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. 383-457

Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

Une porte de fête-sed de Ptolémée II remployée dans le temple de Montou à Médamoud.

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

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*	
9782724711288	*Karnak-Nord XI*	Colin Hope
9782724711622	*BIFAO 126*	
9782724711059	*Les Inscriptions de visiteurs dans les Tombes thébaines*	Chloé Ragazzoli

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Une porte de fête-sed de Ptolémée II remployée dans le temple de Montou à Médamoud

Chantal SAMBIN
avec la collaboration de Jean-François CARLOTTI

I. Description et essai de restitution architecturale

Jean-François CARLOTTI

A. Description architecturale

Une série homogène de blocs, datant des premiers Ptolémées, a été découverte entre 1932 et 1934 par A. Varille et Cl. Robichon lors de la fouille des fondations du mur-pylône du temple de Montou à Médamoud. Parmi ceux-ci, figurent vingt-sept blocs appartenant à une porte de fête-*sed* de Ptolémée II. Ils étaient remployés en fondations du mur-pylône et du dallage, à l'angle nord-ouest du temple actuel.

Ces blocs en grès, de bonne facture, sont actuellement encore en bon état de conservation générale, et la majorité d'entre-eux est entreposée aux abords immédiats du temple. Ils sont tous gravés dans le creux, onze sont décorés sur deux faces perpendiculaires et seize autres sont décorés soit sur la boutisse, soit sur le carreau.

L'étude épigraphique a permis de déterminer que ces blocs constituaient les jambages d'une porte dont, malheureusement, les linteaux n'ont pas été retrouvés. Les jambages étaient composés de huit assises décorées. Le soubassement anépigraphe n'a pas été conservé, mais on est en droit de restituer au moins une, voire deux assises supplémentaires, ce qui permet de supposer une hauteur minimale des jambages équivalente à dix assises.

La face et le revers de la porte comportent un fruit d'environ 5 à 6 % ; ce double fruit, intérieur et extérieur, indique que cette porte devait, probablement, s'encastrer dans un mur d'enceinte. Elle n'appartiendrait donc pas à la structure même d'un édifice, car dans ce cas, on attendrait au moins une face ou un revers vertical, mais plutôt à ses abords ; on doit donc la considérer comme le portail d'un *temenos*.

On peut estimer à environ cinquante le nombre de blocs constituant les deux jambages de la porte ; seuls, vingt-sept d'entre-eux ont été retrouvés en fondations du

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

mur-pylône [1]. Le journal de fouilles et les fiches d'enregistrement des blocs et des objets, conservés dans les archives de l'IFAO [2], mentionnent les dimensions précises de douze blocs. Les dimensions de la face décorée des autres blocs ont dû être estimées approximativement à l'aide des photographies conservées [3].

Tableau récapitulatif des dimensions des blocs [4]

Numéro	Hauteur	Longueur	Largeur	Type
15	45	145	43	Boutisse
16	45	130	44	Carreau
17	44	115	51	Boutisse
19	45	100	60	Angle
20	44	66	43	Carreau
22	44	91	55	Angle
27	45	111	50	Angle
28	44	112	40	Angle
30	44	113	61	Angle
32	50	96	45	Angle
42	45	103	50	Boutisse
50	45	97	52	Angle
79	*44*	*46*	?	Boutisse
85	*46*	?	*48*	Angle
89	*45*	*97*	?	Angle
103	*42*	*106*	*50*	Angle
110	*45*	*85*	?	Carreau
132	*44*	*98*	?	Angle
136	*45*	?	*40*	Boutisse
147	*47*	?	*48*	Boutisse
166	*32*	*139*	*56*	Angle
173	*37*	*112*	*46*	Angle
176	*47*	*112*	*49*	Angle
177	*46*	?	*43*	Boutisse
179	*45*	*54*	?	Boutisse
182	*44*	?	*48*	Boutisse
X	*45*	*108*	?	Angle

1 Les fiches d'enregistrement des blocs et des objets des fouilles de 1931, 1932 et 1933 (fiches nos 557 à 565, 583 à 593, 604, 614 et 625) mentionnent les dimensions des blocs portant les numéros suivants : 15, 16, 17, 19, 20, 22, 27, 28, 30, 32, 42, 50 ; les dimensions des autres blocs portant les numéros 79, 85, 89, 103, 110, 132, 136, 147, 166, 173, 176, 177, 179, 182 et un dernier bloc (x) dont le numéro n'a pas été retrouvé, mais qui se situe en bas du montant gauche de la face de la porte, sont uniquement connus par des clichés photographiques. Les fiches d'enregistrement et le journal de fouilles s'interrompent brusquement après l'année 1932. Ces derniers blocs ont été retrouvés lors de la fouille de 1932-1933 pour les numéros 79 à 110 et celle de 1933-1934 pour les blocs numéros 132 à 182.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

La hauteur des assises, comprise entre 0,44 m et 0,47 m, est d'une exceptionnelle régularité. Certains blocs de dimensions bien inférieures (0,32 à 0,37 m) sont soit très arénisés, soit retaillés, ainsi est-on en droit de restituer une hauteur comparable aux autres. Ce monument était donc appareillé en assises pseudo-isodomes. Cependant, on notera l'existence de très légers ressauts, à peine perceptibles, entre les assises, héritages probables de l'ancienne technique de construction en appareil trapézoïdal à ressaut. Il semble donc que la technique « grecque » de l'appareillage pseudo-isodome *parfait* n'était pas encore d'usage courant au début de l'époque ptolémaïque. Cette méthode de construction serait caractéristique de la période de transition entre la fin de la Basse Époque et le début de l'époque lagide.

Les joints verticaux sont disposés en « *coupe de pierre* » d'une assise à l'autre. Les assises alternent les boutisses et carreaux en façade, mais abandonnent cette disposition dans le passage décoré de la porte, les blocs en boutisse et carreau étant alors mélangés dans une même assise.

Les blocs n°s 16 et 166 [fig. 2], appartenant à la fois à l'embrasure et au tableau, ont été retaillés. Ils avaient vraisemblablement à l'origine la forme d'une crossette et constituaient ainsi la feuillure de la porte.

Le bloc n° 110 [fig. 2] comporte, à l'extrémité gauche de sa face décorée, un évidement approximativement rectangulaire et, en son centre, une cavité très profonde de forme cylindrique. Cette disposition permet d'envisager qu'elle fut destinée à accueillir la gâche du verrou de fermeture. Cette porte était donc équipée d'un seul vantail comme le laissait déjà penser le seul côté de l'embrasure décoré. Ce vantail, probablement en bois, s'ouvrait vers la droite en poussant, comme la quasi-totalité des portes à vantail unique en Égypte ancienne, à quelques très rares exceptions près [5].

Le bloc n° 30 [fig. 2 et 3], qui appartient au chambranle droit de la face d'entrée, forme l'angle entre le chambranle et le tableau. Si le décor de la boutisse en façade est connu, le décor sur le tableau de la porte, en retour d'équerre, n'a semble-t-il pas été photographié et n'est pas, non plus, dessiné sur les fiches d'enregistrement des blocs et des objets. Doit-on en conclure que le décor a été martelé ? Il ne peut cependant pas avoir été découpé lors du remploi, car le bandeau de décor latéral sur la boutisse est encore visible.

Le bloc n° 50 [fig. 2], situé au revers de la porte, appartient à la dernière assise supérieure du chambranle du jambage droit. Son angle, formant chaînage entre l'embrasure et le chambranle, a été recoupé lors du remploi, si bien qu'une partie du texte en colonne du chambranle et du décor de l'embrasure est perdue.

2 Mme Anne Gout, documentaliste de l'IFAO, m'a facilité la consultation de ces archives laissées avec libéralité à la disposition des chercheurs par M. Nicolas Grimal, directeur de l'IFAO : qu'ils en soient ici remerciés.

3 Les dimensions des blocs ont été estimées par des mesures prises directement sur les photographies avec l'aide de la mire posée sur chaque bloc et visible sur chaque photographie.

4 Les dimensions sont exprimées en centimètres, les nombres en italiques sont des mesures estimées d'après les photographies.

5 Observation personnelle effectuée sur l'ensemble des portes à vantail unique du temple d'Amon-Rê à Karnak, dont il est possible de connaître le sens d'ouverture : seules trois portes sur plus de cinquante étudiées échappent à cette règle.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

B. Essai de restitution architecturale

Les blocs constituant cette porte ayant été remployés, la seule dimension connue est la largeur restituée [6] de chacun des chambranles du tableau qui est comprise entre :

1,12 m et 1,13 m.

Un bref calcul sur les dimensions des chambranles en façade permet de déterminer la valeur métrique de la coudée employée. La coudée royale réformée était composée de vingt-quatre doigts, et sa valeur métrique variait de 0,52 m à 0,54 m (chaque doigt variant alors respectivement de 0,0216 m à 0,0225 m) ; il est ainsi possible de connaître la valeur digitale de la largeur des chambranles [7].

On a donc : 1,12 : 0,0225 = 49,77
1,13 : 0,0225 = 50,22
1,12 : 0,0216 = 51,69
1,13 : 0,0216 = 52,15

La largeur de chacun des chambranles comporte : soit 50, soit 51, soit 52 doigts.

Ce résultat permet de déterminer plusieurs valeurs possibles de la coudée royale avec :
dimensions du chambranle (1,12 m ou 1,13 m) : nombre de doigts (50, 51 ou 52)
= Y x 24 (nombre de doigts dans une coudée) = valeur de la coudée.

Les six valeurs obtenues sont les suivantes :

0,5169 m ; 0,5215 m ; 0,5270 m ; 0,5317 m ; 0,5376 m ; 0,5424 m.

En éliminant les deux valeurs extrêmes qui n'appartiennent pas à la fourchette admissible de la valeur métrique d'une coudée, et en calculant la moyenne des quatre autres, on a :

valeur de la coudée = 0,5294 m,

et donc, largeur du chambranle = 51 doigts = 2 $^{1}/_{8}$ coudées = 1,125 m.

Comme on a pu le voir ci-dessus, cette porte doit être considérée comme une porte d'enceinte. Or les proportions approximatives de ce type de porte sont connues grâce aux travaux de Françoise Laroche-Traunecker sur la porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak et à son étude comparative, ainsi qu'au complément que j'y ai apporté [8].

6 Les dimensions mentionnées par les fiches d'enregistrement des blocs et des objets (fiches n°s 583 et 584) pour les blocs n°s 27 et 28 sont respectivement de 1,11 m et 1,12 m. Cependant, la face latérale gauche du bloc n° 27 (1,11 m) a été légèrement retaillée lors du remploi, c'est pourquoi nous restituons deux centimètres supplémentaires à la valeur mentionnée par la fiche d'après l'échelle sur la photo du bloc, soit une largeur de : 1,13 m. La largeur des chambranles de l'embrasure, au revers de la porte, est connue par une seule dimension (0,96 m), on a choisi de ne pas en tenir compte car l'expérience en métrologie a montré qu'il est toujours préférable de s'appuyer sur plusieurs mesures d'un même élément.

7 L'étude a été menée de préférence à partir de mesures digitales et non de mesures métriques afin d'approcher au plus près la réalité du système métrologique de l'Égypte pharaonique, et donc les dimensions originelles du monument. Voir à ce sujet : J.-Fr. CARLOTTI, « Quelques réflexions sur les unités de mesure utilisées en architecture à l'époque pharaonique », *Karnak* X, Paris, 1995, p. 127-140.

8 S. SAUNERON, *La porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak*, *MIFAO* CVII, Le Caire, 1983, p. 10-18 (étude architecturale de l'édifice par Fr. Laroche-Traunecker) ; J.-Fr. CARLOTTI, J.-L. CHAPPAZ, « Une porte de Masaharté à l'est du IXe pylône », *Karnak* X, Paris, 1995, p. 167-204.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

La largeur du passage et la largeur totale de la porte [fig. 2]

La proportion moyenne déterminée par Fr. Laroche-Traunecker entre la largeur du passage et la largeur totale de la porte est de : 0,435 [9], et selon nos propres travaux cette proportion doit s'inscrire dans une fourchette entre 0,42 et 0,52 [10]. En supposant également que la largeur totale de la porte doit être égale à un nombre « simple » de coudées, on peut admettre que :

102 doigts (largeur des deux chambranles) + X (largeur du passage)
= Y (largeur totale de la porte)
avec
0,42 < (102 doigts + X) : Y < 0,52.

L'épaisseur de la porte est un paramètre très utile afin de mieux cerner la largeur du passage. En effet, en Égypte ancienne, un vantail, dans le cas d'une porte d'enceinte, ne peut pas, ou ne peut qu'exceptionnellement, dépasser de l'embrasure. De préférence, il doit rester abrité sous le linteau de l'embrasure. Or la reconstitution épigraphique du jambage situé dans l'embrasure (cf. *infra* II) permet de connaître l'épaisseur au soffite du linteau, soit : 2,10 m. En sachant que le vantail est toujours plus large que le passage afin de venir se refermer sur les feuillures, la largeur en tableau doit donc être strictement inférieure d'au moins 0,30 m à la largeur du vantail (0,15 m de feuillure de part et d'autre est un minimum pour une porte de cette importance), soit :

X < 1,80 m = X < 81 doigts.

Or les valeurs inférieures « simples » les plus proches de 81 doigts sont 80 et 78 doigts (soit respectivement 3 1/3 et 3 1/4 coudées). Cependant, seule la seconde proposition doit être retenue, car c'est celle qui permet d'obtenir une valeur « simple » de la largeur totale de la porte en additionnant les deux jambages, soit : 7 1/2 coudées au lieu de 7 1/4 1/3 coudées avec l'autre hypothèse.

La largeur totale de la porte est donc de :
180 doigts = 7 1/2 coudées = 3,97 m,
composée d'un passage large de :
78 doigts = 3 1/4 coudées = 1,72 m,
et de deux jambages mesurant chacun :
51 doigts = 2 1/8 coudée = 1,125 m.

9 S. Sauneron, *op. cit.*, p. 17.

10 J.-Fr. Carlotti, J.-L. Chappaz, *op. cit.*, p. 186.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

La hauteur du passage [fig. 2]

Il est également possible de déterminer la hauteur du passage grâce aux rapports de proportions. Ainsi le rapport entre la largeur et la hauteur du passage est inclus entre 0,35 et 0,51 [11], et la moyenne est égale à 0,385 [12]. On peut donc admettre que :

si la largeur du passage est égale à 78 doigts,
sa hauteur sera de : 78 : 0,385 = 202,59.

Or la valeur « simple » la plus proche est 204 doigts, soit 8 1/2 coudées.
La hauteur du passage est donc de : 204 doigts = 8 1/2 coudées = 4,50 m.

Cette dimension correspond exactement à dix assises d'une hauteur moyenne de 0,45 m, comme ce qui est effectivement observé sur cet édifice pour au moins huit d'entre-elles.

La hauteur totale de la porte [fig. 2 et 3]

De même, la hauteur totale de la porte peut se calculer aisément à l'aide des rapports de proportion. La fourchette du rapport de proportion entre la hauteur totale et la largeur totale se situe entre 0,54 à 0,62 [13], la moyenne donnée par Fr. Laroche-Traunecker est égale à 0,61 [14]. Le second rapport est établi entre la hauteur totale de la porte et son passage qui varie de 0,69 à 0,80 [15].

Ainsi : 180 doigts (largeur totale) : 0,61 (rapport moyen) = 295,08 doigts.

Deux solutions sont possibles afin que la hauteur totale de la porte soit une valeur « simple » : 294 doigts = 12 1/4 coudées,
ou 296 doigts = 12 1/3 coudées.

Or seule la première solution est à retenir, car c'est le seul résultat qui s'inscrit dans la fourchette du second rapport de proportion (hauteur totale/hauteur du passage) compris entre 0,69 et 0,80, soit :

204 doigts (hauteur du passage) : 294 doigts = 0,6938,
et 204 doigts (hauteur du passage) : 296 doigts = 0,6891.

11 J.-Fr. Carlotti, J.-L. Chappaz, *op. cit.*, p. 186.
12 S. Sauneron, *op. cit.*, p. 17.
13 J.-Fr. Carlotti, J.-L. Chappaz, *op. cit.*, p. 186.
14 S. Sauneron, *op. cit.*, p. 17.
15 J.-Fr. Carlotti, J.-L. Chappaz, *op. cit.*, p. 186. Ce rapport de proportion n'a pas été étudié par Fr. Laroche-Traunecker.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

CONCLUSION [cf. fig. 1-3]

La hauteur totale de la porte en façade est donc de :

294 doigts = 12 1/4 coudées = 6,485 m,

composée de la hauteur du passage :

204 doigts = 8 1/2 coudées = 4,50 m,

et de la hauteur totale du linteau :

90 doigts = 3 3/4 coudées = 1,985 m,

composée elle-même de la hauteur de la corniche [16] :

42 doigts = 1 3/4 coudées = 0,926 m,

et de la hauteur du linteau proprement dit :

48 doigts = 2 coudées = 1,059 m.

La largeur totale de la porte en façade est de :

180 doigts = 7 1/2 coudées = 3,97 m,

composée de la largeur du passage :

78 doigts = 3 1/4 coudées = 1,72 m,

et des largeurs des deux chambranles latéraux valant chacun :

51 doigts = 2 1/8 coudées = 1,125 m.

Les dimensions du revers de la porte ont été calculées selon la méthodologie employée précédemment, on obtient :

La hauteur totale au revers de la porte est identique à celle en façade :

294 doigts = 12 1/4 coudées = 6,485 m.

Elle est composée de la hauteur du passage :

210 doigts = 8 3/4 coudées = 4,632 m,

et de la hauteur totale du linteau :

84 doigts = 3 1/2 coudées = 1,853 m,

composée elle-même de la hauteur de la corniche :

42 doigts = 1 3/4 coudée = 0,926 m,

et de la hauteur du linteau proprement dit :

42 doigts = 1 3/4 coudée = 0,926 m.

16 La dimension de la corniche a été restituée en déduisant de la hauteur totale du linteau l'espace nécessaire à une scène de hauteur équivalente à celles décorant les montants de la porte, soit un espace d'environ 1,05 m (= 2 coudées). De plus, à l'époque ptolémaïque, la hauteur d'une corniche de porte d'enceinte est égale à environ la moitié de la hauteur totale du linteau ou très légèrement inférieure, la hauteur de la corniche valant alors environ 1/7e de la hauteur totale de la porte (observations personnelles sur les portes ptolémaïques à Karnak, Dendera, Edfou et Philae). Soit dans le cas présent, la hauteur totale du linteau : 90 doigts/2 = 45 doigts, avec la hauteur totale de la porte : 294 doigts/7 = 42 doigts, ce dernier résultat sera donc retenu.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

La largeur de la façade du revers est également identique à celle en façade :

180 doigts = 7 1/2 coudées = 3,97 m.

Elle est composée de la largeur du passage :

92 doigts = 3 5/6 coudées = 2,03 m,

et des largeurs des deux chambranles latéraux valant chacun :

44 doigts = 1 5/6 coudée = 0,97 m.

L'épaisseur totale de la porte est de :

150 doigts = 6 1/4 coudées = 3,30 m,

composée du tableau :

50 doigts = 2 1/12 coudées = 1,10 m,

et de l'embrasure :

100 doigts = 4 1/6 coudées = 2,20 m.

Les proportions de ces dimensions restituées sont :

	Largeur passage/largeur totale	Largeur passage/hauteur passage	Largeur totale/hauteur totale	Hauteur passage/hauteur total
Moyennes et fourchettes admissibles	0,435 (1) 0,42 < x < 0,52 (2) 0,48 (2)	0,385 (1) 0,35 < x < 0,51 (2) 0,3954 (2)	0,61 (1) 0,54 < x < 0,62 (2) 0,592 (2)	0,69 < x < 0,80 (2) 0,72 (2)
Proportions d'après les dimensions restituées	**0,433**	**0,382**	**0,612**	**0,693**

(1) Données (moyennes) d'après les travaux de Fr. Laroche-Traunecker sur la porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak, *op. cit.*, p. 10 à 18.

(2) Données (fourchettes et moyennes) d'après les travaux sur la porte de Masaharté à Karnak, *op. cit.*

Cet élément d'architecture – la porte de fête-*sed* de Ptolémée II – a pu être restitué à partir d'une seule donnée métrique : la largeur du chambranle. Les différences pouvant subsister, dues à la variation des rapports de proportion à l'intérieur des « fourchettes » qui leur sont attribuées, ne peuvent modifier les dimensions que dans des proportions minimes. Le choix qui a été fait de travailler à partir de l'étalon de mesure avec lequel a été construit l'édifice – la coudée – est une démarche qui tente d'aborder les techniques de construction antiques à travers un domaine malheureusement jusqu'à présent peu exploité : la métrologie, qui permet certainement d'approcher au plus près la réalité constructive du monument et ainsi sa restitution.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

II. Les scènes et les textes

Chantal SAMBIN

Pour reconstituer le décor de la porte, nous avons pu disposer des montages photographiques de l'Institut français d'archéologie orientale faits à Médamoud par Clément Robichon et mis aimablement à notre disposition par Mme Dominique Valbelle. Ces clichés, sans négatifs, sont, hélas, de très petites dimensions et un agrandissement ne présente pas une qualité suffisante. Nous avons encore pu consulter certaines des photographies originales de Robichon ayant servi pour ce montage et prêtées par Mme Sylvie Cauville, mais tous les blocs ne figurent pas dans ces archives. Enfin, comme l'a indiqué Jean-François Carlotti, le journal de fouilles de Fernand Bisson de la Roque, présente des descriptions et des croquis de certains blocs [17].

Nous avons donc procédé à des relevés sur ces différents types de photographies et pu replacer les scènes à l'échelle dans le cadre architectural proposé par Jean-François Carlotti. Certains blocs encore sur place ont pu être vérifiés avec soin, mais le temps a effacé des détails encore visibles sur les clichés.

A. La façade

Chaque montant se compose de trois registres. Dans chaque scène, le roi Ptolémée II officie devant un couple divin : le dieu reçoit l'offrande tandis que sa parèdre tend vers lui un bras protecteur. Un seul tableau présente un schéma différent : celui qui met en scène le père et le fils, Amon et Khonsou.

Le disque d'Horus d'Edfou plane, dans chaque représentation, au dessus de la coiffe royale, tenant les signes de vie qui encadrent le nom divin : *Bḥdty*, *Celui d'Edfou*.

Derrière le pharaon sont toujours inscrits les hiéroglyphes de la formule habituelle :

sꜣ ʿnḫ wꜣs nb ḥꜣ=f mj Rʿ ḏ.t, toute protection, vie, puissance, autour de lui comme Rê éternellement.

La titulature royale est toujours la même (nous ne la transcrirons qu'ici) :

1. *nswt bjty, nb tꜣ.wy* (*wsr kꜣ Rʿ, mry Jmn*),
2. *sꜣ Rʿ, nb ḫʿw* (*Ptrwmys*).

17 Nous joignons nos remerciements à ceux de Jean-François Carlotti envers Nicolas Grimal qui a permis de mettre à notre disposition les documents de fouilles de l'IFAO, à Mme Anne Gout, qui nous les a procurés. Nos remerciements vont aussi à Mme Dominique Valbelle qui a accepté de me confier ces montages d'un intérêt capital et à Mme Sylvie Cauville qui m'a donné la possibilité, par le prêt des photographies de Robichon, de vérifier maints détails indispensables à la compréhension de la scène. Sans toutes ces collaborations généreuses, ce travail n'aurait pas pu voir le jour.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

1. Le montant gauche [fig.4-5]

PREMIER REGISTRE : présentation du plateau d'offrande à Amon et Mout

Ce plateau comporte des pains ronds, des pains allongés et des légumes, sans doute des concombres, recouverts d'un feuillage.

Le visage du roi est original comparé à celui des autres scènes : le nez est court, le menton très pointu et l'expression sérieuse.

1. *[...] dj=j n=k ḥtp.w ḏfȝ.w*
2. *[...] Jmn-Rʿ nswt nṯr.w nṯr ʿȝ nb p.t*
3. *[...] Wȝs.t*
4. *[...] Mw.t wr.t nb(.t) Jšrw*

Le roi :

Le roi de Haute et Basse-Égypte, maître du Double-Pays (*Celui qui rend puissant le ka de Rê, aimé d'Amon*), *le fils de Rê, maître des diadèmes* (*Ptolémée*).

Amon :

2. *[...] Amon-Rê, roi des dieux, dieu grand, seigneur du ciel,* 3. *[...] Thèbes.* 1. *« [...] Je te donne les offrandes, les provisions ».*

Mout :

4. *[...] Mout la grande, dame de l'Asherou.*

DEUXIÈME REGISTRE : offrande de la myrrhe à Ptah et Sekhmet [fig. 6]

Le roi présente la myrrhe : un petit sphinx androcéphale tient le vase contenant le produit parfumé sous forme d'onguent ou d'huile.

Le roi a son visage habituel, aux rondeurs marquées avec un nez légèrement en trompette.

Ptah se tient dans son naos suivi d'une déesse lionne, sûrement Sekhmet.

1. *šms ʿntj [..P]tḥ jr=f dj ʿnḫ*
2. *ḏd mdw dj=j mrw.t n Nḫb.t m wp.t=k*
3. *[...P]tḥ*
4. *[...] jt nṯr.w*
5. *[...] mrj Ptḥ*

Titre :

1. *Offrir l'onguent [à P]tah, ce qu'il fait étant doué de vie.*

Ptah :

2. *[...] Ptah,* 3. *[...] père des dieux.* 4. *« Je te donne l'amour de Nekhbet sur ton front ».*

Sekhmet :

5. *... [Sekhmet] aimée de Ptah.*

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

TROISIÈME REGISTRE : offrande de Maât à Thot et Nehemetaoui [fig. 7]

1. *ḥnk mɜʿ.t n jt=f [...]*
2. *[... ...]* [18]
3. *[...s] ḥtp nṯr.w.*
4. *dj=j ḫbn [...] sbj.w=k*
5. *[ḏd] mdw [jn] Nḥmt-ʿwɜj,*
6. *jr.t Rʿ, nb.t p.t*
7. *dj=j n=k ʿḥʿw n Rʿ [...]*

Titre :

1. *Offrir Maât à son père...*

Thot :

2. *[Paroles prononcées par Thot...]* 3. *[...] qui apaise les dieux.* 4. *« Je fais que [pour toi] soient punis tes ennemis ».*

Nehemetaoui :

5. *Paroles (prononcées par) Nehemetaoui, œil de Rê, dame du ciel : « Je te donne la durée de Rê [...] ».*

2. *Le montant droit* [fig. 8-9]

PREMIER REGISTRE : offrande de lait à Amon et Khonsou

La scène a été faussée par le montage-photo. Pour adapter le bloc 30, on a découpé le bord supérieur gauche, c'est-à-dire les corps des deux dieux. Le retour de ce même bloc 176 présente bien la hauteur normale de l'assise, correspondant à la pierre intacte. L'erreur est si flagrante que nous proposons de voir un déplacement de la photographie au cours de la prise de vue.

La scène restante montre le roi devant deux dieux ; le second momiforme donnant la joie ne peut être que Khonsou ; il est sans doute précédé d'Amon.

La formule de protection derrière le roi est écrite de façon fantaisiste en remplaçant le cobra au repos de *ḏ.t* par la vipère à cornes.

1. *ḥnk jrt.t n jt=f jr=f dj ʿnḫ*
2. *dj=j mdw=k ḥrj-tp n rḫyt* (a)
3. *dj=j n=k ɜw.t-jb nb ḫr=j*

a. La lecture, malgré l'ordre fantaisiste des hiéroglyphes, est suggérée par l'expression *mdw n rḫyt* ; cf. *Wb* II, 178, 12.

18 Un seul hiéroglyphe visible dans cette colonne.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

Titre : 1. *Offrir le lait à son père, ce qu'il fait étant doué de vie.*
Amon (?) : 2. *« Je te donne ton bâton, à la tête des rekhyt ».*
Khonsou : 3. *« Je te donne toute joie auprès de moi ».*

DEUXIÈME REGISTRE : Sobek (?) et Hathor (?) [fig. 10]

Le montage photographique est manifestement erroné. Ce bloc ne peut se placer en complément de la scène précédente mais il s'adapte bien au second registre. Comme le retour du bloc (tableau droit de l'embrasure) n'est pas mentionné, on peut penser, comme l'a suggéré J.-Fr. Carlotti, qu'il a été martelé.

Sur l'élément restant de la scène, on peut voir un dieu Sobek suivi d'une déesse : Hathor ?

1. *[... ..ʿḥ]m šps ʿɜ*

Le dieu crocodile :

1. *[... ..]crocodile vénérable, le grand.*

L'expression *ʿḥm šps* ou *ʿḥm nṯrj* désigne l'animal vivant, rajeuni [19]. Il représente le plus souvent Sobek mais encore Khonsou [20] ou Geb [21]. Nous reverrons cet animal dans l'embrasure (scène des porteurs de crocodiles).

TROISIÈME REGISTRE : présentation du vase à eau à Khnoum et Sothis [fig. 11]

1. *nḏ[-ḥr...]*
2. *ḏd mdw sš=j n=k ʿɜ.wy qrr.t r bʿḥ tɜ.wy nb*
3. *ḏd mdw jn Ḫnmw-Rʿ nb Qbḥ*
4. *ḏd mdw jn Spd.t ʿɜ.t nb.t 3bw*
5. *jr.t Rʿ nb.t p.t*
6. *dj=j n=k ʿnḫ wɜs nb [...]*

Titre :

1. *Faire don [...]*

Le roi :

Le roi de Haute et Basse-Égypte, maître du Double-Pays (*Celui qui rend puissant le* ka *de Rê, aimé d'Amon*), *le fils de Rê, maître des diadèmes* (*Ptolémée*).

Khnoum :

3. *Paroles dites par Khnoum-Rê, maître de la cataracte :* 2. *« J'ouvre pour toi les deux portes de la caverne pour inonder tout le Double-Pays ».*

Sothis :

4. *Paroles prononcées par Sothis la grande, dame d'Éléphantine,* 5. *œil de Rê, dame du ciel :* 6. *« je te donne (toute) vie et toute puissance... ».*

19 A. GUTBUB, *Textes fondamentaux de la théologie de Kôm Ombo*, *BdE* 47, Le Caire, 1973, p. 63 s, p. 316 b.

20 Khonsou, lorsqu'il se déplace pour le culte à son père : P. CLÈRE, *La porte d'Évergète à Karnak*, *MIFAO* 84/2, Le Caire, 1961, pl. 65 ; K. SETHE, *Amun und die acht Urgötter*, *AAWB*, Berlin, 1929, § 117.

21 Cl. TRAUNECKER, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, *OLA* 43, Louvain, 1992, p. 352.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

Khnoum est le maître de la région d'où naît l'eau contenue dans le vase : « Khnoum... ses sandales placées sur le flot, tenant le verrou de la porte dans sa main et ouvrant les deux battants à son gré... » [22].

Le schéma de cette façade est très classique. Au registre inférieur, Amon, Mout et Khonsou reçoivent les offrandes solides et liquides. À travers eux, c'est la région thébaine qui est honorée. Dans le registre médian, Ptah et Sekhmet représentent Memphis ; le couple Sobek - Hathor, qui lui est opposé, pourrait bien être originaire de Soumenou [23]. Dans les scènes supérieures, Thot sûrement Hermopolitain assure la régularité des rites avec l'offrande de Maât tandis que Khnoum et Sothis de la cataracte nous conduisent à Assouan, la source de la vie pour l'Égypte.

Il est donc à noter que le grand dieu de cette porte est Amon et qu'aucune allusion n'est faite, sur la façade, à Montou.

Concernant les couronnes royales, on peut observer que le roi porte la couronne blanche en offrant l'onguent à Ptah, ce qui correspond au don divin : « l'amour de Nekhbet sur ta tête ». Dans le rite à Amon thébain, il est coiffé de la couronne rouge ; en faisant la libation pour les dieux du sud, il est couronné de la blanche. Y avait-il alternance des deux coiffures dans les scènes ? Trop peu de couronnes royales subsistent pour pouvoir déterminer l'orientation de la porte.

B. Les chambranles

1. Le tableau du chambranle gauche [fig. 12-13]

PREMIER REGISTRE : perdu.

DEUXIÈME REGISTRE :

Seul subsiste un bloc avec le roi coiffé du *némès* surmonté d'une couronne composée de deux hautes plumes encadrées d'uræi, posées sur deux cornes horizontales et un disque central.

Le roi : *[...] ([Ptol]émée)*.
Formule derrière le roi : *Protection de toute vie, puissance autour de lui comme Rê.*

22 Traduction de P. BARGUET, *La stèle de la Famine à Sehel*, *BdE* 24, Le Caire, 1953, p. 19-20, col. 9 ; au sujet de la caverne du Nil, voir en dernier lieu l'étude de J.-Fr. PÉCOIL, « Les sources mythiques du Nil », *BSEG* 17, 1993, p. 97-110 et surtout p. 102-103 sur la soi-disant dualité de la caverne.

23 Très nombreux exemples, citons ici les monuments de Maya, de Nebnefer, la stèle de Pia, sur lesquels les inscriptions associent Sobek et Hathor : H. BAKRY, « The Discovery of a Temple of Sobk in Upper Egypt », *MDAIK* 27/2, 1971, p. 131-146 et pl. XXVI-XXXI ; E. BROVARSKI, *LÄ* V, col. 1008, n. 250, *s.v.* « Sobek ».

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

TROISIÈME REGISTRE : le roi embrassé par Khonsou

Khonsou, présent sur les éléments restants par son bras et sa coiffe (disque et croissant lunaires avec uræus), saisit le roi par l'épaule. Ce dernier porte une perruque dont on devine les trois rangées de boucles tombant jusque sous le cou. Dans la scène symétrique cette coiffure est plus nette encore.

1. *ḏd mdw jn Ḫnsw m Wɜs.t Nfr-ḥtp*
2. *Ḥr nb ɜw.t-jb* (a)

a. *nb* est écrit au pluriel une autre fois dans la scène : *snb nb* et dans la scène symétrique.

Le roi :

Le roi de Haute et Basse-Égypte, maître du Double-Pays (*Celui qui rend puissant le ka de Rê, aimé d'Amon*), *le fils de Rê, maître des diadèmes* (*Ptolémée*), *doué de toute vie, durée, puissance, toute santé, toute joie comme Rê éternellement.*

Formule derrière le roi :

Protection de toute vie, durée, puissance autour de lui comme Rê...

Khonsou :

1. *Paroles prononcées par Khonsou-à-Thèbes-Neferhotep,*
2. *Horus, maître de la joie.*

2. Le tableau du chambranle droit [fig. 14-15]

PREMIER REGISTRE :

Sur un bloc unique ? martelé en partie ? se trouvent le roi et derrière lui, un élément de la formule de protection : *[...] autour de lui comme Rê éternellement.*

DEUXIÈME REGISTRE : perdu.

TROISIÈME REGISTRE : le roi embrassé par Amon [fig. 16]

1. *ḏd mdw jn J[mn]-Rʿ ḏsr s.t...*

Le roi :

Le roi de Haute et Basse-Égypte, maître du Double-Pays (*Celui qui rend puissant le ka de Rê, aimé d'Amon*), *le fils de Rê, maître des diadèmes* (*Ptolémée*), *doué de toute vie, durée, puissance, de toute santé, de toute joie comme Rê éternellement.*

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

Formule derrière le roi :

Toute protection, vie, durée, puissance autour de lui comme Rê...

Amon :

1. *Paroles prononcées par Amon-Rê de Djeser-set.*

Djeser-set étant la désignation connue du petit temple de Médinet Habou, cet Amon est une forme du dieu primordial.

Ptolémée porte une coiffure à boucles avec trois retombées de fines tresses encadrant le visage. Cette perruque, étonnante pour cette époque, est toutefois très proche de celle du Nouvel Empire ; le premier exemplaire connu de la XVIIIe dynastie serait de l'époque d'Aménophis II [24] : elle est alors plus ronde et plus courte que celle de Philadelphe et comporte en général des rangées de boucles latérales plus nombreuses. Toutankhamon est souvent coiffé ainsi, avec toute une série de mèches coupées en arrondi sur le cou [25]. Des particuliers aussi portent cette perruque : elle peut être plus longue (et donc plus proche de notre représentation), comme celle d'Ameneminet, chef des artisans du roi de la fin de la XVIIIe dynastie [26]. C'est une statue du Caire de Ramsès III, en porte-enseigne, qui montre le plus de ressemblance avec la coiffe royale de notre scène [27] : la retombée de cinq rangées de boucles, est très longue et droite, couvrant les oreilles et descendant bas sur le torse.

Il est regrettable que nous ne connaissions les noms des dieux que pour les tableaux supérieurs. Là, Amon et Khonsou reflètent encore l'importance de Thèbes. Montou de Médamoud et sa parèdre, Rattaoui, figuraient-ils dans les scènes des registres inférieurs ? On pourrait le supposer, mais il faudrait aussi intégrer les dieux du « cercle osirien », en prenant en compte les représentations et les textes de l'embrasure et du revers. Ainsi, avec toute la prudence qui s'impose, on peut suggérer, sur ces tableaux de l'embrasure, la présence de Montou, Rattaoui, Osiris et Isis répartis sur les premiers et seconds registres.

24 K. MYŚLIWIEC (*Le portrait royal dans le bas-relief du Nouvel Empire*, Varsovie, 1976, pl. CXLVI, fig. 7, Textes p. 60 avec fig. 99, 101-102) note que la forme de la perruque « popularisée à Thèbes par les portraits de Thoutmosis III » est remplacée par un type nouveau introduit par Aménophis II, surtout à Thèbes. Le plus bel exemple est celui de la fig. 102 de cet ouvrage : temple jubilaire d'Aménophis II à Karnak, sur un pilier de la salle hypostyle.

25 Les exemples se trouvent dans les nombreux catalogues et livres d'art : N. REEVES, *The Complete Tutankhamon*, Londres, Le Caire, 1990, p. 140-141, 164, 173 ; *The Luxor Museum of Ancient Egyptian Art,* Le Caire, 1979, p. 116-119 ; M. SALEH, H. SOUROUZIAN, *Catalogue officiel du musée égyptien du Caire*, Mayence, 1987, nº 188 et de l'époque amarnienne, le couvercle à canope en albâtre : nº 171.

26 J.-P. CORTEGGIANI, *L'Égypte des pharaons au musée du Caire*, Paris, 1979, R 10, p. 127 : Ameneminet et ses fils portent « une perruque aux mèches finement tressées » ; d'autres exemples dans P. LACAU, *Stèles du Nouvel Empire* II, *CGC*, 1926 : la planche LV, nº 34133, montre la perruque de Ptahmaky, surmontée d'un cône ; elle comporte deux larges rangées de mèches tombant sous le collier mais avec une légère courbure vers l'arrière.

27 J.-P. CORTEGGIANI, *op. cit.*, p. 140 : la photographie prise de 3/4 montre bien les retombées droites et longues qui ressemblent fort à la représentation de notre jambage.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

C. L'embrasure gauche [fig. 17-18]

Le côté droit de l'embrasure est indiqué « non décoré » dans le journal de fouille. Le côté gauche, par contre, se composait de 6 registres de petite taille représentant une fête-*sed* (?) de Ptolémée II.

PREMIER REGISTRE : libation de Hâpy

Bloc n° 136. Seul témoin de ce registre : un élément supérieur de ce qui devait être une frise de dieux Nils. Le personnage coiffé de papyrus tenait un vase avec lequel il faisait une libation.

Le dieu : *Hâpy*.

La courte scène est encadrée de deux colonnes de textes qui semblent commencer chacune par *ḏd mdw*...

DEUXIÈME REGISTRE : course royale

Bloc n° 136. Le roi en pagne court accomplit la course rituelle en compagnie du petit taureau, face à Meret qui lui tend les bras.

1. *[...] sḫt sp 4*
2. *ḏd mdw jy jn.*

Titre : 1. *[Donner] la campagne, quatre fois.*
Meret : 2. *« Viens et donne ».*

Ce type de scène remonte très loin dans l'histoire : chez Niouserrê nous voyons le roi vêtu du pagne, tenant le *mekes* et le gouvernail, sortir du palais avec l'enseigne d'Oupouaout [28]. Les textes qui accompagnent sa course sont très proches de ceux de Ptolémée II : *dj m sḫt* (faire don de la campagne) ; un Libyen, bras levés, prononce devant le roi l'appel : *« jy jn »*. Par la suite, encore à l'Ancien Empire, c'est Meret qui intervient ; debout sur le signe *nwb,* c'est elle qui traditionnellement s'adresse au roi avec cette injonction : « viens et donne » [29]. Le support de Meret, le hiéroglyphe de l'or, a été mis en rapport avec le *ḥwt nwb*, lieu de l'ouverture de la bouche, place de rites de régénération [30]. Meret n'a pas un rôle majeur mais apparaît comme une officiante quasi indispensable dans les cérémonies de fête-*sed*. Elle incite le roi à l'action (à l'apport des offrandes dans le sanctuaire) quand elle lui fait face, comme c'est le cas ici ou bien encore, elle l'introduit vers des chapelles divines en conduisant sa course vers un pavillon où siège un dieu [31], souvent Osiris [32].

28 F.W. VON BISSING, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-woser-re* II, Berlin, 1923, pl. 13, n° 33b, cet ouvrage sera désigné dans la suite par *Re-Heiligtum*.

29 W. GUGLIELMI, *Die Göttin Mr.t,* Leyde, 1991, p. 28 sq.

30 *Ibid*., p. 30.

31 *Ibid*., p. 36-37.

32 *Ibid*., p. 42-43.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

Le petit taureau apparaît avec certitude dans les courses de fête-*sed* sous Hatchepsout [33]. On a souvent souligné les jeux de mot entre *ḥp :* Apis et *ḥp :* se hâter. À l'époque tardive, la course royale avec le taureau Apis a pris une tournure osirienne indiscutable, le roi étant aidé de l'animal pour rechercher et rassembler les reliques de son père [34]. La course royale reflète le pouvoir du souverain nourricier du pays par l'intermédiaire de Noun-Hâpy. Les inscriptions des Nils sont souvent de même teneur [35] et le texte du bloc nº 136 est un appel au roi pour qu'il apporte les dons venus des nomes et les place dans le sanctuaire.

Parmi les blocs acquis dans le village figure un fragment d'une scène apparentée [fig. 19] : un personnage en pagne *shendyt*, le roi, allonge la jambe droite dans sa course vers une divinité qui devait être Meret prononçant les paroles d'accueil traditionnelles : *ỉy ỉn*. Le titre du tableau est classique : *donner la campagne [quatre] fois*. Devant le roi se tient un officiant, bras le long du corps. La scène n'est pas le symétrique exact de celle décrite chez Ptolémée II, comme on aurait pu l'attendre pour une action répétée au nord et au sud : les hiéroglyphes sont de taille plus importante, la disposition n'est pas la même ; le bloc ne paraît pas s'adapter à ce registre tel que nous l'avons reconstitué.

Bloc nº 110. Sur ce bloc très martelé, appartenant au deuxième registre, se laisse deviner le début de la titulature royale. Sa partie supérieure forme la base du troisième registre.

TROISIÈME REGISTRE :

1. Procession devant la chapelle

Bloc nº 110. La partie supérieure du bloc présente la base d'une scène : on distingue les pieds de trois personnages (peut-être d'un quatrième), se dirigeant vers la corbeille-support de la chapelle de fête-*sed*.

2. Hommage d'un gouverneur devant le roi du Sud [fig. 20]

Bloc nº 32. Ce bloc dont le revers est décoré, nous montre le roi avec la couronne blanche, assis dans la chapelle de fête-*sed*. Son attitude et son vêtement sont identiques dans toutes les scènes des registres 3, 4 et 5 de l'embrasure : il est assis sur son trône, enveloppé d'une longue tunique gainant les jambes, torse de face, et tient le sceptre et le flagellum ; il porte tantôt la couronne blanche tantôt la rouge. Il est identifié par un cartouche inscrit dans la chapelle.

Devant lui se tient un personnage en longue tunique droite, bras baissés et portant sur la tête ce qui semble bien être une étoffe roulée.

Le roi : *Le maître des diadèmes* (*Ptolémée*).
L'officiant : *Le gouverneur [... ?]*

33 *Ibid.*, p. 44. **34** *Ibid.*, p. 45. **35** *Ibid.*, p. 55.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

Le titre de *ḥɔty-ʿ* est attesté déjà parmi les hauts dignitaires de Niouserrê [36] peut-être en relation avec le culte d'Oupouaout [37]. Le gouverneur est toujours, à l'époque qui nous concerne, un personnage important du clergé, le responsable de l'administration des temples dans le nome [38]. C'est lui qui mène la procession d'Osiris le 24 Khoiak dans l'Akhmenou de Karnak [39].

L'étoffe pliée à franges posée sur sa tête est un élément honorifique que l'on retrouve chez certains hauts officiels. Un exemple très bien dessiné est fourni par la tombe de Nakhtamon à Gourna [40]. Cette étoffe, utilisée comme une coiffe, est aussi, semble-t-il, une variante du bandeau-*sechedˇ*, et peut être portée par un prêtre Iounmoutef [41].

QUATRIÈME REGISTRE :

1. Promulgation d'un décret [fig. 21]

Bloc nº 20. Il est encore en place sur le site et comporte les restes de deux registres différents. La partie inférieure appartient au quatrième registre et présente un grand intérêt malgré son caractère trop lacunaire.

Le roi portant la couronne rouge (dont seuls subsistent les éléments supérieurs de la spirale et de l'antenne) se trouvait dans la chapelle gravée à son nom.

1. *tš [...]*
2. *wr ḫkr* (a)
3. *ḥtp ḥr* 4. *jr wḏ m bw nty nṯr.t* (b) *jm* (c) *[... ...]*
5. *swḏɔ nswt, snbˁf [... ...]*

(a) Le signe 𓋴 est situé assez loin de la bordure inférieure du bloc et nous ne pensons pas qu'il était suivi d'autres signes.

(b) Le bloc étant encore sur place, nous avons pu vérifier tous les signes et le féminin du nom.

(c) *n jm :* écriture fréquente de l'adverbe, cf. *Wb* I, 72 (indiqué « D. 21 »).

Le roi : *Le maître du Double-Pays* (*aimé de Rê... Amon*).
Le titre : 1. *S'éloigner [...]*
2. *grand d'ornement (?).*
3. *Faire halte pour*

36 *Re-Heiligtum*, pl. 15, nº 38 où deux fois le *ḥɔty-ʿ* précède le cortège, juste derrière l'enseigne d'Oupouaout.

37 F.W. VON BISSING, *Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures* I, Munich, 1922, p. 78.

38 D. KESSLER, *Die heiligen Tiere und der König*, *ÄAT* 16, Wiesbaden, 1989, tableau p. 49.

39 P. BARGUET, *Le papyrus N. 3176 (S) du musée du Louvre*, *BdE* 37, Le Caire, 1962, p. 19, n. 6.

40 N. de G. DAVIES, *Seven Private Tombs at Kurnah*, Londres, 1948, pl. XXII et XXX. La forme de l'étoffe sur le dessin de la porte est assez fruste et l'état de la photographie ne permet pas de voir les détails. Nous pensons que l'on n'a rendu que les contours : 𓋴 pour 𓋴, mais nous devons reconnaître que la cassure interdit de trancher absolument pour l'hypothèse de l'étoffe. Nous n'avons rien pu reconnaître d'autre, dans aucune représentation, qui puisse ressembler, de près ou de loin, à cet objet, porté sur la tête.

41 É. CHASSINAT, *La seconde trouvaille de Deir el-Bahari*, *CGC*, 1909, p. 53, pl. V et VI et J.-Fr. PÉCOIL, M. MAHER-TAHA, « Quelques aspects du bandeau-*seshed* », *BSEG* 8, 1983, p. 75 et n. 44. À période plus récente, on revoit encore des officiels portant cette étoffe roulée sur la tête, comme le chef de la marine Merimou : A. BEY KAMAL, *Stèles ptolémaïques et romaines*, *CGC*, pl. XLVIII.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

Colonnes latérales :

4. *promulguer un décret dans le lieu où se trouve la déesse [... ...]* 5. *rendre prospère le roi afin qu'il soit en bonne santé [... ...].*

Toute la partie de texte située devant la chapelle pose un réel problème en raison de l'originalité de la scène et de la perte des blocs inférieurs.

a. L'action du roi.

tš, wr ḫkr, ḥtp ḥr

Le titre de la scène indique une action. Il y avait un changement de lieu un « éloignement » *-tš* et donc une installation dans une autre chapelle où se trouve maintenant le roi pour un acte solennel.

Puisque le titre *tš* [...] se poursuivait nécessairement sur le (ou les) bloc(s) perdu(s), il n'y avait plus de place que pour un seul officiant, homme ou femme [42] ; les hiéroglyphes *wr ḫkr* et *ḥtp ḥr* peuvent le désigner ou bien encore constituer la suite de l'action engagée avec l'« éloignement »-*tš*.

ḫkr se rapporte selon le *Wörterbuch* [43] à tout élément susceptible de décorer, de donner du prestige (armes, amulettes, vêtements, couronnes) ; ici , qui semble bien être le dernier signe de la colonne, doit être employé dans un sens général, collectif (comme c'est très souvent le cas dans les exemples cités au *Wörterbuch*). Le décret promulgué pour le roi pendant cette fête-*sed* suggère plutôt une association avec les couronnes [44].

Si l'on suppose un personnage « grand d'ornement », peut-être préposé aux couronnes, il faut expliquer *ḥtp ḥr* soit comme une autre épithète du même personnage « au visage bienveillant » (ce qui nous apparaît tout à fait invraisemblable), soit comme un membre de phrase se rapportant à la suite ; dans ce dernier cas, nous aurions :

1e colonne : une action.

2e colonne : un titre de l'officiant.

3e colonne : une action en gros hiéroglyphes, introduisant la suite.

4e et 5e colonnes : une action en petits hiéroglyphes.

Le texte apparaît alors morcelé et différent dans son contenu d'une colonne à l'autre.

Nous envisageons avec beaucoup plus de conviction l'hypothèse de la description d'une action double. Dans un premier temps (1e et 2e colonnes), le roi s'éloigne vers une autre place (*s.t ?*) « grande d'ornement », c'est à dire prestigieuse par les ornements (les couronnes ?) qu'elle abrite [45]. Dans un deuxième temps (3e colonne), il s'installe (*ḥtp*) avec les participants

42 Même deux petits officiants côte à côte (comme dans la scène du bloc 103 à l'extrêmité du même registre) ne pourraient avoir assez de place ici.

43 *Wb* III, 401, 18 : les flèches de Montou sont les *ḫkr.w* d'Horus. Les couronnes de Rê sont les parures sur la tête d'Aménophis III (deux exemples de Karnak, encore *Wb* III, 401, 15 et 18).

44 Le signe peut encore se lire *ḥts :* accomplir (une cérémonie : *Wb* III, 202, 17-18) ou orner une momie, l'enterrer (*Wb* III, 403, 7). Le dieu Osiris est lui-même à époque tardive : *Wb* III, 402, 10. La reine Tiy est appelée « sacro-sainte d'ornement » (terme au singulier), *Wb* III, 401, 15 bis). Des hauts fonctionnaires de l'Ancien Empire sont, parmi d'autres titres, *mr ḫkr nswt* « chefs des ornements (singulier) du roi ». Mais aucune de ces possibilités ne permet de solution tenant compte des colonnes de textes avant et après le « grand d'ornement ».

45 Si l'on en croit le dessin, très incomplet, le roi serait sorti d'une chapelle où il portait la couronne blanche (dernière scène du registre précédent) pour aller dans une autre où il avait la rouge : ce changement correspondait-il à la remise de cet « ornement » royal à l'occasion de la promulgation du décret ? Il existe bien des cas où un monument est « orné » : ex. *Wb* III, 401, 4 (*s.t wr.t ḫkr-tj m ḏ.m*).

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

pour que soit prononcé le décret (4e et 5e colonnes). La différence de dimension entre les signes s'explique alors : tout ce qui est inscrit dans l'espace plus large au centre est en gros hiéroglyphes, cette unité marquant la continuité de l'action avec le balancement *tš – ḥtp*. Ces deux termes sont souvent employés côte à côte dans un sens contradictoire [46]. Par contre, tout ce qui concerne le décret est traité à part et nécessitait l'emploi de petits signes étant donné la longueur du texte. Cette dernière partie du décret, introduite par l'infinitif *jr* est à la fois dépendant de *ḥtp ḥr* et constitue aussi une unité en soi qui peut correspondre à un second titre de la scène. Nous avons ainsi un balancement entre les grands hiéroglyphes qui concernent les mouvements du roi et les petits qui mentionnent les décisions divines rendues à l'occasion de ces déplacements.

b. Le décret de la déesse.

Dans ce lieu, probablement en relation avec « l'ornement » des couronnes, se trouvait une déesse ; sa présence ne peut s'expliquer que par le décret qui y était prononcé. Nous verrons qu'au revers de la porte est encore retranscrit un autre long décret, à la fois promulgué par les dieux et déclamé par Isis : il a pour but la glorification d'Osiris et son remplacement par Horus. Dans cette scène de l'embrasure, les deux colonnes devaient se poursuivre sur le bloc inférieur. Nous ne savons donc pas qui était la déesse mentionnée. La finalité des paroles divines est la bonne santé du roi, le maintien de son intégrité physique (*swḏꜣ - snb*). Puisque c'est Isis qui la première a redonné à son royal époux cette intégrité désirée [47], puisqu'une déesse se trouvait dans la salle du décret, tout porte à croire que c'est Isis elle-même qui a, ici encore, prononcé le décret.

Qui était l'officiant(e) de la scène ? Il est vraisemblable qu'Isis n'était pas représentée en personne (elle aurait été debout et sa coiffe ou le hiéroglyphe de son nom aurait été apparent sur le bloc restant). Nous avons vu que seul un personnage pouvait figurer dans l'espace restreint entre les colonnes de texte. Nous proposons d'y restituer une officiante ou prêtresse d'Isis. Il est certain que, si la déesse a prononcé, à l'origine, les paroles de vie pour Osiris, elle était remplacée, lors des cérémonies, par un membre de son clergé : celui-ci intervenait pour réciter le décret d'Isis du revers, et ici, dans l'embrasure, il en était sans doute de même.

2. Acclamation devant une chapelle du Sud

Bloc nº 103. La scène de gauche sur ce bloc représente le roi trônant dans la chapelle, coiffé de la couronne blanche. Devant lui, deux petits personnages debout, tournés face à face, levant le bras l'un vers l'autre.

Il ne se trouve pas de geste absolument identique chez Niouserrê ou Osorkon. Le plus souvent, des officiants croisent entre eux le bras en psalmodiant *sꜣ tꜣ* ou *r tꜣ* [48]. À Memphis,

46 *Wb* V, 329, 16.

47 Le même terme est employé dans le décret pour Isis au revers gauche, col. 5 : « Je rends prospère pour toi ton fils Horus. »

48 *Re-Heiligtum*, pl. 19, nº 45 a, pl. 21, nº 50 b ; É. NAVILLE, *The Festival Hall of Osorkon II in the Great Temple of Bubastis, EEF* 10, Londres, 1892, pl. I, 6 ; II, 11 ; III, 12 ; XI, 6 ; P. MONTET, *Le lac sacré de Tanis*, Paris, 1966, pl. XXIX.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

sur la façade du palais d'Apriès, des participants lèvent la main, paume vers l'extérieur comme sur notre scène, mais avec plus d'exubérance, pour saluer le roi sortant du palais [49]. Ces personnages sans titre semblent être de simples participants aux processions [50].

– Offrande au roi

Bloc n° 103. Le roi, assis dans la chapelle, avec cette fois la couronne rouge, regarde venir à lui deux officiants. Le premier en pagne présente un objet parfaitement rond.

Le second, revêtu de la peau de panthère, lève un bras vers le souverain pour s'adresser à lui.

Tout texte ayant disparu, il est difficile d'interpréter l'offrande. Jean-Claude Goyon note que, lors de la confirmation royale au Nouvel An [51], il devait y avoir, dans le pavillon du roi, un objet nommé *bȝ.t* , sorte de galette ronde « dans laquelle sont inclus divers éléments végétaux et minéraux... », sans doute connectés avec un enterrement symbolique de l'objet. Dans la scène qui nous concerne et en conservant ce symbolisme osirien, on pourrait interpréter cet objet comme un pain : l'apport du gâteau de blé fait suite, dans le papyrus dramatique du Ramesseum à une scène de battre le blé [52] ; dans ce cas, la chapelle jouerait le rôle de pavillon de la nourriture : *sḫ n wnm* [53]. À Bubastis justement [54], un officiant porte sur les mains et les avant-bras trois objets ronds à double bordure qui semblent bien être des pains [fig. 22].

Les traits verticaux doubles derrière le prêtre à peau de panthère correspondent sûrement à la présence des enseignes (Oupouaout et *Khensou*) que l'on retrouve dans les registres supérieurs.

CINQUIÈME REGISTRE :

1. Les porteurs de crocodiles [fig. 23]

Blocs n°s 20 et 16. Cette scène est la plus étonnante de l'ensemble. Le territoire en est marqué par l'implantation des deux enseignes : Oupouaout et *Khensou*. Trois officiants se dirigent vers la chapelle où l'on retrouve Ptolémée coiffé de la couronne blanche. Les deux premiers tiennent dans la main gauche un objet pointu et de la droite portent sur la tête un petit crocodile. Le dernier personnage empoigne de chaque main une patte de la peau de panthère dont il est revêtu.

Le roi : *Le maître des diadèmes* (*Ptolémée*).
Le prêtre (à peau de panthère) : *Jwn-mw.t=f, Iounmoutef.*

49 W. KAISER, « Die dekorierte Torfassade des spätzeitlichen Palastbezirkes von Memphis », *MDAIK* 43, 1986, p. 153, fig. 10.
50 F.W. VON BISSING, *Untersuchungen*, 1922, p. 112.
51 J.-Cl. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An*, *BdE* 52, Le Caire, 1972, p. 25.
52 K.SETHE, *Der drammatische Ramesseum-papyrus* dans *Altägyptische Mysterienspiele*, Hildesheim, 1964 (=*UGAÄ* 10, Leipzig, 1928), scènes 5 et 6.
53 E. NAVILLE, *Festival Hall,* pl. IV.
54 *Ibid*., pl. XXIII/8.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

L'instrument que tiennent les premiers officiants paraît être une sorte de dague courte de parade [55]. Dans l'autre main, les crocodiles portés sur la tête, sont représentés bien droits, rigides mais non momifiés car leurs pattes sont visibles.

Dans les fêtes jubilaires de Niouserrê, on voit apparaître un prêtre de Sobek jouant un rôle important dans les cérémonies à côté de représentants de Bouto [fig. 24] [56]. Il est suivi d'un porteur de roseau gigantesque indiquant sa provenance géographique : le Delta ou le Fayoum [57]. Il fait partie d'un cortège d'officiels qui se dirigent vers la double chapelle de fête-*sed* où trône le roi portant la couronne du Sud. D'autres scènes tronquées montrent ce même prêtre de Sobek suivi de porteurs de petits autels et de cérémoniaires brandissant la massue-*hedj* [fig. 25] [58]. Lors de la visite à l'Apis (grande cérémonie), il est encore présent avec le roseau géant et les porteurs de massue [59]. À chaque fois, le nom de Sobek est écrit avec le signe de l'animal momifié, placé horizontalement au dessus de la tête du prêtre. Il existe ainsi une certaine parenté iconographique entre cet officiant important de l'Ancien Empire, identifié par le crocodile, et ceux de Ptolémée qui tiennent le saurien bien droit au dessus d'eux.

Le dieu Sobek fait partie « des divinités dans leurs chapelles » qui président à la fête-*sed* d'Osorkon à Bubastis [60]. Il a un rôle prééminent avec Amon et Horus. Lors du même jubilé royal, des officiants offraient aux divinités des poissons ou des oiseaux, tenus à la main ou sur la tête [61]. Comme le faisait remarquer Édouard Naville, ce sont tous des produits de la chasse ou de la pêche, non d'élevage. La façon de porter le crocodile sur la tête, à Médamoud, ressemble à ces présentations d'animaux venus des marais.

2. L'offrande de la massue-hedj

Sur la scène de droite du bloc nº 166, on ne voit plus que les enseignes tournées pour accueillir les participants et deux têtes de prêtres : l'un a le crâne rasé et l'autre porte la mèche de cheveux semblable à celle du prêtre Iounmoutef.

Un reste de texte horizontal donne le sens à la scène :

[... ?] Ḥr, dj ḥd n nswt.

L'offrande : *[... ?] Horus, donner la massue-hedj au roi.*

La fin de l'inscription mentionne Horus sans que l'on sache à quoi il se rapporte [62]. Le second terme de la phrase indique une offrande de la massue.

Dans les représentations de fête-*sed*, l'objet est souvent tenu par le roi ou les officiants. Nous venons de le voir aux mains de ceux qui suivent le prêtre de Sobek à Abousir [63]. Le roi

55 M. ALLIOT a étudié cette déformation de la dague courte dans *Le culte d'Horus à Edfou*, *BdE* 20, 1932, p. 484-485, à propos de l'arme aux mains des petits soldats accueillant Hathor pour la Bonne Réunion.

56 *Re-Heiligtum*, pl. 4, nº 11b.

57 VON BISSING, *Untersuchungen*, 1922, p. 64.

58 *Re-Heiligtum,* pl. V, 12 a et c.

59 *Ibid*., Beiblatt A.

60 Illustration dans É. NAVILLE, *Festival Hall*, pl. VII et commentaire de Naville p. 19.

61 *Ibid*., illustration pl. XVIII et XXII et commentaire p. 33.

62 Cf. *infra*, n. 234-235.

63 Cf. *supra* n. 58.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

visitant les chapelles d'Horus et Seth reçoit d'eux des armes [64] ; la massue est l'image de la puissance donnée au roi.

À Soleb, Aménophis III tient celle-ci solennellement dans sa marche vers le sanctuaire et la brandit pour frapper la porte [65]. À Bubastis, Osorkon sort d'une chapelle, portant la canne et la massue. Un texte mutilé est inscrit devant lui : « Se saisir de sa massue-*hedj* » et Naville note à ce propos « *He holds a mace as if he were about to strike his ennemies* » [66].

Représentée dans des scènes de type jubilaire, l'arme met en évidence une association entre la fête-*sed* et le rite d'abattre les ennemis [67]. La célèbre massue de Narmer [68] est décorée d'une scène de fête-*sed*. Notons encore qu'à Louqsor, dans la salle de la Naissance, le roi court en portant le *ankh* et le *was* d'une main, la massue de l'autre [69].

Le don de la massue à Ptolémée II reprend ainsi la symbolique de l'objet, considéré beaucoup plus pour sa puissance magique que pour sa capacité de frappe. Nous aurons l'occasion de voir dans le commentaire que cette offrande et, sans doute, le nom d'Horus dans la séquence de phrase tronquée, peuvent s'expliquer bien plus par une extension d'un rituel royal à un rituel funéraire et que le bénéficiaire est plutôt Osiris que Philadelphe.

SIXIÈME REGISTRE :

1. Procession devant le roi

Blocs n°s 166 et 16. La scène montre des éléments d'un cortège en route pour saluer le roi trônant dans la chapelle. De l'édifice ne subsiste que la base avec le pied royal.

Devant le souverain se tiennent trois personnages momiformes : leur profil, droit et raide au niveau des jambes, est très nettement visible sur la photographie. Il est encore une fois regrettable que les lacunes ne permettent pas de les identifier car il s'agissait des acteurs principaux de la scène. Dans aucune autre représentation de fête-*sed* nous n'avons trouvé de figures de ce type (les seuls personnages momiformes sont des dieux portés en cortège sur des enseignes chez Osorkon [70]). Ils sont suivis par un prêtre qui devait être le Iounmoutef portant la peau de panthère dont la queue est encore visible. Fermant la marche, deux officiants à longue tunique tiennent chacun une enseigne tournée en direction du roi, dans le sens du cortège, puisque le ruban flotte à gauche.

Un court texte est inscrit au dessus du second porteur :
Un prêtre : *šms bjty, Le suivant du roi de Basse-Égypte.*

Ce terme désigne Oupouaout, « serviteur du roi » pour le Nord. Le dieu est un participant essentiel bien connu des rites jubilaires et, à Abousir [71] comme à Bubastis [72], son

64 VON BISSING, *Untersuchungen*, 1922, p. 103, 108.
65 *LD* III, pl. 83.
66 É. NAVILLE, *Festival Hall*, p. 32.
67 Ainsi, par exemple le relief de Pepi Ier au Ouadi Hammamat : H. KEES, *Der Opfertanz des ägyptischen Königs*, Leipzig, 1912, p. 168.
68 J.E. QUIBELL, *Hierakonpolis* I, éd. 1989, pl. 26 ; E. HORNUNG, E. STAEHLIN, *Studien zum Sedfest*, *AegHelv* 1, 1974, p. 16.
69 A. GAYET, *Le temple de Louxor*, *MMAF* 15, Paris, 1894, pl. 70 et H. KEES, *op. cit.*, p. 5-6.
70 É. NAVILLE, *Festival Hall*, pl. X, 1-2.
71 *Re-Heiligtum*, pl. 15, n° 38.
72 É. NAVILLE, *Festival Hall*, pl. IX, 1.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

enseigne est souvent nommée *šms ḥjty*. Il est vraisemblable que, selon la tradition, Oupouaout précédait le *Khensou*, même si (peut-être pour des raisons de place) l'épithète est inscrite au-dessus du second porteur.

En queue de cortège on retrouve encore ces mêmes enseignes tenues par le *ankh* et le *was* animés et tournés cette fois vers l'extérieur de la scène. Selon toute logique, elles marquaient ainsi, dans chaque scène, le territoire de la chapelle où siégeait le roi puisque dans tous les cas où la partie gauche est conservée, on reconnaît la présence des piquets (bloc nº 103) ou des enseignes elles-mêmes (bloc nº 16). Cette répétition, ainsi que la similitude des chapelles, met en évidence le caractère stéréotypé des scènes.

2. Vénération envers le roi et la reine [fig. 26]

a. Description du bloc nº 50.

Le roi, portant la couronne rouge, trône encore dans sa chapelle. Son cartouche est inscrit devant lui.

Le roi :

Le maître des diadèmes (*Ptolémée*).

Au dessus du participant :

nsw.yt [... (?)], [... (?)] de la reine » (?).

Derrière le roi, mais en dehors de l'édifice, se tient la reine coiffée de deux hautes plumes sans disque posées sur un modius mince surmontant une simple perruque tripartite dont on ne voit plus qu'un pan non incisé. Elle ne porte pas la dépouille de vautour mais un uræus se dresse sur son front. Son visage comme celui du roi montre un profil très creusé dans la paroi, laissant la joue en relief. Elle tient de la main droite un sceptre souple au manche à fleur de lis. En dehors du collier large, on ne discerne aucun détail de son vêtement qui épouse les formes du corps.

Devant le couple royal, un personnage, homme ou femme, dont on ne voit plus que le sommet de la tête, devait être agenouillé ; au dessus de lui, un groupe de signes, sans doute incomplet.

b. Lecture de [ ].

Les hiéroglyphes sont de dimensions beaucoup plus importantes que dans le reste des textes de cette embrasure. Ceux-ci, quand ils sont placés au dessus de la scène, désignent les officiants (*ḥɔty-ʿ, Jwn-mw.t=f*), l'enseigne ou le porteur d'enseigne (*šms ḥjty*), ou bien encore l'action qui se déroule (*tš, dj ḥḏ n nswt*).

Le substantif ici ne peut être écrit pour nommer directement la reine, de l'autre côté de la chapelle. Il doit alors être employé en antéposition honorifique et désigner le personnage au dessous, ou bien le titre de la scène.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

– [ ], *nswt* + *t*... : « *le roi* », *en antéposition honorifique.*

Un substantif pourrait convenir : *sꜣ.t nswt* . Les combinaisons de ces termes sont nombreuses mais nous n'en avons pas trouvé de totalement identique à ce début de texte. (On peut encore imaginer *twt nswt* : « la statue du roi », désignant le roi-dieu dans la chapelle mais pourquoi cette dénomination ici plus qu'ailleurs ?)

Sꜣ.t nswt pourrait, théoriquement, être l'épithète du personnage incliné devant la chapelle. Les filles royales participaient éventuellement à la fête-*sed*. À Bubastis, elles suivent la reine par deux fois [73]. Mais jamais elles ne sont ainsi courbées devant le couple royal. Ptolémée Évergète avait une fille, la princesse Bérénice, épouse d'Antiochos II, roi de Syrie [74]. Si elle était représentée ici, le caractère « familial » de la scène avec la reine et la fille royale refléterait le désir, en copiant les modèles anciens mais avec une iconographie nouvelle, de prouver la pérennité de la monarchie à travers l'élément féminin.

– [ ], *nsw.yt : « la royauté » ou « la reine ».*

Si l'on considère le mot *nsw.yt* et non *ns.wt* + *t,* on aura pour traduction possible : « la royauté » ou « la reine ». Le premier terme évoqué : « la royauté », employé seul en titre, n'aurait aucun sens et nous n'avons aucune solution à proposer avec une antéposition honorifique, bien improbable.

nsw.yt, est aussi le féminin de *nswt :* « la reine » [75]. Dans ce cas, si le terme se rapporte au personnage incliné, celui-ci serait un serviteur de la reine.

Pourtant aucune solution désignant l'officiant ne nous paraît satisfaisante. L'écriture en grands hiéroglyphes ne peut guère concerner un simple participant (fût-il de famille royale) alors même que la reine ne serait pas nommée.

Il nous semble bien plus probable que l'on ait voulu souligner par l'écriture du titre l'importance de l'action et de la participation (peut-être toute honorifique et théorique) de la reine. Il faudrait imaginer une formule avec un terme court suivant l'antéposition honorifique. Mais en l'absence de parallèles, il serait présomptueux d'« inventer » la nature du rôle, attribué à la reine. L'action devait être exprimée par le titre de la scène commençant par ce mot *nsw.yt* qui permettait ainsi de donner à la reine son rang alors même qu'elle n'était pas nommée dans la scène, volontairement ou par manque de place [76].

Il est évident que l'absence de nom de la reine est tout à fait remarquable et devra être commentée par la suite.

73 É. NAVILLE, *Festival Hall*, pl. II, 6, IV.

74 H. GAUTHIER, *Le livre des rois d'Égypte* IV, *MIFAO* 20, Le Caire, p. 245 et n. 2.

75 Le terme est plus habituellement écrit avec l'œuf en déterminatif : ex. à Philae, cf. H. JUNKER, E. WINTER, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä*, Vienne, 1965, p. 9, 16, la reine Isis est . On pourrait suggérer pour notre texte une écriture .

76 La reine n'a pas été rajoutée dans la scène comme pourrait le faire penser le manque de place pour écrire son nom : les autres scènes semblables en fin de registre (blocs 32, 103) montrent bien la chapelle contre le bord extérieur de l'embrasure. Ici la chapelle a été décalée volontairement pour placer la reine.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

D. Le revers de la porte

1. Le montant gauche [fig. 27-28]

A. Le bandeau de dédicace du soubassement

1. *[S]mɜwy mnw jr.t n nswt bjty nb tɜ.wy (jwʿ n nṯr.wy sn.wy, stp (n) Rʿ, sḫm ʿnḫ n Jmn), sɜ Rʿ nb ḫʿ.w (Ptrwmys,ʿnḫ ḏ.t mrj Ptḥ).* 2. *r sʿɜ kɜ.t n jt=f nswt bjty nb tɜ.wy (Ptrwmys) sɜ.t Jmn (Jrsynɜy) nṯr.wy sn.wy.*

1. *Renouvellement de monument fait par le roi de Haute et Basse-Égypte, seigneur du Double Pays (l'héritier des dieux Philadelphes, élu de Rê, image vivante d'Amon)* 2. *pour agrandir l'ouvrage de son père le roi de Haute et Basse-Égypte, le Seigneur du Double Pays (Ptolémée) (et) de la fille d'Amon (Arsinoé), les dieux Philadelphes.*

Cette dédicace mentionnant l'agrandissement par Ptolémée III de l'ouvrage de Ptolémée II est étonnante dans notre cas précis : aucune scène restante n'est gravée au nom de Ptolémée III. La grande cohésion du schéma de façade laisse bien supposer que Philadelphe est partout présent. Il devrait être encore l'acteur sur la paroi de l'embrasure : seul le registre inférieur du jambage n'est pas conservé ; le revers ne comportait vraisemblablement pas de cartouche. Le linteau peut difficilement avoir été, seul, inscrit aux cartouches d'Évergète.

Deux autres blocs (nos 9 et 159 du journal de fouilles) d'un soubassement de façade indiquent un renouvellement de monument qu'ont fait Évergète et Bérénice. Ils ne s'adaptent pas à notre porte et se rapportent donc à un autre bâtiment transformé, sans doute encore daté du prédécesseur direct. La vénération de Ptolémée III pour son père est bien connue puisque c'est lui qui le premier a officialisé dans les représentations ce culte des ancêtres, avec la scène d'encensement de Philadelphe et Arsinoé sur la porte d'Évergète à Karnak [77].

Il est probable que l'intervention de Ptolémée III sur notre monument s'est bornée à l'inscription du bandeau de dédicace [78]. Les scènes de culte à Philadelphe-Osiris de l'embrasure étaient parfaitement adaptées à cette vénération de l'ancêtre royal et en renouvelant le monument, Évergète prenait la place de l'Horus du décret d'Isis.

B. Les colonnes de texte du montant gauche

Les deux montants sont inscrits de cinq colonnes de hiéroglyphes.

Le texte du revers gauche est un parallèle du décret pour Isis faisant partie du Papyrus BM 10209 de Nesmin, étudié longuement par F. Haikal et daté de 312 avant J.-C. sous l'an 12 d'Alexandre fils d'Alexandre [79]. La partie conservée sur la porte laisse supposer une

77 E. Winter, « Der Herrscherkult in den ägyptischen Ptolemäertempeln », dans H. Maehler, V.M. Strocka (éd.), *Das ptolemäische Ägypten*, Mayence, 1978, p. 149.

78 Dans la porte de Karnak-Nord de Ptolémée III et IV, les scènes sont dues à Évergète sauf les bandeaux de dédicace et aussi quelques scènes de l'embrasure, à la base, qui sont au nom de Philopator : *Urk.* VIII, nos 26, 30, 32, 34, 37-40 ; la dédicace mentionne la construction du monument par Philopator et non son renouvellement.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

similitude presque absolue entre les deux versions malgré quelques inversions de courtes séquences. Le seul changement notable apparaît dans la dernière colonne : la mention du pharaon est supprimée mais on a ajouté un passage sur les statues d'Osiris.

– Version de Médamoud

1. *[... ... ḥm s.t, ḏd nɔ nṯr.w [... ... ...] sḏm=f nɔy=j ḏd.t [... ... ...] nb*

2. *[... ...] ḥnʿ sn.t=(j) Nb.t-Ḥw.t [... ... ...] ʿʿ p.t [... ...] wḏɔ.t [... ... ...] ḏsr*

3. *Ḥw.t-sr [ḫ]r šštɔ=k, jw=k m Sɔḥ m [... ... .s]ɔw=k jt(=k) sbj.w=k [m m]sḫ.t m p.t mḥy.t*

4. *jw=j m [K]nm.t ḥr dwɔ=[k], jw [... ... .W]sjr, šsp=k mw [m]ʿ.wy=j, jw jb=k nḏm, jnk sn.t=k 3s.t,*

5. *pɔ nb nṯr.w, swḏɔ=j n=k sɔ=k Ḥr, dj=j [... ... ...] sšm=k m wɔ.t nb, smn=j sɔ=k Ḥr nb (sic) m s.t=k n ḏ.t.*

– Versions Nesmin BM 10209 et Médamoud [fig. 29]

Étant donné la similitude des deux versions Nesmin et Médamoud, nous donnons une traduction suivie du texte le plus complet (Nesmin) en soulignant les passages subsistants sur nos blocs. Quand il y a divergence, nous mentionnons la leçon concernée. Nous renvoyons le lecteur aux commentaires de Fayza Haikal avec quelques notes différentes et une étude complémentaire approfondie de certains aspects.

1. *Décret pour Sa majesté dit par les dieux* (*Médamoud :... **Les dieux disent**) : Nous ne nous placerons pas entre toi et (ton) frère Osiris **pour qu'il entende ces paroles que tu dis*** [80] *et te loue à cause de ce que nous avons **fait**. Prends connaissance de **tous** nos actes bienfaisants.* 2. *« J'ai fait ta demeure **avec ma sœur Nephthys.** J'ai fait que tu entres dans l'œil gauche afin que tu deviennes la lune. **Le ciel se réjouit** de porter l'œil d'Horus* [81] *; **l'œil oudjat** est rempli dans le Grand-Château. Ton effigie **est sacrée**.* 3. ***Le Château du Noble porte ton image mystérieuse. Tu es Orion dans** le ciel du sud, je suis Sothis **en ta protection ; je saisis tes ennemis*** en tant que **mesekhet** ***dans le ciel du nord*** (Nesmin : *afin que tu chemines en tant qu'Orion dans le ciel du sud.*) 4. ***Je suis Kenemet en train de t'adorer***. (Médamoud : ***Tu es** [Orion dans le ciel du sud].*) ***Osiris, reçois l'eau de mes mains***, (Médamoud : ***que ton cœur en sois content) car je suis ta sœur Isis***, 5. ***Ô le maître des dieux*** (Nesmin : *toute joie est auprès de toi*) ***Je rends prospère pour toi ton fils Horus. Je place** ton* ba *à l'intérieur de l'horizon* (Médamoud : *[Je place (?)]* ***ton effigie dans tout nome***) ***Je rends stable ton fils Horus*** (Nesmin : (pharaon), *vsf*) ***sur ton trône d'éternité***. »

79 BM 10209 : F. HAIKAL, *Two Hieratic Funerary Papyri of Nesmin*, *BiAeg* XIV, Bruxelles, 1970, (texte), p. 36 (3,1) et *BiAeg* XV, Bruxelles, 1972, (traduction), p. 20. L'autre papyrus de Nesmin, BM 10208, tout en étant de même nature est moins proche de notre texte. Nous écrirons en abrégé par la suite le titre de l'ouvrage : *Nesmin* suivi du numéro du papyrus.

80 Version Nesmin : *sḏm=f nɔj ḏd.t*, Médamoud : *sḏm=f nɔj=t ḏd*.

81 F. HAIKAL traduit, *Nesmin*, BM 10209, p. 20 : « Heaven rejoices while *ḫr-irt-ḥr* fills the *wḏɔt* » avec, en note 113, la mention de Thot porteur de l'oudjat d'après P. BOYLAN, *Thot the Hermes of Egypt*, Londres, 1922, p. 193. Nous proposons de reconnaître plutôt l'expression courante du ciel avec (portant) un œil : le droit, le gauche, ou tout autre ; parmi de multiples exemples : *E.* III, 207, 13 ; *Esna* 433,1.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

La séquence de la dernière colonne, ajoutée à Médamoud, est un raccourci de la récitation suivante du papyrus de Nesmin [82] : *J'ai fait que tes statues (tw.wt) naviguent dans tout pays… Tes statues (tw.wt) apparaissent dans les temples… J'ai placé le ciel sous ton* ba*, la* douat *sous* ***ton effigie-sšm, tout nome portant tes statues***.

Le pharaon n'est pas nommé. Il semble que le signe *nb* primitivement inscrit ait été prévu pour introduire la formule *nb ḥʿw* suivie du cartouche : c'est ainsi que le pharaon est désigné dans les scènes de fête-*sed*. On a préféré conserver la formule finale « sur son trône d'éternité ». Le changement de texte pourrait être l'œuvre de Ptolémée III qui aurait fait supprimer le nom prévu pour son prédécesseur sans vouloir rajouter le sien [fig. 30]. Ainsi Osiris est seul concerné, le texte mythique de cette paroi n'a aucune retombée sur le pharaon régnant.

2. *Le montant droit* [fig. 31-32]

Ce montant fait suite à l'embrasure décorée de scènes de fête-*sed*. Les blocs sont donc gravés sur deux côtés.

Le parallèle avec le papyrus Nesmin permet de compléter certaines lacunes même s'il n'est pas aussi rigoureux que précédemment : on y retrouve plusieurs expressions semblables réparties au cours du texte (elles apparaissent en caractères gras) :

1. *[… … …] Ḥr=k m jn n=k sn.t=k 3s.t mw rnpj […… …]*
2. *[… … …]* ***r rwḏ rn=k*** *m nwy ḥr ḫ.t-n-ʿnḫ […… …]*
3. *pr=k ʿpr m db[ḥw] […… …* ***m]w m ḥḥ ḥr ḥḥ n nms(.wt) ḥfnw n m[ʿkr.w*** *… … …]*
4. *šdḥw b(ʿ)ḥ m jrt.t […… …] nḏmw ʿɔb.t ʿɔ.t […… …]*
5. *n* ***jɔ.t Ṯɔm.t (s)r wr*** *[.] jb […… …]* ***nṯr[.w] sɔ mn n tn jr.t Ḥr*** *[… … …]*

1. *… ton (fils) Horus avec ce que t'apporte Isis, l'eau de régénération* [83]*…* 2. *…* ***pour que ton nom soit florissant*** *grâce à l'eau et aux produits vitaux* [84]*…* 3. *ton [autel] (?) est équipé de produits… de* ***l'eau de milliers et de milliers de vases-nemset et de centaines de milliers de vases-maker*** [85]*…* 4. *vin-shedeh* [86]*, inondé de lait… du liquide doux (=lait), la grande offrande…* 5. *de* ***la Butte de Djêmé, le Grand Noble*** *qui réside…* [87]*…* ***corporation divine. Acceptez l'œil d'Horus…***

82 *Nesmin*, BM 10209, III 18-20.

83 Cette eau des rites funéraires est traditionnellement une eau de régénération et Horus, grâce à elle, transforme le mort lui-même en *mw rnpj*, ex. *Nesmin*, BM 10209, V, 4.

84 Ce sont des végétaux alimentaires, cf. S. CAUVILLE, *La théologie d'Osiris à Edfou*, *BdE* 91, Le Caire, 1983, p. 61, n. 3.

85 L'expression a été étudiée par C. EVRARD-DERRIKS, J. QUAEGEBEUR, « La situle de Nesnakhitiou », *CdE* 54, 1979, p. 40-41 et n. d, p. 46-49.

86 Liquide alcoolisé d'identification incertaine, souvent cité à côté de *jrp*, cf. GARDINER, *Onomastica* II, p. 235* ; J.-Cl. GOYON, *Le papyrus du Louvre N 3279*, *BdE* 42, Le Caire, 1966, p. 61, n. 5 ; le vin *shedeh* fait partie des produits qui alimentent les autels des Primordiaux : ČERNÝ, GARDINER, *Hieratic Ostraca* I, Oxford, 1957, pl. XCII, l.4 ; selon W. HELCK (*LÄ* II, col. 586, *s.v.* « Getreide ») le *shedeh* serait un vin de grenade. J. BERLANDINI a rassemblé les différentes identifications proposées dans un article sur « Le dignitaire Ramesside Ramsès-Em-Per-Rê », *BIFAO* 74, 1974, p. 3-4 et conclut qu'il s'agit d'un vin à vertus spécifiques, plus élaboré, dont on a mieux surveillé les phases de fermentation et utilisé pour une libation choisie. Sur cette boisson voir en dernier lieu, *infra,* dans ce même *BIFAO*, l'article de P. TALLET, « Le *shedeh* : étude d'un procédé de vinification en Égypte ancienne ».

87 D'après le papyrus Nesmin BM 10209, IV, 11, on pourrait suggérer *ḥrj-jb šty.t* ou bien encore *ḥrj-jb Ḏdw* (I, 39). Cf. encore en II, 6 : Osiris *sr wr m Ḏdw*.

Version Nesmin :

II, 6 : ***Rwḏ rnᵓk*** *mj pꜣ* ***sr wr*** *m Ḏdw…*

II,11-12 : *jw nᵓk* ***mw n ḥḥ n nms.wt ḥfnw mᶜkr.w***.

La colonne finale est un résumé de la dernière partie du papyrus : une invocation aux dieux pour qu'ils acceptent l'offrande. Le papyrus énumère une longue liste dont font partie différents Osiris, les dieux et déesses qui sont dans la butte de Djêmé et les corporations divines :

IV, 12-13 : ***Wsjr****-Skr* ***ḥrj-jb*** *šty.t, Wsjr nb Ḏdw*

IV, 13-14 : *nṯr.w, nṯr.wt jmy.w* ***jꜣ.t Ṯꜣm.t***

IV, 17 : ***sꜣw nṯr(.w)*** : les corporations divines.

Nommant les offrandes solides et liquides on conclut aussi :

IV, 20 : ***mn nᵓtn jr.t Ḥr***.

Sur les deux blocs manquants de la porte, dans la dernière colonne de texte, devaient être nommées une ou plusieurs autres divinités à qui l'on présentait cette offrande. Si l'on se réfère à Nesmin, ce pourrait être l'Ogdoade, Horus, Isis et Nephthys, mais aussi le taureau de Médamoud encore invoqué par Nesmin et dont le qualificatif assez long pourrait bien combler la lacune :

IV, 16 : ***pꜣ kꜣ ᶜꜣ wr špsnty m Mꜣdw***.

Cette expression concernant le taureau spécifique à Médamoud est, à notre connaissance, la première dans les textes puisque, avec le papyrus de Nesmin, elle date d'avant les Ptolémées (312 av. J.-C.). Elle ne comporte pas encore la séquence finale traditionnelle par la suite : *ḫry-ib Mꜣd.t* qui est ici *nty m Mꜣdw* [88].

88 Des études récentes ont traité de ce taureau spécifique de Médamoud : Ch. SAMBIN, « Les portes de Médamoud du musée de Lyon », *BIFAO* 92, 1992, p. 174-184 ; D. VALBELLE, « *Les métamorphoses d'une hypostase divine en Égypte* », *RHR* CCIX-1, 1992, p. 3-21 et H. STERNBERG – EL-HOTABI, (*Der Propylon des Montu-Tempels in Karnak-Nord*, 1993, p. 140, *sq.*) qui n'a pas enregistré ces derniers travaux ; voir encore les informations sur les quatre Montou de J. QUAEGEBEUR, « Les quatre dieux Min », dans U. VERHOEVEN, E. GRAEFE (éd.), *Religion und Philosophie*, *Fs. Derchain*, *OLA* 39, 1991, p. 259-260.

III. Rites et mythes

A. La reine : Arsinoé-Isis

Arsinoé II apparaît plusieurs fois sur les blocs encore inédits des Ptolémées II et III. Sur la porte que nous étudions ici, elle est nommée aux côtés de son époux dans la dédicace. Les héritiers des Philadelphes affirment avoir renouvelé le monument pour agrandir l'ouvrage de Ptolémée et de la « fille d'Amon » Arsinoé. « Fille d'Amon » est une épithète courante de la reine [89] et qui, selon Jan Quaegebeur, évoque la titulature des divines adoratrices d'Amon du Nouvel Empire à la Basse Époque.

Le nom d'Arsinoé présente une graphie que nous n'avons pas retrouvée ailleurs [90].

1. La représentation de la reine [fig. 26]

A. Les représentations parallèles dans les fêtes-sed

À Soleb, la reine Tiy suit son époux dans ses déplacements lors de certains épisodes de la fête-*sed* [91]. Elle est simplement « la grande épouse royale... celle qu'il aime » [92]. Elle arbore la coiffe aux deux hautes plumes droites, très hautes, sans le disque.

À Bubastis, Karaoma est aussi très présente, soit derrière Osorkon, soit devant les filles du roi [93]. Elle participe aussi à certains rites : encensement, offrande de Maât, tandis qu'elle agite les sistres et la *menat* [94] ; mais surtout, elle a le privilège d'entrer dans les pavillons du Nord et du Sud pour assister à la présentation de la *šb.t* [95]. Sa couronne se compose toujours des deux plumes d'autruche classiques, soit seules [96] soit ornées du disque, avec ou sans les cornes hautes et courbes [97]. Elle est appelée « la femme du roi, fille du roi (Karaoma) ». Sa titulature est plus complète dans une scène tronquée « Princesse, grande de faveurs, maîtresse du [Sud] et du Nord... » [98]. Sa présence devant les enfants royaux est le reflet de l'amour qui unit les souverains et le gage d'une nombreuse postérité [99].

La reine joue donc un rôle non négligeable dans le rituel de fête-*sed* en représentant la continuité du pouvoir monarchique confirmé lors de ces cérémonies.

89 J. Quaegebeur, « Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée », *BIFAO* 69, 1971, p. 207-209 et du même auteur, « Arsinoé Philadelphe, Reine, "Roi" et déesse, à Hildesheim », *GM* 87, 1985, p. 74.

90 Certains documents toutefois montrent un cartouche qui pourrait être semblable mais dont la fin est détruite : *Urk*. II, 107, 7 ; Gauthier, *LdR* IV, p. 240 F a-b.

91 *LD* III, 84b, 85b, 86a. Sur le rôle de Tiy, représentant Hathor dans la tombe de Kherouef, cf. E. Wente, « Hathor at the Jubilee », dans *Studies in Honor of J.A. Wilson*, *SAOC* 35, 1969, p. 83-91. Sur l'union du roi avec Hathor, cf. W. Westendorf, « Bemerkungen zur "Kammer der Wiedergeburt" im Tutanchamungrab », *ZÄS* 94, 1967, p. 144-145.

92 *LD*, 86a.

93 É. Naville, *Festival Hall*, pl. II, 6-8, III, 13, IV, 1-2, IV bis, 4, 12-14, XVI, 8.

94 *Ibid*., pl. IV bis, 4, 12-13.

95 *Ibid*., pl. III, 13, XV, 8 ; sur le rôle de la reine dans ces cas, cf. Ch. Sambin, *L'offrande de la soi-disant « clepsydre »*, *StudAeg* XI, 1988, p. 323-324.

96 *Ibid*., pl. II, 6, 10 : la coiffe très simple ne comporte même pas d'uræus mais la reine est bien nommée par son cartouche.

97 *Ibid*., pl. IV, 1, IV bis 12-13.

98 *Ibid*., pl. XIII (V).

99 Ses chants et les rites associés ont été analysés par A. Gutbub comme ayant un aspect hathorique marqué : A. Gutbub, « Un emprunt aux Textes des Pyramides... », *Mélanges Maspéro* I/4, *MIFAO* 66, 1961, p. 55 sq.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

B. La couronne d'Arsinoé

Puisque le monument est celui de Ptolémée II et Arsinoé « fille d'Amon », ce devrait être cette dernière que l'on voit dans le tableau de fête-*sed* à l'extrémité du registre supérieur (bloc n° 50). La reine se tient derrière le roi, parée des attributs classiques de sa fonction : coiffe à deux hautes plumes droites avec uræus et tenant le sceptre à fleur de lis. S'il s'agit bien d'Arsinoé II, fille d'Amon, elle ne porte pas sa couronne spécifique.

Jan Quaegebeur [100] a démontré de façon très convaincante qu'Arsinoé porte toujours la même coiffe : la couronne rouge surmontée des cornes horizontales de bélier, sommées du disque et des deux hautes plumes. Deux seuls cas, à Edfou, échappent à la règle [101] ; ce sont apparemment des erreurs dues à un « sculpteur ignorant ou distrait ». Selon le même auteur, il se pourrait que cette parure originale ait été attribuée à la « grande Arsinoé » déjà de son vivant [102].

Or sur ce monument de Médamoud, la reine ne porte que la classique couronne aux deux hautes plumes avec l'uræus.

2. *L'identité de la reine représentée*

Au premier abord, rien ne permet d'identifier la reine : pas de titulature, pas même un cartouche. Seul le terme générique *nsw.yt* : « la reine » est inscrit de l'autre côté de la chapelle, sans doute en antéposition honorifique dans le titre. Comment alors imaginer que la grande Arsinoé ne soit pas nommée ?

Puisque, selon la dédicace, la porte de Médamoud est celle de Ptolémée Philadelphe et Arsinoé II, le texte suppose que tous deux étaient sur le trône au moment de la construction. La couronne classique des reines lors de la scène de fête-*sed* serait alors celle réellement portée par Arsinoé vivante. Nous aurions ici, apparemment, le seul exemple d'un monument daté vraiment de son règne et sur lequel elle apparaîtrait avec le rang modeste de souveraine anonyme.

On pourrait du reste supposer que la reine était représentée plus solennellement avec son cartouche et sa titulature, dans une autre scène disparue aujourd'hui. Admettons cependant que le seul titre de « reine », probable dans la formule, reste bien troublant. La stèle de Mendès va à l'encontre de cette discrétion. Selon celle-ci [103] : « Sa Majesté épousa sa sœur... sa titulature fut établie comme suit : princesse grande de faveurs, souveraine de grâce, douce d'amour, belle d'apparition, dotée des deux uræus, qui remplit le palais de sa beauté, aimée du bélier, prêtresse Oudja-ba, sœur du roi, grande épouse du roi qui l'aime, régente du Double-Pays, Arsinoé. » Le mariage de Ptolémée avec sa sœur a bien entraîné l'établissement d'une titulature très complète telle qu'on la retrouve chez les figures les plus marquantes de

100 J. Quaegebeur, *BIFAO* 69, 1971, p. 197-200.
101 Doc. nos 33 et 38 dans la liste établie dans l'ouvrage précédemment cité et commentaire p. 199.
102 J. Quaegebeur, « Trois statues de femmes d'époque ptolémaïque », *Artibus Aegypti*, 1983, p. 111-112.
103 H. De Meulenaere, P. Mac Kay, *Mendes* II, Warminster, 1976, p. 174-175.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

l'histoire des reines d'Égypte [104]. Comment croire alors que la nouvelle épouse de Ptolémée II, parée de tous ces titres prestigieux, ait été représentée dans une scène jubilaire, sans aucun nom ? Comment supposer que les prêtres de Médamoud aient pu ignorer le décret fixant la titulature complète de leur souveraine ? Son anonymat dans ce cas reste inexplicable.

La statue de Senoucheri à Coptos, le majordome du harem de la « grande épouse royale » de Ptolémée II [105] apporte quelques informations controversées. Le nom d'Arsinoé n'est pas dans un cartouche mais la reine est « Dame de Haute et Basse-Égypte » et (dans un passage mutilé) « l'épouse royale qui perpétue la royauté (*ṯs nsy.t*) ». Selon Jan Quaegebeur [106], d'un avis différent de Claude Traunecker [107], il s'agirait bien de la grande Arsinoé. L'absence de cartouche reste cependant difficilement compatible avec les honneurs rendus à la nouvelle épouse par les titres mentionnés sur la stèle de Mendès.

La plupart des monuments d'Arsinoé II viennent du Delta et concernent la souveraine divinisée après sa mort. Par contre, la porte de Médamoud se réfère à une reine « en exercice » mais qui reste très effacée puisqu'elle n'a pas de nom ; seul le titre de « reine » lui est apparemment concédé dans la formule, ainsi que la couronne afférente. Or sur la statue de Coptos, Arsinoé fait aussi preuve d'une discrétion étonnante, ne possédant ni cartouche, ni la titulature classique avec l'épithète de « fille du roi ». Faudrait-il croire à une tradition de la région thébaine qui aurait occulté les premiers honneurs rendus à la grande Arsinoé au moment de son mariage ou bien ne serait-on pas en présence dans les deux cas de la première épouse de Ptolémée II : Arsinoé Ire ?

Lorsqu'Évergète a voulu marquer son empreinte, c'est-à-dire son nom sur le monument, il a fait graver une dédicace dans laquelle il affirme agrandir l'œuvre de Philadelphe et de la « fille d'Amon » Arsinoé. Nous avons vu que le décor était déjà vraisemblablement terminé et ce bandeau de soubassement de Ptolémée III n'est en réalité que le désir pieux de s'associer à ses ancêtres prestigieux. Après son apothéose, Arsinoé II divinisée était alors la seule qui pouvait, aux termes de la propagande officielle, avoir contribué à l'édification de la porte, et surtout représenter avec Philadelphe le couple mythique dont Ptolémée III se proclame l'héritier, comme il l'a fait avec éclat sur la porte d'Évergète [108]. Là, dans une scène du culte des ancêtres, Philadelphe est appelé, selon toute logique : « le souverain qui crée le roi de Haute-Égypte », mais Arsinoé II est promue « la souveraine qui fait advenir le roi de Basse-Égypte (*ḥkꜣ.t sḫpr bjty*) », ensemble ils « engendrent leur héritier pour les remplacer ». Évergète le fils, est à la fois « sur le siège (*s.t*) de son père » et « sur le trône (*ns.t*) de sa mère ». Ainsi la belle-mère, la grande Arsinoé divinisée est la seule, la véritable ancêtre de Ptolémée III. Sur la porte de Médamoud, puisque la représentation conçue par Philadelphe était anonyme, il était facile de désigner la plus célèbre des deux souveraines dans la dédicace finale.

Comme Arsinoé Ire à Coptos qui « perpétue la royauté », la reine ici n'est qu'un maillon dans la transmission du pouvoir royal qui reviendra à son vrai fils, Ptolémée III. Pourtant

104 W. HELCK, *LÄ* IV, 1982, col. 71, *s.v.* « Mereh ».
105 Voir la longue étude de Cl. TRAUNECKER, *Coptos*, p. 312-315.
106 J. QUAEGEBEUR, *BIFAO* 69, 1971, p. 215-216.
107 Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*
108 P. CLÈRE, *Évergète*, pl. 61.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

celui-ci effacera des mémoires la personnalité de sa mère et attribuera à la grande Arsinoé le rôle de l'ancêtre divin dont il reçoit par une filiation fictive toute la gloire.

La reine anonyme dans l'embrasure de la porte peut difficilement représenter la trop célèbre Arsinoé II. Cette scène a sans doute été gravée alors qu'Arsinoé Ire, la première épouse, était, elle, une souveraine discrète et la figure qui paraît ici derrière le roi correspond soit à cette première épouse, soit à la personnification de « la reine », indispensable dans une telle cérémonie, à une époque où la grande Arsinoé n'était pas encore là pour remplir ce rôle.

3. *La reine et Isis : la politique religieuse de Ptolémée II*

Nous assistons dans les scènes du passage de cette porte à des cérémonies qui paraissent retracer des jubilés de Ptolémée II. Celui-ci n'a bien sûr pas célébré de telles fêtes à Médamoud, ni probablement ailleurs. Si l'on a éprouvé le besoin de représenter derrière lui une reine anonyme, « la reine », c'est qu'il y avait une nécessité religieuse, s'inscrivant dans la politique royale des premiers Ptolémées.

A. Behbeit al-Hagar : Isis reine

À Behbeit al-Hagar, temple dédié à Isis où a œuvré Ptolémée II Philadelphe, aucune reine ne figure auprès du souverain dans l'exercice du culte (sans doute parce que l'ouvrage avait été réalisé avant 277, date du mariage avec Arsinoé II) mais, sur la corniche, les cartouches de Ptolémée II alternent avec ceux d'Isis [109]. C'est ici, à notre connaissance, la première fois que le nom de la déesse est inscrit dans un cartouche [110]. Ptolémée II montre par là sa volonté d'unir la royauté d'Isis à la sienne comme s'il était lui-même Osiris, l'autre patron du temple. Plus tard, Ptolémée III associera dans le décor de la frise hathorique ses cartouches à celui de Bérénice.

Mme Christiane Favard-Meeks [111] fait remarquer que la tradition de Behbeit al-Hagar relevait du culte funéraire avec l'action d'Isis pour mettre en œuvre « les transformations d'Osiris afin d'assurer la royauté d'Horus roi », mais l'espace ritualisé *nṯrj* servait aussi à des cérémonies organisées autour de la personne royale (fête-*sed* et fêtes d'apparition), avec, pour finalité, « la justification du dieu et du roi » de son vivant. La reine énigmatique de Médamoud reprend le même rôle qu'Isis de Behbeit al-Hagar : toutes deux, épouses du roi vivant Ptolémée-Osiris, sont associées à la justification de celui-ci dans une fête royale (cérémonie jubilaire à Médamoud). Isis a aussi une fonction funéraire semblable dans les deux sanctuaires (inscrite à Médamoud dans le décret du revers), celle de favoriser la venue d'Horus.

La reine anonyme de Médamoud nous semble donc beaucoup plus représenter une Isis royale qu'Arsinoé Ire ou II. Elle est devenue l'incarnation terrestre de la déesse, placée auprès du roi considéré lui-même comme Osiris.

109 Chr. Favard-Meeks, *Le temple de Behbeit el-Hagara*, *BSAK* 6, Hambourg, 1991, p. 37.

110 Sur la mention de cartouche pour Isis, voir J. Bergman, *Ich bin Isis*, Uppsala, 1968, p. 56, n. 5.

111 Chr. Favard-Meeks, *op. cit.*, p. 459-460.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

B. ARSINOÉ-ISIS APRÈS L'APOTHÉOSE

Après avoir épousé sa sœur Arsinoé, Philadelphe avait toutes les justifications théologiques pour vénérer la reine comme une nouvelle Isis. Elle devient à son mariage « sœur du roi, grande épouse du roi qui l'aime » [112]. Par la suite, sûrement après son apothéose, Arsinoé est appelée « image d'Isis » [113], « Isis » [114] et même « (Isis-Arsinoé) », les deux noms étant inscrits ensemble dans un cartouche [115]. Il ne fait pas de doute que le terme (*sn.t=f*), encore dans un cartouche, qui la désigne sur une statue de Ptolémée II [116] ne fasse référence à son titre d'épouse-sœur d'Osiris. Philadelphe, une nouvelle fois associé à cette sœur Isis, est en fait lui-même Osiris. Le couple royal terrestre a réalisé son accession à la sphère divine.

C. SCHÉMA DE L'ÉVOLUTION DU COUPLE ROYAL SOUS PTOLÉMÉE II

Le schéma suivant illustre l'évolution de cette réflexion religieuse dans la relation du couple royal avec les deux épouses de Ptolémée II :

Époque d'Arsinoé Ire	Behbeit al-Hagar :	(Ptolémée)	(Isis)
	Médamoud :	(Ptolémée)	La reine
Époque d'Arsinoé II	Après l'apothéose :	(Ptolémée)	(Isis-Arsinoé).

À Behbeit al-Hagar, on a évoqué une Isis-reine, à Médamoud on a voulu privilégier la fonction royale terrestre.

B. Un décret d'Isis ou pour Isis ?

Par deux fois il est fait mention d'un décret : dans l'embrasure [fig. 21] et au revers gauche. La scène du passage n'est plus représentée que dans sa partie supérieure et nous ne voyons pas l'officiant. Le roi s'est déplacé pour aller en un lieu où se tient une déesse non nommée dans cette partie de la colonne de texte. La finalité du décret et du rituel représenté est de « rendre prospère » (*swḏ3*) et en bonne santé le roi. C'est le but de tout rituel funéraire, tel qu'on les récitait à période tardive, au nom d'Isis s'adressant à son frère Osiris.

Alors que la représentation de l'embrasure décrit le rituel (au moins en théorie), le texte du revers en est le modèle mythique : le décret qui l'introduit est à inscrire dans cette longue liste d'ordres donnés par un dieu en faveur d'un autre dieu ou d'un défunt [117]. Contrairement à bien des documents semblables, la lecture, ici, semble assurée : il s'agit bien d'une ordonnance pour sa Majesté (Isis) prononcée par les dieux. Mais curieusement aucune décision n'est

112 Stèle de Mendès, cf. *supra* note 103.
113 Voir la recension des documents par J QUAEGEBEUR, *BIFAO* 69, 1971, doc. 1, p. 209.
114 *Ibid.*, documents 9, 17, 19 et documents grecs cités p. 202 du même article.
115 *Ibid.*, doc. 20.
116 *Ibid.*, p. 206 et n. 5.
117 En dernier lieu voir L. KAKOSY, « Three Decrees of Gods from Theban Tomb 32 », *OLP* 23, 1992, p. 311-328 ; cf. surtout les opinions de J. QUAEGE-BEUR : « Lettres de Thot et décrets pour Osiris », *Funerary Symbols and Religion*, *Fs. Heerma van Voss*, Kampen, 1988, p. 105-126 et H. DE MEULENAERE, « Le décret d'Osiris », *CdE* LXIII nº 128, 1988, p. 234-241.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

annoncée, sinon celle, purement négative de ne pas intervenir entre le frère et la sœur afin qu'Osiris entende les paroles d'Isis qui vont suivre. Ce décret n'est qu'une caution donnée par des divinités indéterminées au long discours de la déesse à son frère-époux. Il est précisé que les actions qu'Isis a accomplies pour lui ne l'ont été que grâce aux dieux. C'est ce qui explique la tournure étonnante du décret : « afin qu'il (Osiris) te loue pour ce que nous avons fait pour toi. » Cette expression est formulée différemment, de façon plus classique à Philae [118] où le *ba* d'Osiris discourt avec Isis et « la loue pour ce qu'elle a fait à sa Majesté (= lui-même) ».

À Kôm Ombo, la tradition est différente : la déesse locale s'unit non pas à Osiris-Orion mais au décan Khnoumis-Horus de Létopolis et cette union est scellée aussi par un décret (*smn wḏw.t*) [119]. On ne peut se défendre de l'idée que les dieux ont, à Médamoud, « récupéré » à leur profit ce qui était en réalité un décret d'Isis. C'est du reste un officiant qui devait jouer le rôle d'Isis et lisait ce passage [120].

« Ces dieux », *nꜣ nṯr.w*, anonymes, qui interviennent ainsi, lors des cérémonies funéraires de la fête de la Vallée, ne peuvent être que ceux de Djêmé. Ils représentent l'autorité morale garante des paroles d'Isis.

Ce discours d'Isis, ainsi introduit comporte deux grandes orientations : la première (revers droit) est mythique et astrale : elle concerne les transformations célestes d'Osiris et d'Isis, la seconde (revers gauche) est rituelle et décrit les offrandes apportées à Djêmé.

C. Transformations astrales d'Isis et d'Osiris

Le texte entier du revers côté gauche est, comme nous l'avons vu, une copie fidèle du Papyrus BM 1029. Le titre de ce papyrus, *sꜣḫw m ḥb jn.t,* indique, comme l'a montré Fayza Haikal, qu'il a servi de manuel pour la glorification du défunt lors de la fête de la Vallée.

1. La demeure d'Osiris

Toute la première partie du discours d'Isis est une glorification d'Osiris dans les sphères célestes. Le décret commence en désignant, de manière assez énigmatique, le domaine du dieu : « J'ai fait ta demeure avec ma sœur Nephthys. » F. Haikal [121] juge la phrase obscure et se demande si *pr* ne pourrait pas représenter une constellation dans le ciel, permettant à l'âme d'Osiris d'entrer dans la lune puisque cette union est évoquée par la suite.

On rencontre aussi la « demeure d'Osiris » mentionnée entre celles de Rê et d'Horus dans le calendrier des jours fastes et néfastes [122]. Ce groupe des trois demeures précède

118 H. JUNKER, E. WINTER, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philae*, Vienne, 1965, p. 21, 16.
119 A. GUTBUB, *Textes fondamentaux de la théologie de Kôm Ombo*, *BdE* 47, Le Caire, 1973, p. 412.
120 *Nesmin*, BM 10209, p. 9.
121 *Nesmin*, BM 10209, n. 11.
122 Abdel Mohsen BAKIR, *The Cairo Calendar, nº 86637*, Le Caire, 1966, p. 65 ; Chr. LEITZ, *Tagewählerei*, *ÄgAbh* 55, Wiesbaden, 1994, p. 11 ; là, dans le *pr Wsjr*, furent trouvés les livres précieux du rituel funéraire.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

invariablement chaque mois à travers toute l'année. A. al-Bakir propose de reconnaître dans ces différentes maisons ce qui est actuel, passé et futur. Christian Leitz [123] suggère aussi une idée cyclique : Rê devenant Osiris puis Horus ; malgré tout, selon l'auteur : « *die genaue Bedeutung verbleibt... im unklaren* ».

Dans le Livre second des Respirations [124], le défunt est appelé à devenir « la grande truie de la demeure de Rê, le bélier vénérable à l'intérieur de la demeure d'Osiris ». Jean-Claude Goyon [125], tout en notant le passage « obscur », propose d'identifier la demeure de Rê avec le ciel, « par opposition avec la demeure d'Osiris, la terre ». Il nous semble que le domaine d'Osiris est plutôt l'au-delà (ciel inférieur ou *douat*). L'association demeure de Rê, d'Osiris et d'Horus, pourrait se référer aux zones célestes, inférieures et terrestres régies par les trois grands dieux (ou par le grand dieu dans ses différentes natures successives).

Le texte du décret de Nesmin commençant par ces mots d'Isis replace d'emblée l'action dans la région cosmique où la mort a conduit Osiris. Il faut comprendre, selon nous, que la déesse, aidée de Nephthys, a permis à Osiris - et au défunt - d'avoir sa demeure dans l'au-delà puisqu'elle n'était plus sur terre.

2. Orion, la lune et la fête de la Vallée

« J'ai fait que tu entres dans l'œil gauche afin que tu deviennes la Lune... Tu es Orion dans le ciel du sud. »

Osiris vivant dans la *douat* reste présent dans le monde céleste en tant que Lune. Il est aussi là, dans le ciel du sud, comme Orion. Mais nous sommes au moment de la fête de la Vallée, en Payni, le II *shemou*. Les festivités commençaient à la nouvelle lune (*psḏntyw*) du début du mois [126]. Or le II *shemou*, le 3e jour (18 avril Jul.) avait lieu le coucher d'Orion [127] qui devenait invisible jusqu'au IV *shemou*, 12 (26 juin). La fête suivait donc cette disparition qui était aussi celle d'Osiris. On ne décrit pas directement l'absence de la constellation, mais on en trouve la trace dans le calendrier des jours fastes et néfastes. Le 4 du II *shemou*, le lendemain du coucher de Rigel (l'étoile la plus brillante d'Orion) est un jour dangereux ou incertain selon les textes. « *Man berechnet das, was Geb und Nut vor den Göttern getan haben* » [128]. Dans cet acte criminel, Chr. Leitz propose de voir une allusion au mythe de la déesse du ciel, Nout, dévorant ses petits, ce qui correspondrait à l'engloutissement d'Orion. L'auteur note bien que les positions d'Orion dans le ciel jouent un rôle très important dans le calendrier et que son retour 70 jours plus tard est un jour de jubilation [129].

C'est à la nouvelle lune suivant cette disparition de la constellation si lumineuse qu'était fixée la fête de la Vallée. Les textes ne cessent d'insister sur l'union d'Osiris avec l'œil gauche

123 Chr. LEITZ, *op. cit.*, p. 12, n. f.
124 J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte*, Paris, 1972, p. 266 : Texte Louvre N 3148 verso VII 7-25.
125 *Ibid.*, n. 5.
126 S. SCHOTT (*Altägyptische Festdaten*, Wiesbaden, 1950, p. 107, inscription nº 150) donne la date d'après le calendrier de Médinet Habou.
127 Chr. LEITZ, *op. cit.*, p. 355.
128 *Ibid.*
129 Outre les commentaires cités de Chr. Leitz concernant la disparition d'Orion, on observe, encore une relation d'Orion avec d'autres fêtes osiriennes, celles de Khoiak : le 26 Khoiak marquait le 90e jour de visibilité d'Orion dans le ciel, cf. C. GRAINDORGE-HEREIL, *Le Dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire*, *GOF* 28, Wiesbaden, 1994, p. 246 et 383-385.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

lunaire. Il a été montré [130] que cette transformation du dieu exprime sa régénération, son triomphe sur la mort. Orion absent, Osiris va redevenir présent grâce à la clarté lunaire. Dans le Livre premier des Respirations, Isis appelle le mort à rajeunir « afin de s'unir à l'horizon en même temps que son père Rê, afin de faire monter son *bai* au ciel en tant que disque lunaire, afin de faire briller son cadavre en tant qu'Orion dans le ventre de Nout » [131]. Rê, le jour, Osiris, la nuit, se partagent le ciel. La disparition conjointe d'Orion et de la Lune (au moins deux fois dans l'année pendant les 70 jours de l'absence d'Orion) devait signifier pour l'Égyptien un grand « vide » divin. Le premier renouveau du cycle lunaire pendant la période d'invisibilité de cette constellation majeure du sud était sûrement considéré comme un renouveau du défunt Osiris célébré, comme il se doit, à la fête de la Vallée.

Le papyrus de Leyde T 32 [132] confirme ce souci d'associer la fête de la Vallée à Orion-Osiris :

« Tu fais la louange à Orion, tu adores Celui-qui-préside-à-l'Occident les jours de la fête de la Vallée. » Les deux actions sont simultanées et accomplies pour cette occasion précise. Il est clair que vénérer Orion alors même qu'il est devenu invisible revient à glorifier Osiris dans l'Occident donc la *douat*.

Il nous paraît évident que la date de la fête de la Vallée n'a pas été choisie au hasard. Elle symbolise l'éternel retour d'Osiris alors même qu'on pourrait le croire disparu (retour sous une forme lunaire avant de redevenir Orion). Le souhait du défunt d'être associé aux astres et aux constellations trouve lors de cette fête toute raison d'espérer un perpétuel renouveau.

3. Orion et la Mesekhet

« Tu es Orion dans le ciel du sud, je suis Sothis en ta protection ; je saisis tes ennemis en tant que Mesekhet du ciel du nord de sorte que tu chemines en tant qu'Orion dans le ciel du sud... ».

C'est bien Isis qui, habituellement en tant que grande truie *Jp.t ḥm.t=s* retient la constellation du nord [133] ; elle « a attaché la cuisse-Mesekhet dans le ciel du nord pour empêcher qu'elle tombe dans la *douat* » [134]. Mais cette tâche peut aussi être dévolue à Sothis : le texte cité d'Esna 400, décrivant l'action protectrice de la déesse, nomme Isis, et le parallèle Esna 450 désigne Sothis [135].

130 Fr.-R. HERBIN, « Une liturgie décadaire... », *RdE* 35, 1984, p. 63 ; J.-Cl. GOYON, « Le cérémonial de glorification d'Osiris du papyrus du Louvre I 3079 », *BIFAO* 65, Le Caire, 1967, p. 100. Sur l'entrée d'Osiris dans l'œil gauche cf. le long commentaire de S. AUFRÈRE, *L'univers minéral*, *BdE* 105, 1991, p. 283-298.

131 J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires*, 1972, p. 216.

132 Papyrus T 32, VII/4. Nous ne disposons pas encore de l'ouvrage de Fr. Herbin sur ce papyrus, déjà annoncé dans les *OLA*.

133 Tâche mentionnée pour la première fois dans A. PIANKOFF, *Le Livre du Jour et de la Nuit*, Le Caire, 1941, p. 23-24 ; cf. encore J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, Paris, p. 108.

134 *Esna* IV, 400 et 450 ; pour une traduction du premier, voir D. KURTH, « Esna 400 ; 405 », dans *Mélanges Gutbub*, Montpellier, 1984, p. 137 et n. 45.

135 La remarque a déjà été faite par Parker dans O. NEUGEBAUER, R. PARKER, *Egyptian Astronomical Texts* III, Londres, 1969, p. 191 et n. 3, 4.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

A. Le danger grandissant d'une attaque de la Mesekhet

Pour renforcer l'action de la déesse, les démons *ḫ3ty.w* surveillent la Mesekhet, parfois même en prenant la forme des sept étoiles claires de la constellation alors que la cuisse de Seth représente la partie intérieure sombre [136]. C'est en privilégiant le côté positif de la constellation et aussi pour conjurer ce pouvoir de Seth que la cuisse peut devenir la jambe du taureau Osiris, comme il est dit sur le sarcophage d'Abou Yassin, publié et traduit par Richard Parker [137] : « *Hail Osiris, First Bull : Osiris, bull of the sky are you... The stars of the northern sky, they are your Foreleg (msḫ.t). They never set in the west of the sky like the decanal stars but they travel... They are in the following of the Great Hippopotamus of the northern sky as your Foreleg, when it goes to the southern sky near the souls of the gods who are in Orion...* ».

La contradiction entre ces étoiles indestructibles et leur mouvement pour rejoindre Orion au sud a frappé Parker. Les étoiles de la Mesekhet ont été nommées impérissables en un temps très ancien où elles ne quittaient pas le ciel du nord. Elles garderont donc leur appellation même si l'on a reconnu leur déplacement nouveau (dû à leur éloignement progressif du pôle) : elles suivent maintenant, selon le texte du sarcophage, l'Hippopotame dans le ciel du sud quand il rejoint les dieux en Orion. Il est évident qu'elles ne se dirigent pas au sud mais dans l'au-delà. La *douat* est du reste une zone associée à Orion [138], localisée au sud-est. Le soleil aussi, au solstice d'hiver, se dirige « vers le sud, sur le chemin du ciel inférieur » [139]. Orion est donc situé à la frontière entre le ciel d'en haut et celui d'en bas où tombent les astres.

Car les indestructibles du nord ne le sont pas toutes restées. Dès les environs de 1200 av. J.-C., la première étoile de l'extrémité de la Grande Ourse η s'estompait et disparaissait [140] mais, plus grave encore, dans le corps même de l'animal, γ puis β quittaient à leur tour le ciel du nord au moment de leur culmination inférieure (l'une vers –600 et l'autre vers –400).

Une scène du plafond du pronaos à Philae [141] [fig. 33] illustre de manière très elliptique la lutte des divinités majeures dans les deux espaces célestes. L'hippopotame dressé retient la Mesekhet devant Orion, marcheur au bras levé, qui semble vouloir prendre une part active à

136 Chr. Leitz, *Tagewählerei*, 1994, p. 158, 246, 249, texte 28 et 251, texte 45 (= P. Jumilhac).

137 Traduction de Neugebauer, Parker, *op. cit.*, p. 191 et illustration pl. 24 ; sarcophage de la XXXe dynastie (Nectanébo II).

138 J.P. Allen, « The Cosmology of the Pyramid Texts », dans W.K. Simpson (éd.), *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, *YES* 3,1989, p. 23 et Pyr. 802.

139 *r wȝ.t nnt*, cf. Chr. Leitz, *Studien zur ägyptischen Astronomie*, *ÄgAbh* 49, Wiesbaden, 1989, p. 11 et *id.*, *Tagewählerei*, 1994, p. 258.

140 Nos calculs ont été faits d'après les indications données par Chr. Leitz que nous remerçions tout particulièrement ici. On se reportera en outre à des données concernant la Grande Ourse pour Edfou à l'ouvrage du même auteur : *Studien zur ägyptischen Astronomie*, 1989, p. 64-65.
Puisqu'à Louxor le pôle est à 25°5', une étoile de déclinaison +64°5' est lors de sa culmination inférieure, exactement à l'horizon mais invisible à cause du phénomène d'extinction. Plus l'étoile est faible (donc de forte magnitude) et plus elle devra être élevée au dessus de l'horizon pour être visible : ex. γ Uma de magnitude 2.7 doit être à 2°5' au dessus de l'horizon (apparent). On peut donc observer avec l'éloignement progressif par rapport au pôle que certaines étoiles de la Grande Ourse quittent l'horizon au moment de leur déclinaison inférieure (données dans P. V. Neugebauer, *Tafeln zur astronomische Chronologie*, Leipzig, 1912-1922, Tafel III, p. 52, 53, 58) :
η Uma (m = 2.3) dont la déclinaison passe de +66°7' à +66°2' entre 1200 et 1100 av. J.-C., disparaissait déjà à cette époque.
γ Uma (m = 2.7) avec une déclinaison de +66°9' en –600, devenait aussi invisible.
β Uma (m = 2.6) pour une déclinaison de +67°0' en –400 n'était plus perceptible.

141 Bénédite, *Philae*, p. 137 et pl. L ; O. Neugebauer, R. Parker, *op. cit.*, p. 68, nº 50 (Philae A).

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

la destruction de Seth. Ce geste traditionnel d'Orion, paraissant semer les étoiles autour de lui, a du reste été interprété comme une action belliqueuse : « Ses rayons brillent en tant que harpon, son cœur est vaillant, ses ennemis sont abattus... sa sœur étant en sa protection en tant que Sothis » [142]. Si l'on restituait une lance dans les mains d'Orion, elle s'enfoncerait bien dans la Mesekhet. Mais le serpent dressé entre les deux sphères célestes (à la fois celle du nord et du sud et celle d'en haut et d'en bas) empêche toute attaque mutuelle des deux dieux. Le texte (colonne 10) qui accompagne la scène de Philae décrit aussi l'hippopotame dressé comme « une sœur... en ta protection ».

B. L'absence d'Orion et la mesekhet

Si les étoiles de la Mesekhet représentent un danger permanent pour Osiris, le dieu de la *douat*, les Égyptiens ont sûrement redouté plus encore ce risque lorsqu'Orion se trouvait aussi dans l'au-delà : plus rien ne séparant alors les ennemis. Orion est appelé à disparaître le II *shemou* 3 pendant 70 jours. Que se passait-il alors dans le ciel du nord ? Le III *shemou* 1, donc au milieu de ce temps d'invisibilité d'Osiris, se produisait la culmination de la constellation *rrt* à minuit [143]. C'est l'époque de la fête de la maîtresse du ciel *Jp.t ḥm.t=s* qui semble alors le mieux parée pour retenir la Mesekhet.

Mais la constellation séthienne va pourtant lancer des attaques, c'est à dire placer des étoiles dans la *douat*, même à cette période de l'année. Le II *shemou* 26 est, d'après Esna [144], la date de la fête de la Vallée vers –200. Ce jour là, β Uma a sa culmination inférieure à 5 h 15, mais le soleil se levant à 5 h 21, il fait trop clair pour l'observer. Par contre, au début du III *shemou*, on pouvait déjà voir l'étoile pénétrer dans l'au-delà ; quant à γ qui accuse un retard d'une heure sur β, il faut attendre le début du IV *shemou* pour la voir tomber dans la *douat* donc peu avant le retour d'Orion le IV *shemou* 12.

Pendant le séjour d'Orion-Osiris dans le ciel inférieur, les étoiles de Seth pouvaient ainsi se rapprocher du dieu et même le rejoindre.

Un déplacement de Seth ou d'Isis-Ipet entraînait des contreparties liturgiques adressées au ciel du sud : le II *shemou* I, jour déjà évoqué de la fête d'*Jp.t ḥm.t=s* (*rrt* a sa culmination à minuit) est l'occasion d'une grande fête dans le ciel du sud. Le I *akhet* 14, lors de la culmination inférieure de γ de la Grande Ourse à minuit, période où elle était le plus dangereuse, on apportait encore une grande offrande dans le ciel du sud [145].

Ainsi donc la disparition d'Orion instaurait une période dangereuse où, au vide laissé par l'absence d'Osiris dans le sud, s'opposait peu après une fête d'Isis dans le nord accompagnée pourtant de tentatives de Seth pour pénétrer dans la *douat*. Avec l'engloutissement d'Orion, il devait donc y avoir des nuits où l'on ne voyait ni cette constellation osirienne, ni la Lune et où la Mesekhet s'approchait dangereusement de la *douat* pour s'y enfoncer.

142 *Esna* IV, 408.

143 Chr. LEITZ, *Tagewählerei*, 1994, p. 375 et n. 3.

144 *Esna* II, 162, 22 ; V, 290.

145 Chr. LEITZ, *Astronomie*, 1989, p. 15, *id.*, *Tagewählerei*, 1994, p. 28. Bien que rien ne vienne le prouver, cette offrande que l'on s'accorde à considérer comme présentée à Orion, pourrait être le don de la cuisse en forme d'herminette.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

4. Kenemet

« Tu es Orion... je suis Sothis en ta protection... Je suis Kenemet en train de t'adorer... »

A. Le décan Kenem(et)

Kenemet est un décan, presque toujours le premier des listes ou des représentations astronomiques, même si son lever héliaque intervenait après le décan « diagonal » *štȝw* [146], soit deux décades après Sothis qui marquait l'ouverture de l'an. C'est pourtant Kenemet qui est appelé « le premier des astres divins (*nṯr.w*) dans leur circuit, les décans (*bȝktj.w*), les vivants (*ʿnḫ.w*) dans l'accomplissement de leur tâche, la nuit pour s'assembler à la suite d'Orion et Sothis... » [147]. Kenemet est bien la première, mais derrière Sothis, puisque celle-ci est « la régente », « la maîtresse » [148] de toutes les étoiles. Elle est remplacée par Kenemet dans le rôle plus secondaire de chef de file des décans-*bȝktj.w* qui ne représentent qu'une catégorie des astres.

Les deux constellations, Sothis et Kenemet ont bien des points communs. Le nom de Kenem/Kenemet, comme Seped/Sepedet, peut être écrit au masculin ou au féminin. C'est en général d'après la première forme, masculine, qu'on nomme le décan Khnoumis [149]. Kenem(et)-Knoumis, comme Sothis ou Orion, n'est pas un décan isolé mais fait partie de tout un groupe : *tpy-ʿ knm.t, bȝ.wy Jms.t, ḫry ḫpd n knm.t* et *knm.t* [150]. L'ensemble forme un groupe important, un amas d'étoiles sous la dépendance de Kenemet [151]. Celle-ci, au complet est qualifiée d'« équipée » [152]. Le nombre d'étoiles associé à l'ensemble est variable [153]. Dans plusieurs listes (essentiellement dérivées du modèle de Tanis [154]), Kenem(et) est entouré d'une constellation de 9 étoiles (6 personnelles et 3 de *tpy-ʿ knm.t* qui la précédait), il peut alors porter le nom de *psḏ.t* [155].

B. La divinité associée à Kenem(et)

Kenem(et) est surtout connu comme une forme d'Horus de Létopolis, Chenti-irti [156]. Mais, comme l'a bien montré Parker [157], la divinité associée à un décan pouvait changer selon les listes. C'est ainsi que Kenemet, sur le célèbre plafond de Séthi Ier, se présente

146 W. Barta, « Der Dekankalender des Nutbildes... », *SAK* 9, 1981, p. 90.
147 *Esna* IV, 406.
148 *ḥkȝ.t* ou *ḥnw.t ḥȝbs.w* par ex. *Esna* II, 147, IV, 408. Orion comme Sothis représentent plus qu'une simple catégorie d'étoiles : tous deux figurent dans les représentations astronomiques, avant tout, comme divinités du ciel du sud, cf. O. Neugebauer, R. Parker, *op. cit*., p. 201.
149 W. Drexler dans W.H. Roscher, *Lexikon der griechischen und römischen Mythologie* II, Leipzig, 1890, *s.v.* Knuphi, p. 1250-1264 (surtout p. 1260).
150 Neugebauer, Parker, *op. cit.,* pl. 5 (Ramsès II A), pl. 11 (Ramsès III A), pl. 18 (Pedamenope), pl. 20 (Montouemhet).
151 *Ibid*., p. 157.
152 *ʿprtj* : ex. le texte déja cité d'*Esna* IV, 406.
153 Le nombre d'étoiles est fluctuant dans les « familles » de Senmout, de Séthi Ier A ; dans celle de Séthi Ier C les étoiles sont 2 pour *tpy-ʿ knm.t* et 2 pour *knm.t* : cf. Neugebauer, Parker, *op. cit.*, p. 129.
154 Neugebauer, Parker, *op. cit*., p. 141.
155 À Kôm Ombo : cf. Neugebauer, Parker, *op. cit*., p. 157 ; J.J. Clère, « Un texte astronomique de Tanis », *Kémi* X, 1949, p. 7.
156 H. Junker, *Die Onurislegende*, Vienne, 1917, p. 42-44 ; A. Delatte, Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, Paris, 1964, p. 54-73 ; J. Assmann, *Liturgische Lieder*, *MÄS* 19, Berlin, 1969, p. 174-175 ; A. Gutbub, *Kôm Ombo*, 1973, p. 412-422, L. Kakosy, « Decans in late egyptian religion », *Oikumene* 3, 1982, p. 163-191, Chr. Leitz, *Tagewählerei*, 1994, p. 241.
157 Neugebauer, Parker, *op. cit*., p. , 153-156 et Chr. Leitz, *op. cit.*, p. 185.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

comme un dieu bélier [158]. Dans les listes de la famille de Tanis [159], Kenemet est une divinité à tête d'homme ou de faucon, coiffée de la double couronne ou du disque solaire surmonté des deux plumes. L'exemple le plus typique est celui de Kôm Ombo [160] où le décan Knoumis est un Horus debout dans sa barque, entouré de neuf étoiles (son Ennéade) ; il est bien le dieu de Létopolis (« on lui sacrifie » dans cette ville) mais il s'adapte à la théologie locale en s'unissant par un décret à la déesse maîtresse du temple.

Dans une autre « famille », le décan apparaît, plus tardivement [161], sous la forme d'un serpent dressé dont le corps est barré de 3 autres serpents. Cette iconographie nouvelle semble due à la popularité des petits génies semainiers, représentés comme des reptiles dressés dont l'image a contaminé celle des décans. L'ophidien Kenem connaîtra la faveur des amateurs d'astrologie pendant la période gréco-romaine (et même encore au Moyen Âge) [162].

Enfin, selon les familles dérivées de Senmout et Séthi Ier A, c'est Isis qui est associée à Kenemet [163]. Le nom de la déesse est inscrit à la fin de la série des étoiles de la constellation, comme pour représenter l'ensemble, ainsi chez Pedamenope [164] : . Il faut reconnaître que, jamais, le décan n'a les traits de la déesse.

Comme Isis semble le nom complémentaire quasi naturel de Kenemet dans de nombreuses listes, et parce que c'est en Isis qu'elle se manifeste dans notre texte de Ptolémée II, nous garderons le féminin en parlant de ce décan.

C. La fonction de Kenemet

La naissance d'Horus

Nathalie Beaux a récemment mis en évidence l'existence et la nature du triangle Osiris-Isis-Horus qui se met en place au début de l'année avec Orion (Rigel et Betelgeuse) puis Sirius [165]. L'auteur a bien souligné que c'est dans la lueur de l'aube que ces étoiles sont alors visibles pour la première fois. Cette même remarque a été faite pour les décans *štȝw et Knm.t* dans le papyrus Carlsberg. Entre les deux se lève le disque solaire et le texte associé, traduit et commenté par Parker, confirme l'image [166] : « the place of rising which *knm.t* makes together with *štȝ* is the place of rising which he (= Horus) makes ». La monographie

158 Neugebauer, Parker, *op. cit.*, p. 129 ; par exemple sur le plafond de la tombe de Séthi Ier, pl. 3.
159 *Ibid.*, p. 141-142.
160 A. Gutbub, *Kôm Ombo*, 1973, p. 412.
161 Le tombeau d'Osorkon II (Neugebauer, Parker, *op. cit.*, pl. 17) dont la « famille » est dérivée de Séthi Ier B ; ces décans ophidiens auront de nombreuses illustrations dans les représentations astronomiques. cf. L. Kakosy, *op. cit.*, p. 166.
162 A. Delatte, Ph. Derchain, *op. cit.*, p. 6 ; J.-Cl. Goyon, « L'origine égyptienne des tablettes de Grand », dans J.H. Abry (éd.), *Les tablettes astrologiques de Grand*, Lyon, 1993, p. 73.
163 Neugebauer, Parker, *op. cit.*, p. 106 (famille de Senmout) et p. 119 (famille de Séthi Ier A).
164 Neugebauer, Parker, *op. cit.*, pl. 18 ; même dénomination chez Ramsès II A : pl. 5, Ramsès III A : pl. 11, Montouemhet : pl. 20, Abou Yassin : pl. 24. Sur Kenemet identifiée à Isis cf. encore L. Kakosy, dans *Bulletin du musée hongrois des Beaux Arts*, 1979, p. 7-8. F. Haikal qui commente le passage parallèle de Nesmin (Nesmin, p. 39-40, n. 118) note pourtant : « the identification of Isis with *knmt* is fairly rare. »
165 N. Beaux, « Sirius étoile et jeune Horus », dans *Hommages à Jean Leclant* I, *BdE* 106/I, Le Caire, 1994, p. 61-72.
166 O. Neugebauer, R. Parker, *Egyptian Astronomical Texts* I, Chapitre C, 32-38 et p. 47 n. 32-38.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

déjà évoquée de Kôm Ombo disait la même chose de Knoumis-(Kenem) « le grand dieu seigneur des étoiles, se levant dans l'obscurité, se couchant à l'aube » [167]. Comme Sothis qui réapparaît, pour la première fois au début de l'an, 40 minutes avant le soleil [168], Kenemet est liée à la lumière de l'astre solaire. Horus est en quelque sorte la résultante de chacun des deux décans.

Dans cette partie du ciel se jouait un acte mythique essentiel : le passage de l'année correspondait à l'éloignement du vieux roi-dieu Osiris, à la naissance du jeune Horus-roi par l'entremise d'Isis. La fête du Nouvel An, le I *akhet* 1, est aussi, comme l'a montré Chr. Leitz [169], celle du jeune Horus, « *der Falke, der sich bei Sonnenenaufgang am Neujahrstag das erste Mal zum Himmel erheben wird, mit dem der König gleichgesetzt werden kann* ». Nous en avons l'illustration dans certains plafonds astronomiques : sur le zodiaque de Dendera et dans le pronaos, le faucon Horus repose sur la colonne-*ouadj* entre Orion et Sothis [170] ; celle-ci est appelée : « la grande, dame de l'ouverture de l'an, fille de Rê, dame du ciel... qui navigue derrière son frère le dieu Orion, son fils Horus est roi pour toujours ». Parker [171] faisait bien remarquer que cet Horus fils d'Isis est sans doute le faucon représenté ici, portant la double couronne entre Orion et Sothis. Le dieu-roi enfant peut aussi précéder Kenemet [172], lorsque Sothis, figurant parmi les grandes divinités astrales, a laissé sa place de premier décan à Kenemet.

La double nature mère-fils d'Isis-Sepedet et Horus-Seped (Sothis représentant plutôt la constellation entière : Canis Major et Horus la seule étoile : Sirius [173]) semble se refléter dans le double nom de Kenem(et) : Isis ou Horus, comme si la même fonction avait été répercutée du premier décan à son remplaçant.

Kenemet et le calendrier des jours fastes et néfastes

Le I *akhet* 20 : le décan Kenemet ayant un retard de deux décades sur Sothis [174], il faudrait chercher son lever héliaque à cette date. Ce jour « dangereux », « bon » ou « incertain » selon les calendriers est voué à « celui qui repose dans le sommeil de la mort » [175], c'est-à-dire Osiris. D'après le Livre des Morts, chapitre 18, on célébrait alors la fête Haker en accomplissant les derniers rites auprès de la momie du dieu ; c'est la nuit du deuil d'Isis veillant sur Osiris [176].

Le IV *akhet* 15 a lieu la culmination de Kenemet [177]. Ce jour, faste ou incertain en fonction des documents, est celui de « la sortie de Kenem(et) pour apporter le temps (fixé) d'Osiris ». C'est en effet la veille de l'embaumement d'Osiris (70 jours ramenés à 7 jours dans

167 A. GUTBUB, *Kôm Ombo*, 1973, p. 412.
168 Chr. LEITZ, « Die Nacht des Kindes », *ZÄS* 120, 1993, p. 138.
169 *Ibid.* et n. 16 et 17.
170 O. NEUGEBAUER, R. PARKER, *Egyptian Astronomical Texts* III, Dendara B : pl. 5 et E, pl. 42.
171 *Ibid.*, p. 80-81.
172 Sur le même plafond du pronaos (*ibid.*), c'est Kenemet (aujourd'hui brisée) qui, derrière le petit dieu Ihy dans sa barque, marque le début de l'an.
173 N. BEAUX, *op. cit.*, p. 64 et n. 14.
174 Cf. note 146.
175 Chr. LEITZ, *Tagewählerei*, 1994, p. 34.
176 *grḥ pwy n sḏr 3s.t rs=tj* : *ibid.*, p. 35.
177 *Ibid.*, p. 166-167.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

le rituel) [178] ; le décan Kenemet indique par sa culmination le début de cette période cruciale [179].

Le II *peret* 15 pourrait bien représenter la culmination de Kenemet à minuit, marquant le début de la 7e heure [180]. En ce jour bénéfique on tend à Chenti-irti le *ankh* et le *was*. Le dieu représente, nous l'avons vu, le décan appelé à conduire tous les autres.

De ces annotations calendériques, il ressort surtout que Kenemet est liée à des périodes osiriennes ; dans le danger elle aidera à la protection du dieu et dans le triomphe elle contribuera au don de la vie.

Kenemet et la crue

L'étoile de Sothis est bien sûr celle qui annonce la crue au début de l'an. Il semble que dans certaines listes astronomiques, Kenemet ait repris ce rôle, lorsque le décan apparaît comme un reptile dressé, parfois porteur de vases. Knoumis est l'un des trois serpents de l'année nouvelle, « protecteurs des astres divins qui accompagnent Sothis dans la crue » [181], il représente le premier de ces « serpents astraux du Nil » tels qu'ils sont définis par L. Kakosy [182].

Kenemet-Isis tire sa fonction de celle de Sothis en apparaissant après elle dans l'année pour conduire les décans ; elle ne représente qu'une sorte de doublet de la grande déesse. Son rôle, en reflet de celui d'Isis-Sothis, s'attache à la protection d'Osiris et la naissance d'Horus ; mais dans le passage concerné de notre texte, toute la gloire revient à Sothis et Kenemet n'apparaît que pour une simple adoration : comme si, tout ayant été accompli, mis en place de façon parfaite par Isis, il ne restait plus qu'à rendre grâces.

Nous voudrions encore souligner ici le double « temps astronomique » que représente ce texte de Nesmin. Nous nous situons, en premier lieu, à un moment de rupture d'un cycle : l'ordonnance du triangle Seped est brisée : Orion a quitté le ciel, Seth est menaçant et il faut attendre la fête de la Vallée pour entamer l'étape suivante, pour qu'une autre lumière, celle de la nouvelle lune, remplace le dieu dans la sphère céleste ; aussi le vœu du défunt est-il de redevenir comme Orion quand il réintègre le ciel, c'est-à-dire quand la constellation dans sa totalité indique le retour d'une période bénéfique, l'union d'Orion et d'Isis donnant naissance à Horus-roi. C'est dans cette perspective royale associée au renouvellement d'un cycle, au rétablissement de l'équilibre, qu'il faut considérer l'association, sur notre porte, des scènes de fête-*sed* avec le caractère astral du texte de Nesmin et de Médamoud.

178 É. CHASSSINAT, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, Le Caire, 1966, p. 121 sq. et les commentaires de Chr. LEITZ, *op. cit*.

179 Il faut remarquer que pendant toutes ces fêtes d'Osiris en Khoiak, Orion est à sa période de plus grande visibilité : voir Chr. LEITZ, *op. cit*., tableau p. 457 et n. 107.

180 Chr. LEITZ, *op. cit*., p. 240-241.

181 *Dendara* IV, 178, 9. Commentaire et traduction de J.-Cl. GOYON, « L'origine égyptienne des tablettes décanales de Grand » dans J.H. ABRY (éd.), *Les tablettes astrologiques de Grand*, Lyon, 1993, p. 73, n. 42.

182 L. KAKOSY, « The Astral Snakes of the Nile », *MDAIK* 37, 1981, p. 115-122 et J.-Cl. GOYON, *op. cit*., p. 73, n. 43.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

D. Rites et dieux de Djêmé à Thèbes et Médamoud

1. *Le wꜣḥ jḫ.t*

Le parallélisme longuement évoqué des inscriptions de cette porte de Médamoud avec le papyrus Nesmin BM 10209 nous a déjà permis de situer l'action dans un cadre thébain, au moment de la fête de la Vallée (*Nesmin* I,1).

« Introduction [183] *aux livres (ou glorifications) de la fête de la Vallée. Consacrer les offrandes par le roi lui-même avec la bière, le vin, le lait... »*

Ce rite de consécration, le *wꜣḥ jḫ.t*, longuement étudié dans des ouvrages récents [184] consiste en une offrande décadaire aux défunts et aux dieux ancêtres ou Osiris. Le *wꜣḥ jḫ.t,* formule qui apparaît systématiquement dans la fête du début de décade, a été étendu à la fête de la Vallée à la période tardive [185]. La finalité était du même ordre : faire revivre dans l'au-delà les défunts des tombes et les dieux de la Butte. Si Amon ne se déplaçait sûrement pas à chaque décade jusqu'à Médinet Habou, il devait traverser le Nil, au moins lors de la fête de la Vallée, même à l'époque ptolémaïque et romaine [186].

D'autres expressions peuvent se substituer à celle du *wꜣḥ jḫ.t*, surtout lorsque nous ne sommes plus dans le strict cadre du rite décadaire : sur la porte d'Évergète [187], devant Osiris-Ounenefer, le roi dont il est l'héritier sur le trône, consacre l'offrande-*ꜥꜣḥ.t ;* c'est ce même terme qui est employé à Médamoud, sur le revers gauche.

La consécration *wꜣḥ jḫ.t,* sur le papyrus Nesmin, consiste « en bière, eau, vin, lait » (I, 2). Ce sont les mêmes liquides que nous retrouvons encore mentionnés sur la porte : l'eau de régénération apportée par Isis, le vin-*šdḥ*, le lait. Les acteurs mythiques du rite sont en relation avec l'offrande : pour Nesmin, Hâpy porte l'eau, Hathor la bière, Hesat le lait (I, 35). À Behbeit al-Hagar [188], Kebehet remet l'eau, Hathor le vin, Isis le lait. À Philae, il s'agit d'une libation décadaire de lait versée par Isis sur la tombe d'Osiris [189]. Le papyrus Leyde T. 32 [190] s'inscrit dans un contexte thébain plus net : « Tu reçois l'eau et les offrandes de la main de Rattaoui quand on consacre les offrandes aux décades. Tu saisis ses vases-*seneb* de lait-vie-puissance et ses vases-*henou* de lait-*iretet*. »

183 Traduction d'après la suggestion de P. BARGUET, *Le papyrus N 3176 (S) du musée du Louvre*, *BdE* 37, 1962, p. 22, n. 2 et p. 51 ; l'expression est longuement analysée aussi par F. HAIKAL, *Nesmin*, p. 22, n. 1.

184 Chr. FAVARD-MEEKS, *Le Temple de Behbeit el-Hagara*, 1991, p. 421 sq. ; sur les rites décadaires, voir la longue étude de M. DORESSE, « Le dieu voilé dans sa châsse... », *RdE* 23, 1971, p. 113 sq., *RdE* 25, 1973, p. 125 sq., *RdE* 31, 1979, p. 36 sq. et les commentaires détaillés de Cl. TRAUNECKER, Fr. LE SAOUT, O. MASSON, *La chapelle d'Achôris à Karnak*, Paris, 1981, p. 130-134 ainsi que *Coptos*, 1992, p. 358.

185 Chr. FAVARD-MEEKS, *op. cit.*, n. 1147 qui parle d'un « amalgame entre les différentes traditions ».

186 F. HAIKAL, *Nesmin*, p. 15 ; Cl. TRAUNECKER, *Achôris*, p. 134-138.

187 P. CLÈRE, *Évergète*, pl. 42 et Chr. FAVARD-MEEKS, *op. cit.*, p. 432.

188 Chr. FAVARD-MEEKS, *op. cit.*, p. 43.

189 H. JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton*, Vienne, 1913, p. 55, col. 1.

190 Papyrus Leyde T 32, III-12.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

2. Le caractère royal de la fête de la Vallée et des rites décadaires

Ce caractère royal de la fête a toujours été très marqué : au Nouvel Empire, elle visait à conférer au roi (en exercice ou défunt) l'aptitude à la royauté éternelle du dieu thébain Amon lors de son passage dans les temples de « millions d'années ». Cette monarchie dans l'au-delà a peu à peu glissé de la personne du roi aux dieux de Djêmé et à Osiris. Selon que l'on vénère le dieu de Karnak dans sa forme d'ancêtre défunt ou bien le souverain de la *douat*, on s'adresse à Amon roi des dieux ou à Osiris, le roi pour l'éternité [191].

Dans le papyrus Nesmin, les titres des rubriques s'adressent à Osiris chef des Occidentaux [192] à Osiris recevant le *wꜣḫ jḫ.t* [193] ou le *ḥtp dj nswt* [194,] mais c'est en premier lieu devant les statues des rois de Haute et Basse-Égypte [195] que le prêtre-*sem* récite ses formules. À Coptos aussi la finalité des rites décadaires semble bien être d'ordre monarchique : « On peut se demander si le thème principal des célébrations décadaires à Coptos n'est pas la royauté divine... » [196]. À Edfou, le *wꜣḫ jḫ.t* est associé au culte royal et à celui des dieux ancêtres [197].

Les particuliers profitent ensuite des prières et offrandes en l'honneur des rois. Le papyrus de Nesmin a été recopié d'après un document d'origine royale, et utilisé pour ses retombées bénéfiques sur la propre personne du prêtre ; or sur la version de Ptolémée à Médamoud, il semble bien que le nom du roi n'ait pas été inscrit. Nous restons dans le domaine mythique du décret des dieux pour Isis et dans le cadre officiel des cérémonies de Djêmé à Osiris [198]. Ce qui prouve alors la destinée royale de ce rituel, ce n'est pas un cartouche en fin de colonne mais la série de scènes qui, dans l'embrasure, illustrent la royauté d'Osiris-Ptolémée.

3. Les dieux *ḥrj-jb jꜣ.t Ṯꜣm.t*

La fin de la partie « rituel » du revers gauche s'adresse, dans le texte restant, aux dieux « de la butte de Djêmé », au « grand noble », aux « corporations divines ». Le papyrus de Nesmin s'achève aussi, comme nous l'avons brièvement évoqué [199] par une énumération de divinités funéraires appelées à recevoir une offrande de pain, bière, lait, eau. Ce sont, dans l'ordre, l'Osiris coptite du château de l'Or, Sokar de la *šty.t,* les dieux de Djêmé, du château de Sokaris, du château de l'Or, le taureau de Médamoud... [200]. Chacun des sanctuaires de ces divinités est aussi un point de la région thébaine où l'on accomplissait un rituel osirien : Djêmé, l'Akhmenou, le temple d'Opet [201], sanctuaires auxquels il faut ajouter Médamoud

191 Sur Osiris et la fête de la Vallée, voir Cl. TRAUNECKER, *Achôris*, p. 136-137.
192 *Nesmin,* BM 10209 I, 13, 19, 29.
193 *Ibid*. II, 10.
194 *Ibid*. IV, I.
195 *Ibid*. I, 3-4.
196 Cl. TRAUNECKER, *Coptos*, 1992, n. 1865.
197 Salle du trône de Rê, citée par Chr. FAVARD-MEEKS, *op. cit.*, p. 427.
198 Le nom du roi ne devait pas non plus figurer dans la partie manquante de la dernière colonne du revers gauche puisque le parallèle de Nesmin ne mentionne en cet endroit aucune prière pour le défunt.
199 *Nesmin*, BM 10209 IV, 11-17, *supra* p. 411.
200 Pour ces dieux et leurs sanctuaires, voir les notes correspondantes de F. HAIKAL, *Nesmin*, BM 10209, n. 152-158.
201 Voir le commentaire de F. HAIKAL à propos de l'autre papyrus de Nesmin, BM 10208, n. 46 ; J.-Cl. GOYON, *BIFAO* 65, 1967, p. 122-123, n. 127, 129, 132-134.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

qui est associé à ces lieux saints car, en bonne logique, le taureau de Médamoud devait aussi figurer dans la liste des dieux sur le revers gauche de notre porte.

Ces dieux défunts, recevant régulièrement le *wꜣḥ jḫ.t,* jouissent d'une popularité grandissante à l'époque éthiopienne : on voit alors se multiplier les monuments inscrits à leurs noms avec l'épithète de « *ḥrj-jb jꜣ.t Ṯꜣm.t* ». Ce sont Amon [202] et Khonsou [203] mais aussi Osiris [204]. Les chapelles des divines adoratrices sur le parvis du temple de Ramsès III à Médinet Habou témoignent encore de la vénération à Osiris, de plus en plus présent au sud de la « Vallée ». Isis aussi, appelée « *ḫnm.t jꜣ.t Ṯꜣm.t* » [205], est associée à ces lieux saints de Djêmé.

A. Osiris de Karnak

À Karnak, au nord et à l'est du temple, dans ce secteur qui se révèle être, avec les fouilles en cours du Centre franco-égyptien des temples de Karnak, une zone osirienne très ancienne, les chapelles d'Osiris [206] rappellent les rites funéraires autour du tombeau. Le dieu porte le titre de « Osiris-au-milieu-du-perséa » [207] et « Osiris-qui-ouvre-le-perséa » [208]. Le végétal surmontait le tertre-tombeau qui devait se situer dans cette même partie du temple : nous en avons une représentation, à l'angle nord-est de l'enceinte de Ramsès II [209].

L'aspect funéraire n'est pas exclusif. L'épithète d'Osiris « maître de la vie, qui donne les fêtes-*sed* » [210], inscrite sur une chapelle des divines adoratrices, relie le dieu aux fêtes jubilaires. Dans l'Akhmenou et à proximité se sont développés des rites de régénération à caractère à la fois osirien et royal, selon le papyrus du Louvre étudié par Paul Barguet [211].

B. Osiris de Médamoud

Les divines adoratrices

À Médamoud, sur le parvis du temple du Nouvel Empire, à l'ouest, les divines adoratrices ont aussi construit un édifice dont les éléments détruits ont été réutilisés en fondation du dernier temple [212], mêlés aux blocs des premiers Ptolémées : les sanctuaires respectifs étaient sans doute très proches l'un de l'autre. Le peu d'inscriptions conservées mentionne presque exclusivement Osiris et Isis [213] ; une table d'offrande de belle taille, d'Ankhnesneferibrê est

202 J. Leclant, *Recherches sur les monuments thébains de la XXVe dynastie dite éthiopienne*, *BdE* 36, Le Caire, 1965, p. 233.
203 *Ibid*., p. 251.
204 *Ibid*., p. 266-269.
205 *Ibid*., p. 287.
206 P. Barguet, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak*, *RAPH* 21, Le Caire, 1962, p. 14-15.
207 *Ibid*., p. 15, n. 3.
208 *Ibid.,* p. 15, n. 4.
209 P. Barguet, *Le papyrus N 3176 S du musée du Louvre*, 1962, p. 32-34 et n. 3 où l'auteur date la gravure de la XXVIe à la XXXe dynastie ; W. Helck (*Die Ritualszenen auf der Umfassungsmauer Ramses' II. in Karnak*, *ÄgAbh* 18, Wiesbaden, 1968, p. 105 et pl. 89) estime celle-ci plus ancienne, peut-être due à Ramsès II (avec toujours la restauration de Ptolémée V).
210 J. Leclant, *op. cit.*, 1965, p. 269 ; l'auteur remarque encore, p. 287, le nom assez répandu parmi les chanteuses d'Amon de *Dj-3s.t-ḥb-sd.*
211 P. Barguet, *op. cit*., p. 31-35.
212 Les blocs ont été retrouvés sous le mur-pylône et l'esplanade : journal de fouilles de 1932.
213 Mentions lacunaires de Nitocris et Isis (*Médamoud*, *FIFAO* VII/1, 1930, p. 47, bloc 4504), Chepenoupet avec Osiris [...] et Isis « la grande mère du dieu » (*Médamoud*, *FIFAO* VIII/1, 1931, p. 70-71, bloc 5276), encore Osiris (*Médamoud*, *FIFAO* VII/3, 1933, p. 63, bloc 528) et un dieu *nb ḥḥ*, sûrement Osiris (*Médamoud*, *FIFAO* VIII/1, 1931, p. 72, bloc 5279).

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

inscrite au nom d'Osiris *ḥry-jb jꜣ.t Ṯꜣm.t* [214], épithète prouvant que le dieu de Médinet Habou était déjà vénéré à Médamoud à l'avant du temple.

Bloc de Ptolémée IV

C'est un Osiris funéraire thébain qui est encore évoqué à Médamoud, bien plus tard, sur un fragment en grès portant le cartouche de Ptolémée IV [215] [fig. 34]. À côté d'un élément de feuillage touffu, subsiste une colonne de texte tronquée : « Le roi Osiris. La *shetyt* de Thèbes, la place... »

Inscription du dernier temple

Dans les inscriptions du dernier temple, on peut lire ceci [216] : « ...sous le feuillage sacré du "sacré-de-place" sous lequel furent déposées les couronnes de Rê jusqu'à ce que fut passé le jour de frapper les ennemis... » Les signes , lus *nbs* « jujubier » par Drioton [217], correspondent en réalité à l'écriture tardive de *štꜣ-s.t,* terme très bien analysé par P. Koemoth [218] et qui désigne le tertre arboré de la tombe du dieu, planté exclusivement d'arbres-*ished*, selon le modèle d'Héliopolis. Médamoud a été le théâtre du massacre des conjurés qui s'opposaient à Rê [219] et cette butte funéraire a donc représenté, pendant le temps des combats, le sanctuaire où furent conservés les insignes royaux. Le texte se poursuit en relatant la victoire donnée par Montou à l'astre solaire qui domine le champ de bataille du haut de ses deux barques : « ... son estrade, voyant de la Mesekhet et de la *mandjet*... ». Pour finir la royauté est partagée entre Rê et Amon à Armant : « Sa Majesté (?) s'unit à Rê à Ermant, demeurant sur son trône en qualité d'Amon. »

La butte de Médamoud est le lieu provisoire de protection de la royauté lorsque Rê est en difficulté. C'est la butte d'Osiris avant la reconquête de la lumière.

4. *Montou nb Wꜣs.t, kꜣ ḥry-jb Mꜣd.t*

Montou est incarné sous la forme des 4 taureaux du « *palladium* ». Si Tôd et Armant fonctionnent en commun autour de la personnalité du Bouchis, Thèbes et Médamoud vénèrent ensemble « Montou, seigneur de Thèbes, taureau qui réside à Médamoud » [220].

Montou thébain est, à Tôd, le *ba* d'Osiris : *bꜣ bꜣk n Wsjr m nb Wꜣs.t* [221] ; à Opet, Montou est « seigneur de Thèbes, roi des dieux, Osiris complet en son corps quand il gouverne Thèbes comme souverain [222] alors qu'Amon lui-même est « le *ba* caché d'Osiris » [223].

214 Cl. ROBICHON, A. VARILLE, *Description sommaire du temple primitif de Médamoud*, *RAPH* 11, Le Caire, 1940, p. 19 et n. 4.
215 *Médamoud*, *FIFAO* V, 1928, p. 53-54 et fig. 36.
216 É. DRIOTON, *Médamoud, les inscriptions*, *FIFAO* III/2, 1926, p. 44, nº 99 ; texte qui nous a été signalé par Marc Gabolde que nous remercions ici.
217 *Ibid*., n. 2.
218 P. KOEMOTH, « Des défunts "Secrets-de-places" », *DiscEg* 25, 1993, p. 32-35.
219 É. DRIOTON, *op. cit.*, Inscription nº 99, p. 44.
220 Cl. TRAUNECKER, « Une stèle commémorant la construction de l'enceinte d'un temple de Montou », *Karnak* 5, 1975, p. 142-143 ; l'auteur fait bien remarquer, que Montou de Karnak n'a pas de titre spécifique ; il est simplement « maître de Thèbes » ou bien il emprunte l'épithète de Montou de Médamoud.
221 J.-Cl. GRENIER, *Tôd, les inscriptions du temple ptolémaïque et romain*, *FIFAO* 18/1, Le Caire, 1980, nº 31.
222 C. DE WIT, *Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak*, *BiAeg* 11, Bruxelles, 1958, nº 22 et nº 114.
223 *Ibid*., nº 31.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

La compagne de ce Montou est Rattaoui de Médamoud qui devient alors Isis (ou Nephthys) « qui protège son frère et son fils Horus sur le trône de son père » [224] ; c'est elle que nous avons vu apporter des vases lors des rites décadaires (papyrus Leyde T. 32).

Ainsi, à Opet surtout, l'on retrouve Amon et Montou transformés en Osiris pour bénéficier, avec l'aide de Rattaoui-Isis (Mout restant absente) des rites de résurrection autour du dieu défunt [225].

À Médamoud, une porte de Ptolémée IV aux doubles noms d'Amon et Montou (cette fois *pȝ kȝ ʿȝ wr šps ḥrj-jb Mȝd.t*), est appelée « porte de la butte de Djêmé » [226] : ce terme prouve bien l'existence, dans l'enceinte du temple, de liturgies de renouveau, recopiant le modèle thébain ; elles sont encore confirmées par la représentation à Médamoud de la butte d'Osiris, « la *shetyt* de Thèbes ».

E. Les rites osiriens de la fête-sed

1. L'offrande de la massue-hedj

Nous avons vu que la massue-*hedj* apparaissait dans les scènes de fête-*sed* comme un attribut royal important, plus un instrument de prestige que de puissance.

Dans le papyrus dramatique du Ramesseum nous assistons à des actions liturgiques variées autour de la statue du roi Sésostris Ier - Osiris ; parmi celles-ci figure la recherche des insignes royaux : le bâton d'Horus et la massue, avec laquelle le dieu fils doit venger Osiris [227].

Dans un hymne du Nouvel Empire à Osiris [228], celui-ci est couronné puis investi de la massue de Geb : *ḫḏ n Gb* avec laquelle il apparaît en gloire : l'arme-symbole lui est transmise avec la royauté.

Dans le rituel de l'ouverture de la bouche, la massue-*hedj* est encore remise à Osiris ou au défunt. La scène porte le numéro 57B dans la classification d'Otto [229]. Elle suit celle de l'offrande du sceptre-*ames* [230]. On en voit l'illustration dans la tombe de Séthi Ier [231] : le prêtre tend l'arme au dieu. Dans les différentes versions de la scène telle que les présente J.-Cl. Goyon, c'est le prêtre-*sem* qui intervient pendant que le cérémoniaire prononce les paroles [232] : « Paix, paix à l'Œil d'Horus, la Blanche qui a nom "Celle qui frappe les sujets" !

224 *Ibid*, nos 144, 145, 114.

225 Cf. le commentaire de DE WIT, *Opet* III, *BiAeg* 13, Bruxelles, 1968, p. 148.

226 Ch. SAMBIN, « Les portes de Médamoud du musée de Lyon », *BIFAO* 92, 1992, p. 178-184.

227 C'est la scène 8 d'après K. SETHE, *Der dramatische Ramesseumpapyrus* dans *Altägyptische Mysterienspiele*, Hildesheim, 1964 (=*UGAÄ* 10, Leipzig, 1928) et la scène 37 selon H. ALTENMÜLLER, « Zum dramatischen Ramesseum-papyrus », *JEOL* 19, 1967, p. 427, et *id.*, *LÄ* I, 1975, col. 1137.

228 Stèle d'Amenmès, du début de la XVIIIe dynastie : cf. A. MORET, « La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'hymne d'Osiris du Louvre », *BIFAO* 30, 1931, p. 745 (18-19) : l'auteur traduit « il sortit couronné sur l'ordre de Geb » ; R. ANTHÈS donne une lecture différente : « la massue de Geb », avec un long commentaire dans : « Beiläufige Bemerkungen zum Mythos von Horus und Osiris », *ZÄS* 86, 1961, p. 85-86.

229 Cf. E. OTTO, *Das altägyptische Mundöffnungsritual*, *ÄgAbh* 3, Wiesbaden, 1960, p. 28.

230 Les deux instruments de destruction magique des ennemis sont utilisés pour la consécration des aliments : ex. P. CLÈRE, *Évergète*, pl. 42.

231 E. HORNUNG, *The Tomb of Pharaoh Seti I*, Munich, 1991, pl. 106.

232 Traduction J.-Cl. GOYON, *Rituels funéraires*, Paris, 1972, p. 153.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

Puisse-t-elle protéger Horus de la suite de Seth, puisse-t-elle protéger *N* de ses ennemis ! Que chacun de ceux qui essaieront de le frapper ne puisse plus vivre, jamais ! »

Dans le temple d'Edfou, le roi remet la massue à Osiris [233]. Le pharaon représente « Horus en train d'ouvrir la bouche de son père ». Osiris d'Edfou est celui dont le cadavre est dans la *douat* « où plonge Rê pour s'unir à sa momie ». Il est surtout « le monarque des deux terres... le maître du ciel en tant qu'Orion, le souverain du pays en tant qu'Ounenefer, le monarque de la *douat* en tant que maître de l'Occident ». La scène nous replace dans un contexte à la fois funéraire et astral comme dans le rituel de Nesmin et de Médamoud.

L'offrande de la massue au roi constitue la fin d'une formule tronquée inscrite en titre de la scène dans l'embrasure de notre porte. Le hiéroglyphe qui précédait était celui du faucon. D'après les textes, la massue est presque toujours celle d'Horus [234] (en un cas celle de Geb transmise à Osiris, donc de la génération précédente). À Edfou, c'est Horus qui, par ce don, ouvre la bouche de son père. À Médamoud, même si le signe correspond à la phrase précédente, il devait indiquer, d'une façon ou d'une autre, que l'offrande était celle du fils pour son père, représenté ici en Osiris : *Ḥr* désignait soit l'officiant, serviteur d'Horus, soit l'objet appartenant au dieu [235].

2. *La présentation des deux crocodiles*

Nous avons vu, à l'occasion de la description de la scène [236], que le dieu crocodile Sobek était présent dans les fêtes-*sed* (soit par l'intermédiaire de son prêtre chez Niouserrê, soit comme dieu prééminent lors des festivités pour Osorkon) ; mais aucune représentation connue ne montre quelque ressemblance avec celle-ci. Il faut rechercher, là encore, une tentative d'explication au-delà du symbolisme de ces fêtes jubilaires.

A. Le crocodile dans les rites osiriens

Déjà à l'Ancien Empire, la nature de Sobek, comparée à celle d'autres dieux, se révèle très originale : il est vénéré comme un fétiche momifié puisque dans le temple solaire de Niouserrê, dans la chambre des saisons, son image de culte le montre avec la tête sortant des linceuls [237] comme sur le grand hiéroglyphe du crocodile, au dessus du prêtre de Sobek, lors des fêtes-*sed* du même roi. Très vénéré au Fayoum, le dieu l'était aussi dans tout le Delta, associé au Nil et aux marécages, comme le suggère l'immense roseau figuré, lors du jubilé, derrière le serviteur de Sobek que nous venons de mentionner [238].

233 S. Cauville, *La théologie d'Osiris à Edfou*, *BdE* 91, 1983, p. 52-53.

234 Cf. encore parmi de nombreux exemples : C. De Wit, *Opet* nº 81, P. Clère, *Évergète*, pl. 62.

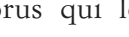
235 Nous avons bien des possibilités puisqu'il n'y a pas de parallèle : par ex. *ḫnk jr.t Ḥr* (en se référant à l'association de la massue avec l'œil d'Horus dans le rituel de l'ouverture de la bouche), ou bien *jmy-ḫt-Ḥr* : le prêtre « qui est à la suite d'Horus » ; dans ce cas, le terme désignerait l'officiant c'est-à-dire une sorte de cérémoniaire. Dans le rituel mentionné c'est le *sem* qui présente la massue mais on voit aussi intervenir au cours des opérations ce suivant d'Horus dans un rôle très pratique, un peu comme un « appariteur » (cf. J.-Cl. Goyon, *op. cit.*, p. 98, n. 1, p. 119, n. 3). Otto, lui aussi, le présente comme un messager (*Mundöffnungsritual*, scène XVII et p. 68). Puisque, selon le papyrus dramatique du Ramesseum, il fallait aller rechercher les instruments, ce prêtre subalterne aurait bien convenu à cette tâche. On peut encore suggérer une offrande double, comme c'est souvent le cas avec la massue, en premier nous aurions « le bâton d'Horus » précédemment cité au papyrus dramatique du Ramesseum.

236 *Supra* p. 403.

237 F.W. von Bissing, *Re-Heiligtum* I, pl. 16 a, 19 ; E. Brovarski, *LÄ* V, col. 996-997, *s.v.* « Sobek » avec fig. 3 et bibl. n. 10.

238 F.H. von Bissing, *Untersuchungen*, p. 64.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

Au Moyen Empire, son culte est bien implanté dans la région thébaine, à Soumenou [239]. Sobek est assimilé à Horus et adoré, même à Thèbes, comme Sobek-Horus de Chedyt. La quête et la protection des membres d'Osiris deviennent la tâche tout particulièrement dévolue à Sobek-Horus qui les « rassemble » (*sḏq* : ) après les avoir sauvés de la noyade [240]. C'est en ce sens qu'il faut entendre cette invocation à un défunt-Osiris du papyrus Louvre N 3079 [241] : « Ô Osiris... Quand nous venons, nous tes embaumeurs, tu deviens Sobek maître du cadavre. »

Cet aspect funéraire explique sûrement pour beaucoup la présence de momies de crocodiles dans l'Akhmenou de Karnak, comme l'avait suggéré P. Barguet [242]. Le sanctuaire devenait au mois de Khoiak, dès le Nouvel Empire, et plus encore à la période tardive, le lieu de célébration des mystères d'Osiris [243]. Le crocodile devait y être associé, comme l'intermédiaire, le véhicule qui a conduit le dieu défunt vers une renaissance solaire en emportant son corps sauvé des eaux.

B. Les deux crocodiles

Une autre originalité de la scène consiste en la présence de deux animaux.

Horus et Seth : la royauté

Dès le Moyen Empire, on rencontre l'écriture du nom *jty*, « souverain » [244]. C'est une forme de Sobek-Osiris-Horus du Fayoum qui reçoit le premier cette épithète d'*jty*, en reconnaissance de sa souveraineté dans la région.

Par la suite, les animaux correspondent encore à Horus et Seth, « les deux compagnons » séparés par Thot [245]. Celui-ci, dieu principal sur le naos de Baqlie, tend les bras pour écarter deux crocodiles. À Médamoud, un texte en relation avec le XVe nome du Delta mentionne justement « le dieu vénérable qui est entre ses deux crocodiles » [246].

L'animal, lié à la fois à Sobek et Horus, a pu ainsi être qualifié de « *diune deity* » [247] et dans des représentations sur des objets les plus variés (stèles, cylindres, etc. [248]), il figure

239 Sur le culte de Sobek dans la région thébaine, voir Ch. Kuentz, « Quelques momuments du culte de Sobk », *BIFAO* 28, 1929, p. 155-156 ; J. Yoyotte, « Le Soukhos de la Mareotide », *BIFAO* 56, 1957, p. 87, 94-95.

240 H. Junker, *Abaton*, p. 41-44 ; É. Chassinat, *Khoiak*, p. 731 ; Cl. Traunecker, « La revanche du crocodile de Coptos », dans *Mélanges Gutbub*, Montpellier, 1984, p. 224.

241 J.-Cl. Goyon, *BIFAO* 65, 1967, p. 99 et n. 75 et P. Barguet, *op. cit.*, qui cite justement ce papyrus à propos des momies de crocodiles de l'Akhmenou.

242 P. Barguet, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak*, p. 185, 295 ; D. Kessler, *Die heiligen Tiere und der König*, *ÄAT* 16, Wiesbaden, 1989, p. 171, 283.

243 Pour les rites tardifs autour d'Osiris, en Khoiak à l'Akhmenou, voir P. Barguet, *Le papyrus N 3176 S du musée du Louvre*, 1962, col. 5 et 6 qui souligne l'origine ancienne de ces cérémonies à Karnak (d'après un calendrier des fêtes dans la tombe thébaine de Neferhotep et des dates sur un bloc de l'Akhmenou) : « la célébration des fêtes d'Osiris au mois de Khoiak est attestée depuis la XVIIIe dynastie à Karnak même » (p. 27 et n. 4).

244 A.H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, *Sign list* I, 3 ; P. Kaplony, *LÄ* III, col. 209-211, *s.v.* « iti » et n. 10 ; E. Brovarski, *LÄ* V, n. 61. Le roi est lui-même *jty* ; Osiris est dans un papyrus du Livre des Morts : chap. 142 (mentionné par G. Daressy, « Le nome Hermopolite du Delta », *ASAE* 30, 1930, p. 73). C'est surtout H. Kees qui souligne cette forme royale attachée à Sobek du Fayoum : « Mythologica. Suchos der *itj* und Osiris (*itj*) zu Gast im Seeland », *ZÄS* 88, 1963, p. 27-30.

245 G. Daressy, *op. cit.*

246 *Ibid.* et É. Drioton, *Médamoud, les inscriptions, FIFAO* III/2, 1926, p. 103, § 229.

247 E. Brovarsky, *LÄ* V, col. 999-1000.

248 Parmi de nombreux exemples : stèle de Dahamsha (H. Bakry, « The Discovery of a Temple of Sobk in Upper Egypt », *MDAIK* 27, 1971, pl. XXVII) où, dans le cintre, deux crocodiles, chacun sur une chapelle surmontent toute une série de bébés crocodiles ; stèles de Théadelphie (G. Lefebvre, « Égypte gréco-romaine », *ASAE* X, 1910, pl. 1, 2) ; cylindre de Thoutmosis III : deux groupes

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

souvent par « paire ». Le plus bel exemple en est la statue de Nebnefer du musée de Louqsor : elle provient de Dahamsha et surmontait un bassin en relation avec le puits où l'on jetait la nourriture des animaux sacrés [249]. Sur les côtés du monument, Nebnefer, supérieur des secrets de Sobek, adore les noms d'Aménophis III et de Sobek de Soumenou ; sur le sommet sont couchés deux crocodiles mentionnés par le texte : « adorer Sobek, Sobek (*sic*), baiser le sol devant Hathor » [250].

Les enfants de Neith et les étoffes

Lorsque les textes funéraires font allusion aux deux bébés crocodiles, ils se réfèrent, le plus souvent, aux enfants que Neith élève contre son sein [251] et qui tissent avec elle les bandelettes de momie pour Osiris [252]. Le Livre des Morts (chapitre 65) cite « les crocodiles et les êtres aux visages mystérieux dans le château du roi, qui habillent les dieux dans la fête du 6e jour » [253].

Les deux crocodiles (ou deux Sobek) sont attachés aux deux sanctuaires de Neith où sont confectionnées deux sortes d'étoffes pour le défunt. Les textes qui y font allusion sont multiples : le papyrus Louvre 3079 assure le mort qu'il est enveloppé : des bandelettes « de *Rs-nt* et *Mḥ-nt,* de ce que les deux Sobek ont fabriqué » [254] ; le second papyrus Nesmin (BM 10208) emploie les mêmes termes [255]. À Esna, le roi est « fils des deux crocodiles qui dirige le travail des deux tisseuses... » [256]. À Karnak (IIe pylône), Ptolémée VI apporte à Amon-Rê son vêtement « des mains des deux crocodiles » [257]. L'image la plus frappante est une vignette du papyrus Harris [258] sur laquelle on prononce des formules magiques pour le défunt afin que les seigneurs de *Rs-nt et Mḥ-nt,* dans la salle du jugement, ne s'élèvent pas contre Osiris qui est dans l'eau. Ces seigneurs sont les deux crocodiles, comme le montre le dessin des deux animaux inscrits dans le signe de Neith comme dans une chapelle (ou un ventre).

Dans le papyrus Leyde T 32 [259], on souhaite au mort que son « *ba* soit placé avec les compagnons de Tayt » et que sa « momie soit réunie aux deux crocodiles » (Tayt comme Neith étant responsable du tissage des bandelettes [260]).

de deux crocodiles avec des végétaux (Ch. KUENTZ, *BIFAO* 28, 1929, p. 157, fig. 8).

249 H. BAKRY, *op. cit.*, pl. XXX, XXXI ; catalogue du musée : *The Luxor Museum of Ancient Egyptian Art*, Le Caire, 1979, nº 123.

250 *rdj.t jꜣw n Sbk Sbk* (le nom est écrit deux fois), *sn tꜣ n Ḥwt-Ḥr*.

251 RAMADAN EL-SAYED, *La déesse Neith de Saïs*, *BdE* 86, Le Caire, 1982, p. 103 et doc. 636, 610 a, 610 b, 644, 690 et p. 469 n. 2.

252 S. SCHOTT, « *Rs-nt* und *Mḥ-nt* als Häuser der Neith », *RdE* 19, 1967, p. 107.

253 Traduction de P. BARGUET, *Le Livre des Morts*, Paris, 1967, p. 105.

254 S. SCHOTT, *op. cit.*, p. 107 et n. 2 qui lit « Es hat dich mit den Binden von *rs-nt* und *mḥ-nt* umhüllt, mit dem was das Sobek-Götterpaar (*Sbk.wy*) herstellt ». La traduction proposée diverge de celle de J.-Cl. GOYON, *BIFAO* 65, 1967, p. 130, n. 191.

255 F. HAIKAL, *Nesmin,* BM 10208, p. 55 et n. 55.

256 *Esna* II, nº 18, 6.

257 *Urk*. VIII, 133 d. Termes très proches encore, au temple d'Hibis (N. de G. DAVIES, *The Temple of Hibis* III, *The decoration*, *MMA*, New York, 1953, pl. 33, l. 27-29) ; là, dans un hymne des Primordiaux on lit : « Ton corps est vêtu à *Rs-Nt* et *Mḥ-Nt*, tes vêtements sont sur les mains des deux Sobek ». Ces textes sont encore cités par S. SCHOTT, *op. cit.*, p. 107-109.

258 H.O. LANGE, *Der magische Papyrus Harris*, Copenhague, 1927, p. 53, col. 6-10 et S. SCHOTT, *op. cit.*, p. 110 et fig. 9.

259 Papyrus Leyde T. 32, II, 12-13.

260 M.Th. DERCHAIN-URTEL, *LÄ* VI, 1986, col. 185 *s.v.* « Tait ».

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

Les petits-enfants d'Osiris-Sokaris et l'ouverture de la bouche

Dans un hymne à Sobek de la XIIIe dynastie (P.Ramesseum VI) [261], le dieu est encore le fils en quête d'Osiris pour assurer sa sauvegarde : « Tu cherches ton père Osiris. Tu l'as trouvé, tu l'as fait revivre. Tu as dit "Celui-ci essuie la bouche de son père" en son nom de Sokaris. Tu as commandé à tes enfants d'aller veiller sur ton père même, en leur nom de Ceux qui veillent sur Sokaris. Tu as touché la bouche de ton père Osiris, tu lui as ouvert la bouche, tu es son fils bien-aimé. » Cet extrait nous paraît convenir tout particulièrement à la scène de Médamoud, même s'il est très antérieur. Le rôle des enfants de Sobek, petits-enfants d'Osiris, pourrait bien revenir à ces deux crocodiles portés par les prêtres.

La présence du Iounmoutef qui préside à la cérémonie ne contredit pas cette interprétation. Il intervient dans des cérémonies de couronnement, de culte des images de *ka* du roi, dans le rituel de l'ouverture de la bouche où il représente le modèle divin du prêtre-*sem* [262].

Cette courte revue des tâches du crocodile, seul ou par deux, permet encore une fois de replacer la scène étudiée dans un rituel jubilaire, certes, avec le caractère royal attribué à l'animal, mais aussi et surtout dans un rituel osirien.

C. Les porteurs de crocodile

L'attitude des deux officiants n'a pas de parallèle connu : ils portent chacun sur la tête un crocodile de dimensions modestes, en le tenant par la queue, l'animal reposant directement sur la courte perruque. Le crocodile, nous l'avons dit lors de la description, n'est pas momifié puisque les pattes sont bien dégagées du corps.

Ce geste étonnant des officiants dans la scène est-il à interpréter comme une offrande-sacrifice ou la présentation d'images sacrées ?

On connaît un dessin (accompagnant un graffito) [263] montrant Panophris portant un petit crocodile dans les bras, sans doute pour commémorer un acte pieux envers un animal de cette espèce, retrouvé, nourri et donné au temple. Une statue tardive, très mutilée, (provenant de Coptos et actuellement au musée des beaux-arts de Lyon) [264] représente encore un personnage drapé qui serre par la queue un bébé crocodile : celui-ci, dans un mouvement très naturel, semble se glisser hors de la main qui veut l'emprisonner ; il pourrait incarner aussi bien Sobek que Geb puisque, selon la théologie du lieu, tous deux sont des divinités chtoniennes et aquatiques [265].

261 Texte, traduction et commentaire de A.H. Gardiner, « Hymns to Sobk in a Ramesseum Papyrus », *RdE* XI, 1957, p. 43-56 et pl. 2-4 ; A. Barucq, Fr. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Paris, 1980, p. 423-424 (traduction donnée dans notre texte) ; C. Graindorge-Hereil, *Le dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire*, *GOF* 28, Wiesbaden, 1994, p. 6.

262 H. te Velde, *LÄ* III, 1980, col. 212-213, *s.v.* « Iunmutef » ; G.A. Gaballa, « Two Dignitaries of the XIXth Dynasty », *MDAIK* 30, 1974, p. 22 ; E. Otto, *Mundöffnungsritual* I, 1960, p. 10.

263 Graffito CG 50040 (Gebel Tarif), étudié par W. Spiegelberg, « Eine demotische Inschrift von Gebel el-Tarif », *ASAE* 10, 1910, p. 32 et pl. non numérotée. La mention en a été reprise par J. Quaegebeur, « La désignation "porteur des dieux" et le culte des dieux-crocodiles », dans *Mélanges Gutbub*, Montpellier, 1984, p. 171, et n. 91.

264 Cl. Traunecker, *op. cit.*, p. 224-226 et fig. pl. VI.

265 Cl. Traunecker, *Coptos*, p. 351.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

Le saurien n'est pas le seul animal que l'on peut porter ainsi, contre soi. Dans le temple de Ptah à Memphis, Hérodote mentionne une statue d'une personne tenant une souris dans la main, sans doute un prêtre de Létopolis [266] ; il existe encore des fidèles ou prêtres avec un chat [267] ou même un serpent [268].

Dans le Fayoum, à Théadelphie, on peut voir, sur une représentation peinte dans une niche du temple, toute une équipe de porteurs véhiculer une momie de crocodile sur une civière [269]. À Kôm Ombo, un graffito montre le transport d'une même momie sur un char [270]. Dans ce cas, il s'agissait de l'animal mort et la procession devait se diriger vers la nécropole. Jan Quaegebeur a étudié le titre « porteur des dieux de Sobek » (*ṯ3j nȝ nṯr.w Sbk*) et proposé d'y reconnaître des membres d'association religieuses dont « une des tâches était d'assurer le transport en procession des animaux sacrés jusqu'à leur sépulture » peut-être comme le faisaient les porteurs de Théadelphia [271].

Dans tous ces cas, il s'agit d'un témoignage de vénération envers le représentant du dieu secourable, même s'il reste redoutable. Le crocodile est aussi un représentant de Seth et comme tel combattu et détruit, surtout à Edfou et Dendera où les combats d'Horus le mettent aux prises avec l'animal. Dans ce même sens négatif, l'on pourrait interpréter la procession de Médamoud vers le roi-dieu Ptolémée-Osiris comme une offrande avant le sacrifice final. Les animaux des marais (oiseaux et poissons) portés à la main et sur la tête par des officiants pendant la fête-*sed* d'Osorkon [272] étaient sûrement destinés au repas divin.

Mais si à Edfou, l'on « mangeait du crocodile », si à Dendera on le chassait et on le domptait [273], dans toute la région thébaine jusqu'à Coptos, on le vénérait comme Sobek-Horus fils d'Isis, protecteur des membres de son père ou comme Sobek-Geb, divinité aquatique. Des textes (un graffito et un papyrus démotique) indiquent qu'à Thèbes, l'on enterrait des crocodiles sacrés [274]. Un cimetière de ces animaux momifiés se trouvait à l'entrée de l'Assassif et le Sucheion, temple royal funéraire de Sobek appartenait au grand temple funéraire royal de Médinet Habou [275].

La porte de Médamoud faisait partie intégrante des cultes thébains tardifs comme l'a déjà prouvé le décret d'Isis, semblable à la version du papyrus de Nesmin. Les scènes de fête-*sed* funéraire à Ptolémée-Osiris s'inscrivent dans la légende osirienne locale et non dans des rites de massacre d'un animal qui était justement vénéré pour sa participation active à la renaissance divine. La présentation des deux crocodiles est une offrande à la gloire de ces

266 W. SPIEGELBERG, « Ägyptologische Randglossen zu Herodot », *ZÄS* 43, 1906, p. 92.
267 *Ibid*., p. 92 et n. 1.
268 *Ibid*., p. 92, fig. 1.
269 E. BRECCIA, *Monuments de l'Égypte gréco-romaine* I, 1926, p. 105 et pl. 64 ; voir surtout le commentaire de J. QUAEGEBEUR, *op. cit.*, p. 171 avec la note 92 qui mentionne d'autres représentations de transport de crocodile.
270 A. GUTBUB, *LÄ* III, 1980, col. 681 et n. 88, *s.v.* « Kom Ombo » ; J. QUAEGEBEUR, *op. cit.*, p. 175-176, n. 92.
271 J. QUAEGEBEUR, *op. cit.*, p. 161-176, voir surtout p. 170-171. Sur ce titre voir aussi, *supra*, dans ce même *BIFAO,* l'article de P. DILS, « Les *ṯ3j (nȝ) ntr.w* ou θεαγοί. Fonction religieuse et place dans la vie civile ».
272 Cf. *supra* note 61.
273 Cl. TRAUNECKER (dans *Mélanges Gutbub*, 1984, p. 221 sq.), rappelle les bagarres effrayantes, déjà relatées par les Anciens (Juvénal) qui opposaient les adorateurs du crocodile de Coptos et les fidèles de Dendara qui haïssaient cet animal séthien.
274 Graffito de Dra Abou al-Naga classé doc. nº 5 dans l'étude de J. QUAEGEBEUR, *op. cit.*, p. 167-168, et papyrus démotique de Florence nº 3678 cité aussi p. 168 du même ouvrage.
275 Ch. KUENTZ, *BIFAO* 28, 1929, p. 155 n. 5 ; D. KESSLER, *op. cit.*, p. 170-171.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

représentants d'Horus ou des fils de Neith et non pas les prémices de la mise à mort d'un comparse de Seth.

Il faut en conclure que lors des cérémonies de type jubilaire célébrant la confirmation de la royauté à travers la renaissance d'Osiris, un épisode de la fête à Médamoud consistait à conduire en procession deux petits crocodiles devant la statue royale. On n'utilisait pas de chars ou de civières, les animaux étaient des jeunes inoffensifs ou plutôt, comme nous le pensons, de simples statues votives. On ne les portait pas dans les bras : le geste était peut-être jugé trop familier pour la cérémonie, mais on les présentait bien haut pour être vus des fidèles.

Conclusion

Cette porte de Ptolémée II à Médamoud s'avère donc tout à fait remarquable par l'originalité de certaines scènes mais aussi par le caractère hétérogène de l'ensemble : la façade est classique, composée d'offrandes aux dieux, alors que le passage est royal et le revers funéraire.

Si l'on a voulu insister, dans ce monument, sur ces rites de fête-*sed*, c'est que Médamoud possède une très ancienne tradition jubilaire : on se souvient des linteaux de Sésostris III et Sebekhotep montrant le roi dans les chapelles du Nord et du Sud, vêtu du manteau caractéristique [276], face à Amon et Montou, grands dieux dynastiques. Avec les Ptolémées, ces cérémonies sont devenues beaucoup plus des rites osiriens, illustrant ici, en quelque sorte, les grands hymnes funéraires de l'époque, d'origine royale. Le rôle de Montou, sur cette porte très lacunaire, est difficile à évaluer ; son nom devait apparaître au moins au revers comme le taureau, « *pȝ-kȝ-ʿȝ-wr-šps* », forme rajeunie du créateur défunt.

Un sarcophage de particulier (seconde trouvaille de Deir al-Bahari) [277] représente une fête-*sed* d'Osiris « seigneur de la *douat*, seigneur de *tȝ ḏsr* » : scènes royales et funéraires sont mêlées. Le défunt, après avoir dressé les obélisques, verse la libation à un taureau appelé « le dieu grand qui réside à Héliopolis, celui qui préside à l'Occident, qui aime son père à Médamoud ». La tradition jubilaire de Médamoud est donc, dès le Nouvel Empire, associée à des rites royaux osiriens, par l'intermédiaire du taureau local.

Il serait bien sûr capital de déterminer où se situait cette porte et quel édifice elle introduisait puisque nous sommes en présence d'une ouverture dans un mur d'enceinte.

Bisson de la Roque a fouillé un rectangle de 27 m par 16 m au sud-ouest du temple, d'où ont été extraits des dépôts de fondation au nom de *Ptrwmy ʿnḫ ḏt mrj Ptḥ* dans lequel il

276 R. COTTEVIEILLE-GIRAUDET, *Médamoud*, *FIFAO* IX/1, 1933, pl. I et V.
277 G. MÖLLER, « Das *Ḥb-sd* des Osiris », *ZÄS* 39, 1901, p. 71-74, pl. IV et V.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

propose de voir Ptolémée III [278]. Aucune pierre du bâtiment n'était plus en place. Un petit monument de Ptolémée III devait se trouver contre le mur-bahut de la rampe près du quai-tribune [279] ; sur une butte au dessus du lac sacré, un jambage de porte du même Ptolémée provient sans doute du magasin du temple [280]. Il n'existe plus en dehors de ceci, d'après les volumes de fouilles, aucune autre évidence sur place d'un édifice des « premiers Ptolémées » attesté pourtant par de nombreux blocs trouvés épars sur le site. Il nous reste encore à étudier d'autres portes de cette période, allant de Philadelphe à Philopator, et des éléments de corniches entreposés sur place pouvant appartenir à cet ensemble.

Si nous devons actuellement nous en tenir à cette proposition de J.-Fr. Carlotti d'une porte incluse dans une enceinte, nous pouvons cependant émettre des suggestions sur la nature des bâtiments d'après les textes et les représentations.

Il est certain que le dieu Montou local n'a pas la primauté. La triade thébaine est présente en façade avec d'autres couples divins mais dans le revers c'est Osiris qui est vénéré et c'est Ptolémée II qui bénéficie de rites jubilaires et funéraires dans les fêtes-*sed* du passage. Nous ne pouvons donc pas considérer la porte comme l'entrée principale du grand temple de Montou (même si l'on accepte que celui-ci ait partagé la primauté avec Amon). Nous sommes dans un contexte très différent de celui du grand temple divin : nous pénétrons dans une zone de rites à Osiris pour la fête de la Vallée, en même temps que de cérémonies de renouvellement devant la statue du roi.

Tous les temples tardifs importants possédaient dans leurs environs plus ou moins proches une zone funéraire avec une butte aux dieux morts. Nous proposons de considérer cette porte comme une entrée vers une telle zone, avec une orientation sûrement différente du grand temple et un fonctionnement propre, selon les modèles en usage.

La nature osirienne du sanctuaire inscrit dans l'enceinte de la porte, est confirmée par d'autres blocs (inédits) du même Ptolémée II : nous y voyons notamment une représentation des Primordiaux. Des représentations ou textes, même s'ils sont plus tardifs (Ptolémée IV), témoignent de l'existence à Médamoud d'une porte de Djêmé, d'une *shetyt* de Thèbes appartenant au roi Osiris et les inscriptions du dernier temple mentionnent la butte plantée d'arbres-*ished* qui aurait bien pu, déjà, se dresser sur ces lieux.

Le modèle de tout cet ensemble était thébain puisque Médamoud fonctionnait depuis ses plus anciennes traditions avec Amon de la capitale religieuse. Or il existe à Karnak un sanctuaire où tous les rites mentionnés sur notre porte ont été célébrés : c'est l'Akhmenou.

Ce « château de millions d'années » est, bien sûr, le lieu où préside solennellement Amon ; celui-ci n'est pas oublié non plus sur la porte où il apparaît en façade.

L'Akhmenou est surtout un point de convergence de rites funéraires et royaux : scènes de fêtes-*sed* (dans le couloir sud et les salles surélevées de Sokaris [281]), cérémonies de Khoiak

278 *Médamoud*, *FIFAO* VIII/3, 1933, p. 38-39.
279 F. BISSON DE LA ROQUE, « Les fouilles de l'Institut français à Médamoud », *RdE* 5, 1946, p. 43.
280 *Médamoud*, *FIFAO* IV/1, 1927, p. 13-14, fig. 10 et Cl. TRAUNECKER, « Les temples hauts », *RdE* 38, 1987, p. 154-155.
281 P. BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak*, p. 163-167 et 188-190.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

en l'honneur d'Osiris (déjà mentionnées au Nouvel Empire et surtout à Basse Époque [282]), rites de renouvellement envers les statues royales et le roi lui-même. La mention, dans la salle des Fêtes, de la navigation annuelle rappelle sans doute la fête de la Vallée [283].

Juste à proximité de l'Akhmenou, la zone osirienne ancienne en cours de fouilles actuellement, comportait le tertre avec les arbres-*ished* (*tpḥt ḥr jšd*), dessinée sur l'angle nord-ouest de l'enceinte [284] ; la *shetyt* d'Osiris (dans le *Ḥw.t-Skr*) où la procession s'arrêtait en Khoiak n'a pas été retrouvée ; P. Barguet propose de la restituer dans les chambres disparues autour du sanctuaire.

Ainsi se confirme ce que nous avions déjà suggéré, ailleurs, à propos de « la porte de Djêmé » de Ptolémée IV [285] : Médamoud a reflété l'évolution religieuse et cultuelle de Thèbes, d'abord en instituant (peut-être sous les divines adoratrices) un culte à Osiris puis en le développant, sous Ptolémée II Philadelphe, avec l'installation d'une zone osirienne nécessitant une enceinte et une porte pour créer un espace réservé, différent de celui du grand temple divin.

Thèbes était le modèle prestigieux et certainement ces scènes de fête-*sed*, plus osiriennes qu'historiques, sont l'image simplifiée de rituels de Karnak qui ont dû se dérouler dans les salles de l'Akhmenou ou à proximité. Tout donne à penser qu'on avait mis en place un équivalent des lieux saints de la métropole religieuse pour accomplir une liturgie « fermée » [286], non pas de substitution à celle de la grande capitale mais plutôt de complément, une liturgie d'imitation, et même de participation aux grands mystères de la résurrection.

282 P. BARGUET, *Le papyrus N 3176 (S) du musée du Louvre*, 1962, p. 35, 48.

283 P. BARGUET, *Le temple d'Amon-Rê à Karnak*, p. 175 et 286. Même si la finalité semble avoir changé, (évoluant de cérémonies en l'honneur d'Amon et du roi pour célébrer celles d'Osiris, encore associé au roi), la fête a toujours été le pôle premier du calendrier thébain.

284 P. BARGUET, *Le papyrus N. 3176 S du musée du Louvre*, 1962, p. 34-35.

285 Ch. SAMBIN, « Les portes de Médamoud du musée de Lyon », *BIFAO* 92, p. 184.

286 Terme de Cl. TRAUNECKER, *Achôris*, 1981, p. 142.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

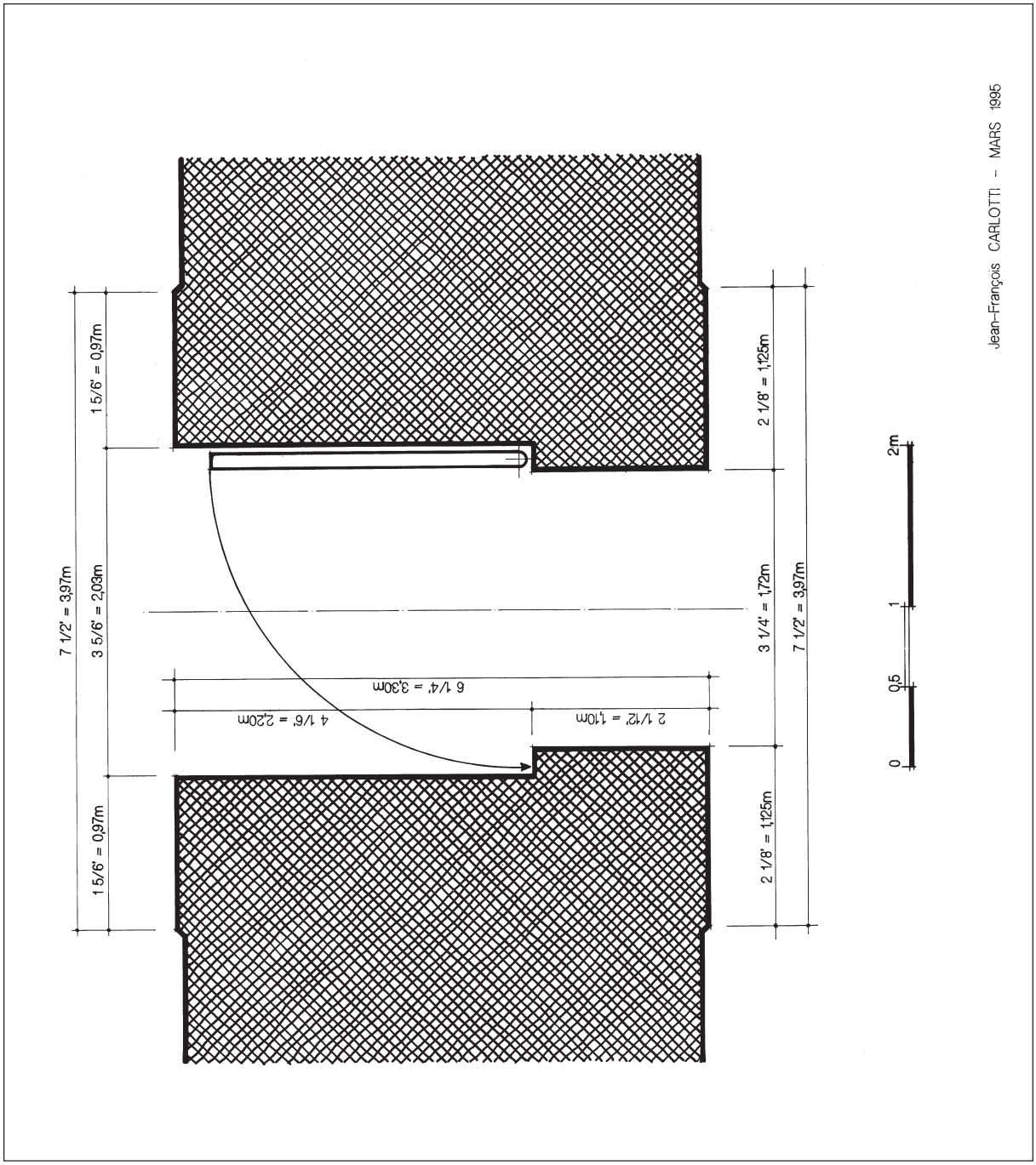


Fig. 1. Plan (essai de restitution).

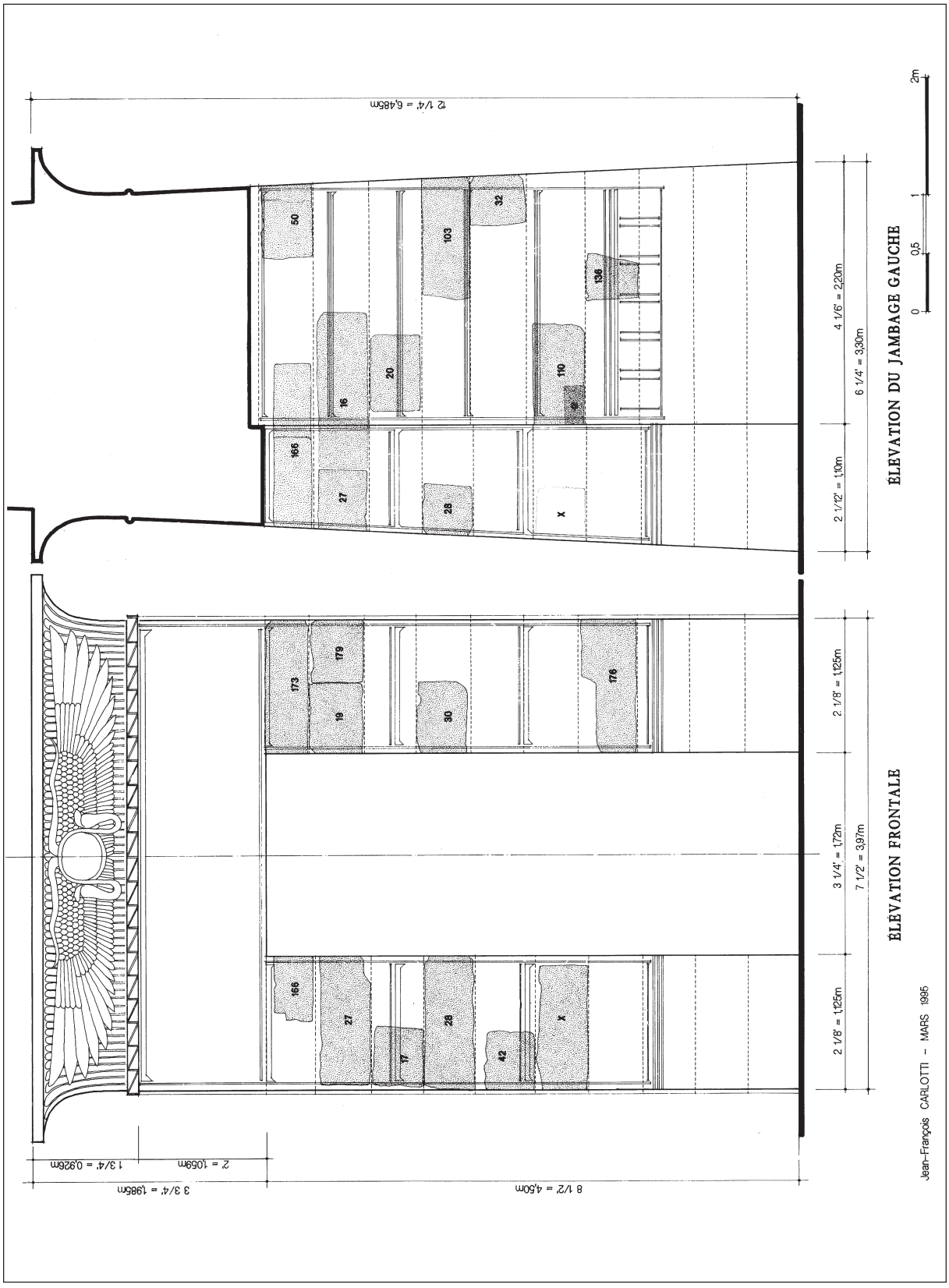


Fig. 2. Élévations de la façade et du jambage gauche (essai de restitution).

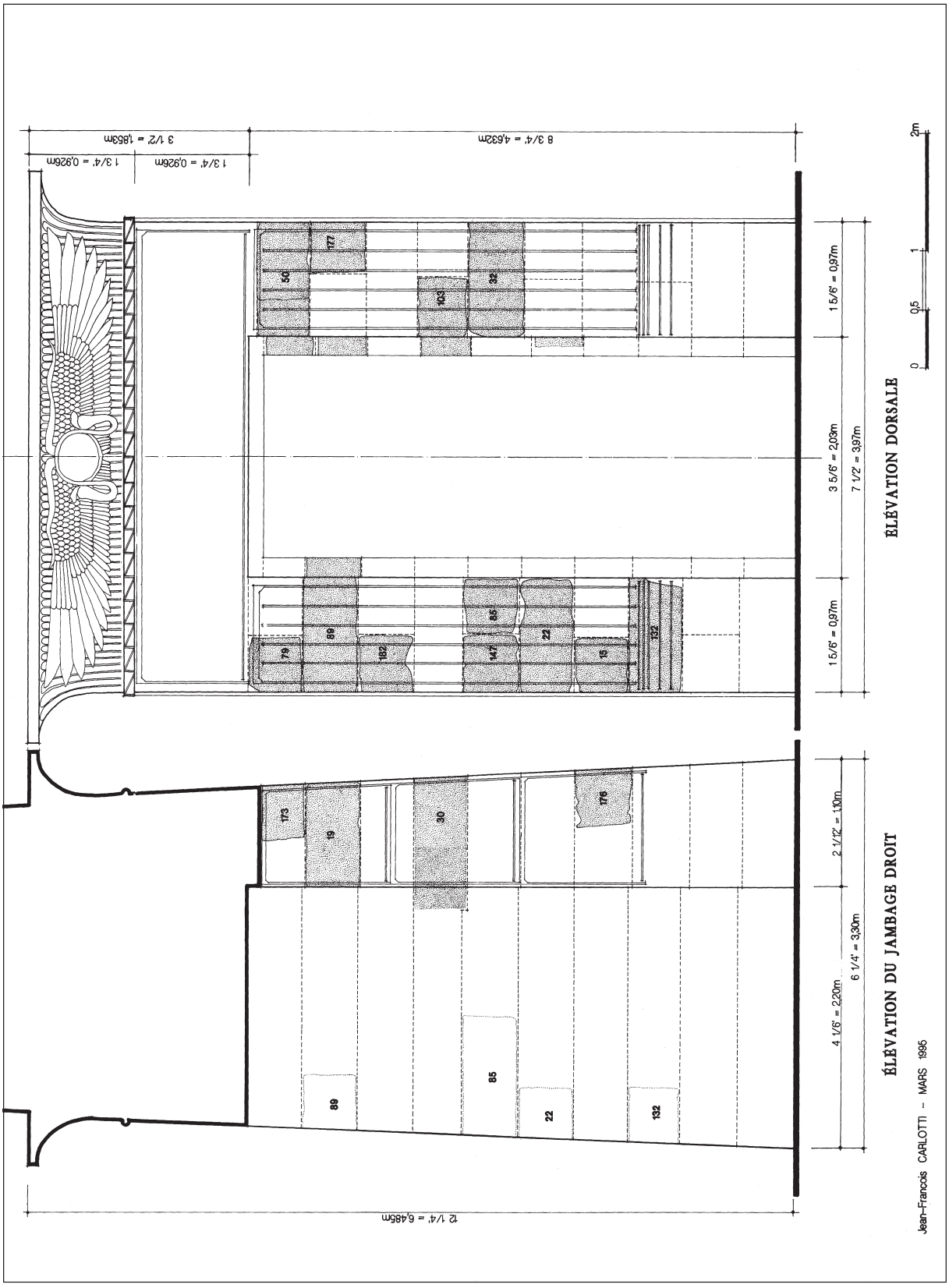


Fig. 3. Élévations du revers et du jambage droit (essai de restitution).

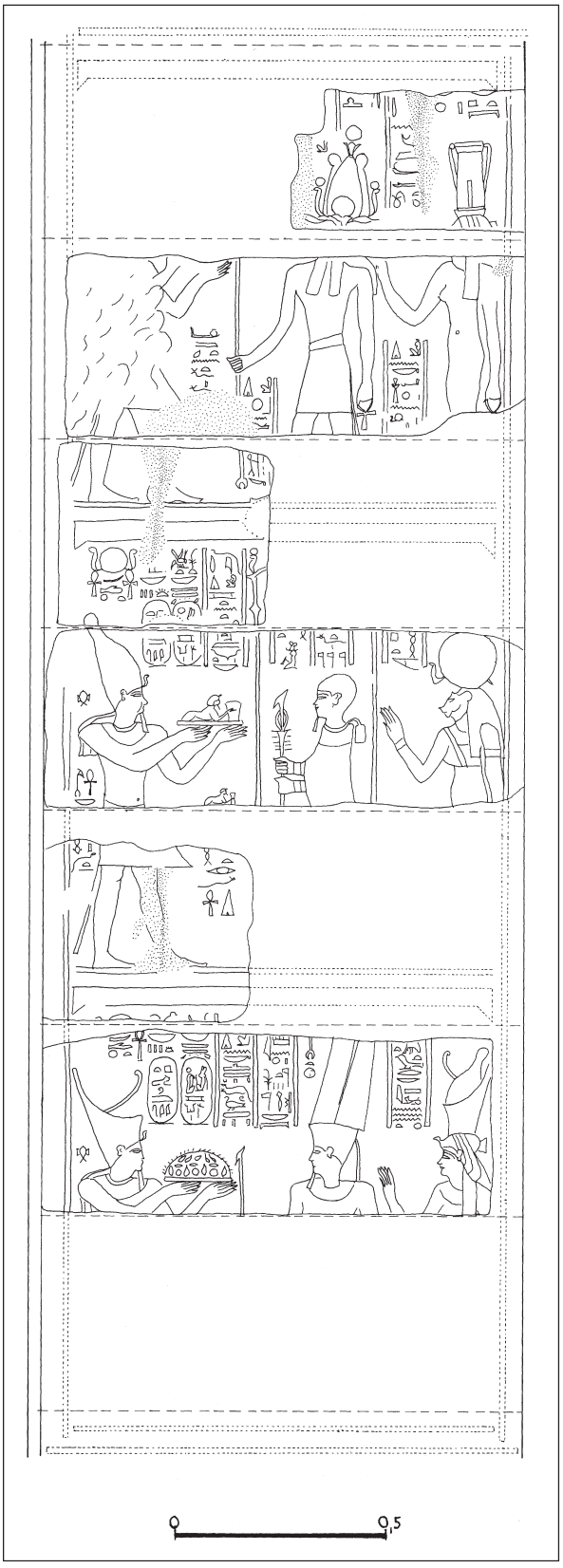


Fig. 4. Façade. Montant gauche.

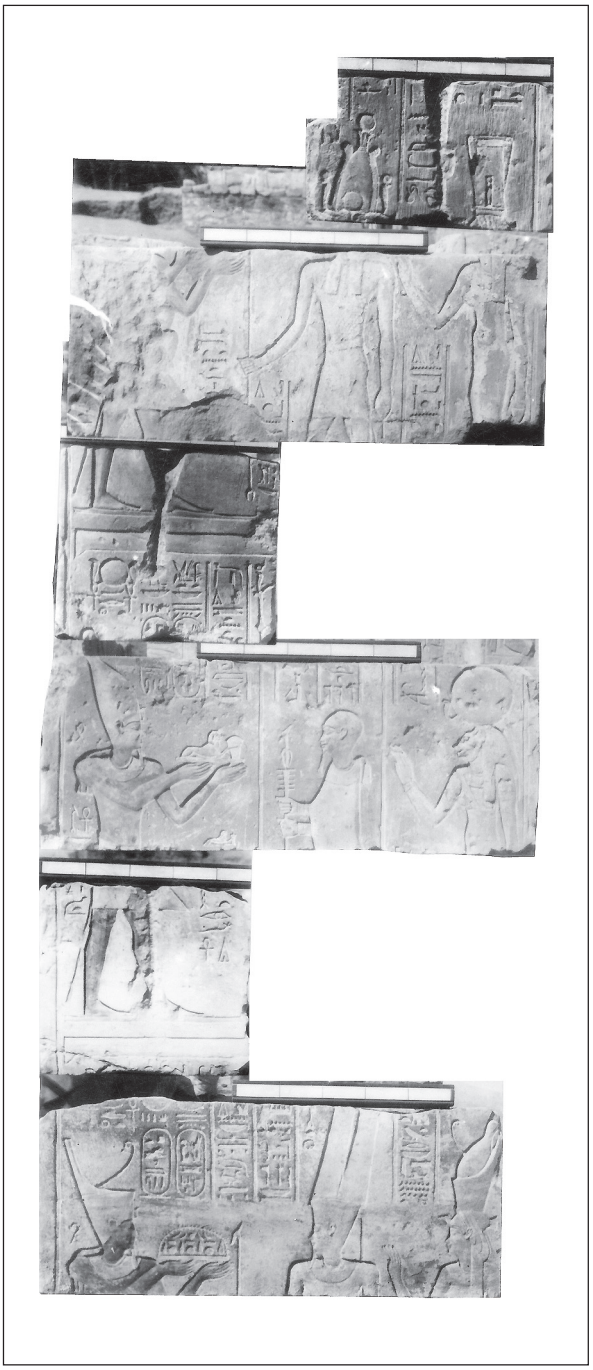


Fig. 5. Façade. Montant gauche.
Montage photographique, Clément Robichon.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

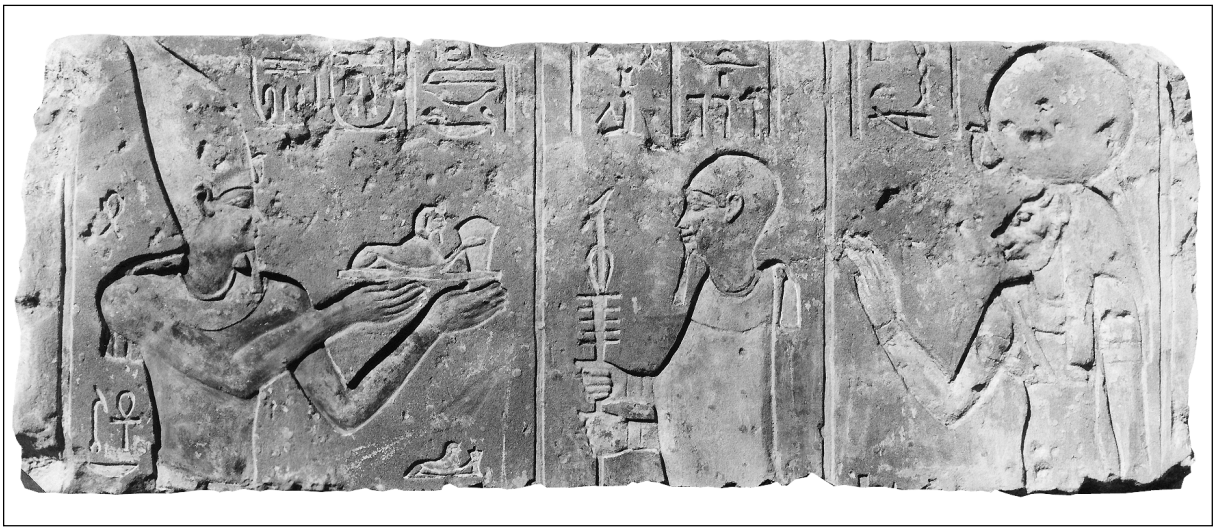
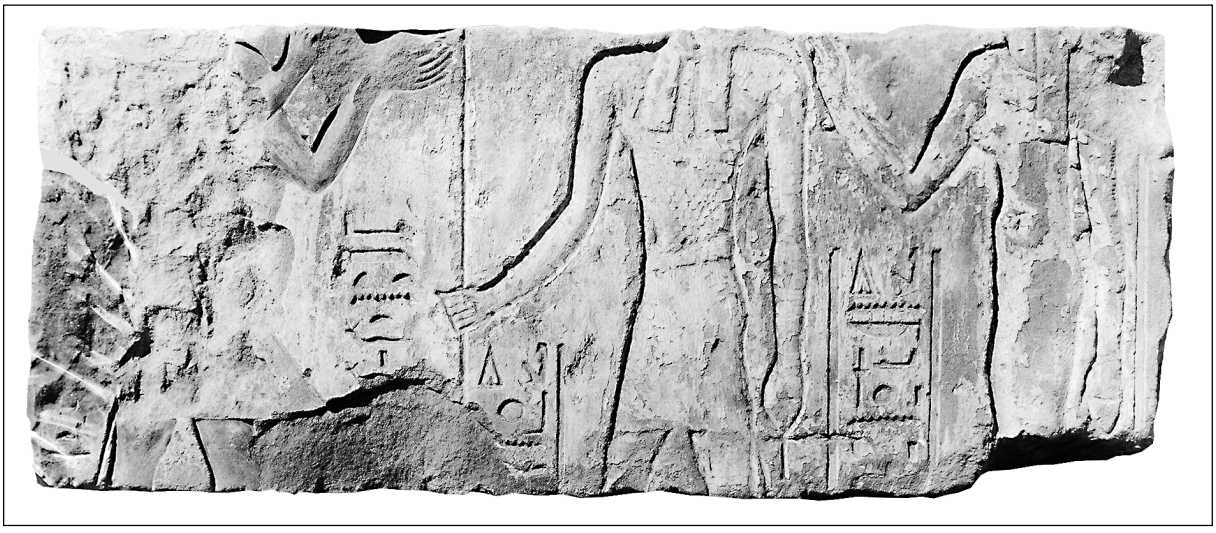


Fig. 6. Façade. Montant gauche (bloc nº 28). Photographie, Clément Robichon.

Fig. 7. Façade. Montant gauche (bloc nº 27). Photographie, Clément Robichon.



BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

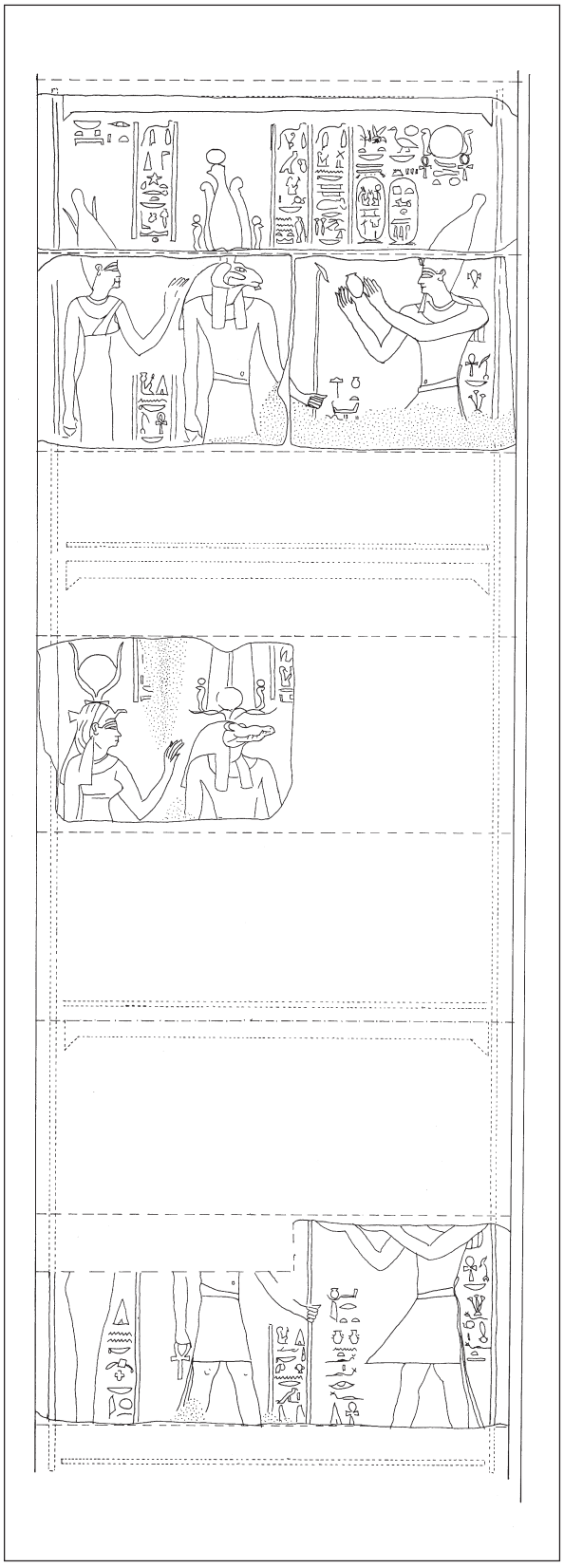


Fig. 8. Façade. Montant droit.

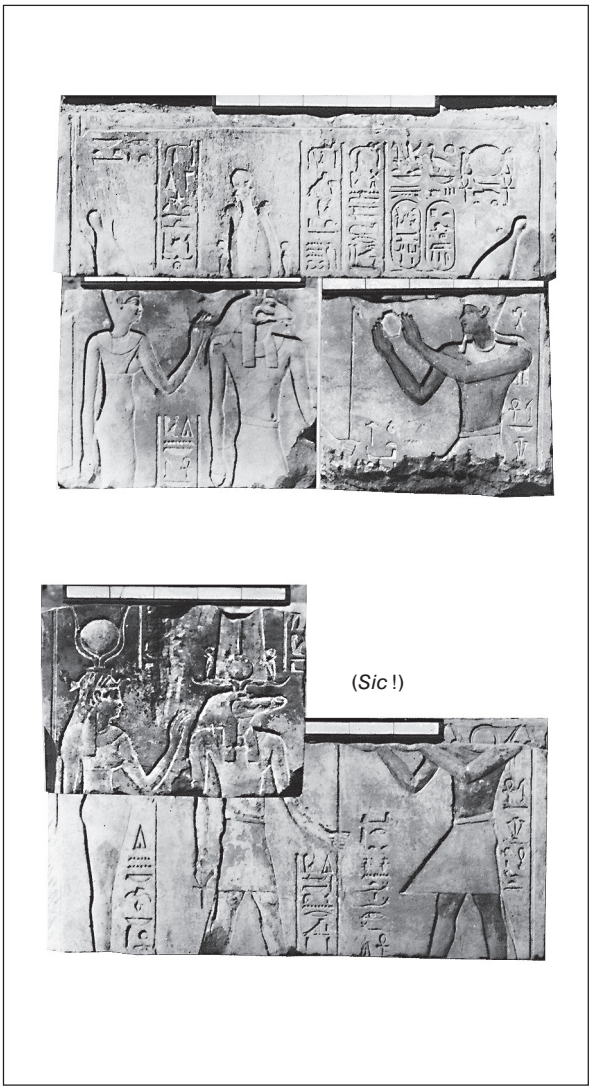


Fig. 9. Façade. Montant droit.
Montage photographique, Clément Robichon.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

Fig. 10. Façade. Montant droit (bloc nº 30). Photographie, Clément Robichon.

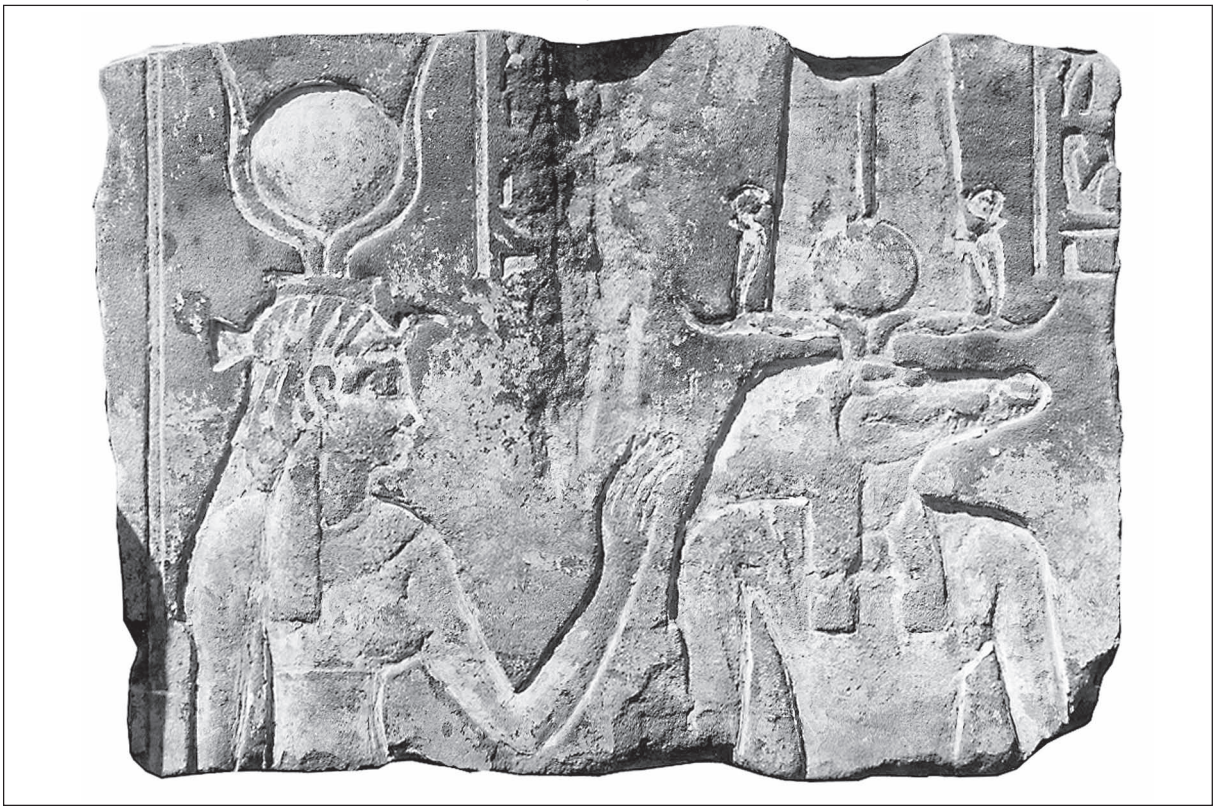


Fig. 11. Façade. Montant droit (bloc nº 10). Photographie, Clément Robichon.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

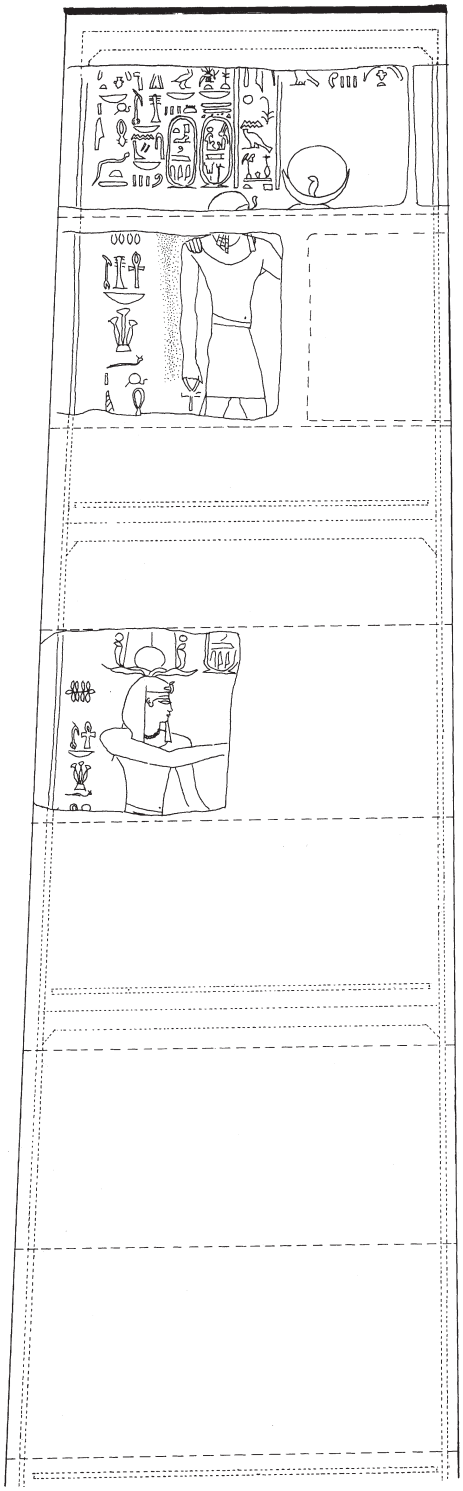


Fig. 12. Embrasure. Chambranle gauche.

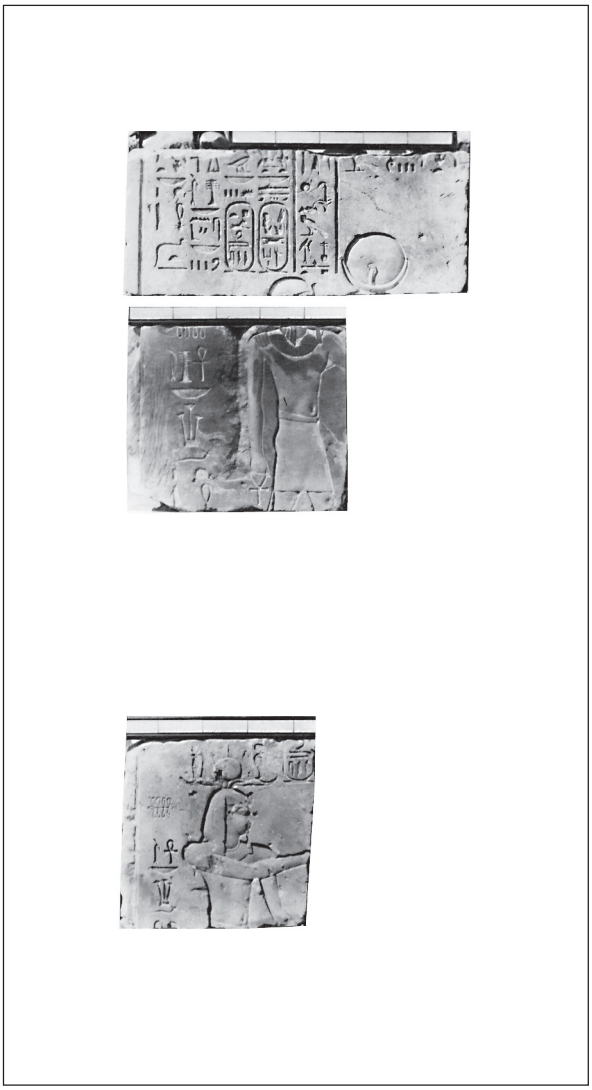


Fig. 13. Embrasure. Chambranle gauche.
Montage photographique, Clément Robichon.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

Fig. 14. Embrasure. Chambranle droit.

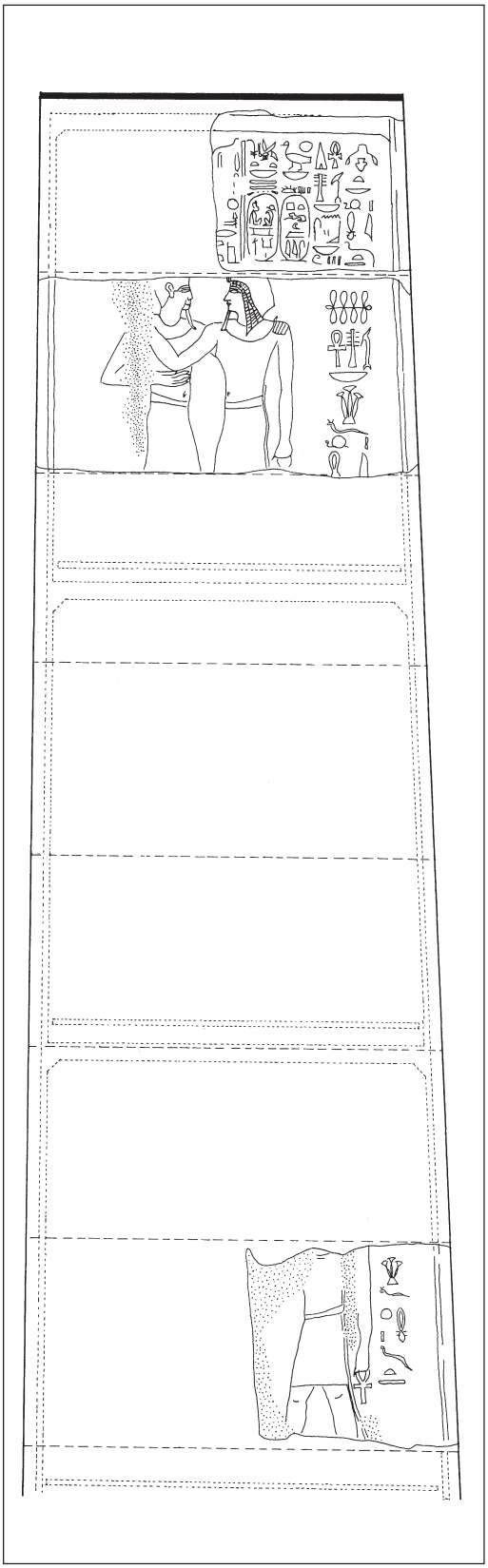


Fig. 15. Embrasure. Chambranle droit.
Montage photographique, Clément Robichon.

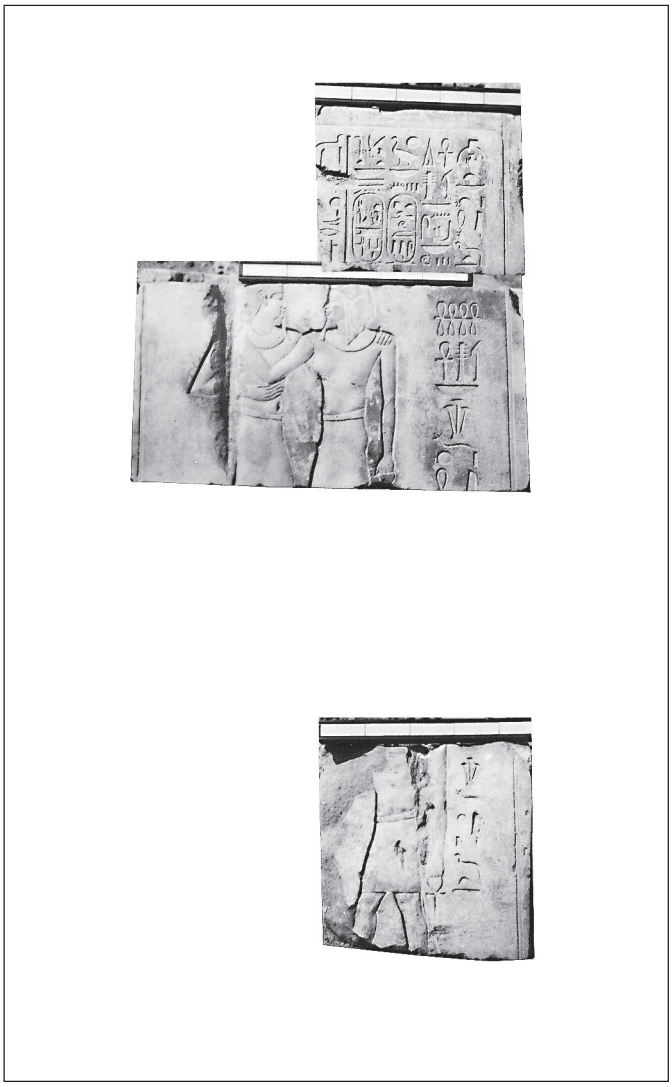


Fig. 16. Embrasure. Chambranle droit (bloc nº 19).
Photographie, Clément Robichon.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

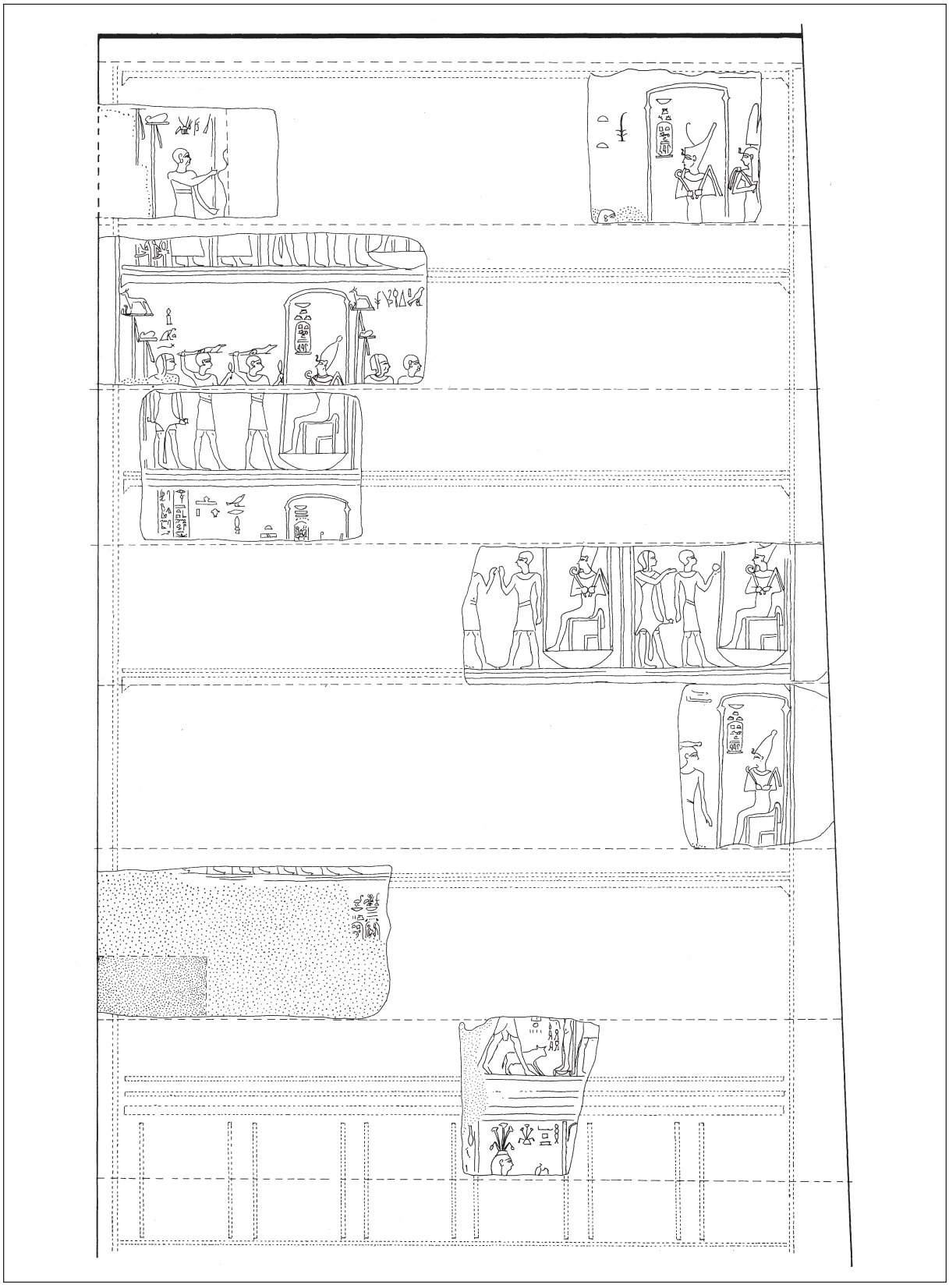


Fig. 17. Embrasure gauche.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

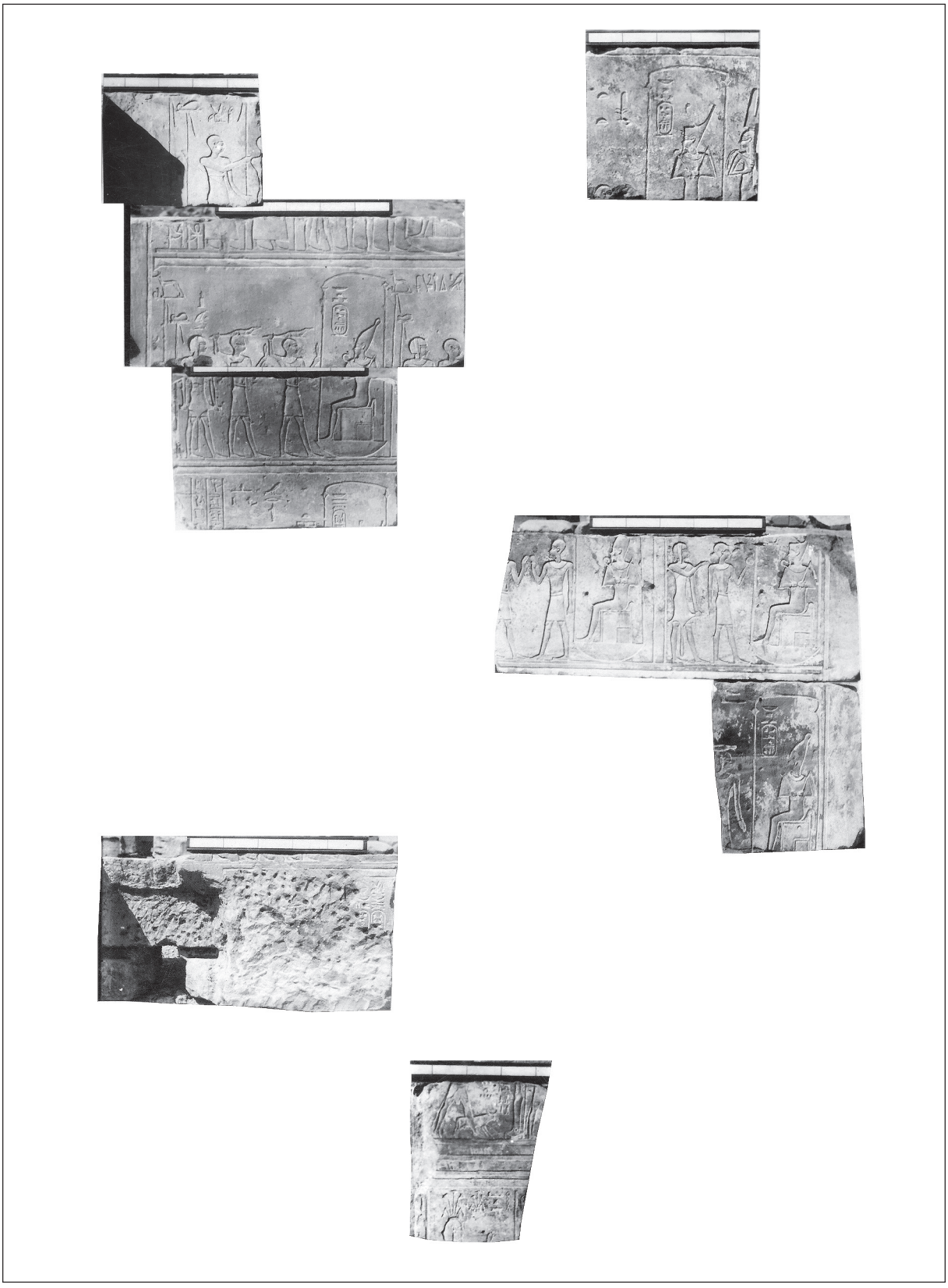


Fig. 18. Embrasure gauche. Montage photographique, Clément Robichon.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

Fig. 19. Bloc nº 8725 provenant du village de Médamoud, apporté par Ahmed Fakry (1935-1936).

Fig. 20. Embrasure (bloc nº 32). Photographie, Clément Robichon.

Fig. 21. Embrasure (bloc nº 20). Photographie, Clément Robichon.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

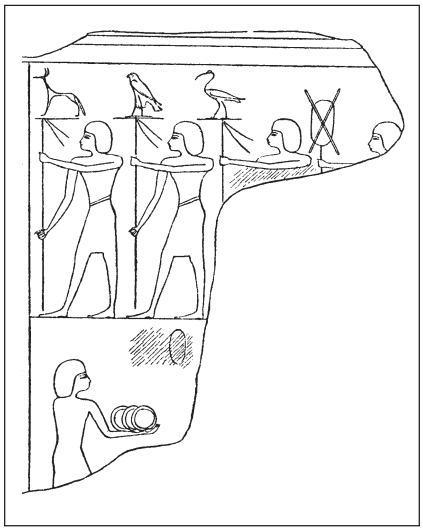


Fig. 22. Porteur de pains (?). NAVILLE, *Bubastis*, pl. XXIII (8).

Fig. 23. Embrasure (bloc n° 16). Photographie, Clément Robichon.

Fig. 26. Embrasure (bloc n° 50). Photographie, Clément Robichon.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

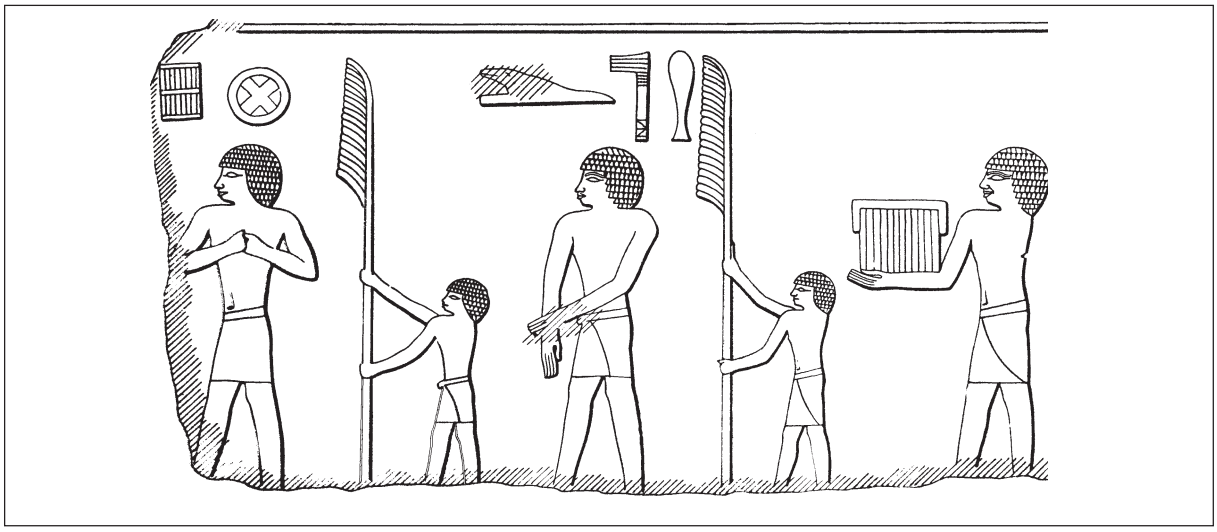
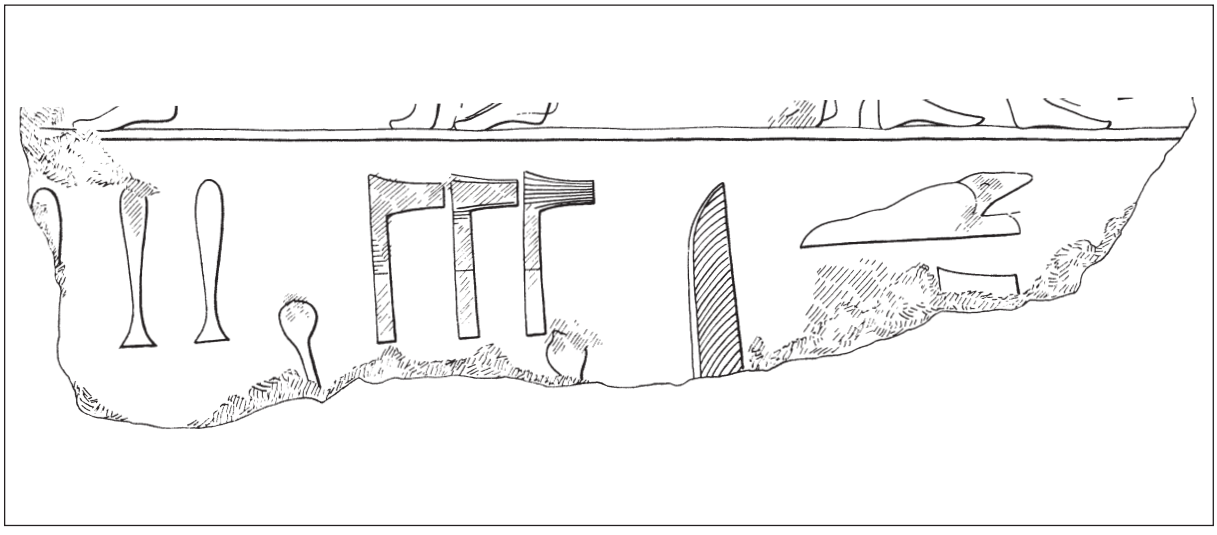


Fig. 24. Le prêtre de Sobek du Delta. BISSING, *Re-Heiligtum*, pl. IV (11b).

Fig. 25. Éléments d'un cortège du prêtre de Sobek et de porteurs de massues. BISSING, *Re-Heiligtum*, Beiblatt A.



BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

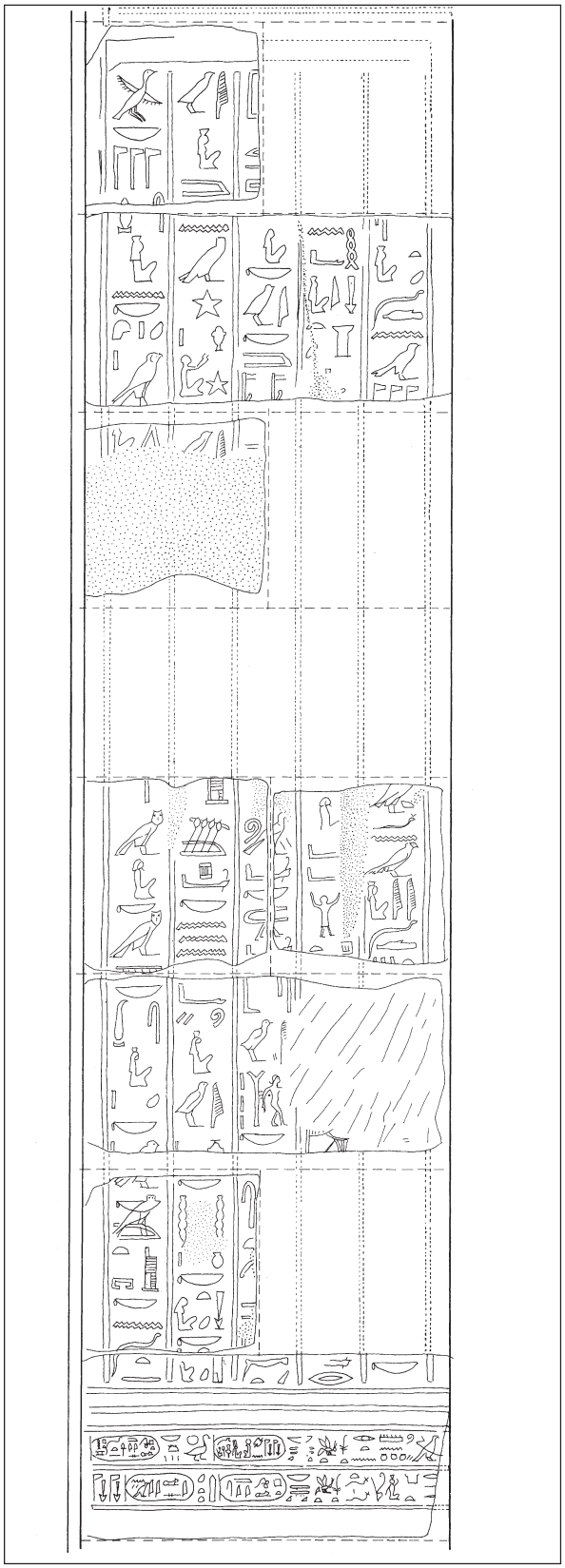


Fig. 27. Revers. Montant gauche.

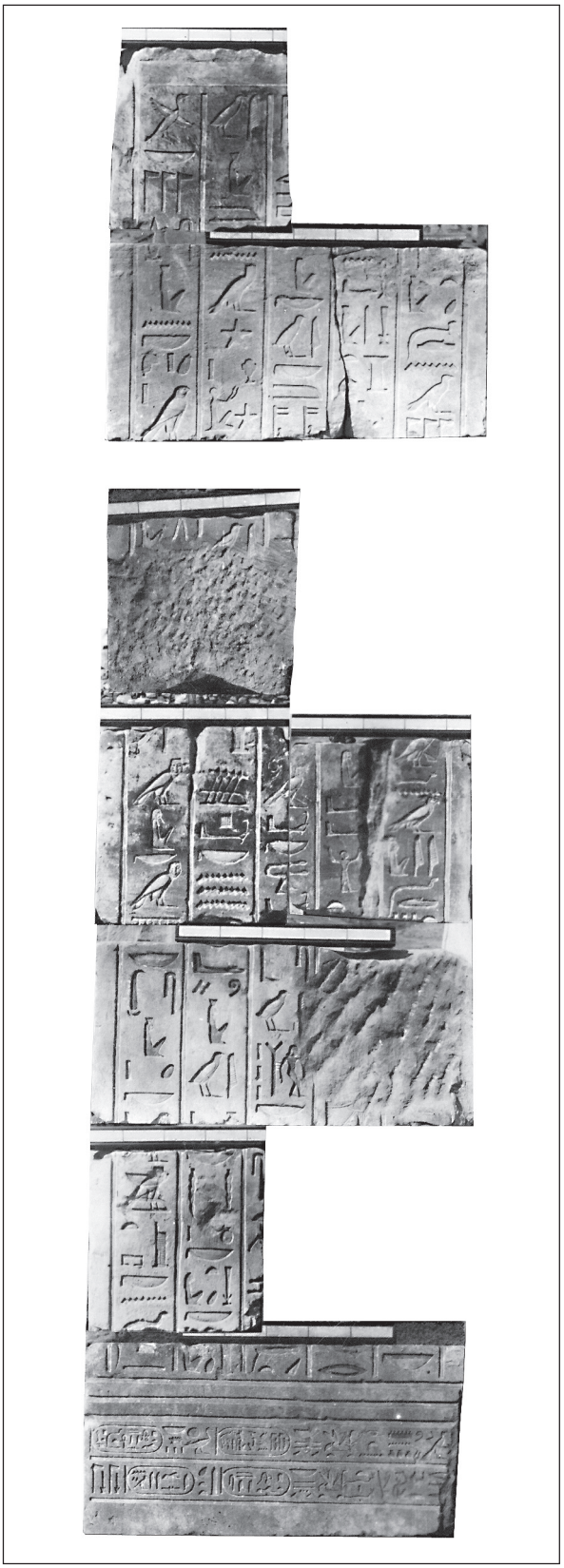


Fig. 28. Revers. Montant gauche.
Montage photographique, Clément Robichon.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

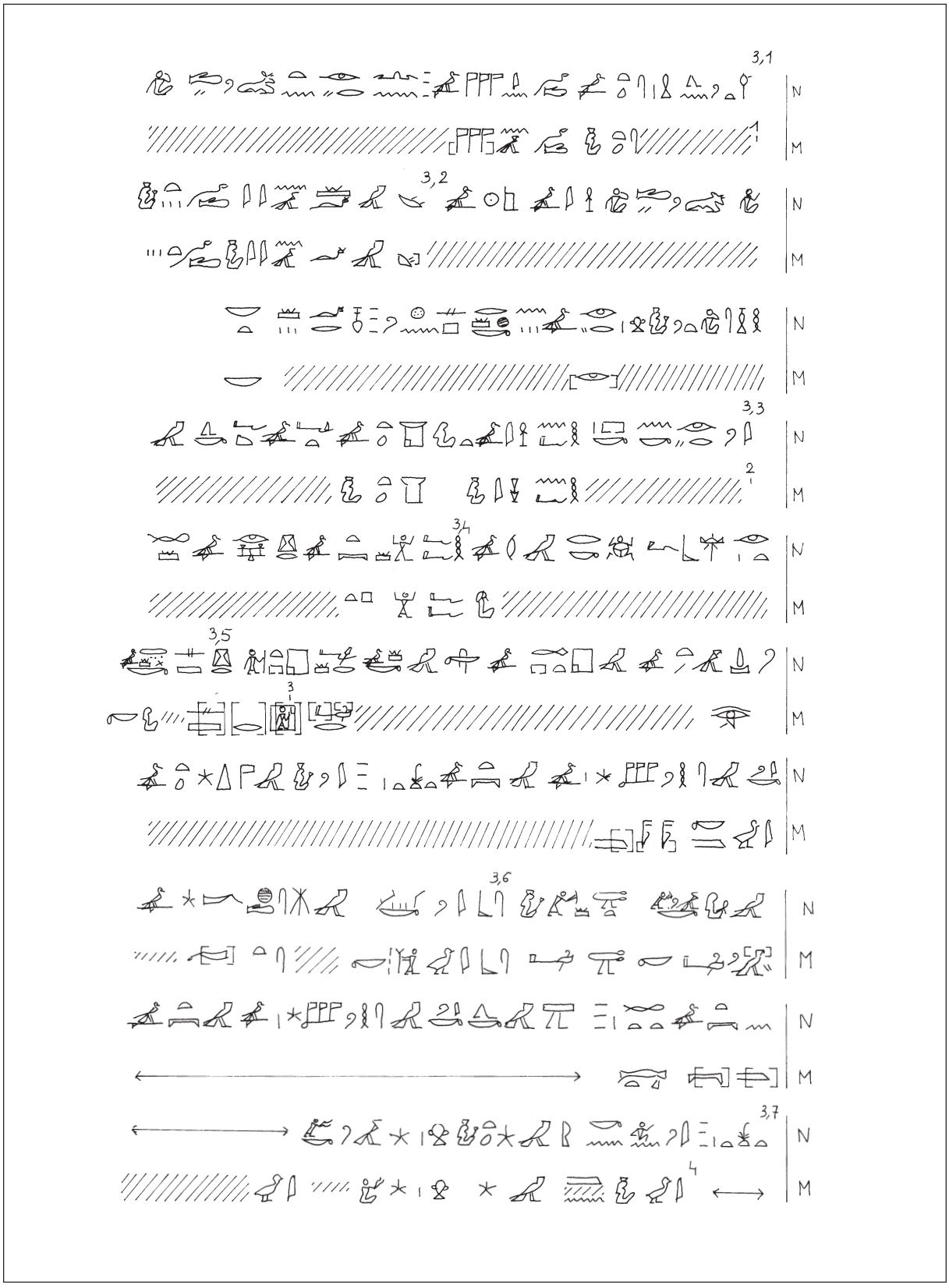


Fig. 29. Décret pour Isis. Versions de Nesmin BM 10209 et Médamoud.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

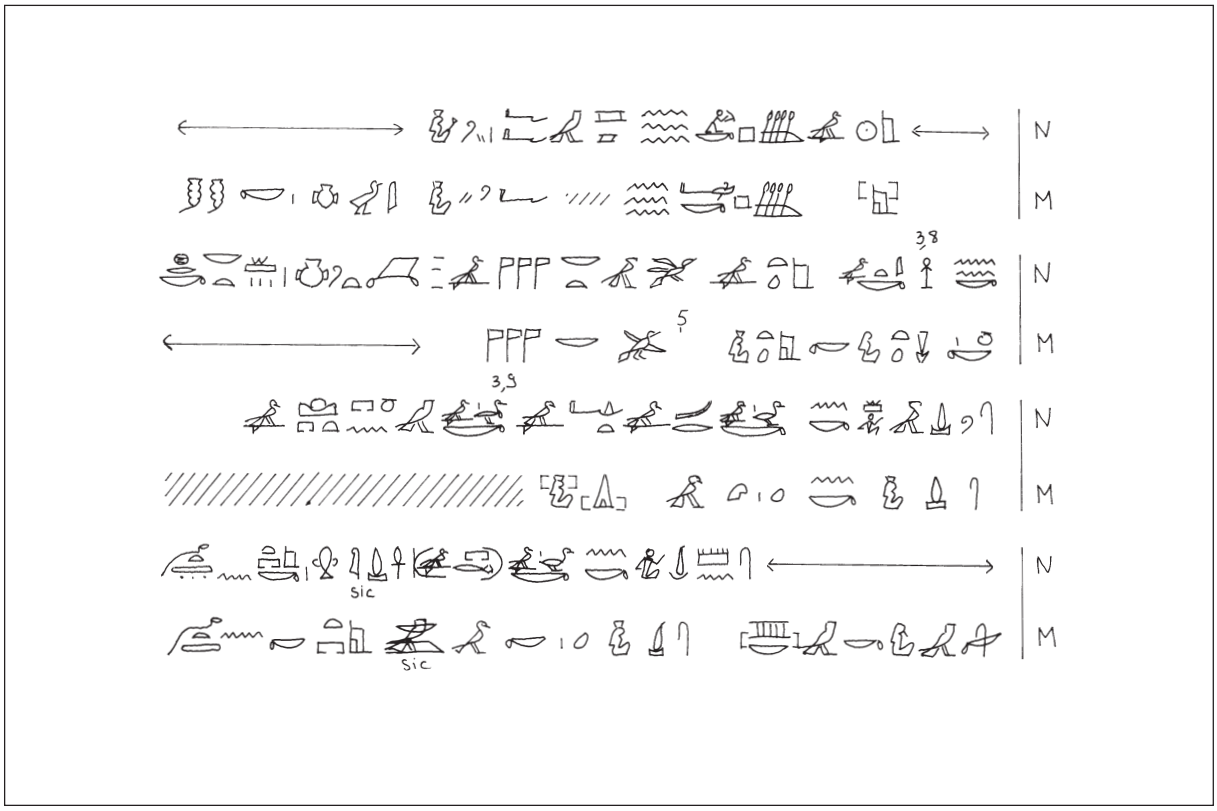


Fig. 29. (suite de la page précédente).

Fig. 30. Revers (bloc nº 15).
Photographie, Clément Robichon.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

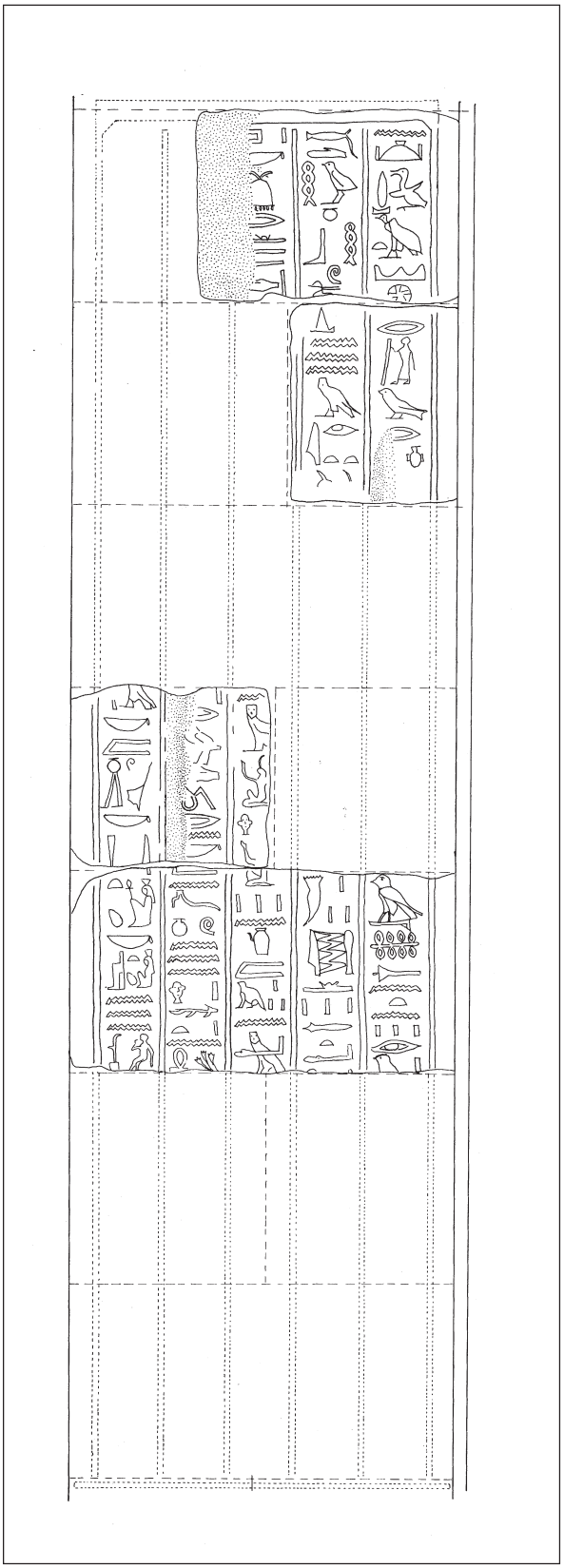


Fig. 31. Revers. Montant droit.

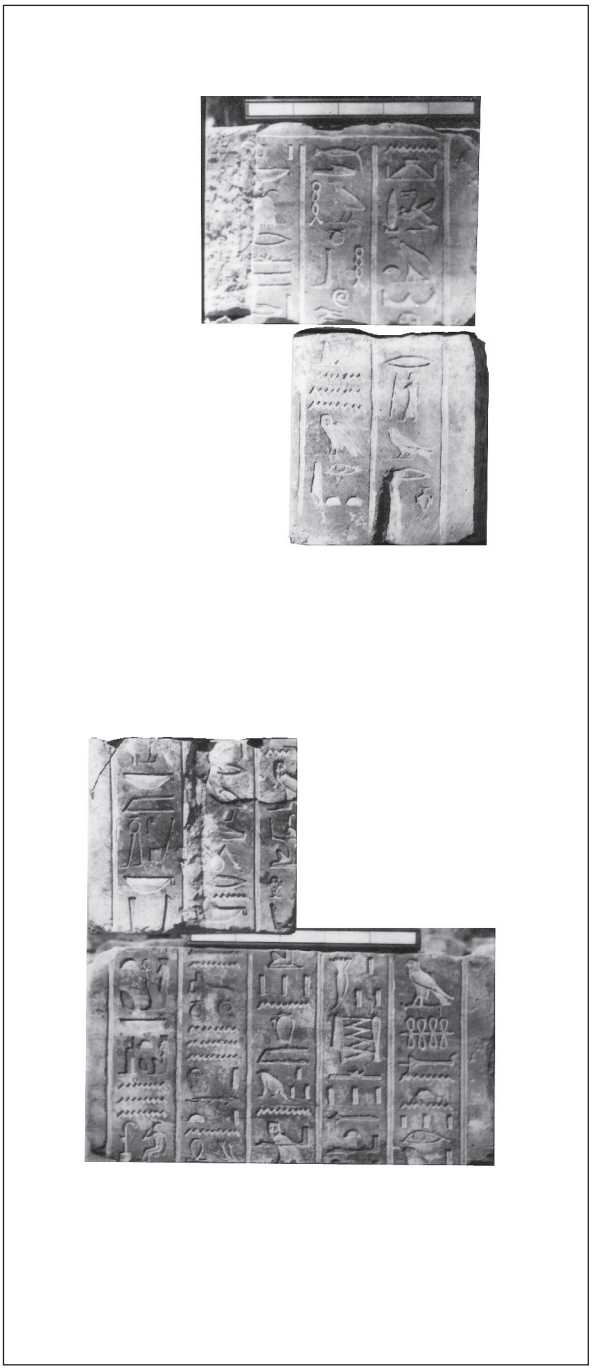


Fig. 32. Revers. Montant droit.
Montage photographique, Clément Robichon.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti

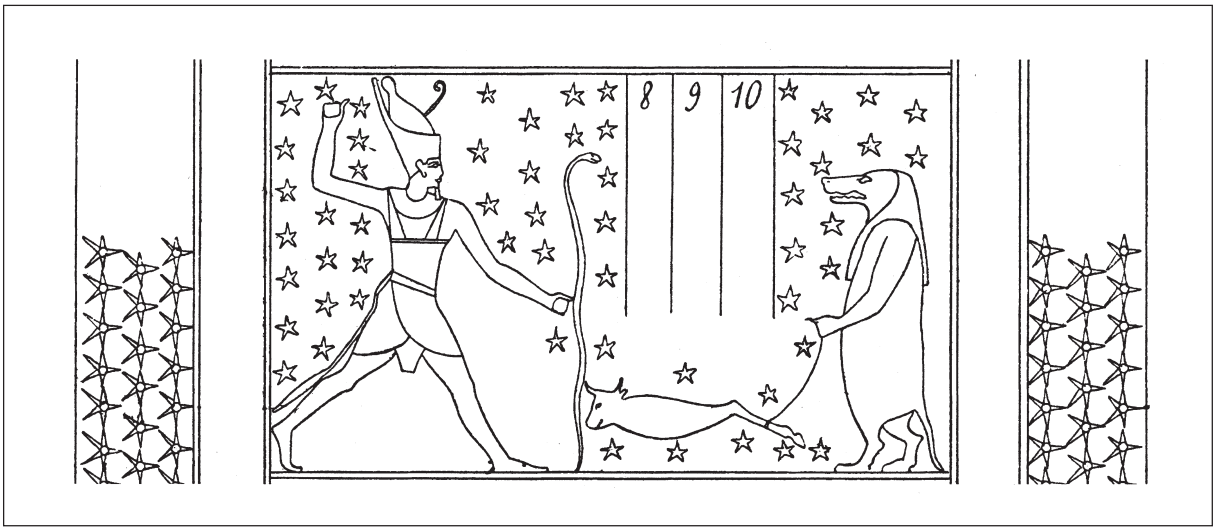


Fig. 33. Orion et Ipet-Sothis. BÉNÉDITE, *Philae*, pl. L.

Fig. 34. La *shetit* d'Osiris de Thèbes. Dessin d'après *Médamoud* V, 1928, fig. 36.

BIFAO 95 (1995), p. 383-457 Chantal Sambin-Nivet, Jean-François Carlotti