MINISTÈRE DE L'ÉDUCATION NATIONALE, DE L'ENSEIGNEMENT SUPÉRIEUR ET DE LA RECHERCHE

BULLETIN
DE L'INSTITUT FRANÇAIS
D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne en ligne

BIFAO 95 (1995), p. 141-151

Jean-Pierre Corteggiani

La "butte de la Décollation" à Héliopolis.

Conditions d'utilisation

L'utilisation du contenu de ce site est limitée à un usage personnel et non commercial. Toute autre utilisation du site et de son contenu est soumise à une autorisation préalable de l'éditeur (contact AT ifao.egnet.net). Le copyright est conservé par l'éditeur (Ifao).

Conditions of Use

You may use content in this website only for your personal, noncommercial use. Any further use of this website and its content is forbidden, unless you have obtained prior permission from the publisher (contact AT ifao.egnet.net). The copyright is retained by the publisher (Ifao).

Dernières publications

9782724711264	*La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb-djefaou*	Laurent Coulon
9782724711752	*Guide du Caire Islamique*	Hadrien Collet
9782724711660	*Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 41*	Adrien Candiard (éd.)
9782724711745	*Bulletin archéologique des Écoles françaises à l'étranger (BAEFE)*	
9782724711271	*Du côté de chez Zeus*	Emmanuel Botte (éd.), Hélène Cuvigny (éd.), Michel Reddé (éd.)
9782724711677	*La Description de l'Égypte*	Paul-Marie Grinevald
9782724711714	*La pensée et la pratique pharmacologiques d'Avicenne*	Sylvie Ayari
9782724711899	*BCAI 40*	

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

La « butte de la Décollation », à Héliopolis

Jean-Pierre CORTEGGIANI

DANS LES MÉLANGES offerts à Joseph Vergote en 1976 [1], Luc Limme a étudié le toponyme qui, dans la « grande liste géographique » du temple d'Edfou, désigne l'endroit où se trouvait l'arbre sacré du XIII[e] nome de Basse-Égypte, le fameux arbre-*iched* dont l'identification botanique, sur laquelle nous reviendrons plus loin, a longtemps divisé les égyptologues avant d'être définitivement acquise. Après avoir établi que le nom de ce lieu saint héliopolitain, vraisemblablement situé dans l'enceinte même du Grand-Château, devait se lire *Iat-Oudjâ* , il en étudiait les attestations connues, puis concluait son article en évoquant « le difficile problème de la signification du toponyme » que la plupart des auteurs traduisent par « butte (ou endroit) du Jugement ». C'est cette interprétation qui, visiblement, ne satisfaisait pas L. Limme puisqu'il l'assortissait d'un point d'interrogation en la citant pour la première fois, que je voudrais revoir ici, en suggérant une autre traduction qui a l'avantage d'expliquer très simplement le lien existant entre le nom de la butte et l'arbre qui y était planté et d'en souligner le caractère héliopolitain.

Reprenons d'abord rapidement les pièces du dossier.

Si l'on s'en tient à la publication de la « grande liste géographique » du temple d'Edfou, faite par Chassinat d'après les estampages et les copies de M. de Rochemonteix [2], le nom de la butte héliopolitaine où était planté « l'auguste arbre-*iched* » était , que P. Montet interprétait comme « la butte du Mât (?) » [3].

Ce toponyme n'étant pas attesté par ailleurs, on peut se demander si cette lecture est la bonne dès lors que quatre copistes contemporains du marquis donnent autant de lectures différentes [4], prouvant ainsi que le signe lu  est mal conservé : c'est ce qu'a fait L. Limme,

1 L. LIMME, « Un toponyme héliopolitain », *in Miscellanea in honorem Josephi Vergote edenda curaverunt* P. NASTER, H. DE MEULENAERE, J. QUAEGEBEUR, *OLA* 6-7, 1975-1976, p. 373-379.

2 M. DE ROCHEMONTEIX, É. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou* I, *MMAF* X, Paris, 1897, p. 333.

3 P. MONTET, *Géographie de l'Égypte ancienne* I, Paris, 1957, p. 168.

4 E. VON BERGMANN, *Hieroglyphische Inschriften gesammelt während einer im Winter 1877/78 unternommenen Reise in Aegypten*, Vienne, 1879, pl. XX ; H. BRUGSCH, *Dictionnaire géographique*, Leipzig, 1879, p. 1370 ; J. DE ROUGÉ, *Inscriptions et notices recueillies à Edfou*, Paris, 1880, pl. CXLVI ; E. LEFÉBURE, « L'arbre sacré d'Héliopolis », *Sphinx* 5, 1902, p. 3.

BIFAO 95 (1995), p. 141-151 Jean-Pierre Corteggiani

en rappelant les erreurs de copies de M. de Rochemonteix qui, si elles ont suscité les critiques parfois bien excessives de K. Piehl [5], sont cependant assez nombreuses pour avoir justifié une « deuxième édition revue et corrigée » des deux premiers tomes du *Temple d'Edfou*, publiée par les soins de S. Cauville et D. Devauchelle [6].

Après vérification, qu'il fit faire sur place, aucune photographie de cette inscription n'étant publiée à l'époque, il a proposé, ayant acquis la certitude « que les traces subsistantes du signe en question ne conviennent nullement à  », de voir dans celles-ci les restes d'un , correspondant bien à ce qu'on attend à cet endroit, c'est-à-dire un « signe haut, dont la base était plus large que la partie supérieure ». Le détail photographique ci-contre [fig. 1] permet de constater, comme on pouvait déjà le faire depuis la publication du tome XV du *Temple d'Edfou* [7], que cette suggestion est certainement la bonne : l'endroit où était planté l'arbre sacré d'Héliopolis s'appelait donc , « toponyme relativement rare, mais néanmoins bien attesté » puisque, outre la mention de la « grande liste géographique », il est connu par cinq occurrences qui, dans l'état actuel de la documentation, sont les quatre documents signalés par L. Limme :

a. Un abrégé du *Livre des respirations*, conservé au musée de Parme, qui a la particularité d'être rédigé comme une stèle funéraire (fin I^er^-début II^e^ s. après J.-C.) [8] ;
b. Une stèle du début de la XXVI^e^ dynastie trouvée par Mariette à Abydos, dans la « nécropole du nord » [9] ;
c. Un bas-relief au nom de Nectanebo I^er^, découvert sur l'Aventin, à Rome, en 1709, et appartenant maintenant aux collections du Museo Civico de Bologne [10] ;
d. L'inscription dorsale d'une statue-cube du Kunsthistorisches Museum de Vienne représentant le « fils royal de Ramsès » Nemrod (XXII^e^ dynastie) [11] ;

auxquels il faut ajouter :

e. Une seconde mention, importante pour notre propos, figurant, à Edfou, dans l'inscription qui accompagne une scène, gravée à l'extérieur du naos, où l'on peut voir Ptolémée VIII Évergète II offrant l'œil-*oudjat* à Hormerty seigneur de Pharbaïthos [12].

La lecture *jꜣt wḏꜥ* étant assurée, quelles sont les traductions possibles et l'une d'elles, autant que faire se peut en rapport à la fois avec Héliopolis et avec l'arbre-*iched*, se justifie-

5 Cf. *Sphinx* I, 1897, p. 155-181, 237-249 et *Sphinx* IV (1901), p. 18-31, 86-101, mais aussi la longue « critique de la critique » faite par G. Maspero dans son avant-propos à *Edfou* I (p. V-XIX), où il stigmatise, en termes élégants, la « rudesse accoutumée » autant que les erreurs des propres copies de Piehl qui, depuis des années, « bourdonne éperdument à (ses) oreilles ».

6 Parue au Caire en six volumes (quatre pour le tome I, deux pour le tome II), entre 1984 et 1990 ; « les erreurs ou omissions » sont moins nombreuses dans le tome II que dans le tome I où l'on peut en compter jusqu'à une quarantaine par page, ce qui est évidemment considérable, même si elles sont dues « aux mauvais estampages et aux conditions de travail de l'époque ». Le signe qui nous occupe n'a pas fait l'objet d'une correction.

7 S. CAUVILLE, D. DEVAUCHELLE, *Le temple d'Edfou* XV, *MMAF* XXXII, Le Caire, 1985, pl. 5,a.

8 P. Parme nº 170. Cf. G. BOTTI, *Antichità di Parma*, Florence, 1954, p. 56-59, pl. XIII-XIV et J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte*, *LAPO* 12, Paris, 1972, p. 314-317.

9 A. MARIETTE, *Catalogue général des monuments d'Abydos*, Paris, 1880, p. 480-481 (nº 1276) et, en dernier lieu, cf. P. MUNRO, *Die spätägyptischen Totenstelen*, *ÄgForsch* 25, 1973, p. 282 sq., pl. 36 (fig. 132).

10 Museo Civico nº 1870. Cf. Th. YOUNG, *Hieroglyphics, Collected by the Egyptian Society,* Londres, 1823, pl. 9 et A. VARILLE, *BIFAO* XXXIV, 1934, p. 100.

11 ÄS 5791. Cf. E. VON BERGMANN, « Die Statue des königlichen Sohnes des Ramses *Nꜣ-mꜣꜥt* », *ZÄS* 28, 1890, p. 36-43 et, maintenant, W. SEIPEL, *Gott, Mensch, Pharao, Viertausend Jahre Menschenbild in der Skulptur des Alten Ägypten*, Vienne, 1992, nº 148, p. 370-373 qui reprend les dessins des inscriptions publiés dans E. ROGGE, *Statuen des Neuen Reiches und der Dritten Zwischenzeit*, *CAA* Vienne, Lief. 6, 1990, p. 6, 150-163.

12 *Edfou* IV, p. 136, 13.



Fig. 1. Détail de la « grande liste géographique » du temple d'Edfou : le nome Héliopolite.

BIFAO 95 (1995), p. 141-151 Jean-Pierre Corteggiani

t-elle plus que les autres ? Dictionnaires et autres lexiques indiquent que celles-ci sont assez nombreuses [13]. Le sens premier du verbe *wḏʿ* est « trancher, couper, séparer », d'où aussi « trancher (la tête), découper, écarter (les lèvres d'une blessure), ouvrir (une porte) » et, au sens figuré, avec le même transfert sémantique qu'en français, « juger, arbitrer, départager (des plaideurs), discerner, décider ».

Rien ne s'oppose donc, *a priori*, à la traduction « butte du Jugement », retenue jusqu'ici par tous ceux qui ont commenté ce toponyme, mais, si celle-ci convient bien au caractère volontiers funéraire de la plupart des documents où on le rencontre, il est clair qu'elle n'évoque en rien la métropole héliopolitaine ou son arbre sacré : une traduction basée sur le sens propre du verbe *wḏʿ* lui est donc peut-être préférable. Reste à préciser laquelle.

Puisqu'il s'agit de nommer la butte où se dressait « l'auguste arbre-*iched* » d'Héliopolis, le plus simple, pour y parvenir, est de définir ce que représentait celui-ci aux yeux des théologiens héliopolitains, autrement dit ce à quoi le toponyme recherché devait probablement faire allusion.

Vu la confusion qui a longtemps régné quant à son identification, en partie à cause de l'autorité scientifique de L. Keimer qui n'a pas toujours eu le même avis sur la question [14], il est important de rappeler, puisque l'erreur est encore fréquente, que *jšd* n'est pas le nom sacré du perséa, dont *šwɜb* serait le nom profane, comme certains avaient cru pouvoir l'affirmer. Il s'agit de deux arbres totalement différents : l'arbre-*iched* qui, bien réel, ne pousse pas « dans le monde divin » [15], est le *Balanites aegyptiaca* Del., le *lebakh* des Arabes, auquel G. Maspero avait proposé de l'identifier dès 1891 [16], tandis que le perséa, qui n'en est pas un « homologue terrestre » [17], est le *Mimusops schimperi* Hochst [18].

L'arbre-*iched,* qui était « après l'acacia, l'arbre le plus généralement vénéré en Égypte » puisque « les bois sacrés de 17 nomes en étaient plantés » [19], est aussi, plus que tout autre, celui dont le nom suggère immédiatement des images précises. Ce sont celles des scènes mythiques dans lesquelles il apparaît : il s'agit, d'une part, de celle où les dieux inscrivent le nom de couronnement du roi sur les feuilles ou les fruits du balanite [20] et, d'autre part, de celle où l'on voit le « Chat d'Héliopolis » abattre Apophis près de l'arbre sacré en question.

La première de ces scènes, destinée à assurer au roi d'innombrables années de règne par le renouvellement sans fin de ses fêtes jubilaires, est gravée sur des parois de temples de la

13 *Wb* I, 404,3-406,12 ; F*CD,* p. 75 ; *AnLex*, 77.1134, 78.1177 et 79.0820 ; L. LESKO, *A Dictionary of Late Egyptian* I, Berkeley, 1982, p. 141.

14 Bien qu'il ait correctement identifié le perséa dès 1924, il a adopté ensuite l'opinion de Schweinfurth qui voyait en celui-ci l'arbre-*iched ;* c'est seulement dans l'édition posthume de la seconde partie de ses *Gartenpflanzen*, 1984, p. 2-4, qu'il reprend l'idée que l'arbre-*iched* est le balanite.

15 Cf., dès la V^e^ dynastie, une scène tout à fait profane de cueillette des fruits de l'arbre-*iched* sur le relief Inv. Nr 3/65 du musée de Berlin : W. KAISER, *Ägyptisches Museum Berlin,* Berlin, 1967, p. 32.

16 G. MASPERO, « Notes au jour le jour III », *PSBA* XIII, 1891, p. 498-501.

17 Cf. I. FRANCO, *Petit dictionnaire de mythologie égyptienne*, Paris, 1993, p. 30.

18 Pour un historique de la question voir É. CHASSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak* I, Le Caire, 1966, p. 234-248, qui pensait, au sujet de l'arbre-*iched*, que « la nature de l'arbre a pu varier selon les dogmes locaux et probablement aussi l'époque » ; voir aussi N. BAUM, *Arbres et arbustes de l'Égypte ancienne. La liste de la tombe thébaine d'Ineni (n^o^ 81)*, *OLA* 31, 1988, p. 265-273, qui fait la mise au point définitive.

19 Cf. É. CHASSINAT, *op. cit*, p. 234.

20 Selon les auteurs, on parle des feuilles, des fruits ou des deux ; en fait, les espèces de cartouches ovoïdes sur lesquels le nom royal est écrit semblent trop peu nombreux pour être des fruits et n'ont pas vraiment la forme des feuilles. Notons que les textes qui, comme au Ramesseum, accompagnent généralement les représentations de cette scène ne fournissent aucune précision et se contentent de dire que le nom du roi est écrit « sur l'arbre-*iched* ».

XVIII^e dynastie à l'époque gréco-romaine. Le calame à la main, les dieux qui officient autour du roi, figuré, pour sa part, agenouillé ou assis près de l'arbre, sont évidemment Thot et Sechat [21], patrons des écrits, des bibliothèques et des annales royales, mais aussi Atoum « seigneur d'Héliopolis et du Double Pays » [22]. La présence de l'arbre-*iched* dans la représentation d'une cérémonie mythique que la personnalité d'Atoum situe à Héliopolis, berceau théorique de la monarchie égyptienne, remplit les conditions définies plus haut mais rien, dans les composantes du tableau, ne semble pouvoir être relié à l'idée de « trancher », ou de « couper », le sens général de celui-ci étant, tout au contraire, d'ajouter des années au règne du souverain qui accède au trône.

On voit tout de suite qu'il n'en va pas de même pour la seconde scène qui fait partie de la très longue vignette accompagnant le chapitre 17 du Livre des Morts et que l'on trouve donc sur de nombreux papyrus ou sur les murs de certaines tombes. Elle illustre le passage de cet important chapitre, « célèbre à la fois par sa substance et par les gloses dont il est surchargé » [23], dans lequel le défunt, s'identifiant au soleil renaissant à chaque aube nouvelle, déclare :

> « Je suis ce chat près de qui se fendit l'arbre-*iched* à Héliopolis, cette nuit où sont anéantis les ennemis du Maître de l'Univers.
> Qui est-ce ? – Ce chat, c'est l'enfant Rê lui-même ; on l'a appelé "chat" quand Sia dit à son sujet : "Y a-t-il un semblable (à lui) dans ce qu'il a fait ?" ; c'est ainsi que fut créé son nom de "chat". »

Autre version :

> « C'est quand Chou fit le testament de Geb en faveur d'Osiris.
> Quant à la séparation de l'arbre-*iched* près de lui à Héliopolis, c'est quand les Enfants de la déchéance expièrent ce qu'ils avaient fait. Quant à cette nuit du combat, c'est quand ils entrèrent dans l'Orient du ciel, et qu'un combat eut alors lieu au ciel et sur toute la terre [24]. »

Avec évidemment quelques variantes de détail, en particulier dans les positions respectives des « acteurs » de la scène, la vignette colle au texte de la première phrase de cette séquence : assis non loin d'un arbre, un chat, qui peut d'ailleurs assez curieusement être une chatte [25], frappe « au cou », d'une patte armée d'un couteau, un serpent dont il maintient la tête plaquée contre le sol avec son autre patte. Un texte court, écrit dans la vignette elle-même, précise parfois que le grand reptile, qui représente ici les « Enfants de la déchéance », n'est autre qu'Apophis, l'ennemi éternel de Rê, qui doit être à jamais conjuré puisque, n'ayant pas été créé, il échappe à toute destruction définitive et peut, chaque jour, recommencer inlassablement ses attaques contre la marche du soleil.

21 Elle est parfois simplement désignée par son épithète de Sefekhetâbouy.

22 Cf. K. MYŚLIWIEC, « Die Rolle des Atum in der *išd*-Baum-Szene », *MDAIK* 36, 1980, p. 349-356, pl. 86-90.

23 P. BARGUET, *Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, *LAPO* 1, Paris, 1967, p. 55.

24 Traduction P. BARGUET, *op. cit.*, p. 61.

25 Cf. le papyrus de Taoudjatrê, conservé au musée du Caire, dans A. PIANKOFF, *Mythological Papyri*, *Bollingen Series* XL/3, New York, 1957, pl. 15.

BIFAO 95 (1995), p. 141-151 Jean-Pierre Corteggiani



Fig. 2. Le Chat d'Héliopolis décapitant Apophis au pied de l'arbre-*iched* (TT 359).

BIFAO 95 (1995), p. 141-151 Jean-Pierre Corteggiani

Bien qu'on ne puisse pas le tuer, ces brèves notations qui, la plupart du temps, parlent « d'abattre Apophis », ajoutent leur puissance magique à celle de l'image qu'elles complètent. Certaines, qui sont un peu plus développées, méritent qu'on s'y arrête, comme celle de la tombe thébaine d'Inherkhâou (TT 359), qui fut chef d'équipe des ouvriers de la Tombe sous les règnes de Ramsès III et de Ramsès IV.

Le décor du second caveau de cette sépulture, qui se distingue des autres tombes de Deir al-Medina par son style particulier et par la prédominance de l'iconographie sur les textes, est presque entièrement constitué par des chapitres du Livre des Morts réduits chacun à une grande vignette et à une rubrique, parfois originale, introduisant normalement le texte correspondant. Au registre médian de la paroi sud figure la scène décrite plus haut [fig. 2] où l'on peut lire au-dessus du chat étrangement affublé d'oreilles de lièvre : « Formule pour repousser l'ennemi, pour décapiter et ligoter Apophis (afin que) ce dieu célèbre un triomphe avec sa compagnie de dieux... »

Les trois premiers verbes employés résument bien les divers types d'actions tentées pour neutraliser le monstre incarnant les forces du chaos, autrement dit les « ennemis du Maître de l'Univers », dont le *Livre d'Apophis* offre un impressionnant catalogue souvent incantatoire [26] : recours aux formules magiques, utilisation de toutes les armes blanches possibles pour tous les sévices qu'elles permettent d'infliger, immobilisation à l'aide de liens et d'entraves. Seul le verbe *swꜣ* [27] qui, entre autres sens, veut dire « trancher (la gorge), couper (un membre, une partie du corps) [28] » et que l'on pourrait traduire par « mutiler » à cause de l'absence de compléments, est illustré par la vignette qui impose de le rendre ici par « décapiter » bien que, dans le cas présent, le couteau que brandit le chat ne frappe pas vraiment le serpent au « cou », c'est-à-dire immédiatement derrière la tête [29] : on a affaire à un parfait synonyme de la première acception du verbe *wḏꜥ* qui permet d'établir un lien satisfaisant entre celui-ci et l'arbre-*iched* qui poussait à Héliopolis.

Il est donc justifié, image à l'appui, de traduire *jꜣt wḏꜥ* par « butte de la Décollation », allusion directe, dans le mythe héliopolitain, à la façon dont le soleil sort victorieux de son combat quotidien contre Apophis, lorsque sa lumière a raison des ténèbres. Pour assurer définitivement cette traduction, il convient de se demander si elle est acceptable dans les autres occurrences où l'on rencontre le toponyme.

Si elle n'apporte rien de particulier à l'interprétation du passage du papyrus de Parme (doc. a), elle se justifie tout autant que la traduction « butte du Jugement » qu'aucune raison ne pousse à lui préférer. Peut-être faut-il voir dans « les portes de l'horizon occidental », qui sont ouvertes au défunt pour qu'il puisse « accompagner les habitants de la *Douat* », après avoir « franchi la *Mesqet* », « la porte-de-vie » dont parle une litanie d'offrande

26 Cf. R.O. FAULKNER, *The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum Nº 10188), BiAeg* III, Bruxelles, 1933, p. 42-93 et, pour la traduction, *id.*, *JEA* 23, 1937, p. 166-185 et *JEA* 24, 1938, p. 41-53.

27 *Wb* III, 427, 1-4 ; F*CD*, p. 215 ; *AnLex* 77.3430 ; L. LESKO, *op. cit.* III, p. 21.

28 C'est, par exemple, le terme employé pour décrire la peine qui consiste à avoir le nez et les oreilles coupés ; cf. F.Ll. GRIFFITH, « The Abydos Decree of Seti I at Nauri », *JEA* 13, 1927, p. 193-206, pl. XXXVII-XLIII (l. 51, pl. XLI) qui oublie le nez dans sa traduction p. 202.

29 Le couteau est parfois appliqué juste sur le « cou » : cf. la vignette du Livre des Morts de Hounefer (P. BM 9901/8) dans C. ANDREWS (éd.), *The Ancient Egyptian Book of the Dead*, Londres, 1985, p. 48.

BIFAO 95 (1995), p. 141-151 Jean-Pierre Corteggiani

à Osiris-Sokaris [30] puisque celui qui doit l'ouvrir se trouve « dans la *Douat*, auprès de Celui-dont-le-cœur-a-cessé-de-battre », c'est-à-dire d'Osiris, sous la protection de dieux-gardiens.

On retrouve, en tout cas, la *Iat-Meseq* [31] et (Osiris) *wrḏ-jb* « qui préside à *Iat-Oudjâ* », sur la stèle d'époque saïte (doc. b) découverte à Abydos par Mariette et, cette fois, il est évident que traduire *Iat-Oudjâ* par « butte de la Décollation » donne un sens beaucoup plus satisfaisant que « butte du Jugement » puisque le lien entre Osiris et l'arbre-*iched* d'Héliopolis, déjà bien établi [32], est confirmé avec éclat par une représentation conservée dans la tombe thébaine d'Amenmosé (TT 373) qui date de l'époque ramesside : au registre supérieur de la paroi sud, assez mal conservée, le dieu est représenté assis devant un arbre tandis que le texte voisin précise qu'il « passe la journée à côté du Château-du-Benou » et « qu'il prend le frais sous l'arbre-*iched* » [33], le caractère héliopolitain de la scène étant encore souligné par la présence, à la hauteur du visage d'Osiris, d'un scarabée ailé, incarnation du soleil levant.

Les deux traductions conviennent aussi bien l'une que l'autre au texte du relief de Nectanebo (doc. c), trop court pour avoir une raison de faire un choix entre les deux, le « devoir » des portiers dans *Iat-Oudjâ* pouvant aussi bien être celui de faire partie d'un tribunal divin que celui d'assister Rê dans sa lutte contre Apophis. Il est cependant tentant de rapprocher les redoutables portiers armés de couteaux des dieux-gardiens du premier document et de voir en eux des combattants plutôt que des juges.

Certaines difficultés des inscriptions de la statue de Nemrod (doc. d) ont poussé des auteurs comme W. Helck et J. Vandier à corriger abusivement la copie de Bergmann qui s'est révélée, lors de la publication récente d'un fac-similé [34] beaucoup plus fidèle à l'original qu'ils ne l'avaient supposé : dans la ligne où apparaît *Iat-Oudjâ* il n'y a donc pas lieu de remplacer le signe *psḏ* par un *w* et, à la ligne suivante, il faut bien lire *Dwɜt* et non pas *njwt* [35]. La ligne qui nous intéresse n'en est pas plus claire pour autant : il faut pourtant qu'elle ait un sens et, malgré une construction inhabituelle, il me semble qu'il faut comprendre que le propriétaire de la statue souhaite rendre visite « au maître des neuf effigies divines qui reposent dans *Iat-Oudjâ* ». Le fait que le défunt évoque la *Douat* et le moment où il sera « placé sur la balance, dans la salle des Deux-Maât » pousserait à y voir l'emplacement mythique d'un tribunal si un texte n'invitait pas à préférer la seconde interprétation. Il s'agit d'un passage du *Calendrier des jours fastes et néfastes* du musée du Caire [36] qui, justement, le deuxième jour du premier mois d'Akhet, parle de « la sortie de l'Énnéade devant Rê » et du plaisir [37] que ses

30 Cf. J.-Cl. GOYON, *Les dieux-gardiens et la genèse des temples (d'après les textes égyptiens de l'époque gréco-romaine)*, *BdE* XCIII, 1985, p. 460 (cité ensuite *Dieux-gardiens*).

31 Sur *Mesqet* = *Iat-Meseq*, voir J.-Cl. GOYON, *La confirmation du pouvoir royal au Nouvel An (Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50)*, *BdE* LII, 1972, p. 93 sq., n. 90.

32 Cf. S. SAUNERON, *Rituel de l'embaumement*, *Pap. Boulaq III, Pap. Louvre 5.158*, Le Caire, 1952, p. 39, 14-15 où l'on parle « des bouquets précieux de l'arbre-*iched* de Rê sur lequel se pose l'âme d'Osiris ; noter aussi le titre de « prophète d'Osiris, *wr pḏ išd* » dans le colophon du P. Bremner-Rhind : cf. FAULKNER, *op. cit.*, p. 33, Clp. 6.

33 Cf. K.-J. SEYFRIED, *Das Grab des Amenmose (TT 373)*, *Theben* 4, Mayence, 1990, p. 59 sq., (Text 35 ; Szene 20), pl. V, XLI et pl. en couleurs III.

34 Voir la bibliographie note 11.

35 Il faut, en revanche, supprimer tout ce qui traite de « Iousâas qui réside en sa ville » dans l'étude de J. VANDIER, « Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet », *RdE* 16, 1964, p. 107, XV et *RdE* 17, 1965, p. 156.

36 Rº III, 7-8 : cf. A.M. BAKIR, *The Cairo Calendar Nº 86637*, Le Caire, 1966, p. 13, pl. III, IIIa.

37 Divers textes font allusion au fait que les dieux se réjouissent, sont en fête ou célèbrent un triomphe après la défaite d'Apophis et la naissance du soleil.

BIFAO 95 (1995), p. 141-151 Jean-Pierre Corteggiani

membres prennent en voyant « sa jeunesse (après) avoir tué celui qui s'était rebellé contre leur maître et avoir abattu Apophis où qu'il se trouve ». Outre cette allusion transparente à la naissance du soleil après la défaite « des ennemis du Maître de l'Univers » et à la part active que l'Énnéade prend à celle-ci [38], le même papyrus mentionne encore « la décollation » infligée à celui « qui s'est rebellé contre son maître » [39].

S'il fallait encore quelques arguments pour convaincre que *Iat-Oudjâ* doit être traduit par « butte de la Décollation », ils seraient aisément fournis par la seconde attestation du toponyme rencontrée à Edfou (doc. e) dans une scène où Ptolémée VIII Évergète II se trouve face à « Hormerty, seigneur de *Chedenou*, dieu grand parèdre à Edfou, le seigneur des Deux-Maât dans *Iat-Oudjâ,* qui est à la tête de *Iat-Pega* pour démembrer ses ennemis, que ses Puissances gardent sur ses deux côtés » [40]. Le rapprochement des noms des deux buttes est important car, si l'épithète « seigneur des Deux-Maât » fait plutôt penser à la salle du jugement des morts, le toponyme *Iat-Pega* [41] désigne, lui, l'endroit où selon un des deux mythes locaux de *Chedenou*, la *Pharbaïthos* des Grecs, aujourd'hui Horbeit, avait lieu le combat contre Apophis et où celui-ci, « la face posée sur le billot », était « détruit pour toujours et à jamais » [42] par le dieu Hormerty [43]. Il est inutile de citer ici les nombreuses mentions de cette lutte essentielle au maintien de la création [44], que l'on peut glaner dans tel ou tel texte : il me paraît suffisamment établi que le nom de la butte héliopolitaine où poussait l'arbre-*iched* faisait directement allusion à la décollation d'Apophis, mais je voudrais faire encore quelques remarques.

Tout d'abord sur l'emploi du verbe *wḏʿ*, que les théologiens ont peut-être préféré à ses nombreux synonymes (*swɜ*, *ḥsq*, *bḥn*, *šʿd*...), utilisés le plus souvent ailleurs, parce qu'il évoque aussi l'idée de jugement tout comme les termes qui expriment le triomphe de Rê (*mɜʿ ḥrw Rʿ r ʿpp*) [45] qui implique en fait la condamnation d'Apophis [46].

Ensuite sur le signe *wḏʿ* lui-même, dont la forme varie beaucoup, mais qui est toujours rangé dans les signes « *unclassified* » (*Sign-list* Aa 21) : il se présente en général comme une sorte de carré creusé en chevron sur sa face inférieure ou supérieure et surmonté d'un trait vertical. Renvoyant à un détail [fig. 3] [47] de la tombe de Rekhmirê (TT 100), Gardiner avait probablement raison de proposer d'y voir un outil d'ébéniste : on pense à une sorte de boîte à onglets permettant de maintenir une pièce de bois pour la travailler avec l'herminette représentée à côté. Le signe *stp* (*Sign-list* U 21), lorsqu'il est très soigné [fig. 4] [48] représente

38 Les membres de l'Énnéade héliopolitaine ne sont pas les seuls à tenter d'abattre les ennemis du soleil puisque « Anubis massacre les ennemis de son père, Rê, après avoir coupé la tête d'Apophis avec son couteau » : cf. J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, 1961, p. 130, pl. XVIII, 12. Il est intéressant de voir qu'à la colonne suivante Anubis massacre tout aussi bien « les ennemis de son père, Osiris ».

39 R° X, 2 : *ibid.*, p. 20, pl. X, Xa.

40 Traduction J.-Cl. GOYON, *Dieux-gardiens*, p. 163.

41 Cf. H. GAUTHIER, *Dictionnaire des noms géographiques contenus dans les textes hiéroglyphiques* I, Le Caire, 1925, p. 25 ; P. MONTET, *Géographie de l'Égypte ancienne* I, Paris, 1957, p. 135.

42 P. Bremner-Rhind 31, 2-3 : cf. FAULKNER, *op. cit.*, p. 81.

43 Le titre sacerdotal de « grand combattant–maître du triomphe », désignation spécifique des prêtres de cette forme locale d'Horus, dont le nom d'« Horus des deux yeux » est une allusion au deuxième mythe de *Chedenou*, rappelle que celui-ci est un dieu batailleur, « triomphateur » par excellence : voir. J. YOYOTTE, « Potasimto de Pharbaïthos et le titre de "grand combattant–maître du triomphe" », *CdE* 28, 1953, p. 101-106.

44 Cf. J.-Cl. GOYON, *Dieux-gardiens*, particulièrement p. 162-169 et 174-182.

45 Par exemple P. Bremner-Rhind 28, 15 et 17 : cf. FAULKNER, *op. cit.,* p. 68 sq.

46 Le combat dont le soleil sort triomphant n'est pas sans rappeler les épreuves auxquelles étaient soumis ceux qui, autrefois, devaient affronter le « jugement de Dieu ».

47 Cf. N. DE GARIS DAVIES, *The Tomb of Rekh-mi-rēʿ* I, New York, 1943, p. 51 ; II, pl. LV.

48 Cf., par exemple, dans le cartouche d'Horemheb : E. HORNUNG, *Das Grab des Haremhab im Tal der Könige*, Berne, 1971, frontispice.

BIFAO 95 (1995), p. 141-151 Jean-Pierre Corteggiani

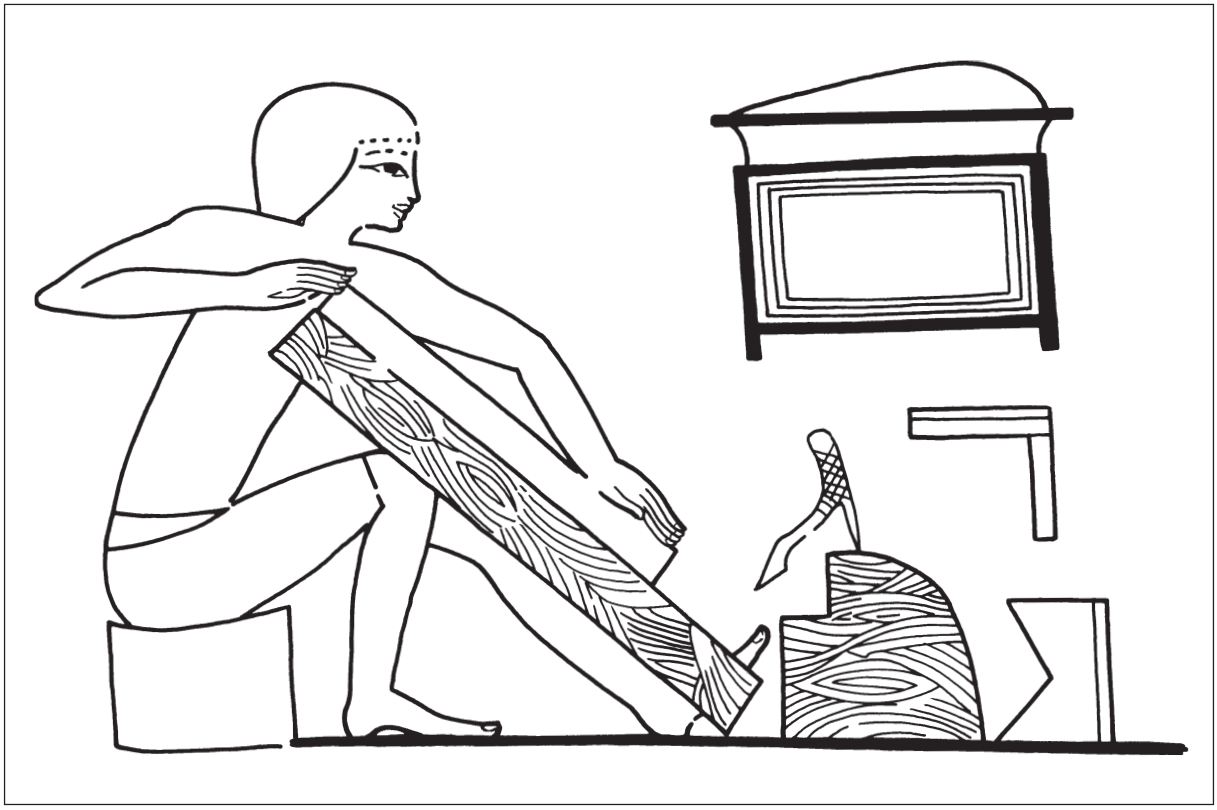


Fig. 3. Détail d'un atelier d'ébénisterie d'après la tombe de Rekhmirê (TT 100).

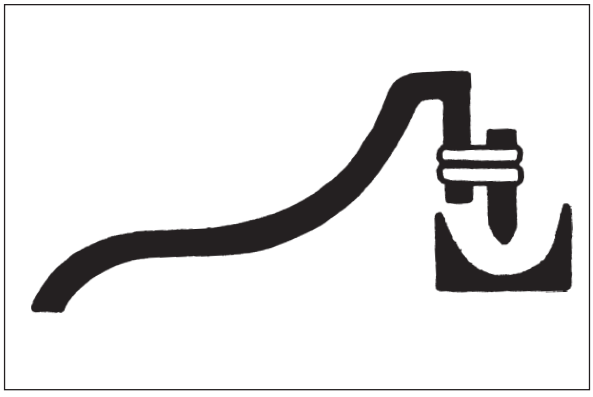


Fig. 4.
Le signe *stp* dans le cartouche d'Horemheb (tombe du roi).

BIFAO 95 (1995), p. 141-151 Jean-Pierre Corteggiani

cette action et je me demande si le signe *wḏʿ* n'est pas qu'un détail du précédent dont on n'aurait retenu que le bloc de bois et la lame de l'herminette qui y est fichée [49]. Ceci pourrait expliquer aussi le choix du terme *wḏʿ* plutôt que d'un autre, les théologiens d'Héliopolis ayant alors assimilé le bloc de bois de l'ébéniste au « billot d'Apophis » [50].

Enfin sur le rapprochement fait entre *Iat-Pega* et *Iat-Oudjâ*. S'il était logique que la tradition situe l'antre d'Apophis et le lieu du combat que lui livre Rê dans la région de Chedenou qui, plus orientale que celle d'Héliopolis, voyait la première le soleil triomphant se lever, il n'était pas pensable que l'emplacement mythique de l'événement ne soit pas rappelé dans le grand sanctuaire héliopolitain : c'était la raison d'être de la butte où l'on entretenait un arbre-*iched* à Héliopolis et, probablement, dans tous les temples dont le balanite était l'arbre sacré, c'est-à-dire dans près de la moitié des nomes du pays.

Tout ce qui précède permet donc d'affirmer qu'il y avait à Héliopolis, dans l'enceinte du Grand-Château, non loin du Château-du-Benben et du Château-du-Benou, une « butte de la Décollation ». Ce lieu, saint entre tous, qu'il faut probablement imaginer comme un tertre artificiel enclos [51] recouvrant une crypte où étaient conservées les effigies des dieux de l'Énnéade, se signalait aux regards par la présence d'un balanite planté en son centre. L'arbre sacré, censé se fendre pour livrer passage au jeune soleil du matin, y marquait l'emplacement du combat dont celui-ci sortait triomphant après avoir tranché la tête d'Apophis, « livré au massacre de chaque jour » [52].

49 C'est exactement la forme du signe dans l'inscription de la statue de Vienne ; par ailleurs, le fait que « l'ouverture de la bouche », pratiquée avec une herminette, puisse se dire *wḏʿ rꜣ*, irait dans ce sens ; cf. *Wb* I, 406, 11.

50 Noter l'existence d'une « butte du Billot » dans un texte de Dendera (*Dend.*VI, 154, 4) ; cf. Z. El-KORDY, « Présentation des feuilles des arbres *'Išd*, *'Im* et *Bꜣq* », *ASAE* LXIX, 1983, p. 269-286.

51 Comparable aux « buttes d'Osiris » surmontées d'un acacia : cf., par exemple, J. LECLANT, *Recherches sur les monuments thébains de la XXV^e dynastie dite éthiopienne*, *BdE* XXXVI, 1965, p. 281, fig. 34 ou R. A. PARKER, J. LECLANT, J.-Cl. GOYON, *The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake of Karnak*, *Brown Egyptological Studies* VIII, Providence, 1979, pl. 25. Voir encore un bel exemple de butte enclose, surmontée par un arbre, dans une scène du propylône du temple de Montou à Karnak-Nord où, d'ailleurs, l'arbre représenté est sûrement un balanite puisque le roi, face à Min, « fait un carnage parmi les ennemis de son père » et « abat Apophis » : cf. S. SAUNERON, *Villes et légendes d'Égypte*, *BdE* XC, 1983, p. 163, fig. 15.

52 Selon les termes du chapitre 15*A*5 du Livre des Morts ; cf. T.G. ALLEN, « Some Egyptian Sun Hymns », *JNES* VIII, 1949, p. 349-355, pl. XXV.

BIFAO 95 (1995), p. 141-151 Jean-Pierre Corteggiani