux différentes sources du Nouvel Empire précisant que les statues sont « mises au monde » (*ms*) dans la Demeure de l'or, en présence d'un certain nombre de personnels autorisés¹⁸⁷. Qui plus est, selon le texte autobiographique du « sculpteur-graveur en chef » (*hry tzy-mdj.t*) Hatiay, actif durant le règne de Séthy I^{er}, cette autorisation de présence pourrait prendre un tour plus solennel, puisque ce personnage décrit son introduction (*bs.t*) dans ce lieu comme une véritable initiation à la sphère des secrets¹⁸⁸ :

E. CRUZ-URIBE, « Opening the Mouth as Temple Ritual », *Gold of Praise. Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente, SAOC 58*, 1999, p. 69-73.

¹⁸² L. 36-37 : KRI II, 326, 4.

¹⁸³ Sur l'expression *rh~nzf* : A.H. GARDINER, « A Pharaonic Enconium [II] », *JEA* 42, 1956, p. 12 [1, 4] ; Fr. DAUMAS, « Quelques textes de l'atelier des orfèvres dans le temple de Dendara », *Livre du centenaire, MIFAO* 104, 1980, p. 109, n. 9 ; J.F. BORGHOUS, « A Deputy of the Gang knows his Business », *Gleanings from Deir el-Medîna, EgUit* 1, 1982, p. 82 (n. 31) et p. 97 (n. 87) ; Cl. TRAUNECKER, *op.cit.* p. 109 ; H.-W. FISCHER-ELFERT, *Die Vision von der Statue im Stein*, Heidelberg, 1998, p. 33.

¹⁸⁴ Dans le Papyrus Turin 1879, évoquant peut-être l'an 6 du règne de Ramsès IV, il est question de transporter une statue *rh~nzf* en pierre de *bekhen* depuis les carrières du Ouâdi Hammamat vers le Ramesseum. Cet exemple montre le caractère prospectif de cette qualité de la statue, comme un état virtuel contenu dans le bloc dès son extraction (G. GOYON, « Le papyrus de Turin dit “des mines d'or” et le wadi Hammamat », *ASAE* 49, 1949, notamment p. 341-343). Cette notion de virtualité à révéler dans l'environnement naturel peut également alimenter la phraséologie royale (P. VERNUS, *Essai sur la conscience de l'Histoire dans l'Égypte pharaonique, BEPHE* 332, 1995, p. 111-112).

¹⁸⁵ E. SCHOTT, « Das Goldhaus im Grab des Nefer-Renpet », *GM* 29, 1978, p. 127-132 (Abb. 1). Tombe datée du règne de Ramsès II.

¹⁸⁶ Sa localisation fait l'objet d'un débat. E. Schott associe ce bâtiment aux bâtiments annexes, situés au sud du Ramesseum (*loc. cit.*) alors que Cl. Traunecker propose une localisation au nord du temple d'Amon à Karnak (*op. cit.*, p. 107, n. 129).

¹⁸⁷ G. LEFEBVRE, *Histoire des Grands prêtres d'Amon de Karnak*, Paris, 1929, p. 47 ; E. SCHOTT, *op. cit.*, p. 132.

¹⁸⁸ J.-M. KRUCHTEN, « Un sculpteur des images divines ramesside », in *L'atelier de l'orfèvre. Mélanges offerts à*

(Doc. 41) ¹⁸⁹ *bs-kwj r hw.t-nbw r ms(.t) sšm.w ḥmw n(y)w ntr.w nb.w n(n) jmn jm=sn r=ʒ jnk
hry sštʒ mʒʒ=ʒ Rʿ m hpr.w=f Tmw m msw.t=f*

(...) je fus (ensuite) introduit dans la Demeure de l'or pour mettre au monde les statues de culte et les images en faucon de tous les dieux sans que rien en elles ne me fût dissimulé. Je fus donc un préposé aux secrets car je pus voir Rê dans ses transformations et Atoum dans sa "mise au monde".

Si cette introduction/initiation (*bs.t*) des sculpteurs au sein de la Demeure de l'or est bien assurée pour le Nouvel Empire ¹⁹⁰, en revanche, cette prérogative semble s'éteindre aux époques tardives. Dans les inscriptions de l'« Atelier des orfèvres » (*ḥmʒg*) à Dendara, il est noté que les quarante-huit artisans répertoriés « n'ont pas été introduits auprès du dieu ¹⁹¹ ». La suite du texte précise que ceux-ci mettent au monde les statues hors de la Demeure de l'or et, comme on peut le présumer, qu'ils restent confinés dans leur propre atelier pour façonner ces effigies.

On a parfois supposé que les sculpteurs du Nouvel Empire, du fait de leur aptitude à « mettre au monde » la statue, participent activement au processus de son animation ¹⁹². Or, comme cela a été étudié précédemment, la « mise au monde » ne semble correspondre qu'à la phase plastique de ce protocole, celle consistant à façonner la statue jusqu'à son état d'achèvement. En effet, si cette étape s'était confondue avec celle de l'animation magique de la statue ¹⁹³, on comprendrait alors mal la raison d'être du Rituel de l'Ouverture de la Bouche, essentiellement destiné à révéler sa nature « connaissante » (*rh~n=f*). Cette hypothèse sur le rôle « démiurgique » du sculpteur paraît s'être étoffée d'un argument portant sur la dénomination du « sculpteur » *s'nh(w)*. En effet, à partir de l'étymologie du mot, « celui qui fait vivre », on a cru trouver là un témoignage patent de l'aptitude de ce sculpteur à insuffler la vie au sein de la statue ¹⁹⁴. Or, si l'introduction-initiation (*bs.t*) du « sculpteur » *s'nh(w)* au sein de la Demeure de l'or, en qualité d'observateur des rituels secrets, est attestée dans la tombe de Néferrenpet (TT 178), nous ne possédons aucune preuve de son implication directe dans les rituels d'animation magique de la statue ¹⁹⁵. On pourrait alors invoquer le « livret ancien » du Rituel de l'Ouverture de la Bouche ¹⁹⁶, partie préliminaire à l'animation proprement dite de la

Ph. Derchain, Louvain, 1992, p. 107-118. Précédemment, cette « initiation » à certains secrets est proclamée par le « chef des artisans, scribe et sculpteur » Irtyzen de la XI^e dynastie, aux lignes 6-7 de sa stèle conservée au musée du Louvre [C 14] (A. BADAWY, « The Stela of Irtyzen », *CdE* 36/71, 1961, p. 269-276).

¹⁸⁹ Stèle de Hatiay, Leiden V.1., l. 9-10 (KRI VII, 27, 13-15).

¹⁹⁰ J.-M. KRUCHTEN, *Les Annales des prêtres de Karnak (XXI-XXIII^e dynasties) et autres textes contemporains relatifs à l'initiation des prêtres d'Amon*, OLA 32, Louvain, 1989, p. 192 ; *id.*, « Un sculpteur des images divines ramesside », dans *L'atelier de l'orfèvre. Mélanges offerts à Ph. Derchain*, Louvain, 1992, p. 116-118.

¹⁹¹ Fr. DAUMAS, « Quelques textes de l'atelier des orfèvres dans le temple de Dendara », *Livre du centenaire, MIFAO* 104, 1980, p. 112-113.

¹⁹² Cl. TRAUNECKER, *op.cit.* p. 108 avec bibliographie.

¹⁹³ Hypothèse formulée par P. Kaplony dans « Die Handwerker als Kulturträger Altägyptens », *Asiatische Studien* 20, Bern, 1966, p. 108.

¹⁹⁴ A. ZIVIE, *loc. cit.* ; Chr. BARBOTIN, « Sculpture et sculpteurs », cat. *Les artistes de pharaon*, RMN, 2002, p. 210 ; D. LABOURY, « L'artiste égyptien, ce grand méconnu de l'égyptologie », cat. *L'Art du contour. Le dessin dans l'Égypte ancienne*, Somogy, 2013, p. 31.

¹⁹⁵ Compte tenu de l'ancienneté de la phase initiale du Rituel de l'Ouverture de la Bouche (cf. note suivante), il n'est pas surprenant que le « sculpteur » *s'nh(w)* n'y apparaisse pas. En outre, on notera qu'aucun sculpteur n'est évoqué ou figuré dans les stèles du Nouvel Empire consacrées à ce rituel (A.R. SCHULMAN, « The Iconographic Theme : "Opening of the Mouth" on Stelae », *JARCE* 21, 1984, p. 169-196).

¹⁹⁶ J.-Cl. GOYON, *op. cit.*, p. 91-92.

statue, au cours de laquelle interviennent d'autres artisans de la Demeure de l'or, placés sous la direction du prêtre-*sem* et d'autres prêtres ritualistes¹⁹⁷. Mais à la lecture de ces passages introductifs, il a tout lieu de croire qu'il n'y est question que d'une évocation métaphorique et théâtralisée de la « mise au monde » de la statue, soit du processus complet de son façonnage¹⁹⁸.

Compte tenu des fortes incertitudes liées au rôle du « sculpteur » *s'nh(w)* dans le processus d'animation de la statue, il convient de revenir à l'étymologie de ce titre à savoir, « celui qui fait vivre » ou « celui qui fait revivre »¹⁹⁹ pour tenter, dans ce contexte, d'en mieux saisir les correspondances. Lors de l'étude du sens général du verbe *s'nh*, il est apparu que celui-ci n'est jamais en relation avec l'acte créateur initial mais avec le maintien du flux vital alors suscité. Par conséquent, l'agent du « faire vivre » (*s'nh*) apparaît comme un auxiliaire dont le rôle consiste à perpétuer les manifestations de la vie. De ce point de vue, le « sculpteur » *s'nh(w)* représente avant tout un technicien, probablement « initié » (*bs*) aux secrets de l'animation de la statue du fait de sa présence au sein de la Demeure de l'or, mais ne participant pas directement à la mise en œuvre de ce rituel magique. Toutefois, par la « mise au monde » (*ms.t*) de la statue, le « sculpteur » *s'nh(w)*, de même que ses confrères « sculpteurs », donne forme au médium qui va ensuite permettre à la vie de se manifester et à la « conscience » de se révéler au sein de l'effigie. En effet, si les étapes du Rituel de l'Ouverture de la Bouche inhérentes à l'animation de la statue semblent dans un second temps confiées aux prêtres ritualistes, la « mise au monde » (*ms.t*) dont le sculpteur est l'artisan est déterminante dans le processus d'actualisation de la nature « connaissante » (*rh~n=f*) de la statue. *A contrario*, comme l'a montré un passage de la Grande Inscription dédicatoire d'Abydos²⁰⁰, l'interruption du processus technique de « mise au monde » de la statue, en l'occurrence, provoqué par son abandon, suspend irrémédiablement celui de la révélation de sa « conscience ». Par conséquent, le « sculpteur » *s'nh(w)* participe bien, en qualité d'auxiliaire, à la chaîne opératoire conduisant à l'émergence de sa « conscience », mais sans en apparaître ni comme le concepteur ni comme l'artisan de la phase finale.

Une autre piste suscitée par l'étymologie du « sculpteur » *s'nh(w)*, « celui qui fait vivre », serait de considérer ses productions en tant qu'images « vivantes »²⁰¹. Il ne s'agit donc plus

¹⁹⁷ Il s'agit pour l'essentiel des scènes 12, 13, 15 et 16 (E. OTTO, *op. cit.*, vol. 1, p. 31-39).

¹⁹⁸ H.-W. Fischer-Elfert interprète le « sommeil » du prêtre-*sem* des premières scènes du Rituel comme une sorte de méditation devant le bloc encore non dégrossi de la statue (*Die Vision von der Statue im Stein*, Heidelberg, 1998, p. 13-16). L'état de finition systématique de la statue, comme on le voit chez Rekhmirê, ne serait alors qu'apparente (N. DE G. DAVIES, *The Tomb of Rekh-mi-Rê at Thebes, MMAEE*, New York, 1973, pl. 106-107). Ce procédé euphémique consistant à occulter les différentes phases de façonnage de la statue s'observe déjà à l'Ancien Empire, comme dans l'atelier de sculpture de Ti où les statues présentent le même degré de finition, que l'artisan utilise le percuteur, le ciseau ou le polissoir (H. WILD, *Le tombeau de Ti II, MIFAO* 55, 1953, pl. 173). Enfin, la « mise au monde » de la statue au cours de cette première phase la plus archaïque du Rituel peut se comprendre par la représentation, parmi les trois artisans présents, de celui responsable de la mise en couleur, soit de l'ultime étape de la fabrication (R. DRENKHahn, *Die Handwerker und ihre Tätigkeiten im alten Ägypten, AA* 31, 1976, p. 62-64 et p. 69).

¹⁹⁹ Concernant l'étymologie du terme *s'nh(w)*, « sculpteur, il est difficile de trancher entre les acceptions « celui qui fait vivre » et « celui qui fait revivre ». En effet, cet artisan, en qualité d'auxiliaire, est à la fois « celui qui fait vivre » la statue, par le caractère « vivant » des formes reproduites et, dans le contexte des liturgies funéraires, « celui qui fait revivre » le défunt par le truchement de son image.

²⁰⁰ Cf. *supra*, n. 182.

²⁰¹ Cette analogie entre la statue et la « vie » a été rappelée plus haut, par les expressions *hnty 'nh*, « réplique vivante », *šsp 'nh*, « l'image vivante » et *twt 'nh*, « statue vivante » (cf. *supra*, n. 170-172).

ici de prendre en compte une relation directe avec le processus d'animation magique de la statue, dont nous avons formulé les réserves qu'il convient sans doute de prendre à l'égard des fonctions du « sculpteur », mais de s'attacher à certaines qualités formelles dont ce dernier serait chargé de doter la statue. Il a été établi dans quelle mesure les imagiers de l'Égypte ancienne n'étaient pas uniquement motivés par les principes de ce qui sera ailleurs nommé *mimêsis*²⁰², idéal de reproduction du réel promu à travers les canons plastiques de la Grèce classique²⁰³. Certes, les sculpteurs égyptiens, pour prendre cet exemple, cherchèrent probablement à produire une image montrant une certaine ressemblance plastique avec son modèle. Ce principe pourrait s'illustrer dans le lien envisageable entre l'étymologie du nom du « sculpteur » *s'nh(w)*, « celui qui fait vivre » et celle du principal nom du miroir, *'nh*²⁰⁴, littéralement « vie », « donné à l'objet dont la propriété est de faire vivre les traits du visage humain²⁰⁵ ». Néanmoins, si le sculpteur se doit, à travers la statue, de faire miroiter une image « vivante » de son modèle²⁰⁶, cette qualité s'évalue surtout par la capacité de cet artisan à synthétiser²⁰⁷ les indices et les « signes rigoureusement codifiés²⁰⁸ » qui conduisent à restituer l'identité du modèle plus que sa reproduction servile²⁰⁹. À cette fin, il convient de rappeler que c'est encore le « sculpteur » qui est en charge d'inscrire le nom du dédicataire sur son effigie, élément cardinal non seulement pour fonder l'identité du modèle mais également pour assurer la pérennité de sa mémoire sur terre :

(Doc. 42)²¹⁰ *wnn rn=f mn m mnw n htm n jr(w).t~n=f r t*

Son nom sera durable sur (ce) monument et ce qu'il a réalisé sur terre ne sera pas supprimé.

Conclusion

Il a été observé, tout au long de cette étude, que les principales acceptions du verbe *s'nh*, « faire vivre », « maintenir en vie » ou « faire revivre », engagent une réflexion générale portant sur les modalités de maintien du flux vital et, plus spécifiquement, sur les conditions

²⁰² R. TEFNIN, « Image et histoire. Réflexions sur l'usage documentaire de l'image égyptienne », *CdE* 89/178, 1979, p. 218-244.

²⁰³ E. GALBOIS, « Le visage du pouvoir : les souverains hellénistiques entre texte et image », *Pallas* 93, 2013, URL : <http://pallas.revues.org/1393>.

²⁰⁴ *Wb* I, 204, 11-14. Ce nom est parfois intégré dans l'expression *'nh n mꜣ hr*, « miroir pour voir le visage » (C. HUSSON, *L'offrande du miroir dans les temples égyptiens de l'époque gréco-romaine*, Lyon, 1977, p. 35-37 ; Chr. LILYQUIST, *Ancient Egyptian Mirrors from the Earliest Times through the Middle Kingdom*, *MÅS* 27, 1979, p. 65-71).

²⁰⁵ C. HUSSON, *ibid.*, p. 38.

²⁰⁶ J.A. WILSON, « The Artist of the Egyptian Old Kingdom », *JNES* 6, 1947, p. 235.

²⁰⁷ Chr. Barbotin rappelle à cet égard qu'un des noms de la statue, *twt*, dérive d'un verbe signifiant « être identique » mais également « rassembler », en parlant des différents éléments qui forment l'identité du modèle (*Les statues égyptiennes du Nouvel Empire*, 2007, vol. texte, p. 16).

²⁰⁸ R. TEFNIN, *op. cit.*, p. 244.

²⁰⁹ Concernant le débat sur l'opposition réalisme/idéalisation du portrait égyptien : Cl. VANDERSLEYEN, « Objectivité des portraits égyptiens », *BSFE* 73, 1975, p. 5-27 ; R. TEFNIN, *op. cit.* ; *id.*, *La statuaire d'Hatchepsout*, *MonAeg* 4, 1979, p. 162-170 ; Cl. VANDERSLEYEN, *L'Égypte* IV, Wiesbaden, 1982, col. 1074-1080, s.v. « Porträt » ; R. TEFNIN, *Art et magie au temps des pyramides*, *MonAeg* 5, 1991, p. 55-74 ; *id.*, « Les yeux et les oreilles du roi », dans *L'atelier de l'orfèvre. Mélanges offerts à Ph. Derchain*, Louvain, 1992, p. 147-156 ; F. POLZ, « Die Bildnisse Sesostri's III. und Amenemhets III. », *MDAIK* 51, 1995, p. 251-254 ; J. ASSMANN, « Preservation and Presentation of Self in Ancient Egyptian Portraiture », dans *Studies in Honor of W.K. Simpson I*, 1996, p. 55-81 ; D. LABOURY, *La statuaire de Thoutmosis III*, *AegLeod* 5, 1998, p. 647-655 (avec importante bibliographie, p. 653, n. 1947).

²¹⁰ Statue de Satepihou, New York, ép. Hatchepsout (*Urk.* IV, 518, 14).

matérielles de production et de gestion des moyens de subsistance destinées à activer ce processus. En filigrane, cette enquête fait émerger des questions d'ordre métaphysique portant, non seulement sur les représentations de la vie et de sa perpétuation dans l'ancienne Égypte, mais par suite, sur celles de la mort et de la résurrection. Du fait du caractère universel des questions alors envisagées, il convient sans doute de se prémunir de rapprochements hâtifs issus d'une réflexion par trop globalisante et, par suite, de chercher à restituer, autant que faire se peut, les spécificités de la pensée égyptienne que laissent entrevoir les sources répertoriées.

Une des approches liminaires dans l'étude de ce terme consiste à examiner sa morphologie. La forme causative du verbe *s'nh* implique un agent « causateur ²¹¹ », en l'occurrence le plus souvent représenté par une autorité morale, savante ou politico-religieuse, à l'exemple de la divinité, du roi, du chef, du sage ou du magicien. Partant, l'examen lexicologique du terme *s'nh* ne peut pas faire l'économie d'une réflexion sur les principales orientations avec lesquelles les discours du pouvoir ont forgé le champ sémantique de ce mot au cours de l'histoire de l'Égypte pharaonique.

Le premier niveau du discours établi autour de ce terme est celui qui met en exergue les dispositions bienveillantes de l'autorité à l'égard de ses subalternes. En ce sens, le « faire vivre » *s'nh* voudrait avant tout chose témoigner des agissements bienfaisants et protecteurs d'un pouvoir « nourricier » et « dispensateur de vie ». Ainsi, dans le dispositif d'échange du don et du contre-don, faisant interagir dieux et rois en vue du maintien de l'équilibre de la création ²¹², le « faire vivre » concerne essentiellement le segment descendant, soit celui émanant de la divinité à l'intention du roi, ou de ces derniers en direction de « vivants ». Mais, au revers de cette médaille, la bénévolence du pouvoir peut parfois se dévoiler comme un mécanisme de dépendance, voire de soumission, à l'égard de l'autorité ²¹³. En fin de compte, l'insistance avec laquelle le terme *s'nh* est introduit dans la phraséologie du pouvoir témoigne du peu d'autonomie accordée aux détenteurs naturels de la vie. À travers l'emploi de ce terme, il est rappelé que les « vivants » sont contraints de s'attacher à la tutelle d'une puissance vivifiante, au risque de voir leur propre énergie vitale se dissoudre, y compris celle nécessaire au processus de renaissance *post-mortem* :

(Doc. 43) ²¹⁴ *mr~n sw Hr jr=k n wp~n=f jr=k s'nh~n=f tw*

(Osiris Téli) Horus s'est attaché à toi et il ne saurait être séparé de toi car il **t'a fait revivre** ! ²¹⁵

Mis en relation avec le premier, le second niveau articulé dans ce discours peut sembler paradoxal. En effet, quel que soit l'ordre de puissance dont l'agent du « faire vivre » *s'nh* fait état dans ses agissements, il s'apparente le plus souvent à un pouvoir intermédiaire. En effet,

²¹¹ Le « causateur » est l'argument supplémentaire qui assume le rôle syntaxique de sujet dans la construction dérivée du causatif (D. CREISSELS, *Syntaxe générale : une introduction typologique 2*, 2006, p. 10-11 et p. 59-60).

²¹² G. POSENER, *De la divinité du pharaon*, CSA 15, Paris, 1960, p. 37-45 ; M.-A. BONHEME, A. FORGEAU, *Pharaon, les secrets du pouvoir*, Paris, 1988, p. 126-127.

²¹³ Sur la question de la soumission du roi aux dieux : G. POSENER, *op. cit.*, p. 23-35.

²¹⁴ *Pyr.* 370, 646a-b.

²¹⁵ Comme cela a été précisé plus haut (cf. *supra*, n. 8), dans le contexte des rituels funéraires, cette autorité revient à l'origine principalement au fils aîné, agissant symboliquement comme « Horus qui protège son père ». Néanmoins, assez rapidement dans l'histoire, cette prérogative va s'étendre à tout membre de la constellation des proches du défunt ou encore de ses subalternes.

son action se place fréquemment en aval d'une puissance « démiurgique », celle se situant à l'origine de la force de vie suscitée. En ce sens, *s'nh* désigne un processus second qui s'applique dans des domaines variés. Si son champ d'action *sui generis* concerne la propagation du flux vital, les différentes facettes de ce programme global sont précisées dans les textes. Ainsi, le « faire vivre » *s'nh* peut tout autant se manifester dans l'expansion des formes de vie émanant de la création de l'univers que dans la mise en œuvre quotidienne des conditions matérielles conditionnant le maintien en vie des « vivants ». De manière plus spécifique, son domaine d'action est également associé au processus de résurrection du défunt, ou encore, à celui de la gestation du fœtus « dans l'œuf », faisant suite à sa conception. L'étude particulière du terme dérivé *s'nh(w)*, le « sculpteur », montre que ce processus second du « faire vivre » peut encore s'animer dans la « mise au monde » (*ms.t*) de la statue. En effet, le façonnage de la statue semble, d'une part, restituer l'image « vivante » du modèle par l'agencement synthétique des signes et des indices qui fondent son identité et, d'autre part, marquer une étape cruciale dans la manifestation de la « conscience » de l'effigie, sans doute virtuellement contenue dès l'origine dans le matériau brut qui la constitue.

Plus synthétiquement, le champ sémantique du « faire vivre » *s'nh* engage donc un angle de réflexion sur la question du pouvoir et des discours afférents dans l'ancienne Égypte²¹⁶. Mais cet examen fait apparaître la structure subtile et parfois paradoxale du pouvoir, puisque ses formes apparemment les plus absolues peuvent également se révéler dans leur relativité.

Enfin, pour mener plus complètement cette étude sur le terme *s'nh*, il resterait à aborder la formule *s'nh rn*, « faire revivre le nom (de X) »²¹⁷, expression qui dénomme un rituel funéraire ayant traversé une grande partie de l'histoire pharaonique. Néanmoins, la pérennité de cette liturgie est si prégnante, si l'on s'en tient à la fréquence de ses attestations dans les sources funéraires, que l'examen de l'expression lexicale qui l'intitule nécessite un examen distinct et approfondi qu'il serait sans doute inopportun d'entreprendre dans ces pages²¹⁸.

²¹⁶ Un signe de cette analogie entre *s'nh* et les manifestations du pouvoir est peut-être donné dans plusieurs versions d'une séquence du *Spell 4* des Textes des Sarcophages (CT I, 12^e-13a), où la formule *s'nh-k m hfty.w[=k]*, « puisses-tu te nourrir de tes adversaires ! » remplace *shm-k m hfty.w[=k]*, « puisses-tu avoir pouvoir sur tes adversaires ! ». Cette même substitution s'observe à deux reprises dans le *Spell 359* (CT V, 13f et 14a).

²¹⁷ *Wb* IV, 47, 1-7.

²¹⁸ Voir principalement sur la question : S. GRALLERT, *Bauen – Stiften – Weißen. Ägyptische Bau- und Restaurierungsschriften von den Anfängen bis zur 30. Dynastie*, *ADAIK* 18/1, 2001, p. 84-91, 93-108 ; M.G. NELSON-HURST, « '...who causes his name to live' the vivification formula through the Second Intermediate Period », *Millions of Jubilees. Studies in Honor of David P. Silverman II*, Le Caire, 2010, p. 13-31 ; *id.*, « The increasing emphasis on collateral and female kin in the late Middle Kingdom and Second Intermediate Period : the vivification formula as a case study », dans M. Horn *et al.* (éd), *Current research in Egyptology 2010 : proceedings of the eleventh annual symposium, Leiden University 2010*, Oxford, 2011, p. 116-123.