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 102 (2002), p. 353-370

Frédéric Servajean

À propos d'une hirondelle et de quelques chats à Deir al-Médîna.

Conditions d'utilisation

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

Conditions of Use

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

Dernières publications

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

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

À propos d'une hirondelle et de quelques chats à Deir al-Médîna

Frédéric SERVAJEAN

Le site de Deir al-Médîna a livré de nombreux témoignages de cultes rendus à des « divinités secondaires », qui sont autant d'allégories exprimant une caractéristique se rapportant à une entité divine plus importante. Pour ne considérer qu'un exemple, sur une stèle de la XIX^e^ dynastie, conservée au musée de Turin [fig. 1], sont associées, sur deux registres, une chatte (bas) – *my.t* – et une hirondelle (haut) – *mn.t* [1].

L'oiseau, tourné vers la droite est posé sur une chapelle percée d'une porte, devant laquelle se trouve une table d'offrandes avec quelques pains, un bouquet et une fleur de lotus. Quatre des six colonnes de texte gravées dans le cintre se rapportent à l'oiseau :

T3 mn.t nfr.t mn=tj sp 2 n ḏ.t !
L'hirondelle parfaite est fermement établie pour l'éternité ḏ.t *!*

Dans le registre du bas, le chat, assis, regarde dans le même sens ; devant lui, deux personnages agenouillés. Deux lectures sont possibles pour les deux colonnes de texte se rattachant au félin, car on ne voit pas très bien si l'avant-dernier signe est  ou . Si l'on retient , il faudrait supposer que le lapicide oublia l'un des deux traits verticaux (Z1) :



T3 my.t nfr(.t) mn(=tj) sp 2 !
La chatte parfaite est fermement établie !

1 Stèle N. 50056 (= cat. 1591), calcaire blanc, H. 0,142 m, l. 0,092. Origine : Deir el-Médîna (ancienne collection Drovetti) ; cf. M. Tosi, A. Roccati, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina, n. 50001 – n. 50262*, Turin, 1972, p. 92 et p. 285 (50056) ; M. Borla, « Stèle de Nebrê », dans G. Andreu (éd.), *Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Paris, 2002, p. 270-271 (218).

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Cependant, malgré la présence intercalée du , il est également possible d'interpréter le cercle de la stèle comme un , le dernier mot devenant (*mn(.t)*), variante de , adverbe signifiant « quotidiennement [2] ». Le passage pourrait donc être rendu :

Tȝ my.t nfr(.t) mn.t !
La chatte parfaite quotidiennement !

Ou :

Tȝ my.t nfr(=tj) mn.t !
La chatte devenue parfaite quotidiennement !

Le faible nombre de signes laisse penser que la double lecture a été voulue par le lapicide. Et, dans tous les cas, il joua sur l'homophonie et les différents sens dérivés des mots *mn.t* (« hirondelle »), *mn=tj* (« [elle] est établie ») et *mn.t* (« quotidiennement »).

§ 1. L'association d'une hirondelle et d'un chat, animaux familiers des habitants de la Vallée, peut sembler curieuse. Pourtant, le papyrus mythologique de *Tȝ-wḏȝ.t-Rˁ* (XXIe dynastie) [3] place côte à côte une vignette (doc. 2) figurant une hirondelle posée sur une butte que jouxte un grand  désignant l'est (*jȝbt.t*) ; et une vignette représentant le chat d'Héliopolis – qui curieusement est ici une chatte, comme le montrent ses mamelles –, en train de dépecer le serpent Apophis sous l'arbre *iched* [4]. Il est certes possible d'arguer que cette combinaison résulte du hasard mais la stèle de Deir al-Médîna montre bien que l'association est possible. On la retrouve d'ailleurs dans d'autres documents, mais de manière indirecte. Ainsi, à la formule 294 des Textes des Sarcophages, les deux animaux sont réunis dans un texte difficile [5] :

Jw rd(=w) n=j ḫpr.w n(y).w mn.t jn nby.t nbj, nb.t nb.wt, Pr(w).t-m-nbj, Ḥr(y).t-snb.w-p.t. Jw tp=j sȝ=j m ḥsbd. Jw ḫ.t=j m ḏˁmw. Jw bˁn.t=j m nbw n(y) Jww. Sṯr.wt=j ˁȝg.wt=j m Jwn-(mw.t)=f nb Bȝ-ḫw. Jw wnm~n=j s .t. Jw mtr<~n>=j ḫn.w m ḥw.t-nṯr n(y).t Ḥw.t-Ḥr. Jw dbn~n=j p.t ḥnˁ mjw, tȝ pn ḫr=j m ṯb.ty=j.
Les métamorphoses de l'hirondelle [6] m'ont été données par la maîtresse de la flamme [7], maîtresse des îles [8], Celle-qui-est-sortie-en-tant-que-flamme, Celle-qui-se-trouve-aux-frontières-du-ciel.

2 *Wb* II, 65, 9-10. Pour cette analyse, cf. B. Bruyère, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1935-1940)*, *FIFAO* 20/3, Le Caire, 1952, p. 106.

3 A. Piankoff, *Mythological Papyri* II, *BollSer* 40/3, New York, 1957, nº 15.

4 Sous l'*iched* héliopolitain, il s'agit habituellement d'un chat et non d'une chatte. Par exemple, à la tombe 335 de Deir el-Médîna (Nakhtamon), dans laquelle la scène est effectivement représentée, on peut lire au-dessus de l'animal : *Mjw ˁȝ, Ḫprj-Rˁ*, « Le grand chat, Khépri-Rê » ; et au-dessus du serpent : *ˁ:pp ḥft(y) n(y) Rˁ*, « Apophis, l'adversaire de Rê » (B. Bruyère, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1924-1925)*, *FIFAO* 3/3, Le Caire, 1926, p. 163, fig. 109).

5 *CT* IV, 46f-47d (B1C).

6 C'est bien de l'hirondelle *mn.t* qu'il s'agit malgré les graphies curieuses. Dans la première des deux versions (B1C), on trouve ; dans la seconde (B2L), . L'équivalence entre ces graphies et est établie par la formule 283 des Textes des Sarcophages où elles sont employées conjointement pour signifier la même chose (graphie habituelle en *CT* IV, 33c ; graphie inhabituelle en *CT* IV, 33g). Ces graphies sont le résultat d'un jeu phonétique relativement simple. En effet, les signes , , et ici , peuvent avoir pour valeur phonétique *m*. Combinés avec le signe , on obtient *mnjw.t*, vocable phonétiquement proche de l'habituel *mn.t*, mais aussi de *mnj.t* que l'on rencontrera plus loin (cf. *infra*, § 11). Les raisons ayant motivé ces graphies particulières nous échappent.

7 Le signe est isolé. Plusieurs interprétations, probablement voulues par le scribe, sont possibles. On retiendra simplement l'une d'entre elles : *nbj*, flamme, vocable qui apparaît d'ailleurs un peu plus loin et qui explique probablement la graphie *nby.t*, terme qui se rédige habituellement *nb.t*.

BIFAO 102 (2002), p. 353-370 Frédéric Servajean
À propos d'une hirondelle et de quelques chats à Deir al-Médîna.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Ma tête et mon dos sont en lapis-lazuli. Mon ḫ.t *est en électrum. Mon cou est en or de Iouou. Mes paupières* [9] *et mes talons* [10] *sont ceux de Iounmoutef, seigneur de Bakou. J'ai mangé un pain* s .t [11]*. J'ai témoigné de la présence d'aliments dans le temple d'Hathor. J'ai fait le tour du ciel avec le chat, cette terre étant sous moi grâce à mes sandales.*

De même, dans la vignette illustrant la formule 17 du Livre des Morts du papyrus d'Ani (XIX[e] dynastie) [12], on voit l'hirondelle posée sur la proue de la barque solaire du jour, dans laquelle se trouve Khépri, et le chat d'Héliopolis, secondé par trois génies armés d'un couteau, occupé à dépecer Apophis à proximité de l'arbre *iched*. Les deux groupes sont séparés par le défunt et son épouse [13].

L'association n'est donc pas nécessairement immédiate et directe. Cependant, le fait que les deux animaux aient cohabité dans certains textes et vignettes funéraires a visiblement incité l'artiste ayant arrêté le motif de la décoration de la petite stèle à réfléchir sur la problématique attachée à la combinaison des deux animaux.

Des chats et des chattes

§ 2. Le chat seul semble avoir été vénéré à Deir al-Médîna comme le montrent quelques ostraca figurés [14]. Mais à quelle divinité était-il lié ?

D'une manière générale, le chat mâle dépeçant Apophis incarne Rê au petit matin, comme le rapporte la formule 17 du Livre des Morts [15] :

Jnk mjw pwy ʿɜ ps (w) j d r-gs=f m Jwnw, grḥ pf ʿḥɜ-ʿ n(y) jr.t sɜw.t sbj.wt, ḥrw pw n(y) sḫt(m){tw} ḥfty.w n(y).w Nb-r-ḏr jm=f. Ptr rf sw ? Jr mjw pwy ʿɜ Rʿ pw ḏs=f. Ḏd ~ n=tw n=f mjw m ḏd ~ n Sjɜ : « (jn) rf mjw sw m nn jr(w) ~ n=f ? » ; ḫpr(=w) rn=f pw n(y) mjw.
Je suis ce grand chat qui fendit [16] *l'arbre* iched *à côté de lui à Héliopolis, cette fameuse nuit du combat pour le contrôle des rebelles, ce jour au cours duquel les adversaires du Maître-de-l'univers*

8 Cette épithète curieuse s'explique, d'une part, par la volonté de jouer sur l'homophonie des termes *nb.t*, *nby.t*, *nb.wt*, *nbj*, *snb.w* ; et, d'autre part, par la possibilité d'ajouter à la série précédente une nouvelle perspective symbolique axée autour du terme *nbw*, l'or qui renvoie à Hathor, les deux étant présents un peu plus loin. Cette nouvelle combinaison se retrouve à la formule 623 du même recueil (*CT* VI, 239e-g) : « J'accumule l'or dans les îles du ciel, après que le dieu a rejoint son frère : c'est devenu brillant et lumineux ! (*Dmḏ=j nbw m nb.wt n(y.w)t p.t, dmḏ(=w) nṯr sn[=f], s p(=w) ḥḏ(=w) !*) ».

9 Pour ce vocable à la traduction incertaine : D. MEEKS, « Notes de lexicographie (§ 5-8) », *BIFAO* 77, 1977, p. 79-83, § 5.

10 Pour ce terme, *ibid.*, p. 82, n. 3.

11 Cette affirmation semble hors de propos. On remarquera simplement qu'à la formule 806 (*CT* VII, 11l) du même recueil : « N. que voici mange du pain dans les îles du ciel [...] (*Wnm N. pn t m jw.w n(y).w p.t [...]*) ». Toutefois, à la formule 294, il ne s'agit ni des îles *jw.w*, ni du pain *t*, mais des îles *nb.wt* et du pain *s .t*, et les deux sont séparés par la description du corps minéral du défunt.

12 BM 10470 (R.O. FAULKNER, O. GOELET, *The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going forth by Day*, San Francisco, 1974, pl. 10).

13 Pour quelques exemples de vignettes accompagnant le texte de la formule 17, voir J. MÀLEK, *The Cat in Ancient Egypt*, Londres, 1993, p. 85 et p. 87.

14 J. VANDIER D'ABBADIE, *Catalogue des ostracas figurés de Deir el Médineh (Nos 2734 à 3053)*, *DFIFAO* 2/4, Le Caire, 1959, p. 192-193, nº 2881, et pl. 126 (2881) ; p. 193, nº 2882, et pl. 126 (2882). On laissera de côté les figurations dans lesquelles le chat est associé à une oie (par ex. : E. BRUNNER-TRAUT, *Die altägyptischen Scherbenbilder (Bildostraka) der Deutschen Museen und Sammlungen*, Wiesbaden, 1956, p. 93-94, nº 94, pl. 2 (94) ou J. VANDIER D'ABBADIE, *Catalogue des ostracas figurés de Deir el Médineh (Nos 2256 à 2722)*, *DFIFAO* 2/2, Le Caire, 1937, p. 42, nº 2202, et pl. 25 [2202]). Il est fort probable que l'idée qui sous-tend ce thème se retrouve en partie dans la combinaison qui nous occupe.

15 Cf. J.-P. CORTEGGIANI, « La "butte de la Décollation", à Héliopolis », *BIFAO* 95, 1995, p. 141-151. Voir également Chr. KARLSHAUSEN, « Le chat dans la mythologie : les démons-chats », dans L. Delvaux, E. Warmenbol (éd.), *Les divins chats d'Égypte*, Louvain, 1991, p. 104-105. Pour le texte que nous retraduisons, P. *Jwjɔ :* I. MUNRO, *Die Totenbuch-Handschriften der 18. Dynastie im Ägyptischen Museum Cairo* II, Wiesbaden, 1994, pl. 48, col. 90-93.

16 Pour l'arbre *iched* fendu, cf. A. GASSE, « Éléments d'un paysage de l'au-delà d'après le Livre des Morts, Vatican 48832 », *ERUV* 2, *OrMonsp* 11, Montpellier, 2001, p. 230-231.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

sont détruits. Qui est-il donc ? Quant à ce grand chat, c'est Rê lui-même. On l'a appelé « chat » après que Sia a demandé : « Y a-t-il donc quelqu'un de semblable dans ce qu'il a fait ? » ; et ce nom de « chat » qui est le sien advint.

Ce félin est assez étroitement lié à sa contrepartie féminine, ainsi que le montrent, d'une part, la vignette du papyrus de *Tȝ-wḏȝ.t-Rˁ* (doc. 2) dont il a été question plus haut (cf. *supra*, § 1) et, d'autre part, le passage suivant du mythe démotique de l'Œil du soleil [17] :

Et ceci encore : chat (jmy) [18] *est le nom qu'on lui donne ! S'il a une face de chat, c'est que c'est la forme divine qui est restée du dieu grand à l'origine, c'est-à-dire Rê, sa forme de chat mâle. Quant à la chatte* (jmy.t)*, c'est aussi l'œil, lequel est l'uræus !*

Cette association, formulée très simplement par le mythe démotique, à la manière d'une fable [19], illustre le motif iconographique du disque protégé par l'uræus. Ce thème, combiné avec celui de la chatte, est le fruit de spéculations théologiques complexes, attestées notamment par un passage difficile de la formule 759 des Textes des Sarcophages [20] :

Jw=j gr(.t) rḫ=kw wȝ.wt kky.(w)t, ˁq(w.w)t Ḥw jm=sn ḥnˁ Sjȝ m ḫfȝ.wt 4 kky.(w)t s p(w.w)t n m-ḫt=sn n tp-ˁ.wy=sn. ˁq=j jm(y)t(w)=sny ḫr wȝ.(w)t tȝ.(w)t jmy.(w)t wp.t Rˁ, jmn(w).t ṯs.w 4 Mḫy.t-wr.t ḥr=sn. Jw=j gr(.t) rḫ=kw wȝ.wt jpw tȝ.wt, ˁq(w.w)t mj(w).t jm=sn rˁ nb, snḥm(y).t n=s, ḥr(y.t) tp, sfḫ(w).t n=s bqsw m ḏd Rˁ r=s : « M(j), ṯs ṯn, ˁnḫ=tj (…) ».
Or, je connais les sombres chemins dans lesquels entrent Hou et Sia, en tant que quatre serpents ténébreux qui brillent pour ceux qui viennent après eux et pour ceux qui les précèdent. Je vais entrer entre les deux par les chemins mystérieux qui sont sur le front de Rê, sur lesquels sont cachés les quatre propos de Méthyer. Or, je connais ces chemins mystérieux dans lesquels chaque jour pénètre la chatte, qui fait obstacle [21] pour elle, à savoir celle qui est sur la tête, et qui libère pour elle la colonne vertébrale, lorsque Rê lui dit : « Viens, dresse-toi, car tu es vivante (…) ».

17 Traduction Fr. de Cenival (*Le mythe de l'Œil du soleil*, *DemStud* 9, Sommerhausen, 1988, p. 21).

18 W. Erichsen, *Demotisches Glossar*, Copenhague, 1954, p. 30 ; on remarquera que le terme *my* était également usité (*ibid.*, p. 151).

19 On se souviendra que l'histoire de la chatte et du vautour est introduite, dans ce mythe, par la phrase suivante : « Écoute, ma souveraine, l'histoire que je vais conter à ce sujet (…) » (Fr. de Cenival, *op. cit.*, p. 3).

20 *CT* VI, 388 o-p.

21 Ce terme est difficile à traduire dans ce contexte. P. Barguet l'a rendu par « qui libère » (*Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, *LAPO* 12, Paris, 1986, p. 595). Cependant, la traduction de *sḥnm* par « libérer » ne restitue pas vraiment le sens de ce verbe pour lequel D. Meeks (*AnLex* 2, 78.3625) recense « stopper, empêcher ». Pour que le passage ait un sens, le syntagme, *snḥm(y).t n=s, ḥr(y.t) tp*, doit être analysé de la manière suivante : « celle qui fait obstacle » (*snḥm(y).t*) est la chatte qui agit pour elle (*n=s*), c'est-à-dire (explicitation du pronom suffixe *=s*) pour « celle qui est sur la tête (*ḥr(y.t) tp*) » (celle de Rê). On a choisi d'interpréter *ḥr* comme un nom de relation féminin (*ḥr(y.t)*) explicitant *=s*, désignant l'uræus. Or *ḥr(y.t) tp*, même rédigé sans le ⌓ du féminin, peut effectivement désigner ce dernier (*Wb* III, 141, 9-10), mais également Hathor et Tefnout, qui dans ce cas, assument la même fonction que le serpent (*Wb* III, 141, 11). La traduction de R.O. Faulkner (*The Egyptian Coffin Texts* II, Warminster, 1977, p. 291), « what is removed (?) for it is upon the head », faisant de *ḥr tp* le prédicat d'une proposition adverbiale dont le sujet serait *snḥm(y) n=s*, est syntaxiquement intéressante mais difficile à comprendre sur le plan du sens. De plus, la proposition suivante, dont le début est construit de la même manière (participe suivi d'un *n=s*), devrait pouvoir être interprétée de la même manière, ce qui n'est probablement pas possible car l'on aboutirait à la juxtaposition de deux syntagmes nominaux, le premier assumant la fonction de sujet et le second de prédicat. Si cette construction est attestée, elle n'en demeure pas moins relativement rare.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Curieusement, le front (*wp.t*) de Rê semble posséder une dimension cosmique. Il est parcouru par des chemins mystérieux que la chatte (*mj(w).t*) connaît bien. Même si le félin n'est pas directement assimilé à l'uræus, il paraît avoir néanmoins pour fonction d'agir à la place de ce dernier. Il fait, en effet, « obstacle (à Apophis) pour elle (l'uræus), à savoir celle qui se trouve sur la tête (*tp*) » de Rê. Il intervient également comme une sorte de protecteur qui « libère » la colonne vertébrale de l'uræus, probablement une métaphore renvoyant au serpent auquel Rê demande de se dresser.

On retrouve la paire chat/chatte dans une stèle de Deir al-Médîna (XIX^e^ dynastie), actuellement conservée à l'Ashmolean Museum d'Oxford [22] (doc. 3). Dans le texte de l'offrande, le félin est un mâle incarnant la divinité solaire :

Rd(.t) jꜣw n my ꜥꜣ, sn tꜣ n pꜣ Rꜥ nṯr ꜥꜣ (...)
Faire une prière au grand chat, se prosterner devant Rê, le dieu grand (...)

En revanche, dans le cintre, où deux chats se font face, il est question, à gauche, de la *my.t ꜥꜣ(.t) Ḥtpy m rn=f nfr n(y) Tm(w)-ḥtp(=w)*, c'est-à-dire de « la grande chatte de Celui-qui-est-apaisé, en ce nom parfait qui est le sien de Atoum-qui-est-apaisé [23] » ; et, à droite, de la *my.t nfr(.t) pꜣ Rꜥ*, « la chatte parfaite de Rê ». Cette dernière désignation se retrouve également dans la stèle de la figure 1, où l'animal est la *my.t nfr.(t)*.

On serait tenté d'ajouter au dossier une autre stèle de Deir al-Médîna, datée du début de la XIX^e^ dynastie (doc. 4), deux chattes y étant représentées de la même manière ; mais la thématique du chat mâle, incarnation de Rê, en est absente. Dans le court texte se trouvant sous la figuration, il n'est question que de la chatte [24] :

D n(y)-sw.t ḥtp my.t nfr.t, Ḥtpy(.t), d=s.t ꜥnḫ wḏꜣ snb n kꜣ n(y) (...)!
Fasse le roi que s'apaise la chatte parfaite, Celle-qui-est-apaisée, de sorte qu'elle donne vie, santé et force au kꜣ *de (...)!*

§ 3. Dans les figurations funéraires de scènes cynégétiques des marais, le chat est investi d'une double fonction. On voit bien, pour ne considérer qu'un seul exemple, que le félin – une chatte – de la tombe de Nébamon (Nouvel Empire) [25] incarne, à l'avant de la barque, la « fille de Rê », c'est-à-dire « l'Œil de Rê » s'attaquant aux adversaires du soleil, représentés ici par la nuée d'oiseaux sauvages. Mais une « lecture » supplémentaire est possible, les mêmes oiseaux étant également les « alliés de Seth », et, par conséquent, les adversaires d'Osiris. Ce thème renvoie donc à la volonté du défunt de préserver son devenir osirien tout en assumant un destin solaire [26].

22 A. CABROL, « Stèle anonyme aux deux chats », dans G. Andreu (éd.), *Les artistes de Pharaon. Deir el-Médineh et la Vallée des Rois*, Paris, 2002, p. 270 (219) ; H. TE VELDE, « The Cat as a sacred Animal of the Goddess Mut », dans M. Heerma van Voss, D.J. Hoens, G. Mussies, D. van der Plas, H. Te Velde, (éd.), *Studies in Egyptian Religion dedicated to Professor Jan Zandee*, Leyde, 1982, p. 133 ; M. BROZE, « Le chat, le serpent et l'arbre-ished », dans L. Delvaux, E. Warmenbol (éd.), *Les divins chats d'Égypte : un air subtil, un dangereux parfum*, *Lettres orientales* 3, Louvain, p. 113, n. 16 ; E. WINTER, « Altorientalische Altertümer in Museen und Privatsammlungen », *AFO* 20, 1963, p. 201-202, fig. 18 ; Catalogue de l'exposition *Les chats des pharaons « 4000 ans de divinité féline » (27 octobre 1989-25 février 1990*, Bruxelles, 1989, p. 71 (43).

23 L'épithète qui suit *my.t ꜥꜣ(.t) – Ḥtpy* – ne semble pas devoir se rapporter à la chatte mais à Atoum dans la mesure où le pronom suffixe masculin (*=f*) renvoie nécessairement à un vocable masculin le précédant, qui ne peut être que *Ḥtpy*, vu que le reste du syntagme est féminin.

24 M. TOSI, A. ROCCATI, *op. cit.*, p. 88-89 et p. 284 (stèle N. 50053 du musée de Turin = cat. 1591).

25 Pour une bonne photographie de la scène, J. MÀLEK, *op. cit.*, p. 66, fig. 42 et p. 67, fig. 43. Pour une scène similaire : *ibid.*, p. 65, fig. 41.

26 J. ASSMANN, *Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne. L'apport des liturgies funéraires*, Paris, 2000, p. 23-25.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Par ailleurs, la chatte – dont on connaît les liens avec Hathor – se trouve à proximité d'un fourré de papyrus, qui suggère la présence de la déesse [27]. Cette dernière est certes absente de la figuration mais sa présence implicite imprègne la représentation d'une dimension érotique, accentuée par la présence de l'épouse du défunt, somptueusement vêtue, lui proposant de se « divertir » (*sḫmḫ-jb*).

Le félin figuré dans des scènes privées de la vie domestique (datées des XVIII[e] et XIX[e] dynasties) connote la même idée mais différemment. Le chat se tient habituellement sous la chaise de sa maîtresse, seul ou associé à d'autres animaux (oiseaux, singes ou poisson) [28]. Cela est encore plus évident dans la figuration d'un ostracon de Deir al-Médîna montrant « une jeune femme assise sur son lit et tournée vers la gauche ; elle tient dans sa main droite un bouquet de fleurs de papyrus. Le lit couvert d'un matelas, est soutenu par des pieds en forme de Bès, au-dessous du lit, on aperçoit un bouquet monté » et, un peu plus bas, un chat « dont la tête est vue de face [29] ». C'est donc tout le processus de revitalisation du défunt par le biais de la déesse qui est évoqué.

§ 4. Cependant, dans les deux stèles (doc. 3-4) évoquées plus haut (cf. *supra*, § 2), il s'agit de deux chattes et non d'une seule. J. Vandier, dans trois longs articles sur les déesses Nébet-Hétépet [30] et Iousâas, a été confronté à ce problème, car l'une de ces deux divinités – Nébet Hétépet – peut être associée à un couple de chats (ou de chattes [?]) [31]. En effet, une autre stèle de Deir al-Médîna, datée du règne de Ramsès II (doc. 5), montre, dans le registre supérieur, une divinité féminine assise, coiffée de la couronne hathorique, devant laquelle on lit [32] :

Nb.t-Ḥtp(.t)
Nébet-Hétépet [33].

Et derrière, entre la divinité et un sistre encadré par deux félins :

Nb.t-Ḥtp(.t), ḥnw.t tȝ.wy
Nébet-Hétépet, la maîtresse des deux terres.

Dans ce cas, le lien Hathor-Nébet-Hétépet-couple de félins est donc indiscutable [34]. Toutefois, ce document seul ne permet pas d'établir s'il s'agit de chats ou de chattes. En revanche, le rapprochement des documents 3, 4 et 5, groupe homogène sur un plan chronologique (XIX[e] dynastie) et géographique (Deir al-Médîna), tendrait à prouver,

27 Fr. SERVAJEAN, « Du singulier à l'universel. Le *Potamogeton* dans les scènes cynégétiques des marais », *ERUV* 1, *OrMonsp* 10, Montpellier, 1999, p. 252-253.

28 E. WARMENBOL, Fl. DOYEN, « Le chat et la maîtresse : les visages multiples d'Hathor », dans L. Delvaux, E. Warmenbol (éd.), *Les divins chats d'Égypte*, Louvain, 1991, p. 55-60.

29 J. VANDIER D'ABBADIE, *op. cit.*, p. 187-188 (nº 2859) et pl. 120. (2859). Voir également Y. VOLOKHINE, *La frontalité dans l'iconographie de l'Égypte ancienne*, *CSEG* 6, Genève, 2000, p. 52-53.

30 W. SCHENKEL, *LÄ* IV, 1982, col. 362-363, *s. v.* Nebet-hetepet.

31 J. VANDIER, « Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet (troisième article) », *RdE* 18, 1966, p. 76-84.

32 J. ERNÝ, *Egyptian Stelae in the Bankes Collection*, Oxford, 1958, nº 7.

33 Le nom de la divinité est suivi d'un nom de lieu dont l'interprétation délicate ne concerne pas directement notre analyse. Pour celui-ci : J. VANDIER, « Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet (premier article) », *RdE* 16, 1964, p. 68-69.

34 *Id.*, « Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet (troisième article) », *RdE* 18, 1966, p. 78.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

premièrement, que le couple de chattes seul (doc. 3-4) fait implicitement référence à Nébet-Hétépet, divinité vénérée à Deir al-Médîna, associée à Hathor, « souveraine de l'occident [35] » et maîtresse de la nécropole [36] ; deuxièmement, et par voie de conséquence, que le couple de félins encadrant le sistre (doc. 5) est en fait un couple de chattes [37].

Ces figurations « jouent » sur la difficulté, voire l'impossibilité, de distinguer le mâle de la femelle. Les artistes en profitèrent pour induire deux perspectives symboliques complémentaires : celle du chat mâle d'Héliopolis, Rê, et celle du couple de chattes se rapportant à la déesse Hathor-Nébet-Hétépet.

§ 5. D'une manière générale, la chatte seule renvoie à l'Œil de Rê, ainsi que le rapporte le mythe démotique dont il a été question plus haut [38]. Mais pour des figurations qui ne sont pas nécessairement originaires de Deir al-Médîna, comme la vignette du papyrus de *Tȝ-wḏȝ.t-Rʿ* (doc. 2), est-il possible de rattacher l'Œil – la chatte – à une divinité spécifique ?

Le petit texte accompagnant l'animal de la vignette est, de ce point de vue, assez ambigu. En effet, un certain nombre d'erreurs semble s'y être glissé. Cependant, en raison de l'originalité du dessin et du soin avec lequel il a été réalisé, on peut difficilement admettre que le texte ait été négligé :



Sur le plan des graphies et de la grammaire, il pose deux problèmes :

1. il y a un de trop ;
2. le  ne semble pas pouvoir être interprété.

Sur le plan du sens et compte tenu de tout ce qui a été vu précédemment, le fait que l'animal figuré soit une chatte, alors qu'habituellement il s'agit d'un mâle, signifie qu'il se situe au point de rencontre de deux traditions distinctes :

a. Celle du chat d'Héliopolis (Rê) ;

b. Celle de la chatte (l'Œil de Rê).

La tradition (b) permet, peut-être, d'expliquer la présence curieuse du signe . En effet, s'il est difficile d'interpréter ce dernier comme étant le verbe opérateur *jrj*, on ne peut pas,

35 *Ibid.*, p. 93.

36 *Ibid.*, p. 97-98.

37 On remarquera qu'il existe un autre point de convergence entre Hathor et Nébet-Hétépet, les deux étant liées à la sexualité. Le nom de cette dernière renvoie probablement à l'organe féminin ; dans la théologie héliopolitaine, elle est la « main » d'Atoum (*Id.*, « Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet (premier article) », *RdE* 16, 1964, p. 60-61).

38 Cf. *supra*, § 2. On soulignera cependant que, tout en étant liée à l'Œil de Rê, la chatte renvoie à des perspectives symboliques d'une grande complexité, comme le montre le P. Skrine 2 (B. MATHIEU, « Le voyage dans l'au-delà. Un papyrus funéraire illustré », *Égypte, Afrique & Orient* 5, 1997, p. 19-25), où il est question de deux félins, dont l'un est nommé « chatte de lapis-lazuli » (*my.t n(y).t ḫsbḏ*). Les deux animaux coexistent avec 21 autres génies qui sont autant de formes d'une même entité divine : Osiris-Rê (*ibid.*, p. 24). Voir à ce sujet : S. AUFRÈRE, « Notes et remarques au sujet du chat », *DiscEg* 44, 1999, p. 5-18, plus particulièrement, p. 14-15.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

non plus, considérer qu'il s'agit d'un simple signe appartenant à la graphie du mot qui précède ou qui suit. Il ne reste donc plus que deux solutions : soit il s'agit d'une erreur, soit – interprétation plus que fragile – d'un jeu graphique par lequel, en se combinant avec le mot suivant, qui continue malgré tout à fonctionner de manière autonome (*wḏȝ=y*), il est fait allusion à l'Œil (*Wḏȝ.t*), incarné dans la figuration par la chatte chargée de protéger son père agressé par Apophis.

Comment interpréter maintenant les deux  ? L'idée d'une erreur est difficile à accepter. Comment admettre, en effet, que dans la graphie d'un mot aussi simple, le scribe ne se soit pas rendu compte qu'il était en train d'écrire une deuxième fois l'un des trois ou quatre signes qui le composent habituellement ? En revanche, ne peut-on considérer que la chatte de la figuration fait allusion au couple de félins de (Hathor)-Nébet-Hétépet ? Dans ce cas, les deux  auraient été juxtaposés par simple jeu graphique afin de faire référence aux deux animaux.

Une autre analyse est envisageable. Les deux  pourraient n'être qu'une simple duplication hypocoristique ayant pour fonction de désigner la « petite chatte ».

Une traduction possible est :

Smȝ ʿȝpp jn –mj– my.t ʿnḫ(.t). Pr=ṯ m Dwȝ.t, wḏȝ=y m ḥr(y).t-nṯr !
Acte de tuer Apophis par la petite chatte vivante (ou : les chattes vivantes). Puisses-tu (la défunte propriétaire du papyrus) sortir de la Douat, lorsqu'il (Rê) aura été préservé dans la nécropole (sous-entendu : par la/les chatte(s) d'Héliopolis) !

Si l'on admet que ces deux graphies particulières ont été voulues par le scribe, les idées véhiculées par ces dernières ne pouvaient être introduites dans le dessin de la vignette. Elles seraient venues, en effet, se surajouter à la métamorphose du chat en chatte, transformation qui, en soi, constitue déjà une modification importante du thème traditionnel. Le reste ne pouvait donc être que suggéré.

§ 6. Sur la stèle de l'Ashmolean Museum (doc. 3), où deux chattes se font face, celle de gauche appartient à une divinité nommée *Ḥtpy*, qui n'est autre qu'Atoum [39]. Or, d'une part, on a vu que Nébet-Hétépet est originaire d'Héliopolis, et de ce fait peut être mise en relation avec Atoum dont elle est la « main [40] » ; et, d'autre part, si l'épithète en question est masculine, au féminin, elle peut qualifier la déesse [41]. Elle est d'ailleurs présente dans la stèle du document 4 pour qualifier la – ou les – chatte(s) [42]. Et cette présence n'est pas fortuite, comme

39 Cf. *supra*, § 2, n. 23.
40 Cf. *supra*, n. 37.
41 J. VANDIER, « Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet (deuxième article) », *RdE* 17, 1965, p. 131.
42 Cf. *supra*, § 2.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

le montre le court texte du registre du bas de la stèle 3, où *ḥtp*, construit de différentes manières, apparaît quatre fois :

> *Rd(.t) jɜw n my ꜥɜ, sn tɜ n pɜ Rꜥ nṯr ꜥɜ. **Ḥtpy**, ꜥn(w)-r-**ḥtp**, dꜣk mɜɜ[...] m jr(w)~nꜣk ! Sḫḏ nꜣj, mɜɜ(ꜣj) nfrwꜣk, ꜥn tw nꜣj, ꜥn(w)-**ḥtp**(ꜣw), **Ḥtpy**, Rḫ(w)-ꜥn.w[...] ! Dꜣk n kɜ n(y) [vide] ꜥnḫ wḏɜ snb !*
> *Faire une prière au grand chat, se prosterner devant Rê, le grand dieu. (Ô) Celui-qui-est-apaisé, Celui-qui-retourne-vers-l'apaisement, puisses-tu faire en sorte que [...] voie [...] en tant que ce que tu as fait ! Illumine pour moi que je voie ta beauté, retourne pour moi, (ô) Celui-qui-devenu-beau-après-s'être-apaisé, Celui-qui-est-apaisé, Celui-qui-connaît-les-retours(?)[...] ! Puisses-tu donner au* kɜ *de [vide] vie, santé et force !*

L'emploi systématique de ce vocable suppose la présence implicite de *Sḥtp(w)*, c'est-à-dire de Celui-qui-apaise. Cette épithète fait irrémédiablement songer à l'une des fonctions de Thot, qui apaise (*sḥtp(w)*) les divinités [43], mais aussi, à Philae, la flamme (*Sḥtp(w)-nsr.t*) incarnée par une déesse dangereuse, dont l'une des formes peut être Hathor. Or, il se trouve que Thot et Nébet-Hétépet ont souvent été rapprochés, le premier étant le protecteur de l'Œil et, la seconde, l'Œil lui-même [44]. Cependant, on verra plus bas que l'hirondelle peut représenter cette flamme (*nsr.t*). On peut donc se demander si Nébet-Hétépet – la chatte –, en tant que « Maîtresse-de-l'Apaisement » (*Nb.t-Ḥtp.t*), n'a pas ici pour fonction d'apaiser Atoum ou Rê.

Par ailleurs, l'emploi du verbe *ꜥn* (), « retourner [45] », n'est pas anodin, puisqu'il renvoie à *ꜥn* (), également utilisé dans ce texte, qui signifie « être beau [46] » et peut se rapporter à l'astre [47]. On retiendra simplement l'épithète désignant Rê : *ꜥn(w)-ḥtp(ꜣw)*, « Celui-qui-est-devenu-beau-après-s'être-apaisé ». Cette dernière est intéressante car la « beauté », qui ici semble renvoyer à un état de plénitude, est la conséquence de l'apaisement. Or, dans sa dimension héliopolitaine, Iousâas-Nébet-Hétépet, également considérée comme Hathor, fille de Rê et incarnation de l'Œil [48], possède justement la capacité d'apaiser la divinité solaire [49].

43 C.J. BLEEKER, *Hathor and Thoth. Two Key Figures of the Ancient Egyptian Religion*, Leyde, 1973, p. 118. Voir également, pour quelques épithètes bâties avec *sḥtp* attribuées à cette divinité : P. BOYLAN, *Thoth. The Hermes of Egypt*, Londres, 1922, p. 196-197.

44 J. VANDIER, « Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet (troisième article) », *RdE* 18, 1966, p. 87. L'assimilation de Nébet-Hétépet à l'Œil n'est pas secondaire, comme le montrent un certain nombre de variantes ptolémaïques reproduites à Edfou et Philae d'un texte magique de la XIX^e^ dynastie (*id.*, « Quatre variantes ptolémaïques d'un hymne ramesside », *ZÄS* 93, 1966, p. 132). Tout le texte repose sur l'identité Nébet-Hétépet = Œil de Rê/Horus (*ibid.*, p. 142-143). Mais d'autres attestations, nombreuses, existent ; pour l'époque ramesside : *id.*, « Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet (premier article) », *RdE* 16, 1964, p. 81-104. On considérera plus particulièrement l'exemple XVII c (*ibid.*, p. 85) qui fait peut-être référence à Nébet-Hétépet. Voir également : *id.*, « Iousâas et (Hathor)-Nébet-Hétépet (deuxième article) », *RdE* 17, 1965, p. 120-121.

45 *Wb* I, 188, 13-20 ; également « se retourner » (D. MEEKS, *AnLex* 3, 79.0480).

46 *Wb* I, 190, 1-18 ; D. MEEKS, *AnLex* 3, 79.0482.

47 *Wb* I, 190, 12.

48 J. VANDIER, *RdE* 18, p. 100-101 et p. 102-103.

49 Pour une analyse de cette stèle, cf. J. MÀLEK, *op. cit.*, p. 88-89.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'hirondelle, oiseau des limites

§ 7. Le « culte » de l'hirondelle [50] est attesté à Deir al-Médîna [51]. L'oiseau est traditionnellement, figuré à l'avant de la barque solaire ou posé sur une butte dans les vignettes illustrant la formule 86 du Livre des Morts ou d'autres compositions funéraires.

Pour ce qui est de la barque solaire, sa présence est si discrète que l'on n'y prête guère attention. Dans certaines figurations, elle semble même perdue au sein du combat cosmique opposant Seth à Apophis [52]. Mais il n'est pas toujours question de ce combat comme le montrent d'autres représentations [53]. Ainsi, par exemple, la tombe de Sennédjem, à Deir al-Médîna (XIX^{e} dynastie) [54], montre sur la paroi est du caveau une très belle figuration de la barque du soleil sur la proue de laquelle se trouve l'hirondelle. Deux babouins vénèrent la divinité solaire, l'un à gauche de l'embarcation, l'autre à droite. Ce dernier prononce les paroles suivantes :

Dwꜣ Rʿ ḥft wb(n)=f.
Adorer [55] *Rê, lorsqu'il se lève.*

Et celui de derrière :

Sḫtp=k sw m Ḥtp(w)-m-ʿnḫ
Tu vas l'apaiser en tant que Celui-qui-apaise-en-vie [56].

Au-dessus de l'hirondelle, cinq colonnes de texte apportent quelques précisions :

Ḏd mdw jn Rʿ-Ḥr-ꜣḫ.ty-Tm(w) nb tꜣ.wy Jwnw.
Paroles à dire par Rê-Horakhty-Atoum, seigneur des deux terres et d'Héliopolis.

Enfin, juste derrière le grand disque solaire placé sur la tête de la divinité se trouvant dans la barque :

Ḫprj Ḥr(y)-jb-wjꜣ=f.
Khépri, Celui-qui-est-au-milieu-de-sa-barque.

50 Pour l'hirondelle en général, R. WASSERMANN, *LÄ* V, 1984, col. 754-755, *s. v.* Schwalbe ; H. TE VELDE, « The Swallow as Herald of the Dawn in Ancient Egypt », dans *Studia Geo Widengren*, Leyde, 1972, p. 26-31. Voir également, P.F. HOULIHAN, *The Natural History of Egypt* I. *The Birds of Ancient Egypt*, Warminster, 1986, p. 122-124. On rejettera l'identification de *mn.t* avec un oiseau de la famille des martinets (C. GRAINDORGE-HÉREIL, *Le dieu Sokar à Thèbes au Nouvel Empire* I, *GOF* 4/28, Wiesbaden, 1994, p. 24-25). On sait, en effet, que ces derniers, s'ils se posent sur le sol, ne parviennent à s'envoler qu'au prix de grandes difficultés à cause de la longueur de leurs ailes (VI. BEJ EK, *Oiseaux migrateurs*, Paris, 1989, p. 120-121). C'est pourquoi on les voit souvent agrippés à des murs ou à des aspérités verticales d'où ils se laissent tomber pour prendre leur envol. Par conséquent, l'oiseau figuré sur la butte ne peut être un martinet. De plus, si la morphologie de l'oiseau n'est pas toujours parfaitement représentée, la longueur des ailes montre bien qu'il ne s'agit pas d'un martinet (cf. *infra*, n. 66). Quant à la queue bifide, elle peut être également celle d'une hirondelle.

51 G. MASPERO, « De quelques cultes et de quelques croyances populaires des Égyptiens, § 1. Le culte de l'hirondelle, de la chatte et de l'oie », *Études de mythologie et d'archéologie égyptiennes*, Paris, 1893, p. 395-399 ; et B. BRUYÈRE, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1935-1940)*, *FIFAO* 20/3, Le Caire, p. 105-113, où il est question d'un alignement d'hirondelles qui semblent consacrées à Sokar. Pour ces hirondelles, C. GRAINDORGE-HÉREIL, *op. cit.*, p. 22-27.

52 A. PIANKOFF, *Mythological Papyri* II, *BollSer* 40/3, New York, 1957, papyrus n° 2 (XXI^{e} dynastie).

53 Par ex., *ibid.*, n° 21 (XXI^{e} dynastie).

54 B. BRUYÈRE, *La tombe n° 1 de Sen-Nedjem à Deir el-Médineh*, *MIFAO* 88, Le Caire, 1959, pl. 27.

55 *Pour dwꜣ*, voir dorénavant : D. MEEKS, « La prière en Égypte : entre textualité et oralité », dans G. Dorival, D. Pralon (éd.), *Prières méditerranéennes, hier et aujourd'hui*, Aix-en-Provence, 2000, p. 12-13.

56 Traduction incertaine. Par ailleurs, on remarquera qu'il s'agit à nouveau du thème de l'« apaisement » (cf. *supra*, § 6). Ici, les deux pronoms (*=k* et *sw*) sont masculins et, dans la mesure où le babouin qui prononce les paroles semble s'adresser aux protagonistes de la scène, il ne peut logiquement s'agir que de Rê-Horakhty-Atoum, de Khépri ou du

BIFAO 102 (2002), p. 353-370 Frédéric Servajean
À propos d'une hirondelle et de quelques chats à Deir al-Médîna.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'emplacement de l'embarcation à l'est du caveau montre qu'il s'agit du lever du soleil, ce que confirme l'inscription au-dessus du premier babouin. Cependant, considérées en elles-mêmes, ces figurations ne permettent pas de mettre en relief la fonction exacte de l'hirondelle à l'avant de la barque solaire. Si l'on voit bien, en effet, que l'oiseau est présent lors du lever de l'astre, la nature exacte de son rôle reste à établir.

Les figurations de la voûte céleste – Nout – illustrant le Livre du Jour et le Livre de la Nuit, peintes dans la tombe de Ramsès VI [57] par les artisans de Deir al-Médîna, montrent que la présence de l'hirondelle dans la barque n'est pas systématique. Elle ne peut s'expliquer que dans le cadre des cycles des jours et des nuits.

Le corps arqué et tendu de la déesse Nout, formant une arche, symbolise la voûte céleste au sein de laquelle s'effectuent les navigations diurnes et nocturnes du soleil. Sous le corps de la déesse, on distingue clairement deux registres. Dans le premier (haut), la barque du jour se déplace de gauche à droite, d'est en ouest, en accord avec le mode d'orientation des Égyptiens, qui, pour ce faire, regardaient vers le sud. Dans le second (bas), la barque de la nuit navigue de droite à gauche, c'est-à-dire d'ouest en est.

La représentation se trouvant sous les pieds de Nout évoque le dernier épisode du registre de la nuit. Deux barques se font face [58] : à gauche, celle du jour s'apprête à naviguer vers la droite, c'est-à-dire vers l'ouest ; à droite, celle de la nuit vient d'achever son périple nocturne à l'est. Au-dessus de la barque du jour se trouve Isis, orientée vers le registre du jour ; au-dessus de celle de la nuit, Nephthys regarde vers la nuit. Les deux déesses, ainsi que les deux barques sont figurées perpendiculairement aux deux registres, comme si un passage de l'un à l'autre allait s'effectuer. Leurs bras tendus se touchent presque, l'une semblant recevoir le disque solaire de l'autre [59]. Cette scène se déroule donc là où la nuit devient jour, là où Rê change de barque : à l'horizon.

À la proue de la barque du jour, sur une sorte de « natte » [60], est posée l'hirondelle ; sur la barque de la nuit, au même endroit, est accroupi un nouveau-né (ou embryon). Celui-ci se retrouve sur presque toutes les proues des barques de la nuit représentées sous le corps de Nout [61]. Une double série d'associations et d'oppositions peut être mise en relief :

Isis	jour	hirondelle	Barque du jour
	s'opposant à		
Nephthys	nuit	embryon	Barque de la nuit

premier cynocéphale, mais pas de l'hirondelle, car cette dernière est habituellement désignée par un mot féminin (*mn.t*). On peut se demander si le deuxième babouin ne s'adresse pas en fait à son *alter ego* (*sḥtp=k*) pour souligner le fait qu'il va apaiser la divinité solaire (désignée par *sw*) en effectuant la prière *dwꜣ* matinale.

57 A. PIANKOFF, *The Tomb of Ramesses VI*, *BollSer* 40/1, New York, 1954, fig. 130-133, pl. 149-159.

58 Pour les barques se faisant face : E. THOMAS, « Solar Barks Prow to Prow », *JEA* 42, 1956, p. 56-57.

59 A. PIANKOFF, *op. cit.*, pl. 149 ; au-dessus de la barque de gauche, parmi des signes très effacés, on devine  (V26), signe que l'on trouve dans la graphie de , *m'nḏ.t*, « barque solaire du jour ».

60 S'agit-il vraiment d'une « natte » ? La fonction de cet « objet » reste obscure (E. THOMAS, « Terrestrial Marsh and Solar Bark », *JEA* 45, 1959, p. 38-51).

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

§ 8. La scène se trouvant sous le sexe de Nout – première figuration du registre du jour – évoque l'accouchement de la déesse, ou, pour considérer une autre perspective symbolique, le franchissement de l'horizon. La mise au monde n'est pas encore terminée puisqu'en dessous on retrouve les deux barques se faisant face. L'accouchement est donc en cours. Le scarabée ailé pousse le disque solaire au moment de son apparition, ce qui équivaut à l'accouchement lui-même représenté juste après. Nout, vue de face [62], tient son ventre : le disque solaire – à l'intérieur duquel se trouve un nouveau-né, les genoux repliés et le doigt dans la bouche – est en train de naître ; deux déesses l'assistent. Le tout est soutenu par Chou, debout sur une barque à l'avant de laquelle se trouve l'hirondelle, tournée vers l'intérieur, vers le soleil naissant ; l'embryon de la proue, quant à lui, a disparu.

§ 9. La scène suivante décrit la fin de la mise au monde. Les deux barques se font encore face, preuve que l'horizon n'a pas encore été complètement franchi par le soleil. Cette fois-ci, le disque, que se transmettent les deux déesses, est enveloppé par deux cobras, expression de l'igné et de la puissance solaire ; l'enfant qui se trouve à l'intérieur n'est plus accroupi mais debout, signe de sa nouvelle vigueur. L'hirondelle a disparu, le temps qui commence maintenant n'est plus le sien. Si la barque suivante, la première à être représentée horizontalement dans le registre du jour, est encore similaire à celles de la nuit, celles d'après, qui transportent le soleil à des heures plus avancées de la journée, ne présentent plus ni natte, ni hirondelle, ni embryon et ne sont plus halées comme celles de la nuit [63]. L'hirondelle incarne donc, à l'est, les premiers rayons du soleil.

Un autre document, appartenant aux textes funéraires, illustre bien cette fonction de l'oiseau. En effet, la formule 166 du Livre des Morts, « Formule du chevet placé sous la tête » (*R(ɔ) n(y) wrs dd(w) ḫr tp*) [64], met en scène l'oiseau de la manière suivante : « Les hirondelles vont t'éveiller alors que tu es endormi, N. ! Elles vont éveiller ton visage à l'horizon ! » (*Rs tw mn.wt, sḏr=tj, N. ! Rs=sn tp=k r ɔḫ.t !*) [65]. On retrouve donc les deux données, géographique et temporelle : l'horizon oriental et l'aube [66].

61 Ce « nouveau-né » représente probablement la lumière de l'aube se régénérant sous la forme d'un embryon qui ne doit pas être confondu avec l'embryon solaire situé à l'intérieur de la barque.

62 Pour ce thème : Y. VOLOKHINE, *op. cit.*, p. 88-89.

63 Le halage qui s'effectue tout au long de la nuit est dû au fait que la barque nocturne semble se trouver sur des bancs de sable (D. MEEKS, Chr. FAVARD-MEEKS, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Paris, 1993, p. 172). De la même manière, si la première barque horizontale du registre du jour est halée, c'est parce qu'elle se trouve dans les confins horizontains et que le fleuve céleste n'est pas encore bien dégagé des bancs de sable. Il en va de même pour l'horizon occidental.

64 R.O. FAULKNER, O. GOELET, *The Egyptian Book of the Dead. The Book of Going forth by Day*, San Francisco, 1974, pl. 32.

65 É. NAVILLE, *Das aegyptische Todtenbuch der XVIII. bis XX. Dynastie* I, Berlin, 1886, pl. CLXXXV, col. 1-3. Le vocable « hirondelles » (*mn.wt*) peut poser problème. Le catalogue de I. Munro (*Untersuchungen zu den Totenbuch-Papyri der 18. Dynastie*, Londres, New York, 1987, p. 350) donne quatre versions de cette formule. À la version d'Ani, on lit *mn.w* (R.O. FAULKNER, O. GOELET, *op. cit.*, pl. 32). C'est probablement pour cette raison que R.O. Faulkner traduit « pigeons ». T.G. Allen (*The Book of the Dead or Going forth by Day*, *SAOC* 37, Chicago, formule 166, p. 162) préfère rendre ce mot par « dovers ». P. Barguet (*Le Livre des Morts des anciens Égyptiens*, *LAPO* 1, Paris, 1967, p. 239) ne le traduit pas (« *menout* »), ce que l'on ne comprend pas puisqu'il semble suivre le texte de Néferrenpet (L. SPEELERS, *Le Papyrus de Nefer Renpet*, Bruxelles, 1917, pl. XXVIII, l. 13) dans lequel on lit effectivement *mn.wt*. Pourquoi ne pas rendre ce mot par « hirondelles » ? C'est d'ailleurs ce que fait E. Hornung (*Das Totenbuch der Ägypter*, Zurich, Munich, 1979, p. 339) en traduisant « Schwalben ».

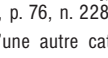
66 Ce que montre bien la vignette du papyrus de *Tɔ-wḏɔ.t-Rʿ* (doc. 2) dans laquelle le signe  est placé à côté de la butte où se tient l'oiseau. Un document d'une autre nature confirme cette analyse. En effet, dans un poème d'amour, l'hirondelle annonce aux amoureux la venue de l'aube, la jeune fille lui en faisant grief : « C'est la voix de l'hirondelle qui parle, elle dit : "C'est l'aube ! Et ta route ? Cesse, oiseau, de me quereller !" » (B. MATHIEU, *La poésie amoureuse de l'Égypte ancienne. Recherches sur un genre littéraire au Nouvel Empire*, *BiEtud* 115, Le Caire, 1996, p. 62, 5, 6). P. Vernus (*Chants d'amour de l'Égypte antique*, Paris, 1992, p. 80) traduit : « Voix de l'hirondelle en train de parler ! Elle

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

§ 10. L'oiseau possède également une fonction spécifiquement funéraire. On le retrouve ainsi à la formule 678 des Textes des Sarcophages, qui doit permettre au défunt de « devenir une hirondelle dans la nécropole » (*ḫpr m mn.t m ḫr(y).t-nṯr*) [67] ; ou à la formule 86 du Livre des Morts qui a pour objet de « devenir une hirondelle » (*jr.t ḫprw m mn.t*) [68], sans indication du lieu où se produira la métamorphose [69]. Dans une vignette d'un papyrus funéraire de la fin de la XXI^e^ dynastie [70], l'oiseau, posé sur une butte percée d'une porte, est désigné comme « l'hirondelle, maîtresse de la Douat » (*mn(.t) nb.t Dwꜣ.t*).

§ 11. Dans quelques papyrus mythologiques (XXI^e^ dynastie), l'hirondelle n'est plus isolée mais accompagnée de l'une de ses congénères. Chacune est posée sur une butte percée d'une porte ; ainsi, par exemple, dans le manuscrit de *Pꜣ-nb-n(y)-Km.t-Nḫt* [71]. À côté de chaque oiseau figure la même inscription : « hirondelle » (*mnj.t*). Un autre papyrus, celui de *Tꜣ- d-Ḫnsw* (XXI^e^ dynastie) [72], montre la même scène, agencée différemment : la défunte, naviguant vers le Lac-de-Flamme, est représentée au-dessus des deux oiseaux sur leur butte respective, non percée cette fois. En revanche, l'inscription est bien plus intéressante puisqu'à côté de l'une, on lit : « le grand *bꜣ* d'Isis » (*bꜣ wr Ꜣs.t*) ; et à côté de l'autre : « le *bꜣ* vivant de Nephthys » (*bꜣ ʿnḫ n(y) Nb.t-ḥw.t*). On remarquera que, dans le premier de ces deux manuscrits, le défunt navigue également vers le Lac-de-Flamme, mais il en est séparé par une cohorte de génies.

On a l'impression que les deux buttes représentent les deux lieux géographiques dans lesquels opère l'hirondelle : l'horizon oriental et l'horizon occidental, d'où la référence à Isis et à Nephthys qui, dans ce contexte, incarnent respectivement l'est et l'ouest. Cette idée ne contredit pas l'analyse selon laquelle la butte sur laquelle se trouve l'oiseau est la butte primordiale [73]. Il s'agirait donc simplement d'analogie, l'aube étant à la Première fois, ce que l'horizon est à la butte primordiale.

dit : "C'est l'aube ; quelle est ta route ? Arrête, oiseau, de me houspiller !" ». Notons que S. Schott (*Les Chants d'amour de l'Égypte ancienne*, trad. de P. Krieger, Paris, 1956, p. 73) traduit par « colombe » le mot *mn.t* du texte hiéroglyphique ; pour celui-ci, voir B. MATHIEU, *op. cit.*, pl. 12, 6. Il s'agit ici indiscutablement de l'hirondelle *mn.t* () et non de la colombe (*ibid.*, p. 76, n. 228). On peut également supposer qu'une autre catégorie de documents va aussi dans ce sens. Il s'agit des amulettes *sjꜣ.t*, qui combinent une hirondelle et un disque solaire qu'elles portent sur leur dos, mais assez bas. Ces hirondelles étaient placées sur le pagne royal (D.Cr. PATCH, « A "Lower Egyptian" Costume : its Origin, Development, and Meaning », *JARCE* 32, 1995, p. 93-116 ; A. GRIMM, « Sonnenlauf und Vogelflug. Das Motiv der Schwalbe mit der Sonnenscheibe », *ZÄS* 116, 1989, p. 138-142 ; *id.*, « Das Königsornat mit dem Sonnenvogel. Zu *s(j)ꜣt* und *ḏbꜣ* als Bezeichnungen königlicher Trachtelement », *GöttMisz* 115, 1990, p. 33-43). L'une de ces amulettes a été trouvée dans le trésor de Toutankhamon (B.R. HELLINCK, « Tutankhamun's Carnelian Swallow with Sun Disc : Part of Garment ? », *JEA* 83, 1997, p. 109-125 ; I.E.S. EDWARDS, *Tutankhamun's Jewelry*, New York, 1976, p. 37-38, pl. 19, nº 19). Pour L.V. Žabkar (« Correlation of the Transformation Spells of the Book of the Dead and the Amulets of Tutankhamun's Mummy », dans *Mélanges offerts à Jean Vercoutter*, Paris, 1985, p. 381-382), il ne s'agirait peut-être pas d'une hirondelle mais d'un martinet. Cette proposition doit être rejetée car les ailes du martinet, à l'arrêt, dépassent largement sa queue, sur un bon quart de leur longueur, l'obligeant à les croiser au-dessus du croupion et de la queue, ce qui ne correspond pas à l'oiseau de l'amulette. Le fait que le disque solaire soit posé bas sur le dos de l'hirondelle a peut-être pour fonction d'insister sur le fait que l'hirondelle franchira l'horizon avant le disque.

67 *CT* VI, 305o (version B1B0).

68 Cf. *infra*, § 12.

69 L'oiseau semble avoir toujours été lié au monde funéraire comme le montrent certains passages des Textes des Pyramides dans lesquels le roi se dirige vers les étoiles circumpolaires – qui sont des hirondelles *wr.w* –, également en tant qu'hirondelle *wr* (par ex. *Pyr.*, § 1216, a-c, version P) : « C'est vers la grande île au milieu de la Campagne-de-Hotep, où les hirondelles ont atterri, que cet N. est allé ; ce sont les hirondelles que les étoiles circumpolaires ! » (*m ~n N. pn jr jw ʿꜣ (m)-ḫry-jb Sḫ.t-Ḥtp, sḫnw ~n wr.w ḥr ⸗f ; wr.w pw jḫm.w-sk !*).

70 A. NIWIŃSKI, *Studies on the Illustrated Theban Funerary Papyri of the 11th and 10th Centuries B.C.*, *OBO* 86, Göttingen, 1989, pl. 31 (c), p. 274 (Cairo 60).

71 A. PIANKOFF, *op. cit.*, papyrus nº 25.

72 *Ibid.*, nº 18.

73 H. TE VELDE, « The Swallow as Herald of the Dawn in Ancient Egypt », dans *Studia Widengren*, Leyde, 1972, p. 28-29.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

§ 12. Le fait que dans les deux exemples que l'on vient de traiter les défunts naviguent vers le Lac-de-Flamme n'est pas fortuit. En effet, si l'hirondelle de la figure 1 ne se tient pas sur une butte percée d'une porte, il n'en reste pas moins qu'elle est posée sur une chapelle qui, elle aussi, est percée d'une porte. La butte et la chapelle, dans les papyrus funéraires, sont interchangeables et assument la même fonction [74]. Le lien que l'oiseau entretient avec le feu et ce lieu mythologique est clairement attesté. Ainsi, au début de la formule 86 du Livre des Morts, qui a pour objet de « Devenir une hirondelle » (*Jr.t prw m mn.t*), le trépassé proclame [75] :

Jnk mn.t, mn.t tfy Ḥḏḏ(y).t, sꜣ.t Rʿ ! J nṯr.w, nḏm=y sty=tn sp 2 ! J nsr.t pr(w).t m ꜣḫ.t, j Nty-m-njw.t, jn ~ n=j Sꜣ(ꜣ)w-qꜣb=f ! Jm n=j ʿ.wy=ky, wr ~ n=j m Jw-n(y)-nsr(.t) (...)
Je suis une hirondelle, cette hirondelle Hedjedjet, fille de Rê ! Ô dieux, votre parfum est doux, votre parfum est doux ! Ô flamme qui a jailli de l'horizon, ô Celui-qui-est-à-la-ville, j'ai écarté Celui-qui-garde-son-pourtour ! Tends-moi tes mains, car si j'ai passé la journée, c'est dans l'Île-de-Flamme (...) !

Si on laisse de côté le problème de l'assimilation à Hedjedjet [76], dont on soulignera simplement que le nom est bâti sur la racine *ḥḏ* qui renvoie à l'aube [77], on remarque que la « flamme (*nsr.t*) qui jaillit de l'horizon » fait probablement référence aux premières lueurs du jour [78]. L'allusion au parfum est explicitée dans la version BM9913 du même passage [79] :

[J nṯr.w, nḏm=y] sty=tn m nsr.t pr(w).t m ꜣḫ.t !
Ô dieux, votre parfum est doux en tant que flamme qui a jailli de l'horizon !

Il en résulte que le parfum des dieux est assimilable aux premières lueurs du jour. Le parfum, comme la lumière, éveille donc celui qui dort [80].

Le lien feu/hirondelle a déjà rencontré à la formule 294 des Textes des Sarcophages, dans laquelle le défunt s'exclamait [81] :

Jw rd(=w) n=j ḫpr.w n(y).w mn.t jn nby.t nbj (...), Pr(w).t-m-nbj, Ḥr(y).t-snb.w-p.t.
Les métamorphoses de l'hirondelle m'ont été données par la maîtresse de la flamme (...), Celle-qui-est-sortie-en-tant-que-flamme, Celle-qui-se-trouve-aux-frontières-du-ciel.

La flamme (*nbj*) se trouve également à l'horizon nommé ici *snb.w p.t*, « frontières du ciel ».

74 H. Milde, *The Vignettes in the Book of the Dead of Neferrenpet*, *EgUitg* 7, Leyde, p. 193 (2).

75 Version A (R.O. Faulkner, O. Goelet, *op. cit.*, pl. 25, formule 86, col. 2-5).

76 Pour cette divinité, voir : J.-Cl. Goyon, « *Hededyt :* Isis-scorpion et Isis au scorpion », *BIFAO* 78, 1978, p. 439-458 ; D. Meeks, *LÄ* II, 1977, col. 1076-1078, *s. v.* Hededet ; B. Altenmüller, *Synkretismus in der Sargtexten*, *GOF* 4/7, Wiesbaden, 1975, p. 163.

77 *Ḥḏ* signifie en tant qu'adjectif « blanc » (*Wb* III, 206, 14), « clair » (*Wb* III, 207, 27), tandis que l'infinitif vaut pour « blanchir » (*Wb* III, 207, 17-19), « s'éclaircir, poindre » (*Wb* III, 208, 27), les Égyptiens associant la couleur blanche à l'aube. La duplication de la consonne *ḏ* est due au fait que ce nom propre est un participe construit sur le verbe dérivé *ḥḏḏ*, signifiant « donner la lumière, faire la lumière » (*Wb* III, 207, 20). *Ḥḏḏ(w).t* serait donc Celle-qui-éclaire(-au-petit-matin), anthroponyme qui correspond très exactement à notre prénom Aurore.

78 *Nsr.t*, la « flamme », peut être considérée comme une divinité à part entière (J. Zandee, *Death as an Enemy*, Leyde, 1960, p. 137 [B.3.q]).

79 Pour ce papyrus de la XVIII[e] dynastie, cf. I. Munro, *Untersuchungen zu den Totenbuch-Papyri der 18. Dynastie*, Londres, New York, 1987, p. 288, nº 55 ; ainsi que les photographies du British Museum.

80 Ainsi, la reine Âhmosé de la XVIII[e] dynastie fut-elle réveillée par le parfum d'Amon : « Elle s'éveilla à l'odeur du dieu », *Rs ~n=s ḥr st(y) nṯr* (*Urk.* IV, 219, 13).

81 Cf. *supra*, § 1.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Celui-qui-garde-son-pourtour – pour en revenir à la formule 86 du Livre des Morts – est Bébon, personnage dangereux que l'on retrouve à la formule 17 du Livre des Morts [82] :

J Rʿ-Tm(w) (...) nḥm N. m-ʿ nṯr pwy nty ḥr⸗f m ṯsm, jnḥ.wy⸗fy m r[mṯ], ʿnḫ⸗f m ḫry.wt, Sɜw(w)-qɜb- -n(y)-sḏ.t [83], *ʿm(w)-ḫɜ.(w)t, Ḥ[fʿ(w)]-ḥɜty.w (...) Pty rf sw? (...) [Bɜbɜ rn⸗f, ntf Sɜɜ(w)-qɜb-pwy-n(y)-Jmnty.t]!*
Ô Rê-Atoum (...), sauve N. de ce dieu à la tête de chien, aux sourcils d'être humain, car il vit de victimes, Celui-qui-garde-le-pourtour-du-Lac-de-flamme, Celui-qui-avale-les-cadavres, Celui-qui-saisit-les-cœurs (...). Qui est-il? (...) [Bébon est son nom (...)] [84].

Dans le texte de la formule 86, il s'agit du pourtour de l'Île-de-Flamme et dans celui de la formule 17, du pourtour du Lac-de-Flamme. Cependant, comme le montre la version du P. BM10471 (XIX^{e}/XX^{e} dynasties), les deux sont interchangeables [85]. L'aube, en relation avec la flamme qui jaillit, le Lac-de-Flamme et l'horizon oriental, apparaît donc comme un lieu redoutable où réside un personnage sanguinaire, Bébon, dont l'activité sexuelle est liée au feu [86]. Curieusement, il semble également s'occuper de la proue de la barque solaire [87]. Mais surtout, c'est lui qui ouvre la porte du ciel, qui donne sur un lieu embrasé [88]. Bébon est donc attaché à certains lieux et endroits qui rappellent ceux où agit l'hirondelle : proue de l'embarcation solaire, feu, portes du ciel [89].

Pour en revenir à cette dernière, elle possède un pouvoir certain sur le feu, qu'elle incarne dans une certaine mesure au petit matin, ce qui lui permet de repousser le gardien du Lac-de-Flamme. Ce lien avec l'igné justifie sa présence à l'avant de la barque solaire, entre Seth et Apophis, car le combat cosmique que se livrent ces deux divinités possède une indiscutable dimension ignée, comme le souligne clairement le passage suivant de la stèle Sabattier 82 : « son *bɜ* (celui d'Apophis) sera jeté au feu, son cadavre à la flamme, ses membres à l'Œil brûlant » (*d⸗t(w) bɜ⸗f m ḫ.t, ḫɜ.t⸗f n ɜḫ.t, ḥʿ.w⸗f n Jr.t ɜ(r).t*) [90].

82 Formule 17 du Livre des Morts ; texte hiéroglyphique : É. NAVILLE, *op. cit.*, pl. XXV, col. 75-78 (version A.a.).

83 Le texte donne  (*ibid.*, col. 78). La translittération *sd.t* est la plus appropriée, car la flamme du « Lac-de-flamme » est bien *sd.t* (E. HORNUNG, *LÄ* II, 1977, col. 259-260, *s. v.* Flammensee ; J. ZANDEE, *op. cit.*, p. 139-141).

84 Il manque cinq cadrats dans le texte de A.a. qu'il faut restituer en accord avec E.A.W. BUDGE, *The Book of the Dead. The Chapters of Coming forth by Day*, Londres, 1898, p. 64. Certaines versions donnent simplement « pourtour » (P. BARGUET, *op. cit.*, p. 62).

85 Photographie British Museum (I. MUNRO, *op. cit.*, p. 300, nº 20). À ce niveau, le texte de ce dernier donne : *wr ~n⸗j m -n(y){t}-sḏ.t*, « c'est dans le Lac-de-flamme que j'ai passé la journée ». Voir également à ce sujet H. KEES, « Die Feuerinsel in den Sargtexten und im Totenbuch », *ZÄS* 78, 1942, p. 45-48 ; P. BARGUET, *op. cit.*, p. 62, n. 47 ; et C. GRAINDORGE-HÉREIL, *op. cit.*, p. 355-356.

86 Ph. DERCHAIN, « Bébon, le dieu et les mythes », *RdE* 9, 1952, p. 23-47, plus particulièrement, p. 35-36. Pour Bébon, en général, voir également : *id.*, « Nouveaux documents relatifs à Bébon *Bɜbɔwj* », *ZÄS* 90, 1963, p. 22-25 ; B. ALTENMÜLLER, *Synkretismus in der Sargtexten*, *GOF* 4/7, Wiesbaden, 1975, p. 56-57. Pour Bébon en tant que babouin, L. KEIMER, « Notes de lecture », *BIFAO* 55, 1956, p. 7-20.

87 Ph. DERCHAIN, « Bébon, le dieu et les mythes », *RdE* 9, 1952, p. 37-38.

88 *Ibid.*, p. 35-36

89 Voir également, pour tout ceci, et tous les problèmes qui se posent, notamment lorsqu'il s'agit du Livre de l'Amdouat (où le Lac-de-Flamme ainsi que les deux hirondelles sont présents) : C. GRAINDORGE-HÉREIL, *op. cit.*, p. 351-382. Par ailleurs, un lieu de l'au-delà semble avoir porté le nom de « ville des Deux Grandes » ou « ville des deux hirondelles », comme l'atteste une épithète de Sokar (*ibid.*, p. 391).

90 Inscription de gauche, l. 6 (G. LEGRAIN, « Textes recueillis dans quelques collections particulières », *RecTrav* 14, 1983, p. 59). Les effets de ce grand combat cosmique ont d'ailleurs contribué à modeler le paysage (J. YOYOTTE, « Apopis et la Montagne Rouge », *RdE* 30, 1978, p. 147-150).

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

§ 13. On trouve encore le lien hirondelle/feu chez Plutarque, qui rapporte qu'Isis, nourrice du fils de la reine Astarté,

> *nourrissait l'enfant en lui donnant, au lieu du sein, son doigt à téter. La nuit, elle plongeait dans le feu les parties de son corps promises à la mort ; elle-même se changeait en hirondelle et voletait en gémissant autour de la colonne (dans laquelle se trouve Osiris). Cela dura jusqu'au jour où la reine surprit la scène et se récria en voyant son enfant dans le feu, le privant ainsi de l'immortalité* [91].

Ce paragraphe est curieusement bâti. Visiblement Plutarque y introduit deux traditions distinctes mais équivalentes, car sinon, comment comprendre l'allusion à l'hirondelle ? En effet, la phrase commençant par « elle-même (...) » fait glisser la thématique du couple Isis/fils d'Astarté vers le couple Isis/Osiris, introduisant très succinctement un épisode appartenant à un autre mythe à l'intérieur du premier. Ce n'est pas le fait qu'Isis ait pris la forme d'une hirondelle qui affole Astarté, mais bien qu'elle plonge l'enfant dans le feu. Or, après avoir décrit l'oiseau tournant autour de la colonne, Plutarque reprend le récit construit autour du thème du feu, comme si l'oiseau n'avait plus d'importance. L'élément qui lui permet d'introduire le deuxième mythe, c'est-à-dire celui d'Isis-hirondelle, dans le premier est justement la maîtrise du feu [92].

§ 14. Par conséquent, l'hirondelle incarne les premières et dernières lueurs, avant que l'astre ne soit visible au petit matin, à l'est, et après sa disparition le soir, à l'ouest. Comme ces lueurs vont de pair avec un rougeoiement dont l'origine semble se trouver derrière l'horizon, on peut se demander s'il ne s'agit pas là de l'origine de la thématique du Lac-de-Flamme. Si les deux buttes représentent les deux entrées – orientale et occidentale – du monde souterrain, ou de celui qui se trouve au-delà de l'horizon, elles devront nécessairement être franchies pour parvenir au Lac-de-Flamme ; franchissement rendu possible par la présence d'une porte. De plus, le Lac-de-Flamme étant un lieu redoutable, l'oiseau, seul, pourra réussir ce passage et repousser celui qui garde son pourtour, d'où la « transformation » (*ḫprw*) en hirondelle, recherchée par les défunts [93].

91 PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, § 16 (texte établi et traduit par Chr. Froidefond), Paris, 1988, p. 191).

92 L'épisode d'Isis-hirondelle conférant l'immortalité grâce au feu présente des similitudes troublantes avec le mythe de Démophon, fils du roi d'Éléusis, Céléos, et de Métanira. Déméter, à la recherche de sa fille, entra au service de la reine pour s'occuper de Démophon. Chaque nuit, elle le plaçait dans le feu pour le rendre immortel (P. GRIMAL, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, 1951, p. 121-122, *s. v.* Démophon).

93 On laissera de côté, ici, le lien possible entre l'oiseau (*mn.t*), *T3-ḏsr* (qui dans ce contexte semble désigner Pount) et Hathor (H. GRAPOW, « Ägyptische Jenseitswünsche in Sprüchen ungewöhnlicher Fassung aus dem Neuen Reich », *ZÄS* 77, 1942, p. 63 (Spruch 2), p. 66 (Spruch 2), et p. 70 (a et b) ; E. BROVARSKI, « Senenu, High Priest of Amūn at Deir el-Baḥri », *JEA* 62, 1976, p. 59 et p. 61-62 (f) ; et J. MÀLEK, « Chicago, Or. Inst. 8798, 3-4 and Cairo CG 34057, 12-13 », *JEA* 66, 1980, p. 168). En effet, dans ce cas, il ne s'agit probablement pas de la même *mn.t*, mais de l'une des espèces migratrices qui une fois l'an se rendaient, dans l'esprit des anciens Égyptiens, au pays de Pount ou ailleurs, par opposition à l'espèce qui ne migre pas – *Hirundo rustica savignii* – et qui peut quotidiennement se tenir à l'avant de la barque du soleil (pour cette dernière, R. MEINERTZHAGEN, *Nicoll's Birds of Egypt*, Londres, 1930, p. 305-306 ; et R.D. ETCHECOPAR, Fr. HÜE, *Les oiseaux du Nord de l'Afrique*, Paris, 1964, p. 378-379). Il en va de même pour l'hirondelle du « Conte de l'hirondelle et de la mer » (cf. D. MEEKS, « Les oiseaux marqueurs du temps », *BCLE* 4, 1990, p. 44-46). À moins que, selon une nouvelle interprétation, il ne s'agisse pas d'une hirondelle (Ph. COLLOMBERT, « Le conte de l'hirondelle et la mer », dans *Papers of the 7th International Conference of Demotic Studies, Copenhagan, 23-27th August 1999*, CNI Publications, note k).

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Apaiser le grand incendie matinal

§ 15. Comment expliquer la combinaison chatte/hirondelle de la stèle de la figure 1 ? L'association repose nécessairement sur la complémentarité symbolique de ces deux petits animaux. Les deux peuvent incarner la lumière solaire ; et l'hirondelle seule, plus précisément, la première lumière. S'il ne s'était agi que de celle-ci, l'oiseau se serait suffi à lui-même. Par conséquent, la présence de la chatte ne peut être liée qu'à une fonction lui étant spécifique.

L'agencement des deux registres de la stèle est intéressant. En effet, ce que les deux personnages vénèrent est la chatte et non l'oiseau, alors que celui-ci se trouve au-dessus, dans une position prédominante par rapport au félin. La présence de l'hirondelle, posée sur la chapelle percée d'une porte, rappelle à l'observateur que l'oiseau maîtrise le feu solaire, au moment du franchissement du Lac-de-Flamme, et qu'il écarte les êtres dangereux se trouvant sur son pourtour, et, sur un autre registre, qu'il participe, à l'avant de la barque de Rê, à la destruction d'Apophis. Ce grand combat cosmique, renouvelé chaque jour, laisse souvent une empreinte rouge, que les hommes peuvent voir, au-dessus de l'horizon oriental. Mais, si l'hirondelle représente uniquement cette aptitude à brûler les ennemis du soleil, la chatte, à l'instar de Thot, apaise quotidiennement cette dernière, en tant que « Maîtresse-de-l'Apaisement » (*Nb.t-Ḥtp.t*). Les deux personnages de la stèle semblent donc remercier le félin d'avoir contribué à établir la quiétude d'un matin calme et d'un jour serein, après la violence du combat crépusculaire.

§ 16. La chatte et l'hirondelle ne sont donc pas, à proprement parler, des divinités. Les deux animaux assument la double fonction de « véhicule » et d'indicateur temporel, par lesquels la présence des véritables dieux est suggérée. Car c'est bien de Hathor-Nébet-Hétépet et de Rê, plus précisément de leur combinaison, qu'il s'agit, c'est-à-dire de la première lumière du jour avant même que le disque ne soit visible et de l'apaisement qui s'ensuit.

Mais le plus surprenant, peut-être, est le contraste entre l'aspect pacifique et familier de ces deux petits animaux et les prérogatives terribles que le mythe leur attribua. Cette stèle illustre à merveille l'aptitude des habitants de Deir al-Médîna à expliquer les mécanismes du cosmos en utilisant les données du milieu naturel ou de leur vie domestique, et à exploiter au mieux l'ensemble des analogies qui se dégagent de leur mise en parallèle.

© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

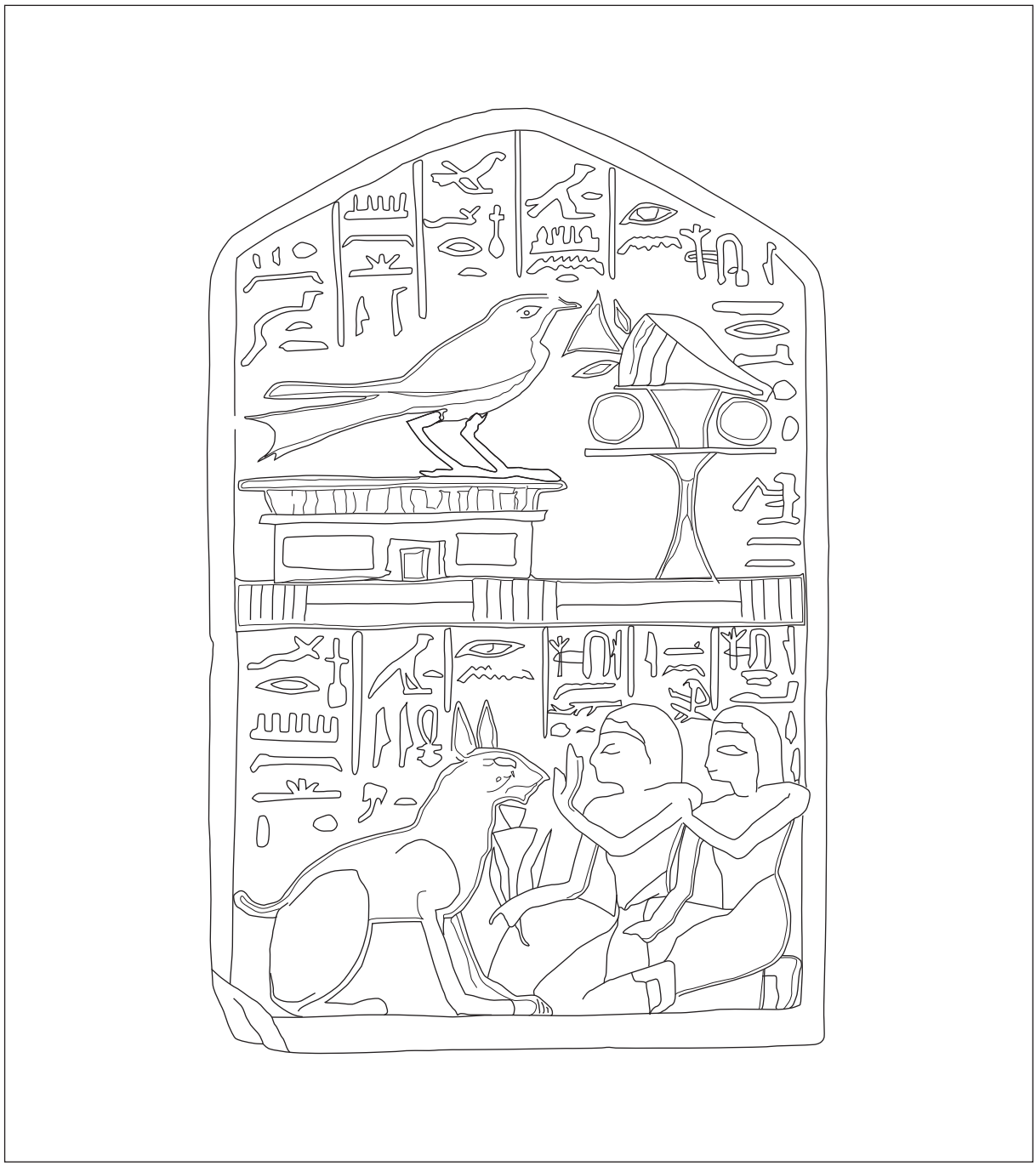


Fig. 1. Dessin de N. Favry.

BIFAO 102 (2002), p. 353-370 Frédéric Servajean
À propos d'une hirondelle et de quelques chats à Deir al-Médîna.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net