



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 en ligne

BIFAO 101 (2001), p. 369-391

Youri Volokhine

Une désignation de la «face divine» [haout, haouty].

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

9782724711448	<i>Athribis XI</i>	Marcus Müller (éd.)
9782724711615	<i>Le temple de Dendara X. Les chapelles osiriennes</i>	Sylvie Cauville, Oussama Bassiouni, Matjaž Kačičnik, Bernard Lenthéric
9782724711707	????? ?????????? ?????????? ???? ?? ?????????	Omar Jamal Mohamed Ali, Ali al-Sayyid Abdelatif
9782724711462	<i>La tombe et le Sab?l oubliés</i>	Georges Castel, Maha Meebed-Castel, Hamza Abdelaziz Badr
9782724710588	<i>Les inscriptions rupestres du Ouadi Hammamat I</i>	Vincent Morel
9782724711523	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 34</i>	Sylvie Marchand (éd.)
9782724711400	<i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i>	Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.)
9782724710922	<i>Athribis X</i>	Sandra Lippert

Une désignation de la « face divine »

ḥꜣwt, ḥꜣwty

Youri VOLOKHINE

LA FACE des dieux véhicule, selon les conceptions égyptiennes, un signifié lié à l'identité, et témoigne de qualités expressives¹. À l'instar de ce qu'on observe dans la société des hommes, où une véritable grammaire des visages s'applique à l'être perceptif et émotionnel, il existe des « états » des visages divins. Cette face divine, c'est habituellement, dans la langue, le visage-*ḥr* qui y renvoie². C'est à ce visage auquel on s'adresse dans la prière. Le vocabulaire liturgique et rituel nous révèle un visage divin focalisant l'attention. Un visage qu'on salue, qu'on prie, qu'on révèle et révère dans le culte, un visage qu'on désire parfois « voir » et dont on sollicite la bienveillance.

Dans le discours portant sur le corps des dieux, le visage est d'abord la marque de l'individualité. Dans l'iconographie, la personnalité du visage divin ne s'exprime pas en traits morphologiques : elle se révèle par des signes, comme les têtes animales ou les couronnes, marques du pouvoir par excellence. Les textes s'appliquent aussi à établir les prérogatives faciales des dieux.

Parallèlement à ce discours sur le visage-*ḥr* des dieux, nous pouvons constater que d'autres termes apparaissent en liaison avec la face divine. C'est le cas des substantifs *ḥꜣ(w)t* et *ḥꜣwty* que nous proposons d'examiner ici, afin de déterminer leur référent et la spécificité de leurs usages par rapport à ceux de *ḥr*. Nous discuterons plus particulièrement des termes suivants, tous apparentés :

– *ḥꜣt*, (𓆎) la « face » du dieu, lieu où se positionnent les serpents-*uraei* et les couronnes (*Wb* III, 19.3-5), face à laquelle on destine l'offrande de l'onguent (*Wb* III, 19.7)


Je tiens à remercier très chaleureusement B. Mathieu, Ph. Collombert, L. Coulon, et Chr. Thiers, pour toutes les remarques et suggestions dont ils m'ont fait part.


¹ D. MEEKS, « Zoomorphie et image des dieux dans l'Égypte ancienne », dans *Le Temps de la Réflexion* 7, 1986, p. 178-180 ; *idem* dans D. MEEKS et Chr. FAVARD-MEEKS, *La vie quotidienne des dieux*

égyptiens, p. 83-85 ; J. ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott*, *MÄS* 19, 1969, p. 132.

² Voir Y. VOLOKHINE, *Le visage dans la pensée et la religion de l'Égypte ancienne* (à paraître).

– *ḥꜣt*, la « proue » d'une barque, et spécialement la figure de proue, l'acrostole (le plus souvent thériomorphe) de la barque processionnelle, une « face divine » impliquée dans les cérémonies divinatoires et les processions.

– *ḥꜣwt* ( et var.) « la face divine », substantif dérivé de *ḥꜣt*, et qui est attesté depuis le Nouvel Empire (*Wb* III, 28.13-16; *AnLex* 79.1884), objet de la prière (on souhaite « voir » la face-*ḥꜣwt* du dieu).

– *ḥꜣwtj* ( et var.) « la face divine », autre dérivé de *ḥꜣt/ḥꜣwt* et également attesté à partir du Nouvel Empire (*Wb* III, 29.1-3; *AnLex* 77.2582, 79.1885; dès la fin de la XVIII^e dynastie) qui se distingue du précédent par une graphie montrant habituellement un double déterminatif. Ce terme remplace visiblement *ḥꜣwt* dans de nombreux cas.

La face du dieu et les insignes du pouvoir

Le substantif *ḥꜣt*³, écrit par le signe du protome de lion, signifie littéralement « la partie avant » (cf. *phwy* « la partie arrière »). Ce terme connaît plusieurs usages spécialisés et quelques dérivés directs. Nous résumons ici brièvement les données importantes.

Lorsque *ḥꜣt* s'applique au corps humain, il désigne, plus spécialement que sa « partie avant », une partie du visage, à savoir le front. Le vocabulaire médical atteste la désignation *ḥꜣt ḥr* pour signifier « l'avant du visage », c'est-à-dire la partie proéminente de la tête⁴. Il faut constater que *ḥꜣt* ne remplace qu'assez rarement *hr* pour désigner la face d'un homme. Et surtout, à la différence de ce qu'on observe à propos du champ d'emploi de *hr*, *ḥꜣt* ne prend pas de valeur « psychologique ». Les valeurs émotionnelles et perceptives de la face s'expriment par *hr* et non par *ḥꜣt*. Ce n'est qu'exceptionnellement que la face « *ḥꜣt* » est investie de propriétés sensorielles⁵. En revanche, le mot est fréquent dans le vocabulaire lié à la spatialisation (formant, comme *hr*, des locutions, comme *m-ḥꜣt* « devant »).

Lorsque le substantif *ḥꜣt* s'applique à un corps animal⁶, il prend le sens d'avant-train : ainsi un animal séthien dont « l'avant-train (*ḥꜣwt*) est similaire à celui d'un chacal, et l'arrière-train (*phwy*) à celui d'un cochon de Rê⁷ ».

Lorsque le terme se rapporte au corps d'un dieu, *ḥꜣt* désigne donc aussi et habituellement, d'après le contexte, le « front » du dieu. Or, le front du dieu, ou celui du roi, n'est pas une partie anatomique anodine. C'est précisément sur la face-*ḥꜣt* du dieu que se positionnent les couronnes et l'*uraeus*⁸, qui sont les marques du pouvoir par excellence. Les Textes des Pyramides évoquent l'*uraeus* (*ꜣrt*) prenant place sur le sommet de la tête (*wpt*) du roi, tandis que l'*uraeus-sšmt* se tient lui « sur sa face » (*m-ḥꜣt.f*)⁹. Dressé à l'avant du visage, l'*uraeus* inspire la crainte et le respect. Dans les célèbres « hymnes au Diadème », on apprend que la

³ *Wb* III, 19.2-12; H. von DEINES, W. WESTENDORF, *Wb mediz.* 2, p. 576-577.

⁴ *m ḥꜣt ḥr.f* « à l'avant de son visage », J. BREASTED, *The Edwin Smith Surgical Papyrus*, OIP, 1930, p. 217-218 (IV.19) et p. 224 (V.5); cf. G. LEFEBVRE, *Tableau des parties du corps humain men-*

tionnées par les Égyptiens, CASAE 17, 1952, p. 13.

⁵ Par exemple : *ḥꜣt.j* (ou *ḥꜣ(w)ty.j?*) *ḥr ndb mdt.k* « ma face écoute tes paroles », S. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak*, MIFAO 117, 2000, § 225 b, p. 315.

⁶ *Wb* III, 19. 10.

⁷ J. BORGHOOTS, *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348*, OMRG 51, 1970, p. 19, r^o 4, 9 et p. 82.

⁸ *Wb* III, 19.3-5.

⁹ *Pyr.* § 396 b-c. J. WALKER, *Studies in Ancient Egyptian Anatomical Terminology*, ACE Studies 4, 1996, p. 63.

couronne de Basse-Égypte est celle qui se trouve «au front (litt. face) d'Horus (*jmyt ḥꜣt Hr*)»¹⁰, et que l'*uraeus*-Ouret-hékaou également «apparaît sur le front (*ḥꜣj m ḥꜣt*)»¹¹. C'est ainsi que dans la majorité des textes où est évoqué le positionnement des couronnes et des *uraei* sur la tête du roi, c'est essentiellement la face-*ḥꜣt* qui est concernée¹². Sur la face-*ḥꜣt* du dieu se dressent les «deux *uraei*»; ainsi Atoum-Khépri dont «les deux *uraei* sont à sa face (*wꜣḏty m ḥꜣt.f*)»¹³, ou Amon-Rê qui «apparaît avec l'*atef*, les deux *uraei* fixés sur sa face (*ḥꜣj m ꜣtf smn wꜣḏty m ḥꜣwt.f*)»¹⁴. Puissance terrible et ignée, l'*uraeus* est «apaisé» sur la face de Rê («*nsrt.f ḥtp.t(j) m ḥꜣt.f*)»¹⁵. De nombreux exemples pourraient être cités. Il importe de souligner le fait suivant : ce statut de support des couronnes et des serpents-*uraei* confère à la face-*ḥꜣt* un rôle important dans le cadre du discours sur le corps des dieux, et sur les prérogatives de leur différentes parties. Cette face-*ḥꜣt* est ainsi conçue comme une «zone de pouvoir», liée aux manifestations de la puissance divine ou royale.

À partir de la XVIII^e dynastie, on observe l'usage d'un substantif *ḥꜣwt*¹⁶ qui semble *a priori* n'être autre qu'une désignation alternative de la «face divine» *ḥꜣt*. Cette face divine, porteuse des couronnes et des *uraei*, apparaît dans les textes comme une manifestation de ce «visage» des dieux cher à la piété populaire. Elle est un objet de la prière et de la vénération.

Examinons à présent un usage parallèle et spécialisé de *ḥꜣt* qui n'est pas sans rapport avec les valeurs de la face divine.

La figure de proue

Le substantif *ḥꜣt* est également une désignation courante de la proue d'un navire¹⁷. Ce terme est utilisé pour référer non seulement à l'avant d'un bateau, mais encore plus spécialement à son acrostole, à sa figure de proue, comme plusieurs exemples permettent de l'établir. Il existe également un substantif *ḥꜣtt* qui désigne la «corde de proue»¹⁸. Dans les *Aventures d'Ounamon*, est décrit le périple d'un Égyptien en mission à l'étranger, chargé de réunir les éléments de bois qui serviront à la fabrication de la barque d'Amon. Le texte utilise l'expression *pꜣ tp n tꜣ ḥꜣt pꜣ tp n pꜣ pḥw* «la tête d'avant et la tête d'arrière»¹⁹ pour préciser que les pièces de bois dont il est question serviront à fabriquer les figures de proue et de poupe, qui sont en l'occurrence des têtes de bélier. Le texte utilise par ailleurs le pluriel *nꜣ tpyw* «les têtes» pour désigner la proue et la poupe du navire²⁰. Un papyrus datant du règne de Ramsès IX utilise les tournures *pꜣ ḥr n pꜣ pḥ n pꜣ wꜣj n Jmn* «Le visage de l'arrière

¹⁰ A. ERMAN, *Hymne an das Diadem der Pharaonen*, APAW, 1911, p. 25 (4.1); cf. p. 53 (19.5), à propos de l'*uraeus*.

¹¹ A. ERMAN, *op. cit.*, p. 35 (8.5); cf. p. 36 (10.4), et p. 48 (16.3).

¹² Encore à titre d'exemples : *Urk.* IV, 83.16; 160.3; 251.12; 256.4; 292.16; P. LACAU et H. CHEVRIER, *Une Chapelle d'Hatshepsout à Karnak*, 1977, p. 250-251; *Urk.* II, 146.11 (et F. DAUMAS, *Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien*, CASAE 16, 1952, p. 218).

¹³ A. MARIETTE, *Les papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*, II, 1872, pl. 13.3; cf. A. BARUCCO et Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, LAPO 10, 1979, p. 201, et M. RÖMER, dans *Form und Mass (Fest. G. Fecht)*, AÄT 12, 1981, p. 413.

¹⁴ K. PIEHL, *Inscriptions hiéroglyphiques*, I, 1886, pl. 118 k, hymne de la tombe de Nefer-sekherou, TT 107.

¹⁵ J. ASSMANN, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, 1983, texte 173 (TT 183).

¹⁶ *Wb* III, 28.13-16; *AnLex* 79-1885.

¹⁷ D. JONES, *A Glossary of Ancient Egyptian Nautical Titles and Terms*, 1988, p. 173-174.

¹⁸ *Wb* III, 28.5-7; *AnLex* 78.2568; D. BIDOLI, *Die Sprüche der Fangnetze in den altägyptischen Sargtexten*, ADAIK 9, 1976, p. 87 (sur CT VI, 12 f-g); D. JONES, *op. cit.*, 1988, p. 174. R. VAN DER MOELEN, *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts*, *ProblÄg* 15, 2000, p. 309.

¹⁹ *LES* 70.15 (*Ounamon* 2.38).

²⁰ *LES* 68.14 (*Ounamon* 2.18).

de la barque d'Amon» – qu'il s'agit sans doute de comprendre comme «l'acrostole arrière» – et *p3 hr p3 wj3* «la figure de proue de la barque»²¹.

L'iconographie de la barque processionnelle d'Amon thébain, dès la XVIII^e dynastie, est susceptible de nombreuses variations, mais présente constamment un protome de bélier en figure de proue et de poupe, portant l'*uraeus* coiffé du disque solaire²². Les têtes de bélier de proue et de poupe – tournées toutes deux vers l'avant – se chargent au cours du Nouvel Empire de fioritures, significatives du pouvoir de l'image divine: colliers *ousekh*, *chebiou*, pectoraux, couronnes *atef*. La barque processionnelle est celle qu'on transporte lors des cérémonies (fête d'Opet), et porte dans sa cabine l'image du dieu, une statue cultuelle. Ce sont des barques de ce type qui, à la Troisième Période intermédiaire, seront impliquées dans les procédures oraculaires. D'autre part, le grand vaisseau fluvial du roi s'appelle «Ouserhat» (*wsr-ḥ3t*)²³, à savoir littéralement la (barque) «Puissante-de-face», un nom qui semble effectivement faire référence à la figure de proue, la face de bélier (la «Puissante-de-proue»). Au cours du Nouvel Empire, puis aux époques postérieures, l'écriture de *wsr-ḥ3t* est susceptible de variations²⁴, parmi lesquelles on notera une forme avec deux signes *ḥ3t*, graphie pouvant faire référence aux deux acrostoles²⁵.

Il est possible de recueillir quelques allusions textuelles sur ces figures de proue. En premier lieu, on relèvera que les têtes de béliers en proue et en poupe sont explicitement décrites comme des «visages»²⁶, ainsi que le consigne le P. Harris I dans son inventaire consacré aux bienfaits de Ramsès III pour Amon thébain :



ḥrw šfywt m nbw m ḥ3t r pḥwy m3wd(w) m i^cr^(r)wt ḥr 3tf

(...) Des faces de béliers en or (sont) à sa proue et à sa poupe, ornées d'uraei, et portant la couronne *atef*²⁷.

Nous noterons aussi que le titre clérical *w^cb n ḥ3t Jmn*, qu'on a traduit par «ouâb à l'avant (= à la tête de la procession) d'Amon», (ou «ouâb (du rang) d'avant»²⁸), pourrait

21 O. GOELET, *JEA* 82,1996, p. 108 et 110, col. A(6) pl. IX (ou alors «l'avant et l'arrière de la barque»), et pl. IX.17; n. (g) p. 114.

22 Voir C. KARLSHAUSEN, «L'évolution de la barque processionnelle d'Amon à la 18^e dynastie», *RdE* 46, 1995, p. 119-137; «L'iconographie des barques processionnelles divines à la Basse Époque: tradition et innovations», dans *Egyptian Religion. The Last Thousand Years (Studies Quaegebeur)*, *OLA* 85, 1998, p. 859-973; Cf. TRAUNECKER et al., *La chapelle d'Achôris II*, 1981, p. 77-85.

23 Sur l'Ouserhat, voir notamment les études de

G. FOUICART, «Un temple flottant. Le vaisseau d'or d'Amon-Rê», *Mon Piot*, 1921-1922, p. 143-169; *BIFAO* 24, 1924, p. 45-209; B. ALTENMÜLLER, *LÄ* I, 1975, col. 248-251.

24 H. DE MEULENAERE, *BIFAO* 86, 1986, p. 138 n. (e): graphie *wsr-ḥ3wt* (*Urk.* IV, 1552.5; 1652.12; *HTBM* 12, pl. 97, BM n° 1753), *wsr-ḥ3(w)ty* (*Urk.* IV, 474.6).

25 Fr.-R. HERBIN, *Le Livre de parcourir l'éternité*, *OLA* 58, 1994, II 18-19, p. 51.

26 Cf. H. GRAPOW, *Die bildlichen Ausdrücke des Ägyptens*, 1924, p. 113-114.

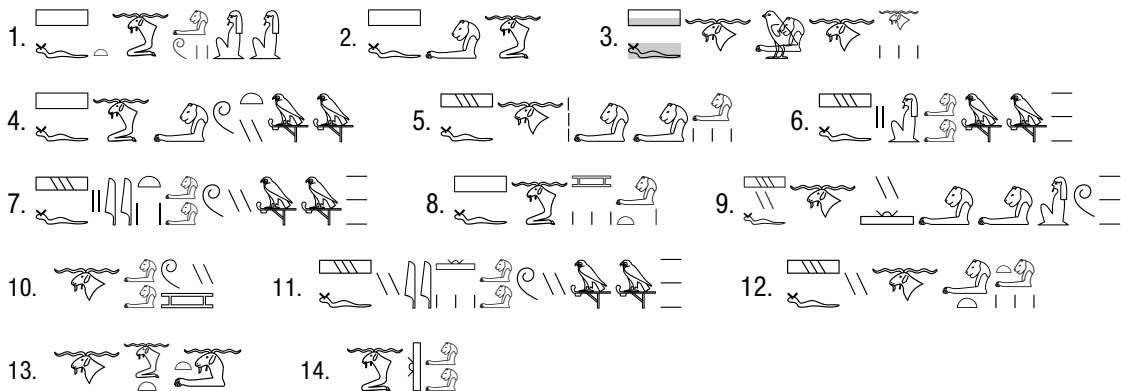
27 W. ERICHSEN, *Papyrus Harris I*, 1933, p. 8.17 (7.6); P. GRANDET, *Le papyrus Harris I, BiEtud* 109, vol. 1 p. 230, vol. 2 p. 38 n. (151). Pour la mention des «visages d'or», cf. *The Great Hypostyle Hall at Karnak*, I/1, *OIP* 106, 1981, pl. 151; à propos d'effigies au visage plaqué d'or, cf. par exemple: G. ROEDER, *Naos*, 1914, § 321 b et p. 79, CG n° 70021; I. SCHUMACHER, *Der Gott Sopdu*, *OBO* 79, 1988, p. 165. J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtunis I*, 1998, P II pl. 23 et p. 221-224.

28 Voir J.-Cl. GOYON, M. CHERMETTE et M. DOULAT, *Memnonia IX*, 1998, p. 139-154.

éventuellement signifier «ouâb de la proue d'Amon»²⁹. Enfin, dans les textes d'Edfou, les expressions *ḥr n ḥꜣt* («visage d'avant») et *ḥr n pḥwy* («visage d'arrière») désignent les figures de proue de la barque d'Horus : le terme *ḥr* est d'ailleurs déterminé par le protome de faucon couronné (𓆎), la figure de proue de la barque divine³⁰.

La face du bélier

L'épithète divine *šf(y) ḥꜣwt(y)* est connue dès le Nouvel Empire (XIX^e dynastie) où elle concerne le plus souvent Amon³¹. Le tableau ci-dessous présente quelques exemples des graphies de cette épithète.



1. Assmann, *Sonnenhymnen*, texte 17 p. 18 (TT 23), l. 3. 2. Assmann, *op. cit.*, texte 152 p. 198 (TT 157). 3. KRI VI, 730.14. 4. Wolf, *ZÄS* 64 (1929), p. 39, P. Berlin 3048 X.7. 5. *Hibis*, pl. 32. 6. P. Caire CG. 58032, l. 13. 7. P. Caire CG. 58033, l. 11-2. 8. Kulhman, *Ibi*, *ArchVer* 15, 1983, pl. 38. 9. *Urk.* VI, 75.20 (= *BIFAO* 75 (1975), p. 345. 10. *D X*, 238.15. 11. P. Strasbourg n° 7, r° 11 (*Kêmi* I, pl. XII.I)³². 12. *Esna* III, 378.9. 13. *Esna* III, 378.23. 14. *KO* I, 358 (263.6).

On considère généralement que le mot *šf*, signifiant idéographiquement «tête de bélier» (en usage dès le Nouvel Empire), est directement apparenté au substantif *šfyt* (terme appliqué en tant qu'épithète à divers dieux, et qu'on traduit – avec quelque embarras – par «caractère

²⁹ Sur ce titre voir : H. KEES, *ZÄS* 85, 1960, p. 48 ; Chr. ZIVIE, *Giza au deuxième millénaire*, *BiEtud* 70, 1976, p. 171-172, p. 173 (stèle Caire JE 2021, Nakht). A. GASSE, *RdE* 34, 1982-1983, p. 55 et 57 n. (17) ; M. DEWACHTER, *RdE* 35, 1984, p. 93 (titre <s>: nswt tpy n ḥꜣt jmn) ; M. THIRION, *RdE* 36, 1985, p. 129-130.

³⁰ *Edfou* V, 126.4-5 ; *Edfou* XIII, pl. 469 ; cf. M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, *BiEtud* 20, 1949-1954, p. 473. À comparer avec *HTBMV*, pl. 46 (BM 353), où se rencontre le titre d'un flabellifère du «visage d'Horus» (*tꜣ sryt n ḥr Ḥr ?*). D. JONES, *A Glossary of Ancient Egyptian Nautical Titles and Terms*, 1988, suit la lecture de la

notice du catalogue du British Museum, et comprend «visage de Rê», en tant que nom de navire. A. SCHULMAN, *Military Rank, Titles and Organization*, *MÄS* 6, 1964, p. 166 (j) et *JARCE* 2, 1963, p. 84 suppose un titre lié à une unité de combat terrestre (infanterie ou char). Quoi qu'il en soit, en raison de la graphie (tête de faucon couronné du disque avec *uraeus* – en tant qu'évocation graphique de l'acrostole?) la lecture *ḥr n R'* est peu probable, surtout au vu de l'exemple d'Edfou.

³¹ *Wb* IV, 456.10-15 ; J. ASSMANN, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, 1983, p. 18-19 et n. (g) p. 21, et note (b) p. 199-200 avec références.

J. ZANDEE, *Der Amun Hymnus des Papyrus Leiden I* 344, p. 618-622 (n. 234). P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, *OLA* 78, 1997, p. 1005. Notons en outre qu'une épithète «celui à la face élevée» (*qꜣ ḥꜣwt*) est attestée pour Sobek, voir H.S. BAKHRY, *MDAIK* 27 (1971), p. 137, et *The Luxor Museum of Ancient Egyptian Art. Catalogue*, Cairo, 1979, n° 79, l. 4 (stèle datant de la XVIII^e dynastie).

³² Cf. P. Strasbourg n° 2, r° col. III.22 (P. BUCHER, *Kêmi* 1, 1928, p. 152), col. III.24-25 (*op. cit.*, p. 152-153), col. IV.1 (*op. cit.*, p. 154).

imposant, prestige, majesté, crainte qu'on inspire»³³); dans ce cas, il a été supposé que le mot fût associé au bélier en raison du caractère impétueux et de la prestance de l'animal³⁴. Dès l'Ancien Empire, le substantif *šfyt* « crainte respectueuse » est déterminé graphiquement par le signe du protome de bélier, ce qui confirme une ancienne association. P. Behrens a supposé que le sens originel de *šfyt* est « crinière », en l'occurrence celle qui se développe sur le poitrail du bélier; le terme abstrait *šfyt* en dériverait donc, et non l'inverse³⁵.

Concernant fondamentalement l'aspect criocéphale du dieu, l'épithète *šf hꜣwt* demande parfois à être lue alternativement « à face de bélier » / « prestigieux de face » (*šfyt hꜣwt*) (voire « prestigieux de poitrail »). Un jeu est sciemment entretenu entre *šf* « bélier » et *šf(y)t* « majestueux ». Nous noterons que dans la tombe de Ramsès IX une figuration d'un Amon-Rê-Horakhty à quatre têtes de béliers (portant une couronne de type *atef* à deux *uraei*) est associée à l'épithète *šf-hꜣrw* « Celui aux visages de bélier »³⁶.

Cette épithète est donc le plus souvent liée à des divinités associées à une forme criocéphale. Cependant, dans le grand hymne à Ptah de Berlin, l'épithète *šf hꜣwtj* est appliquée au dieu memphite³⁷; mais ce passage a semble-t-il été repris littéralement d'un hymne à Amon³⁸. L'épithète intervient notablement dans les descriptions du dieu « à quatre visages sur un seul cou », une manifestation *quadrifrons* des *baou* du démiurge, greffée sur une ancienne spéculation solaire (l'épithète peut concerner notamment Rê, Amon-Rê, Banebded, Khnoum ou Montou)³⁹. Le nombre quatre renvoie à l'idée d'universalité⁴⁰: ainsi, les quatre directions cardinales⁴¹, ou les quatre vents⁴², quadrillent un espace global dont l'unité est conçue comme quadripartite. On peut en déduire que la forme *quadrifrons* d'une divinité évoque la portée universelle de son pouvoir⁴³. Le visage étant la marque de l'individualité, sa multiplication implique l'ubiquité du dieu. À cet égard, il faut souligner qu'il s'agit bien de « quatre visages », et non pas de « quatre têtes » (*tpw*): cet usage volontaire du terme *hꜣr* montre bien que l'image porte sur la pluralité des manifestations, et non pas seulement sur une propriété physique d'un dieu pluricéphale. À cet aspect « quadrifrons », s'ajoute donc celui décrit par le qualificatif « à face de béliers / à face prestigieuse ». Amon, dans le grand hymne qui lui est consacré dans le temple d'Hibis, est décrit comme le « *Ba* mystérieux, aux faces de béliers, à quatre visages sur un seul cou » (*bꜣ šꜣw šf hꜣwt m hꜣrw fdw hꜣr nꜣbt wꜣ*)⁴⁴.

³³ Wb IV, 456.4-15 « la tête de bélier »; *šfyt*: Wb IV, 457.2-459-7 « la majesté, etc. »; *ššft*, Wb IV, 460.6-461.5. Cf. P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon*, OLA 78, 1997, p. 1004-1005.

³⁴ MOKHTAR, *Inhāsya El-Medina*, 1983, p. 148.

³⁵ P. BEHRENS, *LÄ VI*, 1986, col. 1245 (pour *šft*: Wb IV, 456). J. ASSMANN, *LÄ V*, 1984, col. 549-551 rattache le terme *šfyt* à la racine *šf* « gonfler ». L'opinion de P. Behrens a été critiquée, cf. K. KUHLMANN, *Das Ammonion*, AV 5, 1988, p. 116, n. (910).

³⁶ F. GUILLMANT, *Le tombeau de Ramsès IX*, pl. XXVII; B. BRUYÈRE, *Meret-Seger*, p. 258-259, et pl. VIII. Comparer avec une image similaire dans le tombeau de Ramsès XI, où le dieu à quatre têtes de béliers est celui « à face de béliers » / « prestigieux

de face », KRI VI, 730.14; LD III, 239 a (noter la graphie explicite, avec remplacement du protome-*hꜣt* de lion par celui du bélier).

³⁷ WOLF, *ZÄS* 64, 1929, p. 39.1 (X.7); SETHE, *Amon*, p. 23.

³⁸ Ce que suppose M. SANDMAN-HOLMBERG, *The God Ptah*, 1946, p. 167, doc (198).

³⁹ J. QUAEGBEUR, « Les quatre dieux Min », dans *Religion und Philosophie (Fest. Derchain)*, OLA 39, 1991, p. 253-268; J.Fr. QUACK, *SAK* 23, 1996, p. 315; E. HORNUNG, dans *Image as Media*, OBO 175, 2000, p. 10-12.

⁴⁰ J.-Cl. GOYON, « Nombre et univers : réflexions sur quelques données numériques de l'arsenal magique de l'Égypte pharaonique », *La Magia in Egitto ai Tempi*

dei Faraoni, 1987, p. 57-76 (spécialement p. 58).

⁴¹ On pensera à l'Hathor *quadrifrons* « tournant » successivement sa face vers les points cardinaux.

⁴² C. DE WIT, « Les génies des Quatre Vents au temple d'Opet », *ChronEg* XXXII, 1957, p. 25-39; J.-Cl. GOYON, *Les dieux-gardiens et la genèse des temples*, *BiEud* 93, 1985, p. 117-121, *Dossiers Histoire et Archéologie* 136, 1989, p. 58, et dans *Les tablettes astrologiques de Grand (Vosges)*, 1993, p. 64-65.

⁴³ Ph. DERCHAIN, *Hathor Quadrifrons*, 1972.

⁴⁴ N. DE GARIS DAVIES, *The Temple of Hibis in El Khargeh Oasis. Part III. The Decoration*, Metropolitan Museum of Art, New York, 1953, pl. 32.

Le rituel pour repousser l'agressif atteste le «*ba* à faces de béliers (ou «prestigieux de faces»), aux quatre visages sur un seul cou (*b3 šfy ḥ3wty m ḥrw fdw ḥr nḥbt w't*)»⁴⁵. Un développement comparable est également lié au dieu Khnoum à Esna; en effet, lui aussi peut se présenter avec «quatre visages sur un seul cou»⁴⁶ et être qualifié de *šf ḥ3wt*⁴⁷; une graphie de la même expression (qu'on rencontre plus loin en clôture de l'hymne) remplace explicitement le signe du protome du lion par celui du bélier (𐩛𐩣𐩠), et engage à comprendre le sens de «à faces de béliers»⁴⁸. Dans le célèbre hymne à Khnoum créateur, un passage concerne là encore les divers aspects du démiurge, et spécialement sa manifestation *quadrifrons*; ce texte offre *a priori* une double lecture, sûrement intentionnelle, selon qu'on accorde au mot *b3* le sens de «bélier» ou de *ba*; il suggère aussi le lien entre Khnoum et Banebdeh (confirmé par la suite de l'hymne)⁴⁹: «Le bélier imposant de face (ou «le *ba* à face de bélier»), réunissant quatre dieux, le dieu-bélier (à quatre visages sur un seul cou)⁵⁰, le bélier / *ba* des béliers / *baou*⁵¹ vivants, dit-on d'eux» (*b3 šfty ḥ3t dmd m ntr fdw (b3 ḥrw-fdw-ḥr-nḥbt-w't)*)⁵² *b3 b3w ḥnw ḥr.t(w) r.sn*)⁵³.

À ces données, organisées autour du thème du criocéphale, nous ajouterons aussi un fait de nature différente, mais témoignant également de l'importance théologique de la «face» du bélier. En effet, on peut constater, au moins dès le Nouvel Empire, la réinterprétation occasionnelle du nom de Hérichéf⁵⁴ (*ḥry-šf* «Celui-qui-est-sur-son-lac»⁵⁵), en «Le visage du bélier»⁵⁶ (*ḥr-šf*⁵⁷, *ḥr-n-šf*⁵⁸), sens soutenu sans doute par la spéculation thébaine voyant dans le bélier hérakléopolitain une manifestation d'Amon⁵⁹.

45 J.-Cl. GOYON, *BIFAO* 75, 1975, p. 344-345, qui signale le rapprochement avec l'hymne d'Hibis; formule parallèle en *Urk*. VI, 75 (17-19).

46 Voir S. SAUNERON, *Esna* II, n° 48, p. 107; *Esna* III, n° 225.20, p. 75; *Esna* III, n° 371.1 p. 347 (cf. *Les fêtes religieuses d'Esna*, p. 208); *Esna* IV, n° 405.1-2, p. 8; n° 431.2, p. 43; n° 437.6, p. 52; n° 441.2, p. 46.

47 *Esna* III, n° 378.9 p. 350, qualifiant l'apparence de *ntr-ḥr* du dieu; trad. S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme (Esna V)*, 1962, p. 212.

48 *Esna* III, n° 378.23, p. 353; trad. S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna*, p. 217 «imposant-de-poitrail».

49 Voir D. MEEKS, dans *Génies, anges, et démons*, *SourcOr* 8, Seuil, Paris, 1971; p. 74 n. (123).

50 Voir É. CHASSINAT, *Le Mammisi d'Edfou*, I, *MIFAO* 16, 1910, p. 96.4 (registre de Banebdeh): «les quatre *ba* (/ béliers), réunis en seul *ba* (/ bélier)» (*b3w*

fdw dmd m w' b3); C. DE WIT, *CdE* XXXII, 1957, p. 31. Le même passage qualifie Banebdeh de «*ba* vivant de Rê». (*b3 ḥr n R'*), voir H. WILD, *BIFAO* 60, 1960, p. 65.

51 Ou «les quatre béliers / *baou*»; pour *b3 b3w*, cf. D. LORTON, *SAK* 21, 1994, p. 188; et M.-L. RYHNER, *RdE* 29, 1977, p. 129-130. Sur les quatre *ba*, cf. D. KESSLER, *SAK* 28, 2000, 183-185.

52 Dans ce cas, le signe du bélier à quatre têtes joue le rôle d'un jeu de mots visuel; sa valeur phonétique est ici incertaine, peut-être n'est-il d'ailleurs qu'un déterminatif; S. SAUNERON (*Esna* II, p. XXVIII) signale cette graphie du bélier *quadrifrons*, et souligne qu'elle correspond à la légende connue par ailleurs «à quatre têtes sur cou unique», mais ne précise pas quelle valeur phonétique il accorde au signe; dans les *Valeurs phonétiques*, 1, 1988, p. 222, la valeur *jfd* est donnée pour ce signe, avec un renvoi au commentaire de Sauneron (cité *supra*). Cf. *Esna* IV, n° 437.6, p. 52 (... *m (b3) fdw ḥrw ḥr nḥbt w't*).

53 *Esna* II, n° 17 (46), p. 45; G. DARESSY, *RT* 27, 1905, p. 87.

54 Cf. M. GAMAL EL-DIN MOKHTAR, *Ihnâsya el-Medina*, *BiEtud* 40, 1983, p. 146-147.

55 Ou «Celui-qui-est-à-l'est-de-son-lac», selon la lecture de D. DEVAUCHELLE, *GM* 127, 1992, p. 21-22.


56 B. ALTENMÜLLER, *LÄ* II, 1977, col. 1015 n.3; J. ASSMANN, *LÄ* V, 1984, col. 550 n.17. Voir aussi, dans le chapitre 175 du Livre des Morts, le jeu pseudo-étymologique, spéculant autour du nom de Hérichéf, compris comme un composé des mots «visage» et «enflé» (*šf*): voir H. KEES, *ZÄS* 65, 1930, pl. 4*20, 5*28, 6*32; cf. R. CAMINOS, *JEA* 58, 1972, p. 217-218, pl. XLI.4.

57 J. QUAEGBEUR, dans *Acta Demotica*, *EVO* 17, 1994, p. 241. Cf. *Demotisches Namenbuch*, p. 837.

58 Cf. J.-M. KRUCHTEN, *Les annales des prêtres de Karnak*, *OLA* 32, 1989, p. 65-66.

59 J.-F. BORGHOUTS, *RdE* 32, 1980, p. 42-43. P. BEHRENS, *LÄ* VI, 1986, col. 1244.

Les « prodiges de la face » et les barques processionnelles

Le substantif *ḥꜣwtj* est considéré généralement comme une désignation alternative de la « face divine », dérivant de *ḥꜣwt*⁶⁰. Son usage se constate à partir de la XIX^e dynastie, où il tendrait à remplacer *ḥꜣwt*. Le terme *ḥꜣwtj* est écrit souvent avec un double déterminatif divin ()⁶¹. Cette graphie peut être justifiée par des explications différentes :

- le substantif *ḥꜣwtj* désigne une entité gémellaire ;
- cette graphie au double déterminatif témoigne d'un duel apparent. Le nom est un dérivé de *ḥꜣwt* ; il s'agirait d'un nom de relation (désinence -y du nisbé), qui doit être compris comme « (ce qui est) relatif à la face », « le facial ».

Dès 1870, É. Grébaut proposait de lire dans le mot *ḥꜣwtj* une référence aux prétendues deux faces du dieu solaire « qu'il tourne vers les deux régions (...) les deux faces ne sont que les yeux qui éclairent le Midi et le Nord »⁶². C'est à A.H. Gardiner, dans sa publication de l'hymne à Amon du P. Leiden I 350, que l'on doit l'explication du terme *ḥꜣwtj* comme désignation des deux *uraei* du dieu⁶³. Cette interprétation a été depuis lors retenue. Nous verrons que s'il est certain que la face divine-*ḥꜣwtj* est en relation avec les *uraei*, il est préférable de ne pas aller jusqu'à établir une synonymie permanente et complète entre ces termes.

La documentation thébaine du Nouvel Empire et de la Troisième Période intermédiaire fait connaître plusieurs mentions d'une séquence où sont mentionnés les *bjꜣyt n ḥꜣwtj* littéralement « les prodiges / merveilles de la face », une expression dont nous allons tenter de mieux cerner la signification.

1. Socle du colosse oriental dressé par Amenhotep III à l'extérieur du X^e pylône du temple de Karnak (face sud)⁶⁴ :



snsn wꜣꜣꜣty n ḥry-tp bjꜣyt n ḥꜣwt.k n ḥr.f nfr ḥr rdjt n.f ḥꜣst nbt ḥr ṯbwt.f

Puissent les deux uraei s'unir au sommet de (ta) tête ; les « prodiges » de ta « face » sont en faveur de son beau visage, et lui confère tous les pays étrangers sous ses sandales.

Ce discours est prononcé par le prêtre Iounmoutef d'Amon-Rê, faisant un signe d'hommage devant le *ka*-royal.

⁶⁰ Wb III, 29.1-3 ; à ce sujet, cf. K. SETHE, *Amun und die Acht Urgötter*, 1929, p. 22-23 ; J. BERLANDINI, *RdE* 46, 1995, p. 34-35.

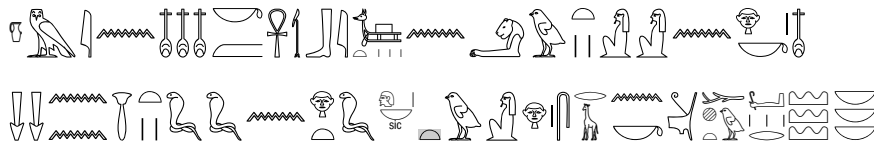
⁶¹ Voir E. DÉVAUD, *RecTrav* 38, 1917, p. 184 et 186.

⁶² E. GRÉBAUT, *RecTrav* 1, 1870, p. 77. Les exemples cités à propos du soleil en tant que « bicéphale », reposent sur une série de méprises.

⁶³ A.H. GARDINER, *ZÄS* 42, 1905, p. 27 n. (3).

⁶⁴ P. CLÈRE, L. MÉNASSA, P. DELEUZE, *CahKarn* V, 1975, p. 159-168, fig. 7 ; P. BARGUET, *Le temple d'Amon Rê à Karnak*, *RAPH* 21, 1962, p. 244-245.

2. Procession de la barque sacrée d'Amon lors de la Fête de la vallée; mur intérieur sud (partie ouest) de la salle hypostyle du temple de Karnak (Ramsès II)⁶⁵:



hnm.j nfrw.k m nḥ w3s bj3yt n ḥ3wtj n ḥr.k nfr sns n w3dty n ḥryt-tp.k tw.j ḥr sr n.k nḥwt (.k) r ḥ3swt nbw(t)

(...) Je veux m'associer à tes perfections en vie et force; les « prodiges » de la « face » (sont) pour ton beau visage, puissent les deux uraei s'unir au sommet de ta tête; je proclame (ta) victoire sur tous les pays étrangers (vois, je te donne le Sud comme le Nord).

Ce discours émane d'Amon, s'adressant au pharaon Ramsès II qui encense la barque processionnelle du dieu. Nous remarquons, par comparaison avec l'exemple précédent, que le terme *ḥ3wt* est remplacé par *ḥ3wtj*.

3. Architrave de la grande salle hypostyle à Karnak (Séthi I)⁶⁶:



hnm.j ḥ'w.k bj3yt n ḥ3wtj.j n ḥr.k nfr sns n w3dty n ḥryt-tp.k m junw šps

(...) Je veux m'associer à ton corps; les « prodiges » de ma « face » sont pour ton beau visage, puissent les deux uraei s'unir au sommet de ta tête, dans la salle auguste (...).

4. Chapelle d'Amon du temple reposoir de Séthi II à Karnak; texte accompagnant la figuration de la barque processionnelle d'Amon⁶⁷:



hnm.j nfrw.k n nḥ w3s dj.n(.j) n.k qn ḥr ḥ3st nb(t) wr(w).sn m j3w n šft.k (...) bj3yt n ḥ3wtj.j n ḥr.k nfr sns n ḥr(yt)-tp.k w3dty

Je veux m'associer à tes perfections en vie et force; je veux t'accorder la victoire sur les pays étrangers, leurs chefs étant en adoration de ton prestige (...) les « prodiges » de ma « face » sont pour ton beau visage; puissent les deux uraei s'unir au sommet de ta tête (...).

⁶⁵ KRI II, 574.3-5; *The Great Hypostyle Hall at Karnak*, I/1, OIP 106, 1981, pl. 53, col. 8-11; RITA, Notes and Comments, II, p. 393-394.

⁶⁶ V. RONDOT, *La grande salle hypostyle de Karnak. Les architraves*, 1997, n° 10 sup. I, et p. 26-28.

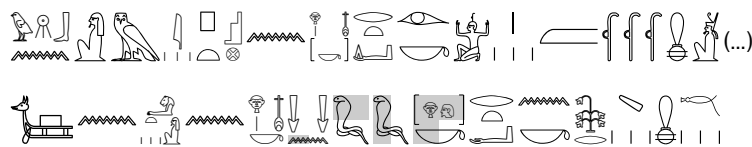
⁶⁷ H. CHEVRIER, É. DRIOTON, *Le temple reposoir de Séthi II à Karnak*, SAE, 1940; KRI IV, 254.12-16.

5. Chapelle de Khonsou du temple reposoir de Séthy II à Karnak ; texte accompagnant la figuration de la barque processionnelle de Khonsou :



Le texte est conforme à celui de l'exemple précédent, à part quelques légères différences épigraphiques.

6. Temple de Khonsou ; texte accompagnant la figuration de la barque processionnelle d'Amon-Rê (Hérihor)⁶⁸ :



wbn. j m jpt-swṯ n ḥr.k nfr rdjt jr.k ḥḥw m rnpwt mj Jtm (...) bjꜣyt n ḥꜣwt.j n ḥr.k nfr snsn wꜣḏty n ḥr-tp.k rdjt n.k rsjw mj mhꜣtjw

Je veux poindre dans Karnak pour ton visage parfait, pour accorder que tu accomplisses des millions d'années comme Atoum (...) Les « prodiges » de ma « face » sont en faveur de ton visage parfait, puissent les deux uraei s'unir au sommet de ta tête, pour te donner les gens du Sud comme ceux du Nord.

Dans ces exemples (sauf n° 1), cette séquence apparaît dans le cadre du discours adressé par Amon (ou Khonsou) au roi. Ce texte accompagne la figuration de la barque processionnelle, en procession ou sur son reposoir. Devant celle-ci, le roi accomplit le rite d'encensement. Les différentes variantes du discours divin s'inscrivent toutes dans la même perspective thématique : le dieu accorde aux rois des privilèges régaliens, et lui promet la domination sur l'Égypte. Ce dieu est ici celui qui se montre, celui qui est visible lors des sorties processionnelles de la barque sacrée. Examinons à présent les points suivants :

- a. don accordé au « visage parfait » du roi ;
- b. union des *uraei* (thème du couronnement) ;
- c. octroi des « prodiges de la face divine ».

a. Dans la majorité des attestations, c'est lorsque le souverain est décrit avec ses couronnes, attributs de son pouvoir, qu'il est dit *nfr-ḥr*⁶⁹. Le privilège du *nfr-ḥr* est accordé au roi lorsque, lors de l'Apparition Royale, il prend place sur le trône, muni de ses couronnes⁷⁰. On dira du roi que son visage est « orné » (*ḥkr*) par les deux couronnes, la rouge et la

⁶⁸ Temple of Khonsou, I, pl. 21. KRI VI, 712.2.

⁶⁹ L. CHRISTOPHE, ASAE 52, 1952, p. 205-206

⁷⁰ Urk. IV, 1396.10.

donne quelques exemples.

blanche⁷¹. Cette formulation fait un bon pendant aux formules utilisées habituellement : « parfait-de-visage avec les couronnes de Haute et Basse-Égypte » (*nfr-hr m šm^c.s mh^w.s*)⁷² ; « parfait-de-visage lorsqu'il apparaît avec la couronne *atef* » (*nfr-hr h^c m ʔtf*)⁷³ ; « taureau puissant quand il paraît avec la couronne blanche, parfait-de-visage lorsqu'il reçoit la couronne [rouge] » (*kʔ nbt h^c m hdt nfr-hr šsp n.f [nt]*)⁷⁴ ; « parfait-de-visage sous la couronne à plumes » (*nfr-hr hr šwty*)⁷⁵. L'association de l'épithète avec le port des couronnes est une caractéristique qu'on retrouve aussi dans les protocoles divins. Dès le Nouvel Empire, Amon (-Rê) est fréquemment doté de l'épithète *nfr-hr*⁷⁶, qui est associée le plus souvent au port de la couronne à plumes *šwty wr*. Selon J. Assmann, cette séquence induirait une référence à la statue cultuelle richement parée du dieu résidant à Karnak⁷⁷. Cette « perfection / complétude faciale » doit ainsi être envisagée comme l'apanage du visage divin muni des insignes de son pouvoir, et non pas seulement comme l'évocation du dieu favorable, celui de l'écoute des supplices, une valeur que l'épithète *nfr-hr* prend évidemment dans bien d'autres cas.

b. Le vocabulaire utilisé et la thématique sont clairement ceux qui sont en usage dans les textes décrivant le don des couronnes. La grande stèle d'Amenhotep II à Gîza est un exemple particulièrement significatif : « il a réuni (*hnm*) les deux Ouret-hékaou (= les deux couronnes) ; les Deux Puissantes ont fraternisé (*snsn*) sur sa tête, l'Atef de Rê est sur le sommet de sa tête (*m wpt.f*) ; son visage est orné (*hr.f hkr*) par la couronne blanche et la couronne rouge (...) »⁷⁸. À Louqsor, nous lisons dans un discours d'Amon adressé à Amenhotep III : « je veux faire que les deux *uraei* s'unissent sur toi (ou «(à) ta face»), leur «choix» est pour toi, leur protection t'entoure, je veux m'associer à ton corps [...] (*dj.j snsn wʔdy [n?] hr.k stp.sn n.k sʔ.sn hʔ.k hnm.j h^cw.k m [...]*) »⁷⁹. À différents égards, des textes comparables à la séquence de ce don des « prodiges de la face » sont aussi à signaler. En voici quelques attestations. Dans l'inscription biographique de Paser (TT 106), nous apprenons que « Karnak jubile, Amon-Rê le très grand voit son fils sur son trône. Il le place devant sa face, son cœur en joie, en faisant des prodiges pour Sa Majesté (*dj.f sw r hʔt.f jb.f ʔw hr jrt bjʔwt n hm.f*) »⁸⁰. Lors d'une scène de la fête d'Opet, un discours de Mout adressé au roi, devant la barque de la déesse, lui dit : « tu es son (= Amon) fils qu'il aime ; il a placé Ta Majesté à sa (litt. ta) face, les deux *uraei* réunis à ta tête pour te donner de grands prodiges (*dj.f hm.k m hʔt. {k} sns n wʔdy tp.k r jrt n.k bjʔwt ʔwt*) »⁸¹. Citons également comme exemple un texte de Médinet

71 *Urk.* IV, 1277.18 ; 1286.14. En comparaison avec un dieu : « parfait-de-visage avec la couronne blanche comme Atoum ». *KRI* V, 285.9 ; *KRI* VI, 708.6.

72 *Urk.* IV, 266.8.

73 *Urk.* IV, 1687.18.

74 *KRI* I, 161.7 ; ou « ... lorsqu'il reçoit la [blanche] ».

75 *KRI* V, 192.11.

76 *Wb* II, 255, 7.

77 J. ASSMANN, *Liturgische Lieder*, p. 172. Dans l'hymne à Amon du Caire (P. Boulaq 17, XVIII^e dynastie), Min-Amon est décrit comme

« parfait-de-visage, maître de la couronne *ouret*, haut de plumes », et « parfait-de-visage lorsqu'il saisit la couronne *atef* ». A. MARIETTE, *Les papyrus égyptiens du Musée de Boulaq*, 1872, pl. 11 III. 2-3 ; voir G. MÖLLER, *Hieratische Lesestücke*, II, p. 33 III. 2-3 ; cf. ASSMANN, *ÄHG*, p. 200 n° 87 B ; ZANDEE, *Amunhymnus*, p. 1032, n. (172). Comparer : J. ASSMANN, *Sonnenhymnen*, n° 87.4, p. 123 « beau-de-visage, puissant avec la couronne-*ʔtf* ».

78 Chr. ZIVIE, *Giza au deuxième millénaire*, *BiEtud-* 70, 1976, p. 66 (I.6), p. 70 (*Urk.* IV, 1277.16-18) ;

note i p. 74 sur *snsn* dans les rites de couronnement. Cf. par exemple : P. LACAU et H. CHEVRIER, *Une chapelle d'Hatshepsout*, p. 249 ; cf. aussi *Urk.* IV, 2097.5-6 (*HTBM* VIII, pl. 28 n° 551) ; dans un hymne solaire : G.T. MARTIN, *The Memphite Tomb of Horemheb*, *EES* 55, 1989, pl. 22, BM 551, 13.




79 H. BRUNNER, *Die südlichen Räume des Temples von Luxor*, *ArchVer* 18, 1977, pl. 63.13.

80 *KRI* I, 299.8 ; E. GRAEFE, *Wortfamilie bjʔ*, 1971, p. 124 doc. 228.

81 *RIK* II, pl. 92.19-21.

Habou, où Ramsès III fait une offrande face à la barque processionnelle d'Amon : « je t'ai placé devant ma face ; mon coeur (*sic* pour : ton) étant joyeux à faire des prodiges pour Ta Majesté (*dj.j tw r ḥꜣt.j jb. {k} 3w ḥr jrt bjꜣwt n ḥm.k*) »⁸². D'abord, il faut relever que l'expression « placer (le roi) sous la face » du dieu est bien attestée dans les rites royaux, et est idiomatique pour signifier l'octroi de la protection divine. Mais parfois, on serait tenté en raison du contexte de la scène (procession des barques) de comprendre que « placer devant la face » du dieu, signifie concrètement « placer à l'avant (de la barque) », une phase cruciale du rite, le face-à-face entre le roi et la barque divine.

c. Il s'agit à présent de déterminer plus précisément le sens qu'il convient d'accorder à la mention *bjꜣyt n ḥꜣwtj*. Une lecture à plusieurs niveaux est nécessaire. La première lecture est « parures du front »⁸³, une référence à la face divine ornée de ses *uraei*. La mention des deux *uraei* (les couronnes / *wꜣdty*), venant juste après celle de la *ḥꜣwtj* plaide en faveur d'une correspondance directe entre ces termes.

Tout laisse donc penser que la face-*ḥꜣwtj* évoque la tête divine (ou royale) porteuse des deux couronnes (*wꜣdty*), entité duelle. Toutefois, on pourrait se demander si une autre connotation n'est pas également introduite. En effet, en regard du contexte rituel, celui d'un acte religieux impliquant la barque processionnelle divine, il est concevable d'entrevoir une autre valeur, renvoyant à des données matérielles. Dans les six extraits de textes examinés ci-dessus, il faudrait admettre, sans surinterpréter les données, que le vecteur de l'octroi des « signes prodigieux » (*bjꜣyt / omen*)⁸⁴ serait concrètement la barque à double protome de bélier, dont le terme *ḥꜣwtj*, à comprendre ici comme « double proue », servirait de désignation alternative. Dans ce cas, le texte devrait être compris également de la façon suivante : « les signes prodigieux (prodigués par le vecteur) des deux acrostoles sont destinés à ta personne (« ton beau visage ») ; puissent (leurs) deux *uraei* s'unir en ta faveur ». Il faut noter également que les deux figures de béliers de la proue et de la poupe de la barque d'Amon, sont habituellement coiffées chacune du disque et de l'*uraeus*. Dans les scènes de la fête d'Opet de Louqsor, l'encensement prodigué devant la barque de Mout est titré « encenser la face ( de Mout, maîtresse des deux pays » : la « face de Mout » demande sans doute à être comprise, vu le contexte, comme « la proue »⁸⁵. La légende de l'encensement devant la barque du roi est « faire l'encensement de tes deux *uraei*, dieu parfait »⁸⁶ : là également, la mention « les deux *uraei* » paraît signifier à la fois « les deux couronnes » et les deux figures de proues, celle de la barque royale, coiffées de l'*atef* muni d'*uraei*. Dans la tombe d'Imiseba (TT 65, XX^e dynastie, règne de Ramsès IX), est figurée une belle représentation de la barque processionnelle d'Amon. Dans le protocole divin associé à cette scène, nous lisons à deux reprises que le dieu est « Amon-Rê roi des dieux, le pur-de-face (?) »⁸⁷, qui réside dans Manou (*Jmn-R' nswt ntrw 'bw ḥꜣwtj ḥry-jb Mꜣnw*) »⁸⁸. (graphies :  et .

82 MH IV, pl. 229 col. 10-11.

83 AnLex 79.0868 ; KRITA II, p.374 ; également E. GRAEFE, *Wortfamilie bjꜣ*, 1971, p. 124-125.

84 P. VERNUS, BSEG 19, 1995, p. 72-77 et 83-84 ; pour la différence entre signe divinatoire imprévu

(*omen*) ou sollicité, cf. G. POSENER, ZÄS 90, 1963, p. 98-102. Sur les valeurs du terme *bjꜣt*, cf. en outre Fr. LACOMBE-UNAL, BIFAO 100, 2000, p. 371-381.

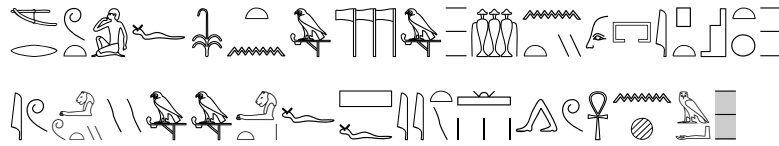
85 The Festival Procession of Opet, RILT 1, OIP 112, 1994, pl. 14 et note a p. 5.

86 Ibid., pl. 16 et p. 6.

87 Pour 'bw, cf. Wb I, 175, 4-20, ou « la pureté de face », en tant que nom de barque ?

88 LD III, 235 ; KRI VI 547.9-10 ; 547.13.

Dans l'hymne à Amon-Rê consigné sur le P. Chester Beatty IV, le terme *ḥꜣwtj* est sans doute une désignation de l'acrostole à tête de bélier de la barque du dieu :



mrwt.f nswt ntrw ḥntj jpt-swt jw ḥꜣwtj ḥꜣt.f šfywt jw ᶜnh m-ᶜ.w

Son désir (c'est d'être? ⁸⁹) le roi-des-dieux dans Karnak ⁹⁰; les deux protomes (?) de sa face (litt. la face de sa face = l'acrostole de sa proue ⁹¹) sont majestueux. La vie vient d'eux ⁹².

Comme le montre encore ce dernier exemple, un faisceau d'indices inciterait à voir dans certaines mentions de la *ḥꜣwtj*, essentiellement au sein de la documentation thébaine, une référence au visage de bélier porteur d'*uraeus*, l'acrostole de la barque cérémonielle d'Amon. En admettant que *ḥꜣwtj* renvoie à une entité duelle, on pourrait supposer que la désignation *šf(yt) ḥꜣwtj* (voir ci-dessus) s'applique parfois directement à la barque processionnelle du dieu, barque «à deux faces de béliers» (référence à ses acrostoles), selon une hypothèse proposée par K. Sethe ⁹³.

La face de bélier, figure de proue de la barque sacrée qu'on mène en procession, serait en quelque sorte investie de la prérogative divine de l'octroi des «signes» (*ḥꜣyt*) en faveur du roi. La tête de bélier à l'avant de la barque n'est pas simplement décorative : il s'agit surtout de l'un des visages d'Amon, la face sacrée dont les mouvements (interprétés lors des processions des barques) expriment les volontés du dieu (voir ci-après). Au cours du Nouvel Empire, la tête de bélier sacré d'Amon en vient à incarner, ou du moins à évoquer, le dieu ⁹⁴. Les pieux-égides criocéphales sont là pour baliser par la présence du dieu différentes activités ⁹⁵. La tête-acrostole, et non pas la barque tout entière, peut aussi devenir elle-même l'objet de la dévotion des particuliers : c'est le cas de la figure de proue hiéracocéphale de la barque de Khonsou-dans-Thèbes-Neferhotep, figurée sur une stèle de la XIX^e dynastie ⁹⁶.

Visage et oracle

Ces données demandent à être replacées dans le contexte général des procédures divinatoires. Le vocabulaire utilisé dans ce cadre nous montre que le visage-*ḥr* divin est vecteur des volontés. Cette importance oraculaire de la face divine, sur laquelle nous ne

⁸⁹ Selon la proposition de A. H. GARDINER, *HPBM* III, p. 32 ; *mrwt.f*, écrit en rouge, fait fonction de titre pour la phrase qui suit.

⁹⁰ Sur la désignation «Maître des dieux», en regard avec la barque oraculaire d'Amon, voir J.-M. KRUCHTEN, dans *Religion und Philosophie im alten Ägypten*, (Fest. Derchain), *OLA* 39, 1991, p. 179-187.

⁹¹ Cf. *KRI* V, 218.16-17 (= *MH* IV, pl. 231.33-34).

⁹² A. GARDINER, *HPBM* III, P. Chester Beatty IV, recto VIII. 9-10 ; pl. 15 et p. 32. A. BARUCQ et Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières*, p. 242.

⁹³ K. SETHE, *Amun un die Acht Urgötter von Hermopolis*, *APAW*, 1929, p. 23 «widerköpfig an beiden Enden».

⁹⁴ W. SPIEGELBERG, *ZÄS* 62, 1927, p. 23-27.

⁹⁵ B. VAN DE WALLE, «Le pieu sacré d'Amon», *Archiv Orientalni* 20, (*Hommages Lexa*), 1952, p. 111-135. Cf. Chr. CHADEFAUD, *Les statues porte-enseignes de l'Égypte ancienne*, 1982, p. 147.

⁹⁶ J. ČERNÝ, *Egyptian Stelae in the Bankes Collection*, n° 8.

reviendrons pas ici en détail, a déjà bien été soulignée⁹⁷. Rappelons que dès la XVIII^e dynastie, les litanies triomphales attestées sur les monuments royaux connaissent une séquence évoquant la prise de possession symbolique des quatre points cardinaux, et l’octroi de la domination universelle en faveur du roi. Cette formule adopte la construction suivante⁹⁸ : *dj.j hr.j r* + point cardinal + *bjꜣy.j n.k* « je veux tourner mon visage (vers le sud, le nord, l’est, ou l’ouest), je veux faire un « prodige » pour toi »⁹⁹. Dans ce cas aussi, il faut remarquer que l’*omen* (non sollicité) passe par la médiation du visage divin. Il s’agit ici d’une métaphore, certes, mais on peut supposer une configuration rituelle ou du moins un prototype, qui, en l’occurrence, nous échappe. Dans le cadre des textes liés directement aux processions des barques ou des effigies culturelles, ces indications de mouvements du visage divin prennent un sens pratique. Par exemple sur un fragment de la Chapelle rouge d’Hatchepsout consignait une intervention divine d’Amon en faveur de la reine lors d’une procession de barques, le dieu « baissa son visage vers la gauche en faisant un signe prodigieux très intensément (*shd.n.f hr.f r jꜣbtt hr bjꜣyt ꜥꜣt wrt*) »¹⁰⁰. Ce signe prodigué par le visage divin demande à être compris comme l’évocation d’un mouvement de la barque processionnelle, porteuse de la statue culturelle. Nous noterons que l’implication du visage divin dans les rites oraculaires est révélé tant par le vocabulaire de la consultation divinatoire que par les indications décrivant le déplacement des barques. Nous trouvons ainsi à diverses reprises le syntagme *rdj hr* « tourner son visage vers », c’est-à-dire « diriger son regard vers », « s’intéresser à », « se préoccuper de », entre autres nuances relatives à un choix délibéré, venant souvent d’un supérieur vis-à-vis d’un inférieur (d’où le sens de « ordonner » que peut prendre *rdj hr*). Le champ d’emploi de l’expression révèle ainsi tout autant des nuances métaphoriques (« prêter attention à ») qu’un sens matériel lié à l’orientation (« se tourner vers »), notions pouvant d’ailleurs s’associer, précisément en ce qui concerne la description des mouvements des statues divines. C’est le cas, par exemple, dans le décret oraculaire d’Hérihor, où il est dit qu’Amon « tourne son visage » (*rdj hr*)¹⁰¹ vers Karnak. Il est intéressant de relever que ce vocabulaire d’orientation est d’usage aussi à propos d’un bateau rentrant au pays (dans l’histoire d’Ounamon), et dont on dit que « son visage (sa proue) est (dirigée) vers l’Égypte »¹⁰². Sur la statue de Platon (JE 38033), les expressions « [tu as tourné] ton visage vers moi en apportant toutes les félicités à quatre reprises » et « il a tourné son visage vers moi » signalent les directives oraculaires d’Amon en faveur de son fidèle, probablement au cours d’une procession liée aux rites de Djêmé¹⁰³. On peut citer également un exemple fameux : dans la stèle de Bentrech, la statue du dieu signifie l’acquiescement de la divinité en « tournant son visage » (*rdj hr r*)¹⁰⁴.

⁹⁷ D. MEEKS, *Le Temps de la Réflexion* 7, 1986, p. 179 ; J. QUAEGBEUR, dans *Oracles et prophéties dans l’Antiquité*, 1997, p. 31.

⁹⁸ Cf. B. MATHIEU, *RdE* 45, 1994, p. 139-154.

⁹⁹ E. GRAEFE, *Untersuchungen zur Wortfamilie bjꜣ*, 1971, p. 122-125 ; I. SHIRUN-GRUMACH, *Offenbarung, Orakel, und Königsnovelle*, *ÄAT* 24, 1993, p. 21-22. Voir *Urk.* IV, 1656.5-1657.5 (première attestation de la formule sur la stèle du « temple funéraire » d’Amenhotep III), cf. *KRI* I 26.10-27.4 ; *KRI* II, 162.13 ;

KRI V, 97.5-13 ; *KRI* V, 110.8 ; *KRI* V, 219.15-220.4 ; *KRI* V, 280.1.

¹⁰⁰ P. LACAU et H. CHEVRIER, *Une chapelle d’Hatchepsout*, p. 98 ; M. GITTON, *BIFAO* 74, 1974, p. 66-68. Sur ce texte souvent commenté, cf. notamment J. ASSMANN, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit*, 1984, p. 225-227 ; M. RÖMER, *GöttMisZ* 99, 1987, p. 31-34 et *Gottes-und Priester-Herreschaft*, *ÄAT* 21, 1994, p. 478.

¹⁰¹ *KRI* VI, 709.15-16 ; *Temple of Khonsou*, II,

pl. 132, l.13 ; RÖMER, *Gottes-und Priester-Herreschaft*, p. 233.

¹⁰² A.H. GARDINER, *LES*, 65.6-7.

¹⁰³ Voir l’étude de L. COULON, « Quand Amon parle à Platon (La statue Caire JE 38033) », à paraître dans la *Revue d’égyptologie*.

¹⁰⁴ *KRI* II, 286.1 ; cf. G. LEFEBVRE, *Romans et contes*, p. 229.

Dans les procédures proprement oraculaires, c'est-à-dire construites sur le mode d'une consultation (question / réponse), le «visage» et la «tête» jouent un rôle de premier plan. Au sein d'expressions idiomatiques, ces termes sont en effet ceux du vocabulaire de l'oracle¹⁰⁵. Le verbe *hn(n)* «s'avancer», «incliner» (par ex. la tête), est le terme qui évoque la réponse favorable de l'oracle : ce geste correspond à celui de la statue ou de la barque du dieu que les prêtres portent en procession. La réponse négative est illustrée par *n'y n-h3* «aller en arrière» qui traduit sans doute le recul de l'effigie divine. L'expression signifiant la réponse favorable (*hn*) est à mettre en rapport avec *n'y m-hr* «aller en avant», antonyme de *n'y n-h3*, qui est appliqué parfois à la marche de la procession¹⁰⁶, et qui sert également de substitut à *hn*¹⁰⁷. Dans le contexte de l'oracle, ces mouvements caractéristiques, signifiant l'assentiment ou la réprobation du dieu, se produisaient certainement lorsque la procession était à l'arrêt et que les documents portant les questions étaient posés devant (*m-b3h*) la divinité¹⁰⁸. Il faut aussi tenir compte du fait que des «oracles» imprévus peuvent survenir : dans ce cas, ce type de manifestation échappe à la procédure question / réponse, mais ne témoigne pas moins de la volonté divine. À ce sujet, il est sans doute préférable de garder le sens de «signes prodigieux», ou d'*omen*, et de réserver la dénomination d'«oracle» aux procédures à formulation linguistique précise, orale ou écrite¹⁰⁹.

Il s'agit donc de reconnaître qu'au sein de procédures divinatoire, le visage du dieu – c'est-à-dire matériellement celui de sa statue, ou de l'acrostole de sa barque – est le vecteur des opinions divines. Cette cristallisation autour de la face divine des vertus oraculaires est particulièrement nette dans le cadre thébain, où «le visage d'Amon», entité oraculaire et liée à l'aspect criocéphale du dieu manifesté entre autres par les acrostoles de ses barques, prend une certaine importance¹¹⁰.

Voir «la face» du dieu

La vision du visage divin est en Égypte un thème qu'on rencontre souvent, autant dans les textes rituels que dans le vocabulaire de la prière¹¹¹. Si, dans le premier cas, la vision du visage du dieu peut correspondre précisément à des moments de visibilité de l'image divine

¹⁰⁵ Pour ce qui suit, voir J. ČERNÝ, *BIFAO* 30 /1, 1931, p. 491-496; *BIFAO* 35, 1935, p. 56-57; *BIFAO* 41, 1942, p. 23-24; dans *A Saite Oracle*, p. 44-45. Voir également A.G. McDOWELL, *Jurisdiction in the Workmen's Community of Deir el-Medīna*, 1990, spécialement p. 109.

¹⁰⁶ Voir notamment R. PARKER, *A Saite Oracle*, p. 7-8, pl. 2 col. a («(...) avancer (*n'y m-hr.f*) sur le sol d'argent...»); voir également, R. A. CAMINOS, *Chronicle of Prince Osorkon*, *AnOr* 37, 1958, § 52 f, p. 36-37; sur ce passage, G. POSENER, *ZÄS* 98, 1963, p. 102 n. (11); voir M. RÖMER, *Gottes-und Priester Herrschaft*, *ÄAT* 21, 1994, § 232 p. 229 (renvoyant aux différentes attestations). Par exemple : S. SAUNERON, *Les fêtes religieuses d'Esna*, 1962, p. 332-333 n. (d) : (*Esna* III, n° 197.13, p. 10) «faire apparaître solennellement en procession

Khnum-le-bon-protecteur; se rendre (*n'y m-hr.f*) à Pi-néter».

¹⁰⁷ J.-M. KRUCHTEN, *Le grand texte oraculaire de Djéhoutymosé*, *MRE* 5, 1986, p. 105 n. (4), p. 108; Ph. COLLOMBERT, *RdE* 46, 1995, p. 68 n. (w) (avec bibliographie).

¹⁰⁸ J.-M. KRUCHTEN, *op. cit.*, p. 108.

¹⁰⁹ P. VERNUS, *BSEG* 19, 1995, p. 83.

¹¹⁰ Voir à ce sujet W. SPIEGELBERG, *ZÄS* 62, 1927, p. 23-27; sur les différentes données attestées par l'onomatistique, et liées au «visage de proue» du dieu (par exemple *Ns-p3-hr-n-t3-ht* (PN I, 175.12) «Celui-qui-appartient-au-visage-de-la-proue», «Celui-de-l'acrostole», cf. M. THIRION, *RdE* 36, 1985, p. 135; J.-M. KRUCHTEN, *Les annales des prêtres de Karnak*, *OLA* 32, 1989, p. 302; M. DEWACHTER, *RdE* 35, 1984, p. 93; F. SILVANO, *EVO* 5, 1982, p. 19-23. Une

prêtresse du «visage d'Amon» est mentionnée dans le décret oraculaire de Menkheperri (*Temple of Khonsou*, II, pl. 134.4, et D. MEEKS, *Le Temps de la Réflexion* 7, 1986, p. 179). Sur «Le visage d'Amon» entité divine attestée à Siwa, voir F. COLIN, dans *Egyptian Religion. The Last Thousand Years (Studies Quaegebeur)*, *OLA* 84, 1998, p. 337-338.

¹¹¹ À ce sujet, D. VAN DER PLAS, ««Voir» Dieu; quelques observations au sujet des sens dans le culte et la dévotion de l'Égypte ancienne», *BSFE* 115, 1989, p. 4-35; G. POSENER, «La piété personnelle avant l'âge amarnien», *RdE* 27, 1975, p. 195-210; J. ASSMANN, «Ocular Desire in a Time of Darkness. Urban Festivals and Divine Visibility in Ancient Egypt», dans *Ocular Desire. Sehnsucht des Auges*, *Yearbook for Religious Anthropology*, A.R.E. Agus et J. ASSMANN éd., 1994, p. 13-29.

(lors du culte journalier, lors des processions), dans le langage métaphorique de la prière, voir le visage – et le plus souvent le « visage parfait » – du dieu, témoigne d'un appel à la bienveillance de la divinité invoquée. Parallèlement à ces données, plusieurs attestations nous font part du souhait consistant voir la « face » *ḥꜣwt* / *ḥꜣwty* du dieu. Les exemples suivants s'échelonnent de la XVIII^e à la XX^e dynastie.

– Naissance divine d'Hatchepsout, relief de Deir el-Bahari (XVIII^e dynastie)¹¹² :

spš pw mꜣꜣ ḥꜣwt.k (𓆎) ḥnm.n.k ḥmt.j m ḥw.k

(...) *C'est noble de voir ta face, lorsque tu t'es uni à Ma Majesté en ta qualité-akh.*

Cette phrase est prononcée par la reine Ahmès s'unissant au dieu, sous l'apparence du roi Thoutmosis I^{er}. Il s'agit visiblement d'un jeu de mots pseudo-étymologique annonçant le futur nom de la reine Hatchepsout (« Celle-qui-est-en-avant-des-précieuses »).

– Chant de musiciennes dans la tombe de Djéserkarêseneb (TT 38) (XVIII^e dynastie, règne de Thoutmosis IV)¹¹³ :

brw nfr jw ḥꜣ.tw nfrw [Jmn m] ndm-jb ḥnꜥ rdjt jꜣw qꜣn pt n ḥꜣwt.k (𓆎) tꜣnw (ḥr) dd jb.w r mꜣꜣ.sn

Un jour parfait ! On commémore la perfection [d'Amon] (en) joie, et en faisant une prière à tes faces jusqu'à la hauteur du ciel, chacun disant : notre désir est de les voir.

Le terme *ḥꜣwt* est ici considéré comme un pluriel (comme l'indique le pronom *sn* qui y renvoie).

– Bassin du musée de Turin, consacré à Hathor (Gebelein ; fin XVIII^e dynastie)¹¹⁴ :

ḥtp-dj-[nsw] Ḥwt-Ḥr [...] ḥr mꜣꜣ ḥꜣwty (𓆎) n kꜣn nbt pr Tꜣmjt

Offrande-qu' accorde-(le roi) (à) Hathor [...] à voir la face, pour le ka de la maîtresse de maison Tamit.

Nous noterons que l'un des deux visages hathoriques sculptés sur le bord du bassin prend place précisément entre les mots *mꜣꜣ* et *ḥꜣwty*.

¹¹² Urk. IV, 221.2-3 ; NAVILLE, *Deir el Bahari II*, pl. XLVIII.

¹¹³ N. DE GARIS DAVIES, *Scenes from some Theban Tombs*, PTT IV, 1963, pl. VI.

¹¹⁴ L. HABACHI, *Tavole d'offerta, are e bacili da libagione n. 22001-22067*, Catalogo del Museo Egizio di Torino, 1977, p. 58.

– Coudée votive de Sennefer consacrée à Ptah (Deir al-Médîna, fin XVIII^e dynastie)¹¹⁵ :

dj.f^c h^c nfr hr dg3(m33) h3wt.f (𓇑)

Puisse-t-il (= Ptah) accorder une existence parfaite à voir sa face.

– Fragment du tombeau de Méryméry du musée de Leyde (Memphis, XVIII^e dynastie ; règne d'Amenhotep III ?)¹¹⁶ :

h3p-dj-nswt Jmn-R^c nswt ntrw dj.f^c h^c 3w hr m33 h3wtj (𓇑) *hr smš k3.f r^c-nb*

Offrande que donne le roi à Amon-Rê maître des dieux ; qu'il accorde une existence durable à voir la face, et à suivre son ka quotidiennement.

– Base de l'autel d'Amenhotep (Memphis, XVIII^e dynastie)¹¹⁷ :

dj.f^c h^c nfr hr m33 h3wt.f (𓇑) *r^c-nb*

Puisse-t-il (= Ptah) accorder une durée de vie parfaite à voir sa face chaque jour.

– Coudée votive en pierre d'Amenhotep du musée de Florence (Memphis XVIII^e dynastie ; même personnage que le précédent)¹¹⁸ :

dj.f^c h^c nfr hr m33 h3wt.f (𓇑) *r^c-nb*

Puisse-t-il accorder (= Ptah) une existence parfaite à voir sa face quotidiennement.

– Groupe statuaire de Satmout du musée de Vienne (fin XVIII^e dynastie)¹¹⁹ :

dj.f m33 nfrw.f m hrt-hrw (n) r^c-nb hr m33 h3wt.f (𓇑)

Qu'il accorde de voir ses perfections quotidiennement, et de contempler sa face.

– Inscription de la tombe d'Amenhotep dit « Houy » (TT 40, XVIII^e dynastie, Amenhotep IV-Toutankhamon)¹²⁰ :

jj.n.j hr.k r m33 h3wt.k (𓇑) *rdg3yt nfrw.k*

Je suis venu auprès de toi pour voir ta face et contempler tes perfections.

¹¹⁵ B. BRUYÈRE, *Rapport sur les fouilles de Deir El Médineh* (1928), *FIFAO* VI.2, 1929, p. 57 (3) et pl. VIII.

¹¹⁶ BOESER, *Beschreibung*, IV, 1911, pl. 18 I.3 ; tombe perdue : cf. G.T. MARTIN, *The Hidden Tombs of Memphis*, 1991, p. 200.

¹¹⁷ *Urk.* IV, 1804.8 ; PETRIE, *Memphis I*, pl. XVIII.

¹¹⁸ *Urk.* IV, 1809.9 ; G. BAGNANI, *Aegyptus* 14, 1934, fig. 5, p. 42 ; A. SCHLOTT-SCHWAB, *Die Ausmasse Ägyptens nach altägyptischen Texten*, *AÄT* 3, 1981, p. 55-56 ; cf. R. LEPSIUS, *Die alt-ägyptische Elle und ihre Eintheilung*, 1865, pl. II b (Florence n° 3).

¹¹⁹ E. ROGGE, *Statuen des Neuen Reiches und der dritten Zwischenzeit*, *CAA* Wien/6, 1990, ÄS 5047 9/12 col. 31.

¹²⁰ N. DE GARIS DAVIES et A.H. GARDINER, *The Tomb of Huy*, *ThTS* 4, 1926, pl. 21 et p. 30.

– Statue de Romê-Roy (CG n° 42185)¹²⁷ :

jnk hm.k mšc hsy.k hwy.k tp-t3 smš.j tw m bw-mšc kbkb.j m pr.k hr hswt.k jrty.j hr m33 h3wt.y.k (𓄎𓄏𓄐𓄑𓄒𓄓𓄔𓄕𓄖𓄗𓄘𓄙𓄚𓄛𓄜𓄝𓄞𓄟𓄠𓄡𓄢𓄣𓄤𓄥𓄦𓄧𓄨𓄩𓄪𓄫𓄬𓄭𓄮𓄯𓄰𓄱𓄲𓄳𓄴𓄵𓄶𓄷𓄸𓄹𓄺𓄻𓄼𓄽𓄾𓄿𓀀𓀁𓀂𓀃𓀄𓀅𓀆𓀇𓀈𓀉𓀊𓀋𓀌𓀍𓀎𓀏𓀐𓀑𓀒𓀓𓀔𓀕𓀖𓀗𓀘𓀙𓀚𓀛𓀜𓀝𓀞𓀟𓀠𓀡𓀢𓀣𓀤𓀥𓀦𓀧𓀨𓀩𓀪𓀫𓀬𓀭𓀮𓀯𓀰𓀱𓀲𓀳𓀴𓀵𓀶𓀷𓀸𓀹𓀺𓀻𓀼𓀽𓀾𓀿𓁀𓁁𓁂𓁃𓁄𓁅𓁆𓁇𓁈𓁉𓁊𓁋𓁌𓁍𓁎𓁏𓁐𓁑𓁒𓁓𓁔𓁕𓁖𓁗𓁘𓁙𓁚𓁛𓁜𓁝𓁞𓁟𓁠𓁡𓁢𓁣𓁤𓁥𓁦𓁧𓁨𓁩𓁪𓁫𓁬𓁭𓁮𓁯𓁰𓁱𓁲𓁳𓁴𓁵𓁶𓁷𓁸𓁹𓁺𓁻𓁼𓁽𓁾𓁿𓂀𓂁𓂂𓂃𓂄𓂅𓂆𓂇𓂈𓂉𓂊𓂋𓂌𓂍𓂎𓂏𓂐𓂑𓂒𓂓𓂔𓂕𓂖𓂗𓂘𓂙𓂚𓂛𓂜𓂝𓂞𓂟𓂠𓂡𓂢𓂣𓂤𓂥𓂦𓂧𓂨𓂩𓂪𓂫𓂬𓂭𓂮𓂯𓂰𓂱𓂲𓂳𓂴𓂵𓂶𓂷𓂸𓂹𓂺𓂻𓂼𓂽𓂾𓂿𓃀𓃁𓃂𓃃𓃄𓃅𓃆𓃇𓃈𓃉𓃊𓃋𓃌𓃍𓃎𓃏𓃐𓃑𓃒𓃓𓃔𓃕𓃖𓃗𓃘𓃙𓃚𓃛𓃜𓃝𓃞𓃟𓃠𓃡𓃢𓃣𓃤𓃥𓃦𓃧𓃨𓃩𓃪𓃫𓃬𓃭𓃮𓃯𓃰𓃱𓃲𓃳𓃴𓃵𓃶𓃷𓃸𓃹𓃺𓃻𓃼𓃽𓃾𓃿𓄀𓄁𓄂𓄃𓄄𓄅𓄆𓄇𓄈𓄉𓄊𓄋𓄌𓄍𓄎𓄏𓄐𓄑𓄒𓄓𓄔𓄕𓄖𓄗𓄘𓄙𓄚𓄛𓄜𓄝𓄞𓄟𓄠𓄡𓄢𓄣𓄤𓄥𓄦𓄧𓄨𓄩𓄪𓄫𓄬𓄭𓄮𓄯𓄰𓄱𓄲𓄳𓄴𓄵𓄶𓄷𓄸𓄹𓄺𓄻𓄼𓄽𓄾𓄿𓅀𓅁𓅂𓅃𓅄𓅅𓅆𓅇𓅈𓅉𓅊𓅋𓅌𓅍𓅎𓅏𓅐𓅑𓅒𓅓𓅔𓅕𓅖𓅗𓅘𓅙𓅚𓅛𓅜𓅝𓅞𓅟𓅠𓅡𓅢𓅣𓅤𓅥𓅦𓅧𓅨𓅩𓅪𓅫𓅬𓅭𓅮𓅯𓅰𓅱𓅲𓅳𓅴𓅵𓅶𓅷𓅸𓅹𓅺𓅻𓅼𓅽𓅾𓅿𓆀𓆁𓆂𓆃𓆄𓆅𓆆𓆇𓆈𓆉𓆊𓆋𓆌𓆍𓆎𓆏𓆐𓆑𓆒𓆓𓆔𓆕𓆖𓆗𓆘𓆙𓆚𓆛𓆜𓆝𓆞𓆟𓆠𓆡𓆢𓆣𓆤𓆥𓆦𓆧𓆨𓆩𓆪𓆫𓆬𓆭𓆮𓆯𓆰𓆱𓆲𓆳𓆴𓆵𓆶𓆷𓆸𓆹𓆺𓆻𓆼𓆽𓆾𓆿𓇀𓇁𓇂𓇃𓇄𓇅𓇆𓇇𓇈𓇉𓇊𓇋𓇌𓇍𓇎𓇏𓇐𓇑𓇒𓇓𓇔𓇕𓇖𓇗𓇘𓇙𓇚𓇛𓇜𓇝𓇞𓇟𓇠𓇡𓇢𓇣𓇤𓇥𓇦𓇧𓇨𓇩𓇪𓇫𓇬𓇭𓇮𓇯𓇰𓇱𓇲𓇳𓇴𓇵𓇶𓇷𓇸𓇹𓇺𓇻𓇼𓇽𓇾𓇿𓈀𓈁𓈂𓈃𓈄𓈅𓈆𓈇𓈈𓈉𓈊𓈋𓈌𓈍𓈎𓈏𓈐𓈑𓈒𓈓𓈔𓈕𓈖𓈗𓈘𓈙𓈚𓈛𓈜𓈝𓈞𓈟𓈠𓈡𓈢𓈣𓈤𓈥𓈦𓈧𓈨𓈩𓈪𓈫𓈬𓈭𓈮𓈯𓈰𓈱𓈲𓈳𓈴𓈵𓈶𓈷𓈸𓈹𓈺𓈻𓈼𓈽𓈾𓈿𓉀𓉁𓉂𓉃𓉄𓉅𓉆𓉇𓉈𓉉𓉊𓉋𓉌𓉍𓉎𓉏𓉐𓉑𓉒𓉓𓉔𓉕𓉖𓉗𓉘𓉙𓉚𓉛𓉜𓉝𓉞𓉟𓉠𓉡𓉢𓉣𓉤𓉥𓉦𓉧𓉨𓉩𓉪𓉫𓉬𓉭𓉮𓉯𓉰𓉱𓉲𓉳𓉴𓉵𓉶𓉷𓉸𓉹𓉺𓉻𓉼𓉽𓉾𓉿𓊀𓊁𓊂𓊃𓊄𓊅𓊆𓊇𓊈𓊉𓊊𓊋𓊌𓊍𓊎𓊏𓊐𓊑𓊒𓊓𓊔𓊕𓊖𓊗𓊘𓊙𓊚𓊛𓊜𓊝𓊞𓊟𓊠𓊡𓊢𓊣𓊤𓊥𓊦𓊧𓊨𓊩𓊪𓊫𓊬𓊭𓊮𓊯𓊰𓊱𓊲𓊳𓊴𓊵𓊶𓊷𓊸𓊹𓊺𓊻𓊼𓊽𓊾𓊿𓋀𓋁𓋂𓋃𓋄𓋅𓋆𓋇𓋈𓋉𓋊𓋋𓋌𓋍𓋎𓋏𓋐𓋑𓋒𓋓𓋔𓋕𓋖𓋗𓋘𓋙𓋚𓋛𓋜𓋝𓋞𓋟𓋠𓋡𓋢𓋣𓋤𓋥𓋦𓋧𓋨𓋩𓋪𓋫𓋬𓋭𓋮𓋯𓋰𓋱𓋲𓋳𓋴𓋵𓋶𓋷𓋸𓋹𓋺𓋻𓋼𓋽𓋾𓋿𓌀𓌁𓌂𓌃𓌄𓌅𓌆𓌇𓌈𓌉𓌊𓌋𓌌𓌍𓌎𓌏𓌐𓌑𓌒𓌓𓌔𓌕𓌖𓌗𓌘𓌙𓌚𓌛𓌜𓌝𓌞𓌟𓌠𓌡𓌢𓌣𓌤𓌥𓌦𓌧𓌨𓌩𓌪𓌫𓌬𓌭𓌮𓌯𓌰𓌱𓌲𓌳𓌴𓌵𓌶𓌷𓌸𓌹𓌺𓌻𓌼𓌽𓌾𓌿𓍀𓍁𓍂𓍃𓍄𓍅𓍆𓍇𓍈𓍉𓍊𓍋𓍌𓍍𓍎𓍏𓍐𓍑𓍒𓍓𓍔𓍕𓍖𓍗𓍘𓍙𓍚𓍛𓍜𓍝𓍞𓍟𓍠𓍡𓍢𓍣𓍤𓍥𓍦𓍧𓍨𓍩𓍪𓍫𓍬𓍭𓍮𓍯𓍰𓍱𓍲𓍳𓍴𓍵𓍶𓍷𓍸𓍹𓍺𓍻𓍼𓍽𓍾𓍿𓎀𓎁𓎂𓎃𓎄𓎅𓎆𓎇𓎈𓎉𓎊𓎋𓎌𓎍𓎎𓎏𓎐𓎑𓎒𓎓𓎔𓎕𓎖𓎗𓎘𓎙𓎚𓎛𓎜𓎝𓎞𓎟𓎠𓎡𓎢𓎣𓎤𓎥𓎦𓎧𓎨𓎩𓎪𓎫𓎬𓎭𓎮𓎯𓎰𓎱𓎲𓎳𓎴𓎵𓎶𓎷𓎸𓎹𓎺𓎻𓎼𓎽𓎾𓎿𓏀𓏁𓏂𓏃𓏄𓏅𓏆𓏇𓏈𓏉𓏊𓏋𓏌𓏍𓏎𓏏𓏐𓏑𓏒𓏓𓏔𓏕𓏖𓏗𓏘𓏙𓏚𓏛𓏜𓏝𓏞𓏟𓏠𓏡𓏢𓏣𓏤𓏥𓏦𓏧𓏨𓏩𓏪𓏫𓏬𓏭𓏮𓏯𓏰𓏱𓏲𓏳𓏴𓏵𓏶𓏷𓏸𓏹𓏺𓏻𓏼𓏽𓏾𓏿𓐀𓐁𓐂𓐃𓐄𓐅𓐆𓐇𓐈𓐉𓐊𓐋𓐌𓐍𓐎𓐏𓐐𓐑𓐒𓐓𓐔𓐕𓐖𓐗𓐘𓐙𓐚𓐛𓐜𓐝𓐞𓐟𓐠𓐡𓐢𓐣𓐤𓐥𓐦𓐧𓐨𓐩𓐪𓐫𓐬𓐭𓐮𓐯𓐰𓐱𓐲𓐳𓐴𓐵𓐶𓐷𓐸𓐹𓐺𓐻𓐼𓐽𓐾𓐿𓑀𓑁𓑂𓑃𓑄𓑅𓑆𓑇𓑈𓑉𓑊𓑋𓑌𓑍𓑎𓑏𓑐𓑑𓑒𓑓𓑔𓑕𓑖𓑗𓑘𓑙𓑚𓑛𓑜𓑝𓑞𓑟𓑠𓑡𓑢𓑣𓑤𓑥𓑦𓑧𓑨𓑩𓑪𓑫𓑬𓑭𓑮𓑯𓑰𓑱𓑲𓑳𓑴𓑵𓑶𓑷𓑸𓑹𓑺𓑻𓑼𓑽𓑾𓑿𓒀𓒁𓒂𓒃𓒄𓒅𓒆𓒇𓒈𓒉𓒊𓒋𓒌𓒍𓒎𓒏𓒐𓒑𓒒𓒓𓒔𓒕𓒖𓒗𓒘𓒙𓒚𓒛𓒜𓒝𓒞𓒟𓒠𓒡𓒢𓒣𓒤𓒥𓒦𓒧𓒨𓒩𓒪𓒫𓒬𓒭𓒮𓒯𓒰𓒱𓒲𓒳𓒴𓒵𓒶𓒷𓒸𓒹𓒺𓒻𓒼𓒽𓒾𓒿𓓀𓓁𓓂𓓃𓓄𓓅𓓆𓓇𓓈𓓉𓓊𓓋𓓌𓓍𓓎𓓏𓓐𓓑𓓒𓓓𓓔𓓕𓓖𓓗𓓘𓓙𓓚𓓛𓓜𓓝𓓞𓓟𓓠𓓡𓓢𓓣𓓤𓓥𓓦𓓧𓓨𓓩𓓪𓓫𓓬𓓭𓓮𓓯𓓰𓓱𓓲𓓳𓓴𓓵𓓶𓓷𓓸𓓹𓓺𓓻𓓼𓓽𓓾𓓿𓔀𓔁𓔂𓔃𓔄𓔅𓔆𓔇𓔈𓔉𓔊𓔋𓔌𓔍𓔎𓔏𓔐𓔑𓔒𓔓𓔔𓔕𓔖𓔗𓔘𓔙𓔚𓔛𓔜𓔝𓔞𓔟𓔠𓔡𓔢𓔣𓔤𓔥𓔦𓔧𓔨𓔩𓔪𓔫𓔬𓔭𓔮𓔯𓔰𓔱𓔲𓔳𓔴𓔵𓔶𓔷𓔸𓔹𓔺𓔻𓔼𓔽𓔾𓔿𓕀𓕁𓕂𓕃𓕄𓕅𓕆𓕇𓕈𓕉𓕊𓕋𓕌𓕍𓕎𓕏𓕐𓕑𓕒𓕓𓕔𓕕𓕖𓕗𓕘𓕙𓕚𓕛𓕜𓕝𓕞𓕟𓕠𓕡𓕢𓕣𓕤𓕥𓕦𓕧𓕨𓕩𓕪𓕫𓕬𓕭𓕮𓕯𓕰𓕱𓕲𓕳𓕴𓕵𓕶𓕷𓕸𓕹𓕺𓕻𓕼𓕽𓕾𓕿𓖀𓖁𓖂𓖃𓖄𓖅𓖆𓖇𓖈𓖉𓖊𓖋𓖌𓖍𓖎𓖏𓖐𓖑𓖒𓖓𓖔𓖕𓖖𓖗𓖘𓖙𓖚𓖛𓖜𓖝𓖞𓖟𓖠𓖡𓖢𓖣𓖤𓖥𓖦𓖧𓖨𓖩𓖪𓖫𓖬𓖭𓖮𓖯𓖰𓖱𓖲𓖳𓖴𓖵𓖶𓖷𓖸𓖹𓖺𓖻𓖼𓖽𓖾𓖿𓗀𓗁𓗂𓗃𓗄𓗅𓗆𓗇𓗈𓗉𓗊𓗋𓗌𓗍𓗎𓗏𓗐𓗑𓗒𓗓𓗔𓗕𓗖𓗗𓗘𓗙𓗚𓗛𓗜𓗝𓗞𓗟𓗠𓗡𓗢𓗣𓗤𓗥𓗦𓗧𓗨𓗩𓗪𓗫𓗬𓗭𓗮𓗯𓗰𓗱𓗲𓗳𓗴𓗵𓗶𓗷𓗸𓗹𓗺𓗻𓗼𓗽𓗾𓗿𓘀𓘁𓘂𓘃𓘄𓘅𓘆𓘇𓘈𓘉𓘊𓘋𓘌𓘍𓘎𓘏𓘐𓘑𓘒𓘓𓘔𓘕𓘖𓘗𓘘𓘙𓘚𓘛𓘜𓘝𓘞𓘟𓘠𓘡𓘢𓘣𓘤𓘥𓘦𓘧𓘨𓘩𓘪𓘫𓘬𓘭𓘮𓘯𓘰𓘱𓘲𓘳𓘴𓘵𓘶𓘷𓘸𓘹𓘺𓘻𓘼𓘽𓘾𓘿𓙀𓙁𓙂𓙃𓙄𓙅𓙆𓙇𓙈𓙉𓙊𓙋𓙌𓙍𓙎𓙏𓙐𓙑𓙒𓙓𓙔𓙕𓙖𓙗𓙘𓙙𓙚𓙛𓙜𓙝𓙞𓙟𓙠𓙡𓙢𓙣𓙤𓙥𓙦𓙧𓙨𓙩𓙪𓙫𓙬𓙭𓙮𓙯𓙰𓙱𓙲𓙳𓙴𓙵𓙶𓙷𓙸𓙹𓙺𓙻𓙼𓙽𓙾𓙿𓚀𓚁𓚂𓚃𓚄𓚅𓚆𓚇𓚈𓚉𓚊𓚋𓚌𓚍𓚎𓚏𓚐𓚑𓚒𓚓𓚔𓚕𓚖𓚗𓚘𓚙𓚚𓚛𓚜𓚝𓚞𓚟𓚠𓚡𓚢𓚣𓚤𓚥𓚦𓚧𓚨𓚩𓚪𓚫𓚬𓚭𓚮𓚯𓚰𓚱𓚲𓚳𓚴𓚵𓚶𓚷𓚸𓚹𓚺𓚻𓚼𓚽𓚾𓚿𓛀𓛁𓛂𓛃𓛄𓛅𓛆𓛇𓛈𓛉𓛊𓛋𓛌𓛍𓛎𓛏𓛐𓛑𓛒𓛓𓛔𓛕𓛖𓛗𓛘𓛙𓛚𓛛𓛜𓛝𓛞𓛟𓛠𓛡𓛢𓛣𓛤𓛥𓛦𓛧𓛨𓛩𓛪𓛫𓛬𓛭𓛮𓛯𓛰𓛱𓛲𓛳𓛴𓛵𓛶𓛷𓛸𓛹𓛺𓛻𓛼𓛽𓛾𓛿𓜀𓜁𓜂𓜃𓜄𓜅𓜆𓜇𓜈𓜉𓜊𓜋𓜌𓜍𓜎𓜏𓜐𓜑𓜒𓜓𓜔𓜕𓜖𓜗𓜘𓜙𓜚𓜛𓜜𓜝𓜞𓜟𓜠𓜡𓜢𓜣𓜤𓜥𓜦𓜧𓜨𓜩𓜪𓜫𓜬𓜭𓜮𓜯𓜰𓜱𓜲𓜳𓜴𓜵𓜶𓜷𓜸𓜹𓜺𓜻𓜼𓜽𓜾𓜿𓝀𓝁𓝂𓝃𓝄𓝅𓝆𓝇𓝈𓝉𓝊𓝋𓝌𓝍𓝎𓝏𓝐𓝑𓝒𓝓𓝔𓝕𓝖𓝗𓝘𓝙𓝚𓝛𓝜𓝝𓝞𓝟𓝠𓝡𓝢𓝣𓝤𓝥𓝦𓝧𓝨𓝩𓝪𓝫𓝬𓝭𓝮𓝯𓝰𓝱𓝲𓝳𓝴𓝵𓝶𓝷𓝸𓝹𓝺𓝻𓝼𓝽𓝾𓝿𓞀𓞁𓞂𓞃𓞄𓞅𓞆𓞇𓞈𓞉𓞊𓞋𓞌𓞍𓞎𓞏𓞐𓞑𓞒𓞓𓞔𓞕𓞖𓞗𓞘𓞙𓞚𓞛𓞜𓞝𓞞𓞟𓞠𓞡𓞢𓞣𓞤𓞥𓞦𓞧𓞨𓞩𓞪𓞫𓞬𓞭𓞮𓞯𓞰𓞱𓞲𓞳𓞴𓞵𓞶𓞷𓞸𓞹𓞺𓞻𓞼𓞽𓞾𓞿𓟀𓟁𓟂𓟃𓟄𓟅𓟆𓟇𓟈𓟉𓟊𓟋𓟌𓟍𓟎𓟏𓟐𓟑𓟒𓟓𓟔𓟕𓟖𓟗𓟘𓟙𓟚𓟛𓟜𓟝𓟞𓟟𓟠𓟡𓟢𓟣𓟤𓟥𓟦𓟧𓟨𓟩𓟪𓟫𓟬𓟭𓟮𓟯𓟰𓟱𓟲𓟳𓟴𓟵𓟶𓟷𓟸𓟹𓟺𓟻𓟼𓟽𓟾𓟿𓠀𓠁𓠂𓠃𓠄𓠅𓠆𓠇𓠈𓠉𓠊𓠋𓠌𓠍𓠎𓠏𓠐𓠑𓠒𓠓𓠔𓠕𓠖𓠗𓠘𓠙𓠚𓠛𓠜𓠝𓠞𓠟𓠠𓠡𓠢𓠣𓠤𓠥𓠦𓠧𓠨𓠩𓠪𓠫𓠬𓠭𓠮𓠯𓠰𓠱𓠲𓠳𓠴𓠵𓠶𓠷𓠸𓠹𓠺𓠻𓠼𓠽𓠾𓠿𓡀𓡁𓡂𓡃𓡄𓡅𓡆𓡇𓡈𓡉𓡊𓡋𓡌𓡍𓡎𓡏𓡐𓡑𓡒𓡓𓡔𓡕𓡖𓡗𓡘𓡙𓡚𓡛𓡜𓡝𓡞𓡟𓡠𓡡𓡢𓡣𓡤𓡥𓡦𓡧𓡨𓡩𓡪𓡫𓡬𓡭𓡮𓡯𓡰𓡱𓡲𓡳𓡴𓡵𓡶𓡷𓡸𓡹𓡺𓡻𓡼𓡽𓡾𓡿𓢀𓢁𓢂𓢃𓢄𓢅𓢆𓢇𓢈𓢉𓢊𓢋𓢌𓢍𓢎𓢏𓢐𓢑𓢒𓢓𓢔𓢕𓢖𓢗𓢘𓢙𓢚𓢛𓢜𓢝𓢞𓢟𓢠𓢡𓢢𓢣𓢤𓢥𓢦𓢧𓢨𓢩𓢪𓢫𓢬𓢭𓢮𓢯𓢰𓢱𓢲𓢳𓢴𓢵𓢶𓢷𓢸𓢹𓢺𓢻𓢼𓢽𓢾𓢿𓣀𓣁𓣂𓣃𓣄𓣅𓣆𓣇𓣈𓣉𓣊𓣋𓣌𓣍𓣎𓣏𓣐𓣑𓣒𓣓𓣔𓣕𓣖𓣗𓣘𓣙𓣚𓣛𓣜𓣝𓣞𓣟𓣠𓣡𓣢𓣣𓣤𓣥𓣦𓣧𓣨𓣩𓣪𓣫𓣬𓣭𓣮𓣯𓣰𓣱𓣲𓣳𓣴𓣵𓣶𓣷𓣸𓣹𓣺𓣻𓣼𓣽𓣾𓣿𓤀𓤁𓤂𓤃𓤄𓤅𓤆𓤇𓤈𓤉𓤊𓤋𓤌𓤍𓤎𓤏𓤐𓤑𓤒𓤓𓤔𓤕𓤖𓤗𓤘𓤙𓤚𓤛𓤜𓤝𓤞𓤟𓤠𓤡𓤢𓤣𓤤𓤥𓤦𓤧𓤨𓤩𓤪𓤫𓤬𓤭𓤮𓤯𓤰𓤱𓤲𓤳𓤴𓤵𓤶𓤷𓤸𓤹𓤺𓤻𓤼𓤽𓤾𓤿𓥀𓥁𓥂𓥃𓥄𓥅𓥆𓥇𓥈𓥉𓥊𓥋𓥌𓥍𓥎𓥏𓥐𓥑𓥒𓥓𓥔𓥕𓥖𓥗𓥘𓥙𓥚𓥛𓥜𓥝𓥞𓥟𓥠𓥡𓥢𓥣𓥤𓥥𓥦𓥧𓥨𓥩𓥪𓥫𓥬𓥭𓥮𓥯𓥰𓥱𓥲𓥳𓥴𓥵𓥶𓥷𓥸𓥹𓥺𓥻𓥼𓥽𓥾𓥿𓦀𓦁𓦂𓦃𓦄𓦅𓦆𓦇𓦈𓦉𓦊𓦋𓦌𓦍𓦎𓦏𓦐𓦑𓦒𓦓𓦔𓦕𓦖𓦗𓦘𓦙𓦚𓦛𓦜𓦝𓦞𓦟𓦠𓦡𓦢𓦣𓦤𓦥𓦦𓦧𓦨𓦩𓦪𓦫𓦬𓦭𓦮𓦯𓦰𓦱𓦲𓦳𓦴𓦵𓦶𓦷𓦸𓦹𓦺𓦻𓦼𓦽𓦾𓦿𓧀𓧁𓧂𓧃𓧄𓧅𓧆𓧇𓧈𓧉𓧊𓧋𓧌𓧍𓧎𓧏𓧐𓧑𓧒𓧓𓧔𓧕𓧖𓧗𓧘𓧙𓧚𓧛𓧜𓧝𓧞𓧟𓧠𓧡𓧢𓧣𓧤𓧥𓧦𓧧𓧨𓧩𓧪𓧫𓧬𓧭𓧮𓧯𓧰𓧱𓧲𓧳𓧴𓧵𓧶𓧷𓧸𓧹𓧺𓧻𓧼𓧽𓧾𓧿𓨀𓨁𓨂𓨃𓨄𓨅𓨆𓨇𓨈𓨉𓨊𓨋𓨌𓨍𓨎𓨏𓨐𓨑𓨒𓨓𓨔𓨕𓨖𓨗𓨘𓨙𓨚𓨛𓨜𓨝𓨞𓨟𓨠𓨡𓨢𓨣𓨤𓨥𓨦𓨧𓨨𓨩𓨪𓨫𓨬𓨭𓨮𓨯𓨰𓨱𓨲𓨳𓨴𓨵𓨶𓨷𓨸𓨹𓨺𓨻𓨼𓨽𓨾𓨿𓩀𓩁𓩂𓩃𓩄𓩅𓩆𓩇𓩈𓩉𓩊𓩋𓩌𓩍𓩎𓩏𓩐𓩑𓩒𓩓𓩔𓩕𓩖𓩗𓩘𓩙𓩚𓩛𓩜𓩝𓩞𓩟𓩠𓩡𓩢𓩣𓩤𓩥𓩦𓩧𓩨𓩩𓩪𓩫𓩬𓩭𓩮𓩯𓩰𓩱𓩲𓩳𓩴𓩵𓩶𓩷𓩸𓩹𓩺𓩻𓩼𓩽𓩾𓩿𓪀𓪁𓪂𓪃𓪄𓪅𓪆𓪇𓪈𓪉𓪊𓪋𓪌𓪍𓪎𓪏𓪐𓪑𓪒𓪓𓪔𓪕𓪖𓪗𓪘𓪙𓪚𓪛𓪜𓪝𓪞𓪟𓪠𓪡𓪢𓪣𓪤𓪥𓪦𓪧𓪨𓪩𓪪𓪫𓪬𓪭𓪮𓪯𓪰𓪱𓪲𓪳𓪴𓪵𓪶𓪷𓪸𓪹𓪺𓪻𓪼𓪽𓪾𓪿𓫀𓫁𓫂𓫃𓫄𓫅𓫆𓫇𓫈𓫉𓫊𓫋𓫌𓫍𓫎𓫏𓫐𓫑𓫒𓫓𓫔𓫕𓫖𓫗𓫘𓫙𓫚𓫛𓫜𓫝𓫞𓫟𓫠𓫡𓫢𓫣𓫤𓫥𓫦𓫧𓫨𓫩𓫪𓫫𓫬𓫭𓫮𓫯𓫰𓫱𓫲𓫳𓫴𓫵𓫶𓫷𓫸𓫹𓫺𓫻𓫼𓫽𓫾𓫿𓬀𓬁𓬂𓬃𓬄𓬅𓬆𓬇𓬈𓬉𓬊𓬋𓬌𓬍𓬎𓬏𓬐𓬑𓬒𓬓𓬔𓬕𓬖𓬗𓬘𓬙𓬚𓬛𓬜𓬝𓬞𓬟𓬠𓬡𓬢𓬣𓬤𓬥𓬦𓬧𓬨𓬩𓬪𓬫𓬬𓬭𓬮𓬯𓬰𓬱𓬲𓬳𓬴𓬵𓬶𓬷𓬸𓬹𓬺𓬻𓬼𓬽𓬾𓬿𓭀𓭁𓭂𓭃𓭄𓭅𓭆𓭇𓭈𓭉𓭊𓭋𓭌𓭍𓭎𓭏𓭐𓭑𓭒𓭓𓭔𓭕𓭖𓭗𓭘𓭙𓭚𓭛𓭜𓭝𓭞𓭟𓭠𓭡𓭢𓭣𓭤𓭥𓭦𓭧𓭨𓭩𓭪𓭫𓭬𓭭𓭮𓭯𓭰𓭱𓭲𓭳𓭴𓭵𓭶𓭷𓭸𓭹𓭺𓭻𓭼𓭽𓭾𓭿𓮀𓮁𓮂𓮃𓮄𓮅𓮆𓮇𓮈𓮉𓮊𓮋𓮌𓮍𓮎𓮏𓮐𓮑𓮒𓮓𓮔𓮕𓮖𓮗𓮘𓮙𓮚𓮛𓮜𓮝𓮞𓮟𓮠𓮡𓮢𓮣𓮤𓮥𓮦𓮧𓮨𓮩𓮪𓮫𓮬𓮭𓮮𓮯𓮰𓮱𓮲𓮳𓮴𓮵

que *ḥꜣwt* soit considéré comme un pluriel : les *ḥꜣwt* du dieu seraient donc les figures de proue et de poupe de sa barque. La même explication convient dans les cas où *ḥꜣwtj* est traité comme un vrai duel. Mais il est difficile de déterminer dans quelle mesure l'ensemble de ces attestations témoigne réellement du souhait de contempler la barque processionnelle lors de ses moments de visibilité. Sans doute, dans plusieurs formules trop concises pour être interprétées en ce sens, le désir de voir la *ḥꜣwt(y)* du dieu revient à souhaiter contempler une face divine conçue comme puissante, donc protectrice, porteuse des *uraei*, signe de pouvoir.

La « face divine » honorée et invoquée

D'autres mentions de la face-divine *ḥꜣwt(y)* sont connues au sein de formulations différentes, dans lesquelles il ne s'agit plus de « voir » cette face, mais de l'honorer. Il peut s'agir de la face-*ḥꜣwtj* du roi, porteuse de l'*uraeus* (comme le montre dans l'attestation suivante assez explicitement la graphie): « ils (= le peuple) rendent hommage à sa face à chaque instant »¹³⁴. C'est aussi la face divine qu'on invoque, comme dans cet hymne solaire (XIX^e dynastie) : « Puisses-tu accorder que mon corps demeure en jubilation envers ta face chaque jour » (*dj.k rwd ḥ'wj.i m hnw n ḥꜣwtj.k m ḥrt-hrw nt r'-nb*)¹³⁵. Notons aussi que la graphie *ḥꜣwt* semble n'être parfois qu'une variante graphique de *ḥꜣt*¹³⁶.

Dans le rituel du culte divin journalier, il est consigné qu'on fait une offrande d'huile-*mdt* pour la face-*ḥꜣwtj* (du dieu Amon-Rê¹³⁷, ce qui nous montre que l'emploi de ce terme remplace ici celui de la face-*ḥꜣt*, partie du corps divin qui reçoit traditionnellement cette onction. Dans la tombe d'Horemheb (TT 78), il est dit qu'on offre « encens, huile, bœuf [pour satisfaire ?] les faces d'Amon (*nꜣ ḥꜣwt nt Jmn*)¹³⁸. Dans le P. Harris I, plusieurs attestations de la face-*ḥꜣwtj* (et variantes)¹³⁹ montrent que celle-ci est l'objet d'offrandes (de fleurs)¹⁴⁰, et qu'elle est destinée à être « apaisée »¹⁴¹. Ce n'est que rarement que le terme *ḥꜣwt* est utilisé en parallèle direct à *ḥr* dans le vocabulaire de l'offrande. C'est par exemple le cas à Abydos, où on joue du sistre « à ton visage » (*n-ḥr.k*) et on agite le collier *ménat* « à ta face » (*n ḥꜣwt.k*)¹⁴².

Nous retiendrons aussi une scène du temple de Ramsès III à Médinet Habou, montrant la barque processionnelle d'Amon à la rencontre de laquelle s'avance la barque royale, que

¹³⁴ Urk. IV, 1921.4.

¹³⁵ J. ASSMANN, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern*, 1983, p. 7, texte a col. 3-4. Voir également les parallèles suivants : *ibid.*, texte 29 (10-11), p. 40 et texte 117 (7-8), p. 163.

¹³⁶ Ainsi les offrandes de bovidés sont destinées à être sur l'autel « à ta face, *n ḥꜣwt.k* (on attendrait la locution *n-ḥꜣt.k* « devant toi »), A. MARIETTE, *Abydos I*, 1869, pl. 53 ; cf. R. DAVID, *A Guide to Religious Ritual at Abydos*, 1981, p. 112 ; *Wb III* 28.16.

¹³⁷ A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier*, 1902, p. 108 (X, 9), et p. 109, au sein du chapitre

du « dévoilement du visage (*wn-ḥr*) de Rê dans Héliopolis... ». Pour ce passage, cf. le parallèle suivant : A.H. GARDINER, *HPBM III*, pl. 56, p. Chester Beatty n° IX, 5° 14.4.

¹³⁸ A. et A. BRACK, *Das Grab des Horemhab*, *ArchVer* 35, 1980, texte 6 p. 27.

¹³⁹ Cf. P. GRANDET, *Le papyrus Harris I*, vol.3, *BiEtud* 129, p. 114.

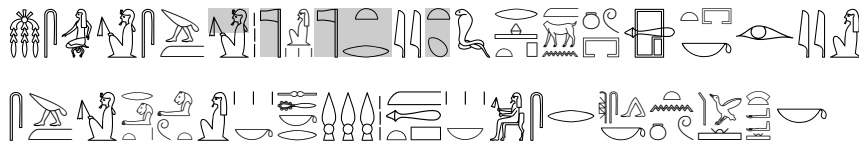
¹⁴⁰ W. ERICHSEN, *Papyrus Harris*, p. 5 (5.2) ; P. GRANDET, *op. cit.*, p. 288 et n. 100.

¹⁴¹ W. ERICHSEN, *op. cit.*, p. 33 (28.10) (P. GRANDET, *op. cit.*, p. 262) ; W. ERICHSEN, *Papyrus Harris*, p. 55

(49.7) (P. GRANDET, *op. cit.*, p. 289) ; W. ERICHSEN, *op. cit.*, p. 67 (58.4) (P. GRANDET, *op. cit.*, p. 305 : « j'ai fait pour lui des cérémonies d'offrande et des fêtes du calendrier afin d'apaiser sa face à tout moment » ; W. ERICHSEN, *op. cit.*, (78.1) (P. GRANDET, *op. cit.*, p. 338) « je les (= les biens apportés en tributs) ai donnés à l'Ennéade des Seigneurs de ce pays, pour apaiser la face-*ḥꜣwtj* de chacun de ceux-ci à l'aube ».

¹⁴² *Wb III*, 28.16 (temple de Séthi I^{er} à Abydos, salle C).

suit le roi. Dans le discours du roi accompagnant cette représentation liturgique, nous lisons l'extrait suivant :

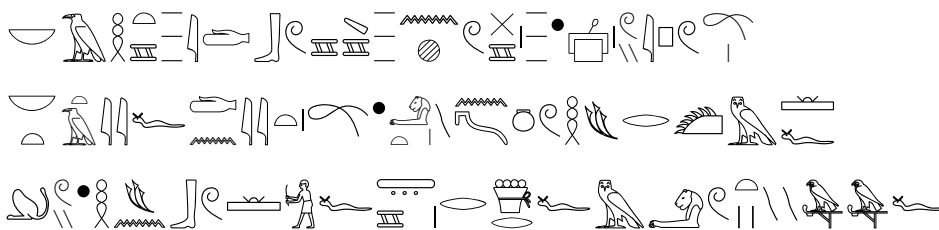


ms.j smšw ntrw ntryt r htp m-hnw hwt-ʿyt.k jry.j smš¹⁴³ r-hʿt hʿwt.k sbkrw m ʿyt nb šps r šms.k tnw hʿ.k

(...) J'ai fabriqué les images cultuelles¹⁴⁴ des dieux et des déesses, pour reposer à l'intérieur de ton Palais. J'ai fait une image cultuelle à l'avant de ta face (litt.), ornée de toutes sortes de pierres précieuses, afin de te suivre lors de chacune de tes apparitions (...) ¹⁴⁵.

Au regard de l'image comme du contexte, on pourrait supposer que le terme *hʿwt* renvoie ici à la proue de la barque, voire, par métonymie, à la barque processionnelle elle-même.

Dans l'hymne à Amon du P. Leyden I 350, la *hʿwt* du dieu est mentionnée dans un contexte particulier :



nb ʿhwt jdbw nbbw sʿw jpw(t) nbt (hr-)tʿy.f dnjt hʿt nwh r-km.f pḥwy hnbw.f tʿ r-dr.f m hʿwt.y.f

Le Seigneur des champs, des rives et des terres ; à lui appartient tout ce qui est arpenté, (sur) son cadastre. Du début de la corde jusqu'à ce qu'il arrive au bout, il a délimité¹⁴⁶ la terre entière avec sa face¹⁴⁷.

¹⁴³ Plutôt que *smš.j*.

¹⁴⁴ Pour *smš(w)* « statue, image cultuelle », cf. *Wb* IV, 291.9 ; *AnLex* 77.3878 ; 78.3834 ; 29.2779 ; plusieurs attestations nous montrent que ce terme désigne parfois explicitement l'image cultuelle qui prend place sur la barque processionnelle, cf. *Wb* IV, 291.10, et spécialement les graphies du mot

déterminées par une barque, par exemple A. CALVERLEY, *The Temple of King Sethos I*, IV, pl. 53 a ; MARIETTE, *Abydos* II, pl. 2.c, et CHAMPOLLION, *ND* I, 889 (exemples cités par le *Wb*). Cette valeur précise conviendrait bien ici.

¹⁴⁵ *MH* IV, pl. 231 (33-34) ; *KRI* V, 217.13-16, 218.1.

¹⁴⁶ *Wb* III, 12-13 ; D. MEEKS, *Le grand texte de*

donations au temple d'Edfou, *BiEtud* 59, 1972, p. 19. Sur l'arpentage, cf. G. JÉQUIER, *BIFAO* 19, 1922, p. 214-218.

¹⁴⁷ J. ZANDEE, *De Hymnen aan Amon van Papyrus Leiden I 350*, Brill, Leiden, 1948, pl. III.9 ; B. MATHIEU, *RdE* 48, 1997, p. 143.

Dans ce passage, il est manifeste que le terme *ḥꜣwtj* fait écho à la mention précédente « du début (*ḥꜣt*) de la corde d'arpentage »¹⁴⁸. Reste à comprendre ce que signifie pratiquement l'expression « délimiter (...) avec la face ». On connaît les figurations des rouleaux de cordes d'arpentages. Dans plusieurs scènes peintes dans les tombes thébaines est figurée la mesure des champs, au moyen d'une longue corde dont l'extrémité se termine par une tête de bélier¹⁴⁹. On retrouve cette iconographie dans la statuaire : plusieurs statues de la XVIII^e dynastie montrent des prêtres arpenteurs agenouillés, et tenant devant eux un imposant rouleau de cordes dont le sommet est coiffé habituellement par une tête de bélier, arborant l'*uraeus*¹⁵⁰. On avait considéré, à la suite de Barguet¹⁵¹, que cette tête appartenait à Khnoum-Chou, dont le rôle de patron de la mesure des champs est connu par ailleurs. Mais E. Graefe a démontré qu'Amon-Rê devait bien être considéré comme patron de l'arpentage¹⁵² (comme sur la statue d'Amenemhat-Sourer en arpenteur (CG n° 42128), où le rouleau d'arpentage est accompagné d'une légende mentionnant « Amon-Rê, maître des prémices (*nb ḥꜣt-jḥt*)¹⁵³ »). La présence de la tête de bélier sur les rouleaux d'arpenteurs renvoie donc aux mesures des champs des domaines d'Amon, à Thèbes, ou ailleurs, comme par exemple à Abydos (statue d'arpenteur de Paeninheret, CG n° 711). On en tirera la conclusion suivante : le terme *ḥꜣwtj* dont il est question dans l'hymne à Amon, désigne l'égide criocéphale porteuse de l'*uraeus* fixée à l'extrémité du rouleau.

La « face » et le visage du dieu : conclusion

L'importance du visage des dieux dans les conceptions religieuses est pleinement exprimée par le thème du visage « parfait ». Rappelons rapidement que ce visage « parfait » (*nfr-ḥr*) prend différents degrés de significations, selon le contexte¹⁵⁴. Concrètement, le dieu au visage « parfait » est celui qui arbore les insignes du pouvoir, les couronnes, les coiffes. C'est le visage richement paré de la statue cultuelle¹⁵⁵. Au niveau métaphorique, dans le vocabulaire de la prière, la « perfection » du visage divin est un signe de la divinité bienveillante, et consacre les valeurs faciales du dieu, la vision et l'écoute des hommes¹⁵⁶. En tant qu'épithète divine, *nfr-ḥr* entre dans le protocole de nombreuses divinités, essentiellement Ptah¹⁵⁷ avant le

¹⁴⁸ Cette recherche d'allitération est soulignée par A. BARUCQ et Fr. DAUMAS, *Hymnes et prières*, p. 218, n. (bb).

¹⁴⁹ L. BORCHARDT, « Statuen von Feldmessern », *ZÄS* 42, 1905, p. 70-72.

¹⁵⁰ Par exemple : Caire CG 711 (Paeninheret), L. BORCHARDT, *Statuen und Statuetten*, 3, 1930, p. 49 et pl. 131 ; *ZÄS* 42, 1905, p. 72 ; Caire 42128 (Amenemhat-sourer), G. LEGRAIN, *Statues et Statuettes*, I, pl. LXXVII et p. 80-81 ; Louvre E 11057 (Senenmou), P. BARGUET, « Une statuette de Senemout Patron des Arpenteurs », *ChronEg* XXVIII, 1953, p. 23-27. Voir également la stèle publiée par

E. GRAEFE, *ChronEg* XLVIII, 1973, p. 36-46, fig.1-2 (collection Graefe), sur laquelle le rouleau de la corde d'arpentage est surmonté par une tête de bélier, portant un *uraeus* couronné d'un disque solaire logé dans une paire de cornes. Voir aussi S. SAUNERON, *Villes et légendes d'Égypte, BiÉtud* 90, 1983, p. 70.

¹⁵¹ P. BARGUET, *ChronEg* XXVIII, 1953, p. 223-227.

¹⁵² E. GRAEFE, « Amun-Re, « Patron der Feldmesser » », *ChronEg* XLVIII, 1973, p. 36-46.

¹⁵³ *ḥꜣt-jḥt*, cf. *Wb* III, 21.8 ; E. GRAEFE, *ChronEg* XLVIII, 1973, p. 42.

¹⁵⁴ J. ZANDEE, *Der Amunhymnus des Papyrus Leiden I 344*, vol. 3, Leyde, 1992, p. 1032-1037.

¹⁵⁵ Cf. J. ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott, MÄS* 19, 1969, p. 172-173.

¹⁵⁶ W. SPIEGELBERG, *ZÄS* 53, 1917, p. 115 ; H. KEES, *ZÄS* 67, 1931, p. 58-59 ; Ph. GERMOND, *BSEG* 4, 1980 ; p. 39-43 ; J. QUAEGBEUR, *LÄ* IV, 1982, col. 456-457 ; G. WAGNER et J. QUAEGBEUR, *BIFAO* 73, 1973, p. 41-60 ; D. MEEKS, dans *Le Temps de la Réflexion* 7, 1986, p. 179.

¹⁵⁷ M. SANDMAN-HOLMBERG, *The God Ptah*, Lund, 1946, p. 108-111 ; J. BERLANDINI, *RdE* 46, 1995, p. 31-37.

Nouvel Empire, puis se généralise. Au côté d'autres désignations « esthétiques », l'épithète *nfr-ḥr* montre cette véritable polysémie du visage divin, un signe vers lequel l'homme s'oriente.

Nous pouvons à présent résumer ce qui constitue la spécificité de la « face-ḥꜣwt(y) » par rapport au concept du « visage-ḥr » divin. Certes, la face-ḥꜣwt(y), porteuse des attributs du pouvoir positionnés sur le front de la divinité (couronnes, *uraei*), apparaît également comme une manifestation de la présence divine. Elle est porteuse d'attributs régaliens, à l'instar du « visage-parfait » de la divinité. En revanche, il se trouve que cette face-ḥꜣwt(y) est occasionnellement, mais concrètement, mise en relation avec les faces-protomes (le plus souvent zoomorphes) des barques processionnelles, dont il n'est pas nécessaire de souligner l'importance dans la vie religieuse. Un jeu conscient unit et rapproche la proue-ḥꜣt au « front » divin, porteur de l'*uraeus* et des couronnes (*ḥꜣ(w)t(y)*), manifestant le dieu dans toute sa puissance. Les graphies et la grammaire des inscriptions concernées révèlent parfois une entité considérée comme plurielle, ou duelle, qu'il s'agit sans doute de comprendre comme proue et poupe, protomes divins, objets de la piété impliqués dans les procédures de type divinatoire. Ces données offrent à la face-ḥꜣwt sa spécificité au sein du discours sur le visage et la face des dieux.