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. 63-90

Susanne Bickel

Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III.

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

Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III

Susanne BICKEL

Peu de rois ou de règnes de l'ancienne Égypte suscitent de la part des historiens qui tentent de les décrire autant d'enthousiasme, d'émerveillement et de superlatifs qu'Amenhotep III [1]. Plusieurs raisons peuvent expliquer cet engouement exceptionnel. Le volume de constructions monumentales entreprises en son nom n'a d'égal que celui mis en œuvre par Snéfrou longtemps avant lui et par Ramsès II un siècle après lui. Le nombre de sculptures créées par ses ateliers dépasse de très loin tout ce qu'une époque de durée semblable a pu produire avant et après lui. La production artistique de son époque exerce sur nous une fascination toute particulière par son étrange mélange de beauté sobre et de luxuriance séduisante. Des figurations inconnues jusqu'à présent montrent le roi tantôt en jeune homme avec un nez d'enfant, tantôt en vieillard bedonnant. Nous connaissons sa famille, ses courtisans ; des récits et images nous évoquent ses fêtes grandioses et nous apercevons même sa cave à vin. Sa position historique finalement, comme père et prédécesseur d'Akhénaton et antécédent de la révolution amarnienne, attire notre attention sur Amenhotep III. Ainsi s'est installée une sorte de familiarité trompeuse qui a induit des historiens à expliquer des faits historiques à partir de la personnalité même du souverain. Il semble cependant important de garder à l'esprit que tout ce que nous savons en Égypte d'un roi se situe dans le cadre du *decorum* et ne nous renseigne en rien sur sa personne, fussent des images aussi novatrices et étonnantes que certaines représentations d'Amenhotep III.

Nous n'avons, en effet, aucun moyen de savoir quoi que ce soit du caractère et des opinions de l'homme Amenhotep, ni des résolutions qu'il aurait pu prendre personnellement. Ce n'est sûrement qu'une infime partie des œuvres créées en son nom qui relève réellement de sa propre initiative. La majorité des réalisations, qu'elles soient architecturales, artistiques

1 A.P. Kozloff, B.M. Bryan, *Aménophis III, Le pharaon-soleil*, Paris, 1993 ; D. O'Connor, E.H. Cline, *Amenhotep III, Perspectives on his Reign*, Michigan, 1998 ; F.J. Martin Valentin, *Amen-hotep III, el esplendor de Egipto*, Madrid, 1998 ; A. Cabrol, *Amenhotep III le Magnifique*, Monaco, 2000 ; J. Fletcher, *Egypt's Sun King : Amenhotep III ; an Intimate Chronicle of Ancient Egypt's most Glorious Pharaoh*, Londres, 2000.

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

ou issues du domaine religieux, a été entreprise à l'instigation de l'élite qui gérait l'État et les affaires culturelles au nom du roi. Le roi n'intervenait probablement qu'en donnant son approbation aux projets les plus importants.

Cette mise en garde semble particulièrement nécessaire au sujet de la déification d'Amenhotep III. Il paraît en effet tout à fait vain de lier ce phénomène à un quelconque aspect de sa personnalité, à une mégalomanie ou un caractère de despote oriental... Le phénomène de la déification ne découle pas, du moins pas en premier lieu, de la demande personnelle du roi. Parler dans ce contexte de « Selbstverständnis [2] », de conscience de soi, semble inapproprié.

Une explication très répandue postule que le phénomène de la déification servait à affirmer la légitimité du souverain [3]. Il n'existe pas, pour la royauté égyptienne, de concept de légitimité clairement défini [4]. S'il paraît bien avoir existé, dans certains cas, des stratégies de légitimation, telles que l'oracle d'institution d'Hatchepsout par exemple, la déification du souverain ne semble jamais avoir été utilisée pour légitimer un roi individuel. Cette pratique n'apparaît pas au début de règnes dont la légitimité pouvait être considérée comme fragile ; elle est, au contraire, particulièrement développée durant les règnes longs, politiquement et économiquement stables et épanouis de Thoutmosis III [5], d'Amenhotep III et de Ramsès II [6]. La légitimité de ces souverains ne pouvait être contestée ni par rapport à leur naissance, ni par rapport à leur puissance et leurs acquis. La déification fait partie des conceptions fondamentales qui définissent l'institution même de la royauté et elle pouvait être exprimée de manière plus ou moins marquée selon les règnes. La situation était sensiblement différente à l'époque ptolémaïque où le culte du roi et des reines était de toute évidence un moyen de propagande et d'intégration politico-culturelle [7].

La déification du roi ne reflète donc ni sa propre vanité, ni le besoin d'affirmer sa légitimité. Le caractère divin du roi est indissociable de la conception égyptienne de l'État et de l'univers ; il constitue un trait caractéristique de la culture. La figure du roi possède une place clairement définie dans la vision du monde et dans la théologie, et elle pouvait être mobilisée à des fins politiques. À partir du milieu de la XVIII^{e} dynastie, les conceptions de la divinité du roi, très présentes dans le discours officiel, semblent avoir acquis une nouvelle dimension, une nouvelle utilisation dans la sphère de la religiosité individuelle. Dès lors, la

2 Ce genre de termes est utilisé, entre autres, par D. WILDUNG, "Göttlichkeitsstufen des Pharao", *OLZ* 68, 1973, p. 549-565 et plus récemment par R. Gundlach, C. Raedler (éd.), *Selbstverständnis und Realität, ÄAT* 36/1, 1997 ; Th. SCHULLER-GÖTZBERG, « Zur Vergöttlichung Amenophis III. in Ägypten », *GöttMisz* 135, 1993, 89-95.

3 E. OTTO, « Legitimation des Herrschers im Pharaonischen Ägypten », *Saeculum* 20, 1969, p. 385-411 ; D. WILDUNG, *LÄ* III, 533, *s.v.* Königskult ; R. GUNDLACH, « Legitimation und Funktion des ägyptischen Königs am Beispiel Thutmosis III. und Amenophis III. », dans R. Gundlach, H. Weber (éd.), *Legitimation und Funktion des Herrschers*, Stuttgart, 1992, p. 23-50.

4 Cf. J. BAINES, « Kingship, Definition of Culture, and Legitimation », dans D. O'Connor, D.P. Silverman (éd.), *Ancient Egyptian Kingship*, *ProblÄg* 9, 1995, p. 3-47.

5 A. RADWAN, « Thutmosis III. als Gott », dans H. Guksch, D. Poltz (éd.), *Stationen*, *Fs Stadelmann*, Mayence, 1998, p. 329-340.

6 L. HABACHI, *Features of the Deification of Ramesses II*, *ADAIK* 5, 1969 ; D. WILDUNG, *OLZ* 68, 1973, p. 549-566.

7 De nombreux travaux traitent de ce phénomène à l'époque lagide, entre autres, L. KOENEN, « Die Adaptation ägyptischer Königsideologie am Ptolemäerhof », dans *Egypt and the Hellenistic World, Studia Hellenistica* 27, 1983 ; *id.*, « The Ptolemaic King as a Religious Figure », dans A. Bulloch (éd.), *Images and Ideologies. Self-definition in the Hellenistic World*, Berkeley, Los Angeles, 1993, p. 25-115 ; voir aussi les articles de E. Winter, J. Quaegebeur, G. Grimm, dans H. Maehler (éd.), *Das ptolemäische Ägypten*, Mayence, 1978 ; H. MELAERTS (éd.), *Le culte du souverain dans l'Égypte ptolémaïque au III^{e} siècle avant notre ère*, *Studia Hellenistica* 34, 1998.

BIFAO 102 (2002), p. 63-90 Susanne Bickel
Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

figure du roi a également été utilisée pour répondre à certains besoins religieux et sociaux. C'est dans cette perspective, et en prenant comme exemple Amenhotep III, que nous essayerons de classer et d'analyser un certain nombre de documents en fonction de leur sphère d'utilisation et de leur commanditaire, officiel ou privé.

Nous nous limitons ici à la documentation provenant d'Égypte au sens restreint, sans aborder les particularités de la déification du roi en Nubie [8] ; le dieu Nebmaâtrê de Soleb, une hypostase d'Amon fondée sur la figure du roi, est un phénomène spécifique étudié ailleurs [9].

Sans développer toute la problématique et les controverses autour du caractère divin du roi qui repose très solidement sur une longue tradition culturelle et religieuse, rappelons simplement que tout souverain égyptien fut investi, dès le moment de son couronnement, de puissance surhumaine. L'attribution de la titulature, des insignes royaux et des couronnes lui conféra à la fois le pouvoir politique suprême, une force physique exceptionnelle et une puissance magique.

Par cette investiture, le roi se vit attribuer non seulement un rôle politique et social, mais également une dimension mythologique. Il intégrait la lignée des fils de Rê, des héritiers de Geb et il incarnait le jeune Horus. Par le couronnement, il devint lui-même un *nṯr*, il accéda à un mode d'existence différent, basé sur des puissances surnaturelles, qu'il partageait avec les dieux et les défunts. L'exercice du culte, considéré comme une des activités essentielles du souverain, lui conférait une familiarité avec le monde divin et le fit devenir l'intermédiaire privilégié entre les hommes dont il avait la responsabilité, et les dieux au nom desquels il administrait la terre. Le fondement mythologique de la royauté et le statut divin de la fonction rejaillissaient presque naturellement sur le personnage. Dès son avènement, le roi était une puissance supérieure investie de *ḥkꜣ* et de *bꜣw*, un être qui recevait probablement lui-même un culte journalier dans son palais et que l'on approchait avec une extrême dévotion. Ce statut divin, indissociable de la notion même de royauté, fut mobilisé au fil des temps de différentes façons, par différents milieux et à des fins diverses.

La religion de l'époque d'Amenhotep III mériterait une étude détaillée de tous ses aspects et de sa position dans l'évolution de la pensée. Sans pouvoir aborder ici toutes ses facettes, on peut dire de façon très résumée, que deux tendances, amorcées sous les règnes précédents, s'accentuaient fortement. Premièrement, le dieu Amon s'approchait de l'apogée de sa nouvelle trajectoire : protecteur de la royauté qu'il était essentiellement au Moyen Empire et au début de la XVIII[e] dynastie, son rôle s'étendait à celui de dieu de l'État, son culte s'implantant à travers l'ensemble de l'Empire. Sa fusion totale avec le dieu solaire fut décisive pour son caractère et le rendit souverain et responsable de l'univers entier. Amon-Rê est devenu un être suprême, cumulant attributions politiques et cosmiques, tel qu'il ne semble pas en avoir existé auparavant dans le panthéon égyptien [10].

8 Plusieurs aspects sont traités par L. BELL, « Aspects of the Cult of the Deified Tutankhamun », dans *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar, BiEtud* 97, 1985, p. 31-59 ; et P. PAMMINGER, « Amun und Luxor, der Widder und das Kultbild », *Beiträge zur Sudanforschung* 5, 1992, p. 93-138.

9 S. BICKEL, « Le dieu Nebmaâtrê de Soleb », dans *Soleb* VI, Actes du colloque international sur le temple de Soleb, Le Caire, avril 1999, sous presse ; P. PAMMINGER, « Zur Göttlichkeit Amenophis' III. », *BSEG* 17, 1993, p. 83-92.

10 J. ASSMANN, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, Londres, New York, 1995 ; pour l'évolution historique cf. *id.*, « Die Zeit Hatschepsuts und Thutmosis' III. in religionsgeschichtlicher Sicht », dans *Ägyptens Aufstieg zur Weltmacht* (catalogue d'exposition Hildesheim), Mayence, 1987, p. 47-55.

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

Parallèlement, et peut-être en réaction à l'émergence de ce dieu suprême, une nouvelle forme de religiosité devient perceptible vers le milieu de la XVIII^e^ dynastie. Elle est caractérisée par le contact direct, personnel et intense entre le particulier et un dieu ; elle offre au particulier la possibilité d'exprimer sa façon d'être religieux, de s'adresser à une divinité choisie librement et de formuler des requêtes et des suppliques en rapport avec ses besoins et tourments individuels. Le terme de religiosité est ici utilisé dans une acception positive, impliquant non seulement les attitudes de piété et de dévotion, mais aussi la conscience de l'individu de prendre part à la religion qui définit sa culture et de vivre une relation de réciprocité avec le monde divin. La désignation de religiosité individuelle semble moins restrictive que le sigle traditionnel « piété personnelle ».

Bien que la religion d'État et la religiosité individuelle soient fondées sur le même système référentiel, les mêmes dieux et mythes, leur fonction diffère clairement. La religion d'État vise le maintien du cosmos et de son bon fonctionnement ; son action est globale. Elle est le moteur de toute existence qu'elle cherche à garantir à travers le culte régulier et les grandes fêtes. Elle est le cadre de tout acte politique et concerne l'ensemble de la société. Ses réalisations étaient portées par la collectivité, le financement des temples par exemple, et leur planification assurée par l'élite. La religiosité individuelle, en revanche, englobe toutes les aspirations pour lesquelles un individu pouvait éprouver le besoin d'adresser une force supérieure.

Le roi jouait un rôle central dans ces deux domaines de l'exercice de la religion. C'est à partir du milieu de la XVIII^e^ dynastie, puis plus particulièrement dès le règne d'Amenhotep III, que la fonction du roi comme vecteur de la religiosité individuelle se manifeste clairement.

Il faut noter que la distinction entre religion d'État et religion individuelle n'implique aucun jugement de valeur ; il ne s'agit pas d'une opposition entre théologie savante et croyances populaires. C'est au niveau de leur fonction et de leur sphère d'utilisation que ces deux aspects de la religion égyptienne diffèrent de façon fondamentale. On relèvera également que ces aspects ont été promus et véhiculés par les mêmes hommes ou tout au moins la même couche sociale, l'élite. Le phénomène que nous appelons « piété populaire » est aussi, et peut-être principalement, une manifestation de l'élite. À l'expérience proprement religieuse, ce nouveau moyen d'expression ajoutait pour les personnages importants la possibilité d'afficher leur loyauté d'une part et l'intimité avec le roi et les dieux que pouvaient leur procurer hautes prêtrises et charges administratives, d'autre part.

BIFAO 102 (2002), p. 63-90 Susanne Bickel
Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Le roi déifié dans la religion d'État

L'expression écrite

Véritable cheville ouvrière entre les deux mondes, le roi est, envers les dieux, le garant du maintien de la création et de son équilibre ; envers les hommes il est le responsable de la fertilité et de l'harmonie sociale. Cette double fonction, qui s'exprime à travers les échanges du rituel divin, place le roi en étroite relation avec le monde des dieux.

Les moyens de décrire ces liens se sont diversifiés au fil des siècles, le langage se servant le plus souvent des titulatures et des épithètes pour y faire référence : fils de dieu, héritier de dieu, aimé de dieu, élu de dieu.

Un autre complexe d'idées s'intéresse à l'être et à l'aspect du roi, et le considère comme image d'un dieu. Cette conception, souvent discutée [11], utilise différents termes dont les nuances ne sont pas toujours évidentes pour nous. Amenhotep III est désigné de *mjtj*, *tjt*, *twt*, *sp* ou *ḥntj* d'un dieu [12].

Le roi est aussi très fréquemment comparé à une divinité par la préposition *mj*. La comparaison porte toujours sur une action ou une qualité qui distingue le roi et le rend similaire à un dieu qui, lui aussi, est qualifié plus particulièrement par l'action ou la qualité en question. Amenhotep III est comparé aux divinités suivantes : Amon, Aton, Akhty, Horus, Montou, Ptah, Rê, Seth, Thot et Geb [13].

En ce qui concerne la titulature, on peut observer sous Amenhotep III une prédilection toute particulière pour le titre *nṯr nfr* « dieu bienfaisant » qui, bien que la traduction soit discutable, met davantage l'accent sur la dimension religieuse du souverain que son pendant *nsw bjtj*. Dans la titulature toujours, l'insertion à l'intérieur du cartouche d'épithètes caractérisant le roi par rapport à un dieu se fait, sous Amenhotep III, de façon plus fréquente et plus diversifiée. Une pratique attestée dès Thoutmosis I[er] est ainsi généralisée : le nom de trône est très régulièrement suivi des épithètes fils de Rê, créé par Rê, héritier de Rê, aimé de Rê, élu de Rê, image de Rê, image d'Amon, effigie d'Atoum [14].

Les comparaisons, de même que les affirmations de filiation et de ressemblance, placent le roi en relation étroite avec un grand nombre de divinités. Si, selon le contexte et l'endroit, tout dieu peut théoriquement faire l'objet d'un tel rapprochement, on remarque cependant, pour Amenhotep III, comme d'ailleurs pour la plupart de ses prédécesseurs, une nette prépondérance des différentes formes du dieu solaire. À Karnak-Nord par exemple, Amenhotep est décrit comme « dieu bienfaisant (*nṯr nfr*), *ressemblance* de Rê, celui qui illumine le Double

11 E. HORNUNG, « Der Mensch als Bild Gottes », dans O. Loretz (éd.), *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, Munich, 1967, p. 123-156 ; B. OCKINGA, *Die Gottebenbildlichkeit im Alten Ägypten und im Alten Testament*, *ÄAT* 7, 1984 ; M. SCHADE-BUSCH, *Zur Königsideologie Amenophis' III.*, *HÄB* 35, 1992, p. 78-82, p. 313-315. Les thèmes de la filiation et de l'image remontent au moins au Moyen Empire, cf. D. FRANKE, « Schöpfer, Schützer, Guter Hirte : Zum Königsbild des Mittleren Reiches », dans R. Gundlach, C. Raedler (éd.), *Selbstverständnis und Realität*, *ÄAT* 36/1, 1997, p. 175-209.

12 Sur une acception particulière du terme *ḥntj*, cf. S. BICKEL, « Le dieu Nebmaâtrê de Soleb », (*op. cit.* ci-dessus n. 9)

13 M. SCHADE-BUSCH, *op. cit.*, p. 304-312 ; la documentation de Soleb permet d'ajouter la comparaison avec Geb *nb pḥty mj Gb*, cf. M. SCHIFF GIORGINI, N. BEAUX *et al.*, *Soleb* V, *Le temple. Bas-reliefs et inscriptions*, Le Caire, 1998, pl. 241, à paraître.

14 J. VON BECKERATH, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, *MÄS* 20, 1984, p. 230. Plus rarement, une épithète supplémentaire est ajoutée au cartouche du nom de naissance.

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

Pays *comme* Akhty (*mjtj Rʿ sḫḏ tɜwy mj Ꜣḫty*), maître des rayons dans les visages *comme* Aton (*nb stwt m ḥr mj Jtn*) [15] ». À côté de l'épithète courante « image de Rê » (*tjt Rʿ*), on rencontre au temple de Soleb à deux reprises un nom d'Horus non répertorié ailleurs dans lequel le roi est qualifié de « ressemblance d'Aton » (*mjtj Jtn*) [16].

Ces comparaisons très développées sont extrêmement proches de l'assimilation ou de l'identification totale du roi au dieu. Sur une architrave du temple de Louqsor, le souverain est identifié au dieu solaire à travers son nom Horus d'or : « Rê qui luit comme Akhty, il brille pour que vivent les hommes, il conduit tous les vivants comme Montou [17] ». Le rôle de Rê, bienfaisant et vivificateur pour les uns, dominateur et destructeur pour les autres, a été conféré au roi par Amon : « Tu répètes les jeunesses, puisque je t'ai installé en tant que Rê du Double Pays [18] » ; le souverain de son côté proclame : « Il (Amon) m'a installé comme Rê des Neuf Arcs [19] ». Des épithètes désignent le roi comme « Rê des *rekhyt* », « Rê des chefs étrangers [20] », et on pensera, bien sûr, à l'expression *jtn ṯḥn*, « le soleil étincelant », utilisée d'abord comme nom de la barque royale, ensuite très couramment comme désignation du roi lui-même. Sur la statue en quartzite de Louqsor, par exemple, le souverain est « le soleil/ Aton étincelant de tous les pays [21] ». Une mention lacunaire à Soleb doit probablement être lue : *jtn tɜ pw Nb-mɜʿt-Rʿ*, « Nebmaâtrê est le soleil de la terre [22]. »

Sur plusieurs statues, Amenhotep est considéré comme un dieu : « Nebmaâtrê Montou des souverains » sur le colosse du X^e pylône de Karnak [23], « Nebmaâtrê Rê des souverains » sur une statue non identifiée extraite des carrières d'Assouan [24]. Les deux colosses flanquant l'entrée de l'Aménophium, les « colosses de Memnon », désignent le roi de « Nebmaâtrê souverain des souverains [25] », un nom qui se rapporte probablement à Amon-Rê, le roi des dieux. Ce même nom désigne aussi une statue trouvée à Armant [26]. Ces identifications se réfèrent à la fonction dominatrice que les divinités exercent sur les pays et les souverains étrangers et qu'elles transmettent sur le pharaon. Comme nous le verrons ci-dessous, ces statues figurent le roi en tant que manifestation divine sur terre. Chaque désignation recouvre une forme individuelle de cette manifestation qui peut être représentée par plusieurs statues [27].

15 *Urk.* IV, 1670, 7-8.

16 *Soleb* V, pl. 146, 178. Le qualificatif *mjtj* se rapporte également à Montou, *ibid.*, pl. 254.

17 *Urk.* IV, 1695, 2-5 *Ḥr nwb ʿɜ ḥp ḥḥw Sttjw Rʿ psḏ=f mj Ꜣḫty wbn=f ʿnḫ rḫyt s m=f ʿnḫw nbw mj Mnṯw.*

18 *Urk.* IV, 1656,4 *wḫm=k mpt mj rdj.n=j tw m Rʿ n tɜwy.*

19 Petrie Stele : *Urk.* IV, 1652 *mj rdj.n=f wj m Rʿ n pḏt 9* ; dans une tombe thébaine, Thoutmosis IV est désigné de « Rê des Neuf Arcs, Montou », cf. Annelies et Arthur BRACK, *Das Grab des Tjanuni*, *ArchVer* 19, 1977, p. 39.

20 D. MEEKS, *AnLex* III, p. 167. Ces expressions dérivent de l'épithète « Rê des pays étrangers », attestée déjà à l'Ancien Empire, D.B. REDFORD, « The Concept of Kingship during the Eighteenth Dynasty », dans D. O'Connor, D.P. Silverman (éd.), *Ancient Egyptian Kingship*, *ProblÄg* 9, 1995, p. 171.

21 *Jtn ṯḥn n tɜw nbw*. M. EL-SAGHIR, *Das Statuenversteck im Luxortempel*, *Antike Welt*, Sondernummer, Mayence, 1991, p. 21-27. Thoutmosis III était déjà "Aton de tous les pays », *Urk*. IV, 887,16.

22 *Soleb* V, pl. 212

23 *Mnṯw n ḥqɜw*; P. CLÈRE, L. MÉNASSA, P. DELEUZE, « Le socle du colosse oriental dressé devant le X^e pylône de Karnak », *CahKar* 5, 1975, fig. 8 ; le nom figure aussi sur la boucle de ceinture du colosse, cf. D.B. REDFORD, « A Head-Smiting Scene from the 10th Pylon », dans *Fontes atque Pontes*, *Fs Brunner*, *ÄAT* 5, 1983, p. 368, n. 15, pl. 11b. Sur une architrave de Louqsor, le roi est appelé « Montou de tous les pays », *Urk*. IV, 1693,14.

24 *Rʿ n ḥqɜw;* A. VARILLE, « Un colosse d'Aménophis III dans les carrières d'Assouân », *RdE* 2, 1936, p. 173-176. Ce nom fut repris par Ramsès II sur un des colosses devant la colonnade de Louqsor, L. BELL, « Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka », *JNES* 44, 1985, p. 259-260.

25 L. HABACHI, dans G. HAENY, *Untersuchungen im Totentempel Amenophis' III.*, *BÄBA* 11, 1981, p. 44-47. Les deux statues portaient le même nom et représentaient la même manifestation du souverain. Pour la facilité, nous utiliserons la désignation de « Memnon », à l'origine réservée au colosse septentrional, pour les deux statues.

26 G. DARESSY, « Notes et remarques », *RecTrav* 19, 1897, p. 14, CXXXIX. Je dois cette référence à Martin Bommas.

27 Pour Ramsès II, dont les noms de statues reprennent parfois ceux d'Amenhotep III, cf. L. HABACHI, *op. cit.* (ci-dessus, n. 6), p. 40-43.

BIFAO 102 (2002), p. 63-90 Susanne Bickel
Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Sous Amenhotep III, la possibilité d'assimiler le roi à une divinité est exploitée de façon très intense et variée. Les penseurs et artisans de son époque s'appuyaient sur tout ce que la tradition leur avait légué, mais la diversité des formes d'expression linguistiques et artistiques dépasse de loin ce que nous connaissons des prédécesseurs [28].

L'iconographie

Reliefs et statuaire exposent inlassablement cette proximité entre le roi et les dieux et jouent sur différents degrés d'assimilation et d'intégration du souverain dans le monde divin. Au temple de Louqsor, la description détaillée de la naissance divine expose le fait que le souverain participe de la substance même des dieux [29].

Parmi l'abondante statuaire d'Amenhotep III, une image montre de façon particulièrement explicite la fusion du roi et du dieu Amon : le buste en quartzite conservé au musée de Brooklyn [fig. 1 et 2] [30]. Coiffée du modius typique d'Amon, dans lequel devaient se ficher les deux plumes et portant la barbe tressée des dieux, la figure est identifiée par l'inscription sur son pilier dorsal comme « roi de Haute et Basse-Égypte, maître du Double Pays, Nebmaâtrê, fils de Rê… ». Les traits du visage sont exécutés dans le style très prononcé qui pourrait être caractéristique de l'expression des aspects divins du roi [31]. La poitrine est ornée d'un pectoral qui stipule que le roi est « aimé d'Amon-Rê » [32]. Quels étaient l'emplacement et la fonction de cette sculpture qui devait mesurer environ 50 cm ? Nous ne connaissons pas le lieu exact de sa provenance, mais nous pouvons constater que ce buste reflète précisément ce que nous apercevons de la théologie des « châteaux de millions d'années » thébains, où le culte devait servir l'intégration du souverain au monde des dieux et probablement sa transformation en une hypostase d'Amon [33]. Nous ignorons dans quelle mesure la réalisation de cette transformation dépendait de la mort du roi ou si elle pouvait s'effectuer de son vivant. Si l'on se réfère à l'expression écrite, rien ne semble s'opposer à ce que déjà le roi régnant fût identifié avec Amon et, de ce fait, représenté sous les traits du dieu.

28 Pour le Moyen Empire, nous connaissons comme expression iconographique de l'assimilation du roi à un dieu les représentations surprenantes de Montouhotep II à Dendara, L. HABACHI, *MDAIK* 19, 1963, p. 16-52. Sur le plan littéraire, l'Enseignement loyaliste identifie le souverain avec Sia, Khnoum, Bastet, Sekhmet et précise qu'il est « Rê que l'on voit dans ses rayons, il illumine le Double Pays plus que le soleil (*jtn*) », G. POSENER, *L'enseignement loyaliste*, Genève, 1976, p. 19, 26 ; sur ce texte et son histoire rédactionnelle cf. B.U. SCHIPPER, « Von der 'Lehre des Sehetep-jb-Re' zur 'Loyalistischen Lehre' », *ZÄS* 125, 1998, p. 161-179. Une identification du roi avec Ptah est implicite dans des stèles d'Éléphantine, D. FRANKE, « Sesostris I., 'König der beiden Länder' und Demiurg in Elephantine », dans P. Der Manuelian (éd.), *Studies in Honor of W.K. Simpson* I, Boston, 1996, p. 275-295. Pour les expressions désignant le roi comme dieu, cf. aussi E. BLUMENTHAL, *Untersuchungen zum ägyptischen Königtum des Mittleren Reiches*, Berlin, 1970, p. 94-105.

29 H. BRUNNER, *Die Geburt des Gottkönigs*, *ÄgAbh* 10, 1964 ; J. ASSMANN, "Die Zeugung des Sohnes", dans J. Assmann, W. Burkert, F. Stolz (éd.), *Funktionen und Leistungen des Mythos*, *OBO* 48, 1982, p. 13-61.

30 Brooklyn Museum 76.39. R. FAZZINI *et al.*, *Ancient Egyptian Art in the Brooklyn Museum*, 1989, nº 40 ; M. MÜLLER, « Drei Amunsbilder aus der Zeit Amenophis' III. und Tutanchamuns », *SAK* 8, 1980, p. 207-211.

31 W.R. JOHNSON, « Images of Amenhotep III in Thebes : Styles and Intentions », dans L.M. Berman (éd.), *The Art of Amenhotep III : Art Historical Analysis*, Cleveland, 1990, p. 26-46 ; *id.*, « The Deified Amenhotep III as the Living Re-Horakhty : Stylistic and Iconographic Considerations », dans *Sesto congresso internazionale di Egittologia, Atti* II, Turin, 1993, p. 231-236.

32 Sur ce bijou et son possible sens, voir ci-dessous n. 77.

33 G. HAENY, « La fonction religieuse des 'châteaux de millions d'années' », dans *L'égyptologie en 1979* I, Paris, 1982, p. 115-116.

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

Dans le même ordre d'idées, rappelons l'hypothèse fort plausible de reconnaître en la fameuse statue en quartzite de la cachette de Louqsor déjà mentionnée une image du roi en tant qu'Atoum ou Rê-Atoum [34]. En effet, le traineau-*tm*, sur lequel se dresse l'effigie d'Amenhotep III, pourrait indiquer la vraie nature de cette statue. La figure est coiffée de la double couronne, comme Atoum, les yeux et la bouche, très semblables aux traits de la statue de Brooklyn, signalent probablement le caractère divin, le choix des matériaux (quartzite rouge et or) pourrait souligner les associations solaires. Les bijoux portés par cette statue, un pectoral suspendu à une chaîne par-dessus le collier-*ousekh*, sont identiques à ceux de la statue de Brooklyn qui montre le roi en tant qu'Amon. On pourrait spéculer que ce pectoral, point de focalisation de la sculpture de Louqsor, explicitait l'identification en appelant le roi « aimé d'Atoum ».

Une statue mi-homme mi-faucon, conservée au musée de Bruxelles et qui provient selon toute probabilité de l'Aménophium thébain, pourrait également figurer le souverain sous les traits d'un dieu. Dans son étude, B. Van Rinsveld souligne l'influence de l'iconographie royale sur cette pièce qu'il identifie comme une effigie de Rê-Horakhty [35]. Au vu de sa taille, de son attitude et de reliefs qui montrent le roi assimilé à un faucon, il faut vraisemblablement considérer cette statue comme une représentation d'Amenhotep III en tant qu'une des formes d'Horus, mais la perte de l'inscription originale nous prive d'une identification définitive.

De nombreuses autres statues, de tailles et de types différents, figurent le roi, de façon plus ou moins explicite, sous les traits d'une divinité [36]. Chaque dieu pouvait se manifester sous les traits du roi qui, inversement, le représentait sur terre. Un passage de l'inscription sur le III^e^ pylône de Karnak décrit ce phénomène, en disant du roi : « Chacune de ses statues devient une forme d'apparition de la majesté de Rê, son image divine et belle [37]. » Ces statues, qui montrent le roi sous des aspects divins, sont couramment considérées, d'après leur style, comme issues de la dernière décade du règne, suite à la première fête-*sed* ; cependant, le concept qu'elles expriment semble bien être valable de façon beaucoup plus générale.

Le décor pariétal en relief comporte également ce genre d'« images de synthèse ». Parmi les centaines de tableaux du temple de Louqsor, quelques-uns, dispersés par-ci, par-là, présentent des particularités dont la logique ou la cohérence nous échappent. S'agit-il d'un simple rappel de la faculté du roi de s'identifier aux différentes divinités ou ces images véhiculent-elles une signification plus spécifique ?

La représentation du roi portant une corne de bélier reliée à sa coiffe a déjà été discutée à plusieurs reprises [38]. Cet attribut, attesté dès Thoutmosis III dans les tombes privées, exprimait de façon si ostentatoire un trait amonien qu'il fut martelé durant les persécutions que subissait le temple de Louqsor à l'époque amarnienne.

34 M. EL-SAGHIR, *op. cit.* (ci-dessus, n. 21) ; B.M. BRYAN, dans *Aménophis III*, (*op. cit.*, ci-dessus n. 1), p. 106-110 ; R. TEFNIN, « Amenophis III sur son traîneau : Mise en abyme et/ou cryptogramme ? », *GöttMisz* 138, 1994, p. 71-80 ; P. PAMMINGER, « Amenophis III. und die Götter von Luxor », *Antike Welt* 27, 1996, p. 433-443 ; E. STAEHELIN, *Von der Farbigkeit Ägyptens*, Leipzig, 2000, p. 20-22.

35 Bruxelles E. 5188 ; B. VAN RINSVELD, « Le dieu-faucon égyptien des Musées royaux d'art et d'histoire », *Bulletin des Musées royaux d'art et d'histoire* 62, 1991, p. 15-44. W.R. JOHNSON, « Amenhotep III and Amarna : some new Considerations », *JEA* 82, 1996, p. 68, considère déjà cette statue comme image du roi.

36 Voir ci-dessous, n. 76-77. Pour une liste de telles statues et la bibliographie, cf. W.R. JOHNSON, *JEA* 82, p. 68-71, abstraction doit être faite des considérations chronologiques fort incertaines.

37 *Urk.* IV, 1724, 14-15 : *sp≈f nb r ḥprw ḥm n Rʿ tjt≈f nṯrt ʿnt*.

38 L. BELL, *JNES* 44, (*op. cit.*, n. 24), p. 266-271 ; H. GOEDICKE, *Problems concerning Amenophis* III, Baltimore, 1992, p. 53-65.

BIFAO 102 (2002), p. 63-90 Susanne Bickel
Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Une indication plus générale de la divinité du souverain se trouve sur un montant de porte des pièces sud, où Amenhotep III est représenté de façon conventionnelle avec un pagne royal mais avec une barbe divine [39].

Dans la salle hypostyle figure une scène où le souverain présente une libation à Amon. Derrière le roi suit un second personnage au front duquel se dresse un uræus, mais qui porte la barbe divine et la robe étroite à bretelles des dieux. Dans ses bras, il tient un plateau pourvu d'une guirlande de lotus et chargé de pains et de fleurs. La légende précise : « Le roi Nebmaâtrê remplit les bassins de (tous les) pays » [fig. 3] [40]. Amenhotep III est ici représenté en dieu de l'inondation. Dans le même espace de ce temple, d'autres figures de fécondité suivent également le roi ; celles-ci présentent l'iconographie traditionnelle (poitrine, ventre, ceinture tripartite), mais elles sont pourvues d'un uræus [41]. L'association avec Hapi pourrait aussi prévaloir dans certaines statues qui montrent le roi ventru aux chairs molles. De différentes manières, les images cherchent à exprimer une des principales fonctions du souverain, celle de garantir, tel le dieu Hapi, la fertilité du pays [42]. J. Baines signale dans ce contexte la figure de fécondité représentée dans la crypte souterraine est du temple de Dendara qui est surmontée d'un cartouche de Nebmaâtrê [43].

Une autre représentation dans le temple de Louqsor mérite l'attention dans notre contexte : celle qui montre le roi en Horus. Portant la double couronne, la perruque tripartite, une tête de faucon et un pagne royal, la figure présente une offrande d'huiles [fig. 4] [44]. Il s'agit ici d'une image particulièrement explicite de la fusion du souverain et d'une divinité. Plusieurs épithètes qualifient également le roi d'Horus l'enfant : « combatif (déjà) dans l'œuf, il est Horus dans le ciel, sur les genoux de sa mère » ou « celui qui protège l'Égypte comme Horus, fils d'Isis [45] ». Une statue représentant sa mère Moutemouya la nomme « celle qui apaise son Horus de sa voix [46] ». Nous aurons l'occasion de revenir, ci-dessous, sur d'autres attestations d'Amenhotep III en tant qu'Horus.

Pour le relief comme pour la statuaire, nous devons nous attendre à ne saisir qu'une partie des messages concernant la divinité du roi. Des signes plus subtils et pour nous peu certains pouvaient, pour le spectateur ancien, être des marqueurs clairs d'une déification. Pour le cas d'Amenhotep III, nous pouvons seulement supposer que certains traits de style ou des accessoires de costume servaient également à exprimer le caractère divin. On a évoqué dans ce contexte, le relief particulièrement élevé, le tracé étonnant des lèvres, des yeux ou du nez, des attributs, tels que le collier- *bjw* ou les uræus sur le costume [47].

39 SCHULLER-GÖTZBURG, *GöttMisz* 135, p. 93 ; H. BRUNNER, *Die südlichen Räume des Tempels von Luxor*, *ArchVer* 18, 1977, pl. 59.

40 A. GAYET, *Le temple de Louxor, MIFAO* 15, 1894, pl. VIII, fig. 47. A. RADWAN, « Die bildliche Gleichsetzung des ägyptischen Königs mit der Gottheit », *MDAIK* 31, 1975, p. 106 ; J. BERLANDINI, « Amenhotep III et le concept de Heh », *BSEG* 17, 1993, p. 26.

41 A. GAYET, *op. cit.,* pl. II, fig. 5-6, pl. XVI, fig. 62-63 ; J. BAINES, *Fecundity Figures*, Warminster, 1985, p. 317-320.

42 Si des statues du Moyen Empire représentaient déjà le roi en tant que dieu de l'inondation (par ex., Le Caire 18221, Amenemhat III), Amenhotep III semble être le premier à se faire appeler Hapi, une désignation fréquemment reprise pour Akhénaton, A. RADWAN, *MDAIK* 31, (*op. cit.*, n. 40), p. 105-107. L'hymne au Nil associe cependant déjà les thèmes de la loyauté envers le roi et les bienfaits de l'inondation qui seront largement repris à l'époque ramesside.

43 J. BAINES, *op. cit. ; Dendara* V, pl. 329 et 335.

44 GAYET, *op. cit.,* pl. XVI, fig. 51 ; A. RADWAN, *MDAIK* 31, (*op. cit.*, n. 40), p. 104.

45 *Urk.* IV, 1750,18 ; *Urk.* IV, 1693,2 ; M. SCHADE-BUSCH, *HÄB* 35, (*op. cit.*, n. 11), p. 306-307, 317.

46 *Urk.* IV, 1771.

47 Cf. ci-dessus, n. 31.

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

On remarque dans toutes ces représentations pariétales inhabituelles que le roi se tient à sa place traditionnelle : il est celui qui exerce le rituel et présente l'offrande ou celui qui reçoit la couronne de la part des dieux. Malgré la mise en valeur de ses aspects divins et l'assimilation de traits caractéristiques de certaines divinités, il est le serviteur des dieux, celui qui leur apporte les produits de la terre. Son action reste celle d'un roi, dans le rôle d'officiant ; il n'est jamais le bénéficiaire des offrandes. La déification du souverain régnant fait intrinsèquement partie du système religieux, mais elle n'implique aucune action, ni vénération ni culte.

Lorsque, plus rarement et surtout en Nubie, un souverain est vénéré dans un temple divin, il s'agit toujours d'un acte de mémoire, du culte d'un fondateur ou d'un prédécesseur qu'il s'agit d'honorer pour différents motifs. La figuration qui montre Sésostris I^er^ avec les plumes d'Amon sur une stèle frontière de Buhen, par exemple, sert à souligner le pouvoir surnaturel du roi qui protège sa frontière et non pas à en faire l'objet d'une vénération [48]. Ce n'est que des siècles plus tard qu'un culte, lié à la mémoire et à la présence de figurations particulières de ce souverain, fut instauré de manière officielle.

Dans une crypte du temple de Sesebi, Amenhotep III semble avoir été vénéré, peut-être encore dans le rôle d'Horus, en compagnie des dieux de l'ennéade Atoum, Shou, Geb et Osiris [49]. Ces reliefs ont été exécutés dans les premières années du règne d'Akhénaton, dans un but qui ne peut être défini, faute de documentation précise sur ce site.

Au temple de Soleb, qui développe une théologie très particulière et partage de nombreuses caractéristiques avec les temples dits funéraires [50], le souverain reçoit un culte en tant qu'hypostase d'Amon. Cette exception mise à part, le domaine funéraire est la seule sphère de la religion officielle où le roi bénéficie d'un culte sous une forme qui l'assimile au dieu principal du temple, Amon à Thèbes, Osiris à Abydos, Ptah à Memphis, etc. L'assimilation du roi à une divinité semble s'être exprimée plus facilement en ronde bosse que dans le relief pariétal qui, même dans les « châteaux de millions d'années », assigne au roi sa place d'officiant. L'attention dont le souverain est l'objet dans ces temples se situe au niveau du culte des ancêtres et est indépendante de la déification du roi vivant.

Le culte funéraire

Avec sa mort, le roi changeait de statut, de forme d'existence et sa divinité changeait de caractère. Son culte funéraire, institutionnalisé à grande échelle, se situe sur un autre plan théologique que la déification du roi régnant. Outre ce culte funéraire qui était affaire d'État, le roi défunt pouvait être vénéré à deux niveaux et avec des motivations diverses. Au niveau officiel, un roi postérieur pouvait se faire représenter en train de maintenir la mémoire d'un

48 Florence, Museo archeologico 2540, H. ROSELLINI, *Monumenti* I, Pisa, 1832, pl. 25 ; l'idée est explicitée, avec l'assimilation à une autre divinité, dans un hymne qui dit de Sésostris III : « Il est Sekhmet contre les opposants qui marchent sur sa frontière », H. GRAPOW, « Der Liederkranz zu Ehren Sesostris des Dritten aus Kahun », *MIO* 1, 1953, p. 203.

49 A.M. BLACKMAN, « Preliminary Report… », *JEA* 23, 1937, p. 148-149, et PM VII, p. 173.

50 Cf. ci-dessus, n. 9.

BIFAO 102 (2002), p. 63-90 Susanne Bickel
Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

prédécesseur. Ce geste soulignait sa place sinon comme fils charnel, du moins comme héritier de la fonction. C'est assurément dans cet esprit, et dans le contexte particulier de l'époque post-amarnienne, que l'on peut lire la stèle retrouvée au temple funéraire thébain d'Amenhotep III, où ce dernier figure derrière Ptah et Sekhmet, recevant l'offrande de la part d'Horemheb [fig. 6] [51]. Horemheb s'affirmait ainsi comme héritier légitime d'Amenhotep III. Des motifs semblables pourraient déjà avoir prévalu dans le décor souvent étonnant de la colonnade du temple de Louqsor, où les représentations de statues d'Amenhotep III abondent et où le souverain défunt apparaît comme officiant en parallèle avec le roi régnant [52].

Lorsque des particuliers vénéraient un roi défunt, leur motivation n'avait évidemment aucun caractère politique. Bien que les documents qui attestent ce phénomène proviennent le plus souvent de gens qui étaient employés dans un temple funéraire, le but premier de leurs monuments privés n'était pas le maintien de la mémoire du souverain (ceci était leur métier) ; leur vénération était animée par l'espoir d'obtenir protection et bénéfices de la part d'un personnage illustre qui jadis vécut sur terre et qui séjournait désormais parmi les grands dieux. Plus particulièrement, les individus devaient espérer du souverain défunt de l'aide lors de leur propre parcours funéraire. Cette idée s'exprime clairement sur la stèle d'un prêtre-*ouab* de l'Aménophium thébain, où figurent face à face Osiris et Isis à droite, Amenhotep III et la reine Tiy à gauche [fig. 5] [53]. Le texte précise que ce modeste employé de temple les adore, « afin qu'ils lui offrent un enterrement heureux après un grand âge... ».

Il faut exclure de ce dossier sur la déification d'Amenhotep III les modifications entreprises après la mort du roi dans son temple funéraire thébain, et qui consistaient à remplacer la figure d'Amon martelée par une image du roi (*nṯr nfr* Nebmaâtrê). Cette réinterprétation n'était qu'un subterfuge servant à maintenir le fonctionnement du temple durant la période amarnienne, après l'effacement de toutes les représentations du dieu Amon [54]. Le remplacement d'Amon par Nebmaâtrê devait se faire d'autant plus facilement que le souverain jouissait d'une vénération populaire à travers les colosses de Memnon (cf. ci-dessous) d'une part, et que l'essentiel des aspirations religieuses individuelles se concentrait, à l'époque amarnienne, sur la personne du roi, d'autre part. L'annulation de ces figures de substitution immédiatement après l'ère révolutionnaire, sous Toutânkhamon, exprime le refus de ce mélange de sphères : l'intérieur du temple, la sphère de la religion officielle, n'est pas le lieu de la vénération du roi. Celle-ci possédait son propre cadre.

51 G. HAENY, *BÄBA* 11, (*op. cit.*, n. 25), p. 65-70, pl. 14

52 W.R. JOHNSON, « Honorific Figures of Amenhotep III in the Luxor Temple Colonnade Hall », dans *For His Ka : Essays Offered in Memory of Klaus Baer, SAOC* 55, 1994, p. 133-144 ; THE EPIGRAPHIC SURVEY, *The Festival Procession of Opet in the Colonnade Hall, OIP* 112, 1994, pl. 78, 82, 88.

53 *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum* VII, p. 9, pl. 21, AE 834. L'attachement du particulier au souvenir d'Amenhotep III est illustré par le nom de son second fils : Neb-maât-Rê-neheh. La stèle date probablement de la fin de la XVIII[e] dynastie.

54 S. BICKEL, *Tore und andere wiederverwendete Bauteile Amenophis' III., BÄBA* 16, 1997, p. 83-96.

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

Le roi déifié dans la religiosité individuelle

À travers les attitudes désignées sous le terme de religiosité individuelle, le particulier cherchait à établir un contact direct avec la divinité et à soumettre son destin à la volonté de celle-ci. Au Moyen Empire déjà, les hommes se savaient dépendants de forces divines : Sinouhé, par exemple, subissait son destin et le considérait comme la conséquence « du plan d'un dieu ». Cependant, à cette époque encore, l'expérience religieuse individuelle était vécue d'une manière discrète qui n'a guère laissé de traces dans notre documentation [55]. Vers la fin du Moyen Empire, certaines stèles de particuliers reflètent une attitude plus active en figurant l'adoration directe des divinités. Ce rapprochement envers le monde divin allait de pair avec la recherche d'une relation plus immédiate et plus personnelle avec le roi régnant [56].

À partir du milieu de la XVIII^e^ dynastie, le contact avec le monde divin et avec le roi était de plus en plus activement recherché et sollicité. Un besoin d'expression, d'extériorisation et d'affichage de la relation individuelle avec le divin se manifesta. Cette nouvelle demande émanait probablement de l'élite, mais elle incluait rapidement une plus large partie de la population, notamment citadine. On observe l'apparition de nouvelles pratiques religieuses et d'un nouveau vocabulaire mettant l'accent sur la forte émotion que provoque la rencontre avec la divinité. Cet ensemble de croyances, de sentiments et de pratiques nécessitait toujours un support visible. Des réponses à ce nouveau besoin de présence et de visibilité du divin apparaissent aussi bien dans la sphère publique que dans la sphère privée.

Dans la sphère de la religion d'État, tout un ensemble de dispositifs se sont développés qui visaient à faciliter l'approche de la puissance divine et à permettre à une plus large part de la population de faire l'expérience de la manifestation divine. Un de ces dispositifs est l'organisation de processions de plus en plus fastueuses et étendues durant lesquelles le public pouvait apercevoir les statues des divinités. Ces processions offraient le cadre d'un dialogue immédiat entre la divinité et des individus de toute couche sociale à travers les différentes pratiques oraculaires [57]. Un autre phénomène, allant dans le même sens, est l'institutionnalisation progressive du culte des animaux sacrés qui, eux aussi, constituaient des représentants plus tangibles de la divinité [58].

Plusieurs conceptions théologiques pourraient avoir émergé en réponse à cette quête de visibilité et de proximité du divin. Les nouvelles conceptions solaires mettent l'accent sur le mouvement et les aspects perceptibles de l'astre, tout en définissant une divinité de plus en plus globale et transcendante. Parallèlement à l'émergence du concept de dieu suprême,

55 Il faut cependant considérer, par exemple, les noms propres, cf. J. BAINES, « Practical Religion and Piety », *JEA* 73, 1987, 79-98 et *id*., dans B.E. Shafer (éd.), *Religion in Ancient Egypt*, Londres, 1991, p. 172-186. J. Baines attire l'attention sur le fait qu'un changement de *decorum* peut rendre visible des phénomènes qui existaient depuis longtemps.

56 Pour les racines de cet aspect de la loyauté au Moyen Empire cf. A. LOPRIENO, « Loyalty to the King, to God, to oneself », dans P. Der Manuelian (éd.), *Studies in Honor of W.K. Simpson* 2, Boston, 1996, p. 533-552.

57 Pour les premières attestations d'oracles dont des personnages modestes firent l'expérience, G. POSENER, « La piété personnelle avant l'âge amarnien », *RdE* 27, 1975, p. 195-210.

58 Le culte du taureau Mnevis d'Héliopolis est attesté dès Hatchepsout, D. RAUE, *Heliopolis und das Haus des Re, ADAIK* 16, 1999, p. 86, 112. Le premier enterrement connu d'Apis date de l'époque d'Amenhotep III.

BIFAO 102 (2002), p. 63-90 Susanne Bickel
Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

on constate l'apparition, dans la sphère de la religion d'État, de dieux enfants, tels Khonsou ou Harpocrate, particulièrement susceptibles de recueillir la confiance et l'admiration populaire, et de divinités jusqu'alors confinées à la sphère privée, telles Touéris et Bès. Les abords de certains temples s'ouvraient plus largement à l'expression de préoccupations individuelles, souvent matérialisées par des offrandes votives [59]. Un autre signe d'une confrontation plus large et ouverte avec le monde du surnaturel pourrait être l'augmentation et une certaine officialisation des pratiques magiques.

Tous ces phénomènes sont perceptibles dès les règnes d'Hatchepsout et Thoutmosis III et prennent une grande ampleur sous Amenhotep III. Outre les diverses possibilités d'interpeller directement une divinité, on observe une multiplication des formes de manifestations visibles et accessibles du divin. Comme les animaux sacrés, le roi était le représentant des dieux sur terre. Évoquons dans ce contexte aussi l'existence de médiateurs, comme Amenhotep fils de Hapou qui affirme sur deux de ses statues avoir été désigné par le roi comme intermédiaire (*wḥmw*), pour écouter les requêtes du suppliant et les transmettre à Amon de Karnak et pour lui rapporter les désirs de l'Égypte [60]. Comme le soulignent ces passages, les nouveaux dispositifs, destinés à répondre au besoin d'imminence du divin, étaient offerts « par le roi », ce qui signifie qu'ils étaient conçus dans le cadre de la religion d'État et concrétisés par l'élite. Les membres de l'élite pouvaient être directement les bénéficiaires de ces pratiques ; Amenhotep fils de Hapou offrait ses précieux services contre l'exécution du rite *ḥtp-dj-nsw*, une libation et l'invocation de son nom qui garantissait le maintien de sa mémoire.

Dans la sphère privée, on constate, surtout à partir des règnes d'Hatchepsout et Thoutmosis III, l'apparition de différents types d'objets à caractère religieux, rapprochant le particulier tantôt d'une divinité, tantôt du souverain. Les habitations comportent désormais des encadrements de portes qui expriment la vénération de dieux ou du roi régnant [61], de même que des stèles en relation avec des autels privés [62]. Pour Amenhotep III, on peut peut-être aussi mettre l'apparition de statuettes royales de très petite taille en relation avec un culte domestique [63]. Ses cultes nous sont très mal connus ; peut-être Khaemhat, chef des greniers sous Amenhotep III, se réfère-t-il à une action exécutée dans son foyer et non dans un temple lorsqu'il affirme qu'« il a offert Maât au roi et vénéré ainsi Horus, le maître du palais [64] ». Sur leurs statues, des particuliers se font représenter de façon à mettre bien en évidence le nom du souverain sous la protection duquel ils se placent par un bijou, un pictogramme ou plus simplement par le cartouche gravé sur l'épaule [65]. Des objets à valeur

59 G. PINCH, *Votive Offerings to Hathor*, Oxford, 1993, p. 333-360.

60 A. VARILLE, *Inscriptions concernant l'architecte Amenhotep fils de Hapou*, *BiEtud* 44, 1968, p. 25, 31.

61 J. BUDKA, *Der König an der Haustür*, *Beiträge zur Ägyptologie* 19, Vienne, 2001.

62 Un des exemples les plus anciens est peut-être la stèle-naos de Thoutmosis III au musée de Cleveland, L.M. BERMAN, *Catalogue of Egyptian Art*, 1999, p. 217-218.

63 Cf. par ex., A.P. KOZLOFF, B.M. BRYAN, dans *Aménophis III* (*op. cit.*, n. 1), chapitre 6. Il est intéressant de constater que plusieurs de ces petites statues montrent le roi sous des aspects divins.

64 *Urk.* IV, 1846,13-14.

65 De telles statues apparaissent dès les règnes d'Hatchepsout (par ex., Louvre N 4196) et Thoutmosis III (par ex., Louvre E 12985) ; dès le règne d'Amenhotep III, le particulier peut aussi se faire figurer en train de présenter une effigie divine, cf. R. SCHULZ, *Die Entwicklung und Bedeutung des kuboiden Statuentyps, HÄB* 34, 1992, p. 586. Cf. aussi, ci-dessous n. 88.

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

protectrice comme les scarabées portant les noms ou l'effigie d'un roi (et/ou d'un dieu) augmentent sensiblement [66]. Dans le domaine funéraire, finalement, l'image du roi régnant et de certaines divinités prend une place importante dans la décoration des tombes [67]. Il est intéressant de relever que la représentation du roi, en vogue durant la seconde moitié de la XVIII[e] dynastie, est progressivement supplantée par celle des dieux à l'époque ramesside.

La vénération individuelle du roi à travers un support officiel

Une grande partie des témoignages de la déification d'Amenhotep III peut s'expliquer à la lumière de ce nouveau phénomène religieux. Les statues de divinités n'étant généralement pas approchables, puisque recluses dans le naos, sauf lors des grandes fêtes, le roi pouvait représenter une forme divine plus accessible à la dévotion. Les colosses placés devant les temples et tournés vers l'extérieur pouvaient être adressés directement, vénérés et suppliés. L'image du roi, dont le caractère divin était souligné par le nom, les épithètes, certains éléments iconographiques ou encore par sa taille gigantesque, pouvait être utilisée comme représentant visible du monde divin.

Malgré leurs noms, qui affirment la domination du roi sur les pays étrangers, le but premier des statues colossales ne semble pas avoir été de proclamer la suprématie ou la légitimité du pharaon, aspects dont personne à Thèbes n'avait besoin d'être convaincu à cette époque. Elles étaient destinées à subvenir à une demande religieuse nouvelle et à offrir une image divine accessible. Le roi n'était pas adoré pour lui-même ou pour ses actes, il ne s'agissait pas d'un culte de la personnalité, mais il était vénéré parce qu'il était roi et qu'il occupait une position privilégiée par rapport aux dieux. Les croyants utilisaient ses statues pour entrer en contact avec le divin. Cependant, les statues royales ne servaient pas seulement de transmetteurs des requêtes formulées par les particuliers vers une instance supérieure. C'est du roi directement, en sa qualité de dieu bienfaisant (*nṯr nfr*) en général ou en sa qualité de représentant d'une des grandes divinités du panthéon, que le requérant attendait une quelconque forme de réponse divine. Ce fait est bien illustré à Soleb par l'existence, dans une phase ancienne du temple d'Amenhotep III, de la première porte connue dont le nom fait référence à des pratiques de religiosité individuelle : « La grande porte d'Amenhotep (qui s'appelle) 'Nebmaâtrê est celui qui écoute le suppliant' [68]. » Portes de temples et statues colossales devenaient donc les interfaces du contact privé avec le divin, des dispositifs aménagés dans le programme architectural officiel en réponse à un besoin d'expression grandissant de la religiosité individuelle.

Dans sa tombe, Amenemhat-Surer se fit représenter en attitude de prière devant trois portes inscrites au nom d'Amenhotep III qui faisaient partie du grenier d'Amon aux abords

66 A. WIESE, *Zum Bild des Königs auf ägyptischen Siegelamuletten*, *OBO* 96, 1990, pour Amenhotep III plus particulièrement, p. 16-17, 55-57. L'utilisation des noms royaux Menkheperrê, Menkheperourê et Nebmaâtrê comme graphies du nom d'Amon ajoutait une nouvelle façon d'exprimer la fusion du roi et du dieu.

67 A. RADWAN, *Die Darstellungen des regierenden Königs in den Privatgräbern der 18. Dynastie, MÄS* 21, 1969.

68 *sḏm s ꜥw*, Th. GROTHOFF, *Die Tornamen der ägytpischen Tempel*, *AegMonast* 1, 1996, p. 33-34, p. 323. Il est possible qu'une statue de Thoutmosis III portait déjà le nom : « Celui qui écoute les prières » (*sḏm nḫwt*), A. RADWAN, dans *Fs Stadelmann* (*op. cit.*, n. 5).

BIFAO 102 (2002), p. 63-90 Susanne Bickel
Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

de Karnak [69]. Pour les statues colossales, nous possédons quelques témoignages de leur fonctionnement sous la forme de représentations telles qu'elles deviendront plus fréquentes à l'époque ramesside. Un fragment de stèle conservé à Bruxelles montre un personnage en train d'offrir des fleurs de papyrus devant la statue du « dieu bienfaisant, maître du Double Pays, Nebmaâtrê, le souverain des souverains (*ḥqꜣ ḥqꜣw*) » [fig. 8] [70]. Cette statue, figurant le roi les mains à plat sur les genoux et coiffé du *némès*, a toutes les chances, en raison de son attitude et de son nom, de représenter la forme d'Amenhotep III qui se manifeste à travers les colosses de Memnon. En offrant les plantes qui symbolisent le bien-être et la santé (*wꜣḏ*), ce personnage comptait sur l'intervention d'Amenhotep III pour obtenir ces mêmes bienfaits. Un des colosses de Memnon est très probablement aussi représenté sur la fameuse inscription rupestre de Men et Bak à Assouan [fig. 7] [71]. Men, le chef des travaux d'Amenhotep III, peut-être lui-même responsable des travaux d'extraction du colosse, lui offre des victuailles. Derrière lui, son fils, qui a fait graver cette inscription, vénère Akhénaton. La forme de la statue, où apparaît aussi la figure féminine le long de la jambe du souverain, et le nom (*ḥqꜣ ḥqꜣw*) correspondent à nouveau au colosse devant le temple de millions d'années à Thèbes. Le temple n'est pas représenté, il fait partie d'un autre domaine de la religion. C'est l'effigie extérieure du roi qui offrait la possibilité d'approcher la sphère divine. Pour de hauts responsables comme Men, vénérer le souverain pouvait également être une façon d'exprimer leur gratitude pour une carrière glorieuse et d'afficher leur réussite.

Un fragment de stèle conservé au University College de Londres [72] montre un prêtre-*ouab* en train de présenter une offrande et prier devant un colosse assis, désigné par les signes  [fig. 9]. Pourrait-il encore s'agir d'un colosse de Memnon, celui de nord en l'occurrence, sur lequel le roi porte l'épithète *mrj Skr*, en rapport avec la divinité qui joue un rôle important dans le temple funéraire thébain d'Amenhotep III [73] ?

Un autre colosse d'Amenhotep III nommé « Rê des souverains » est invoqué dans la prière qu'un particulier adresse à la titulature du roi en commémoration de l'extraction de la statue [74].

Sur une stèle très modeste trouvée à Giza, un jeune homme nu offre une fleur de papyrus devant un sphinx couché sur un grand socle, surmonté d'un disque solaire et du cartouche Nebmaâtrê [fig. 10] [75]. Cette statue, dont la taille réelle est difficile à évaluer, est aujourd'hui perdue. Elle représentait le roi sous les traits d'un lion pourvu de caractéristiques solaires, comme le grand sphinx à proximité duquel elle devait se situer. Une fois de plus, c'est un monument public du pharaon qui permettait à un humble personnage d'exprimer son besoin de protection et d'adresser une requête pour obtenir l'état de santé *wꜣḏ*. Cette petite stèle commémore peut-être l'exhaussement de ce vœu ; elle est clairement conçue pour mettre en valeur la puissance divine émanant de la statue royale, et non pas la personnalité du requérant.

69 T. SÄVE-SÖDERBERGH, *Four Eighteenth Dynasty Tombs*, Oxford, 1957, pl. 41-42.

70 Bruxelles E 2400, A. VARILLE, « Notes complémentaires sur l'inscription dorsale du colosse méridional de Memnon », *ASAE* 34, 1934, p. 14-15 ; J. CAPART, *ChronEg* 20, 1935, p. 322-324 ; A. RADWAN, « Einige Aspekte der Vergöttlichung des ägyptischen Königs », dans *Ägypten, Dauer und Wandel*, Mayence, 1985, p. 60-61.

71 L. HABACHI, « Varia from the Reign of King Akhenaten », *MDAIK* 20, 1965, p. 85-91.

72 UC 14609, H.M. STEWART, *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings*, part I, Warminster, 1976, pl. 40.

73 L. HABACHI, dans *BÄBA* 11, (*op. cit.*, n. 25), p. 44 : S. BICKEL, *Tore* (*op. cit.*, n. 54), p. 80-82.

74 Cf. ci-dessus, n. 24.

75 U. HÖLSCHER, *Das Grabdenkmal des Königs Khephren*, Leipzig, 1912, p. 107-108, fig. 158 ; A. RADWAN, *MDAIK* 31, (*op. cit.*, n. 40), p. 104-105 ; C.M. ZIVIE, *Giza au deuxième millénaire*, *BiEtud* 70, 1976, p. 169-170.

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

Ces documents illustrent l'utilisation à des fins privées de statues royales érigées dans le cadre d'un dispositif officiel aux abords de temples. Des statues de différentes tailles et types devaient exister en de nombreux endroits. Les représentations les montrent toujours pourvues d'une table d'offrandes qui pouvait être garnie soit par le culte officiel, soit par les adorateurs privés. Il est probable que ces statues royales aient d'emblée été conçues comme des objets de vénération, comme des points de rencontre avec le divin offerts à un large public. La taille imposante des colosses de Memnon, ou de celui devant le X^e^ pylône de Karnak, exprimait non seulement la puissance militaire et politique du pharaon, mais bien plus son caractère et ses pouvoirs divins. D'autres monuments pourraient avoir fonctionné de cette manière. Les babouins d'Hermopolis, dont la hauteur devait avoisiner les 6 m et qui étaient probablement au nombre de quatre, portent, en effet, des bijoux identiques aux statues de Brooklyn et de Louqsor qui figurent le roi en Amon et en Atoum : un pectoral en forme de naos surmonté d'uræus et de cartouches contient les noms d'Amenhotep III suivis de l'épithète « aimé de Thot [76] ». Cette indication suggère que les sculptures représentent le roi qui se manifeste sous les traits du dieu Thot. Ce type de pectoral pourrait être un marqueur spécifique de la fusion du roi et d'une divinité [77]. La taille des statues de babouins, tout à fait improbable pour une effigie divine, et le fait qu'elles étaient adossées à une construction (un pylône ?) indiquent qu'elles étaient destinées à être visibles et à recevoir une vénération publique.

Les sources évoquées, ci-dessus, montrent que l'utilisation de ces monuments royaux pouvait avoir des motivations diverses. Dans le cas de l'inscription rupestre de Men et Bak, située en un endroit très en vue et fréquenté par de nombreux fonctionnaires de l'époque, on peut supposer que la vénération de la statue royale ne visait pas uniquement l'expression d'une religiosité, mais aussi celle de la loyauté du personnage. Un passage de l'autobiographie de l'intendant Amenhotep-Houy indique une autre forme de relation entre un haut fonctionnaire et une statue. En effet, l'attribution faite par l'intendant de propriétés et revenus substantiels à une statue d'Amenhotep III dans son temple memphite (statue qui exprimait peut-être l'union du roi et de Ptah) semble avoir eu des motivations purement économiques [78].

Les petites stèles de Bruxelles, Giza et Londres se situent sur un tout autre plan : des personnages plus humbles exprimaient par l'offrande de fleurs ou de nourriture leur conviction que le souverain était en mesure, à travers ses statues, de leur accorder bonheur ou guérison. Ces documents attestent une attitude de piété et de recherche de réconfort certainement beaucoup plus répandue que ne le suggère la rareté des sources ; la plupart des interactions entre des particuliers de différentes couches sociales et le pharaon représenté par ses colosses

76 D.M. BAILEY, W.V. DAVIES, A.J. SPENCER, *Ashmunein 1980*, Londres, 1982, p. 6-8, p. 44-47.

77 On peut remarquer qu'aucune des statues de divinités provenant de l'Aménophium, toutes de format moyen, légèrement supérieur à la taille humaine, ne porte ce bijoux. Selon l'intéressante hypothèse de B. Bryan, elles représentaient les dieux dans une figuration tridimensionnelle du ciel à usage rituel ; B. BRYAN, « The Statue Program of the Mortuary Temple of Amenhotep III », dans S. Quirke (éd.), *The Temple in Ancient Egypt*, Londres, 1997, p. 57-81, pl. 5-29, II-V.

78 R.G. MORKOT, « *Nb-Mꜣ't-Rʿ* - United with Ptah », *JNES* 49, 1990, p. 331-333 ; *Urk*. IV, 1796, 14 sq.

BIFAO 102 (2002), p. 63-90 Susanne Bickel
Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

ne trouvaient pas de reflet sur un monument durable. Ces sources contredisent aussi l'opinion actuelle répandue et reprise, par exemple, dans un catalogue d'exposition : « Diese Göttlichkeit Pharaos ist nicht der Ausdruck des frommen Bekenntnisses der Gläubigen zu einer in hohen Ehren gehaltenen religiösen Autorität, sondern ein Instrument der Legitimation und Festigung königlicher Herrschaft [79] ». On peut douter que de tels instruments de légitimation aient été nécessaires sous Amenhotep III, comme d'ailleurs sous Ramsès II, en dehors des zones frontières de l'Empire. La documentation suggère plutôt que ces statues colossales aient été créées en réponse à un besoin croissant d'expression de la religiosité qui nécessitait un support accessible à chacun et à tout moment.

La vénération individuelle du roi : loyauté et piété

En dehors de ces sources qui attestent l'adoration d'une statue royale, il existe de nombreux témoignages de la vénération d'Amenhotep III sans support particulier. On peut noter en premier lieu les inscriptions rupestres dans la région d'Assouan, certaines à proximité de celle de Men et Bak, d'autres à Sehel ou Bighé. Le particulier se représente en attitude de prière devant une image du roi, une fois même devant le roi et la reine Tiy [80]. Il s'agit toujours de fonctionnaires de rang élevé, et il pourrait y avoir existé, dans cette région liée aux grands travaux de construction, une forme d'émulation qui incitait chacun à manifester sa propre proximité du souverain et sa loyauté. Cette attitude plus sociale que religieuse n'empêchait pas que le souverain puisse avoir été considéré comme patron et comme protecteur des expéditions de carrières. Affirmation de loyauté et religiosité pourraient s'être mélangées. Certains de ces graffitis présentent le cartouche royal comme seul objet de leur respect, le nom remplaçant l'image du souverain [81]. Ce procédé se retrouve aussi sur des monuments privés, souvent à caractère funéraire, comme les chapelles du Gebel Silsila [82], des linteaux de portes de tombes thébaines [83], des stèles [84], ou sur la statue du grand intendant Nebnefer qui associe la vénération du nom royal à celle d'Hathor et de Sobek [85]. La vénération du nom est décrite par Amenhotep fils de Hapou comme une activité permanente, une attitude exprimant respect et loyauté : « qui maintenait le serment auprès de son Horus, qui honorait son nom, qui loua sa puissance et qui vénérait Sa Majesté tout le temps [86] ».

79 A. Grimm, S. Schoske, D. Wildung, *Pharao, Kunst und Herrschaft im Alten Ägypten*, Munich, 1997, p. 157.

80 J. de Morgan *et al*., *Catalogue des monuments et inscriptions* I, Vienne, 1894, p. 41, 44, 90, 91, 161. La représentation du roi et de la reine assis et de taille égale (*ibid*., p. 41) rappelle la statue colossale, trouvée à Médinet Habou, mais provenant probablement des espaces extérieurs du temple funéraire, actuellement, Le Caire GM 610. Sur Tiy, son statut exceptionnel et son association occasionnelle avec des déesses, Chr. Ziegler, « Notes sur la reine Tiy », dans *Hommages à J. Leclant, BiEtud* 106/1, 1994, p. 531-548.

81 C. Spieser, *Les noms du pharaon*, *OBO* 174, 2000, p. 84-89, 106-108.

82 *Ibid*., p. 200-201.

83 Quatre linteaux dans la tombe d'Amenemhat-Surer (TT 48), T. Säve-Söderbergh, *op. cit.* (ci-dessus, n. 69), pl. 54, 57, 58 ; linteau de Pairi (TT139), British Museum 424, H.R. Hall, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum* VII, Londres, 1925, p. 6, pl. 7 ; A. Barucq, F. Daumas, *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Paris, 1980, p. 487-488.

84 Stèle du musée de Lyon H. 1376, du grand prêtre et vizir Ptahmes, *Les réserves de pharaon*, Lyon, 1988, p. 59 ; cf. aussi ci-dessous, n. 90.

85 Musée de Louqsor J. 136, *The Luxor Museum Catalogue*, Le Caire, 1979, p. 94-95.

86 D. Varille, *op. cit*., ci-dessus, n. 60, p. 35, 40 ; *Urk*. IV, 1818, 9-14 ; sur cet aspect de la vénération du roi cf. H. Guksch, *Königsdienst*, *SAGA* 11, 1994, p. 73-77.

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

De toute évidence le roi possédait des facultés de gardien et de bienfaiteur dans le monde funéraire, une conviction attestée de différentes manières. Kherouef, qui s'est fait représenter deux fois à Assouan dans l'attitude de prière devant le cartouche d'Amenhotep III, fait non seulement figurer plusieurs images du souverain dans sa tombe, mais il y affirme aussi, dans un hymne, avoir « donné une grande offrande à Abydos au grand nom du dieu bienfaisant, le roi de Haute et Basse-Égypte Nebmaâtrê [87] ». Il se réfère ainsi à un acte de piété accompli durant sa vie dont il est convaincu qu'elle sera profitable pour son existence après la mort. Ce même haut fonctionnaire s'est aussi fait représenter sur une de ses statues portant un naos sur lequel sont placées une figure de Thot-babouin et une statuette du roi assis surmonté d'un disque solaire et tenant une plume de Maât [88]. Ces trois éléments constituent le nom Neb-maât-Rê dans une graphie figurative [89]. Le souverain et Thot s'unissent pour assurer la protection de Kherouef.

Comme dans la statuaire royale et les reliefs de temples, il existe des documents d'origine privée, plutôt modeste, qui invoquent le souverain non pas en son nom propre, mais sous un aspect qui l'assimile à une divinité du panthéon.

Le rôle de protecteur funéraire est manifeste sur le fragment de stèle d'un prêtre-*ouab* d'Amon nommé Nakht qui adore le cartouche d'Amenhotep III inséré dans un signe-*ka* et posé devant l'image d'un dieu en gaine, les bras croisés, dont seul l'épithète « seigneur de l'éternité » subsiste. Le texte de la prière indique que le roi et Ounennefer sont considérés comme une seule divinité [90]. L'identification se fait ici par la juxtaposition des noms et des images des deux entités associées, mais ces éléments pouvaient aussi fusionner entièrement.

Un certain Sa-Iset, chef de l'objet-*nebed* et pâtissier d'Osiris, s'est fait ériger une petite stèle funéraire qui le représente dans le registre inférieur devant une table d'offrandes en train de prononcer une adoration à Osiris, Isis et Horus vengeur-de-son-père (*ndtj jt=f*). Dans le cintre de la stèle trônent Isis et Osiris. Un dieu debout, anthropomorphe à tête de faucon, leur fait face et présente des bouquets de fleurs et le signe de vie [fig. 11] [91]. Ce Horus, qui tient le rôle de l'officiant, est légendé : « Nebmaâtrê, Horus, vengeur-de-son-père, fils d'Isis, doux d'amour ». Le nom du roi, inscrit dans un cartouche placé sur le signe de l'or et surmonté de deux plumes, est associé ici à celui du dieu Horus, dont l'épithète inclut d'ailleurs le nom du dédicataire. Les noms du roi et du dieu ont fusionné tout comme leur représentation qui combine les traits du dieu avec l'attitude d'officiant du souverain. Le roi-dieu-enfant joue ici également le rôle du fils offrant le culte à ses parents. Les épithètes l'intègrent dans le rôle

87 J. ASSMANN, *Sonnenhymnen in thebanischen Gräbern, Theben* I, 1983, p. 107.

88 La statue aujourd'hui disparue Berlin 2293 ; cf. L. HABACHI, dans The Epigraphic Survey, *The Tomb of Kheruef*, *OIP* 102, 1980, p. 20-21 ; W.R. JOHNSON, « Images… », (*op. cit*., n. 31), p. 40, fig. 6, 7.

89 Pour Amenhotep III, on trouve ce genre de graphies figuratives du nom sur des timbres amphoriques (*ibid*., p. 38-39), sur un sphinx de Karnak-Nord (B. LURSON, « L'offrande du nom au Nouvel Empire… », *ZÄS* 126, 1999, p. 55-60) et à propos du temple de millions d'années à Memphis sur une statue d'Amenhotep-Houy, R.G. MORKOT, *JNES* 49 (*op. cit.*, n. 78), p. 327. Pour le procédé et un exemple avec le nom de Moutemouya cf. H.G. FISCHER, « Some Emblematic Uses of Hieroglyphs », *MMJ* 5, 1972, p. 17-23.

90 Stèle Berlin 7769, A. RADWAN, « Amenophis III, dargestellt und angerufen als Osiris (*Wnn-nfr*) », *MDAIK* 29, 1973, p. 71-76, pl. 27b. L'union du roi et d'Osiris est probablement exprimée par une statuette en faïence montrant un dieu dans une gaine avec des motifs de plumes, les poignets ornés de bracelets au nom d'Amenhotep III, cf. *Le don du Nil*, Bâle, 1978, p. 55, nº 178.

91 Stèle Turin B2728. Un dessin au trait, reproduit à l'envers, se trouve dans R.V. LANZONE, *Dizionario di mitologia egizia*, Turin, 1885, pl. 215, et A. RADWAN, *MDAIK* 31, (*op. cit.*, n. 40), p. 100-102.

BIFAO 102 (2002), p. 63-90 Susanne Bickel
Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

d'Horus, fils d'Isis, mais elles le désignent aussi de *bnr mrwt*, doux d'amour. Cette appellation est rare pour un souverain, autant d'ailleurs que pour un dieu [92], mais elle exprime clairement le sentiment religieux du personnage empreint d'affection, et son attente d'une attitude bienveillante de la part du dieu.

Un autre personnage de rang modeste, « le matelot de la flotte de pharaon Ipny » s'est fait préparer une stèle où des membres de sa famille apparaissent sur trois registres. Dans le cintre, il se présente, suivi de ses parents, en attitude de vénération devant Osiris, Horus et Isis. Le dieu du milieu est hiéracocéphale et coiffé de la double couronne [fig. 12] [93]. Sa légende se lit : « Horus, vengeur-de-son-père, qui réside à Abydos, le dieu bienfaisant, seigneur du Double Pays, [Neb]maâtrê, aimé d'Isis la grande en magie [94] ». C'est uniquement le nom qui indique ici l'union d'Horus et du roi, le souverain déifié étant intégré au milieu des dieux.

Les témoignages de la religiosité individuelle de même que le discours de la religion d'État identifient très souvent Amenhotep III au dieu Horus : outre de nombreuses références textuelles, des iconographies combinant aspects royaux et aspects horiens nous sont attestées par le relief pariétal du temple de Louqsor, peut-être par la statue de Bruxelles, et par des stèles privées. La fréquence de cette identification pourrait même avoir trouvé un reflet dans la liste royale de Manéthon [95]. Sur le plan religieux, l'association avec Horus est extrêmement polyvalente. Dans l'idéologie royale, le souverain est depuis toujours un Horus ; il est le successeur de son père défunt, mythologiquement le vengeur-de-son-père. Sous sa forme Horakhty, il est une divinité solaire, une caractéristique particulièrement mise en valeur sous le règne d'Amenhotep III [96]. La religiosité individuelle attache une importance particulière au fils d'Isis, forme sous laquelle Horus est un dieu enfant habile et attachant, prédestiné à attirer la confiance des particuliers cherchant à établir un contact avec le divin [97]. Horus est également l'intercesseur idéal entre ce monde-ci et le domaine d'Osiris qui attend le particulier après la mort. Tous ces aspects du dieu Horus correspondent soit à des rôles incarnés traditionnellement par le souverain, soit à des fonctions qui lui sont attribuées dans les conceptions religieuses qui, dès le milieu de la XVIII^e^ dynastie, sollicitent le roi comme représentant approchable du divin.

Tous les aspects de la déification du roi régnant que nous avons évoqué ici pour le règne d'Amenhotep III pourraient être développés, souvent sur une base documentaire beaucoup plus large, pour le règne de Ramsès II. Son époque a de toute évidence pris modèle sur celle

92 Pour Amenhotep III, au temple de Louqsor, où Mout s'adresse à « mon fils doux d'amour », *Wb Belegstellen* I, 463,2. Pour les dieux, l'épithète est courante pour Oupouaout ; pour Amon, elle est attestée à l'époque d'Amenhotep III dans son temple funéraire (S. BICKEL, *Tore*, *op. cit.*, n. 54, p. 71) et dans la tombe d'Amenhotep-Surer, J. ASSMANN, *Sonnenhymnen,* (*op. cit.*, n. 87), p. 82.

93 British Museum 365, H.R. HALL, *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae in the British Museum* VII, Londres, 1925, p. 13, pl. 46.

94 Le style de la stèle permet d'écarter la restitution du nom de Séthi I^er^ *[Mn]-mꜣ't-R'*.

95 D.B. REDFORD, *Pharaonic King-Lists, Annals and Day-Books*, Mississauga, 1986, p. 248-251, suppose que le roi Hor de la liste manéthonienne pourrait désigner Amenhotep III. Pour les différents noms d'Horus et leurs implications, cf. L. BELL, *JNES* 44, (*op. cit.*, n. 24), p. 285-288.

96 W.R. JOHNSON, dans *Sesto congresso* (*op. cit.*, n. 31), p. 231-236.

97 Aspects royaux, solaires, et les caractéristiques de dieu enfant (fils de Hathor) s'unissent aussi en la divinité Harsomtus (Horus-Semataouy) à laquelle Montouhotep II fut assimilée, L. GESTERMANN, « Hathor, Harsomtus und *Mnṯw-ḥtp.w* II. », dans *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens, Fs Westendorf* II, Göttingen, 1984, p. 763-776.

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

d'Amenhotep III. La documentation de Ramsès II pourrait compléter celle d'Amenhotep et permettrait souvent d'approfondir la compréhension des conceptions impliquées [98]. Cette comparaison ne peut pas être menée ici, mais un seul exemple en illustre l'intérêt. Une statuette en faïence du Antikenmuseum de Bâle figure Ramsès II exactement de la même manière que le relief nous montre Nebmaâtrê-Horus : l'effigie d'un dieu anthropomorphe hiéracocéphale, portant la double couronne, est identifiée comme Ramsès par l'inscription sur son pilier dorsal [fig. 13-14] [99]. Une épithète renvoie ici explicitement aux fêtes-*sed* du souverain, mais la documentation de Ramsès II nous apprend aussi que sa déification a commencé bien avant son premier jubilée [100].

Les documents présentés, ci-dessus, évoquent un tableau très différencié du phénomène de la déification d'Amenhotep III. D'emblée, il faut distinguer ce qui s'exprime dans les temples, le discours théologique qui reflète l'idéologie royale, de ce qui se fait sur initiative privée et dans un but personnel. La religion d'État, agissant au nom de la société et dans son cadre culturel, rapproche le roi des dieux afin d'œuvrer efficacement pour la fertilité et la stabilité du pays. Le souverain est ainsi déifié au contact des dieux. Il est considéré comme un représentant du divin sur terre, une figure dans laquelle chaque divinité peut se manifester. Son image est utilisée par les particuliers comme moyen d'accéder à la sphère divine. Mais Amenhotep III n'est pas uniquement un intermédiaire ; en tant que représentant d'une divinité du panthéon, il est un bienfaiteur divin capable d'exhausser les besoins individuels de soutien et de protection, tant ici-bas que lors du passage vers l'autre monde.

Le milieu de la XVIII^e^ dynastie représente le moment où les deux facettes de la religion égyptienne – l'une étatique, l'autre individuelle – se sont rencontrées. La religiosité individuelle, portée par l'élite, affichait des exigences nouvelles de présence et de visibilité du divin. La religion d'État, gérée par la même élite, réagissait par la mise à disposition de différents points de contact favorisant la manifestation divine. La religion d'État semble dès le départ avoir cherché à canaliser et à contrôler ces nouvelles aspirations. L'élargissement des fêtes et processions, l'accroissement d'animaux sacrés tenus dans les temples et la vénération publique du roi comme image divine sur terre sont les signes les plus marquants de cette évolution. Tous ces phénomènes atteignent un apogée sous le règne d'Amenhotep III, mais sont perceptibles déjà durant les générations précédentes. Dans la mesure où nous ignorons la date exacte et le contexte d'utilisation de la plupart de nos sources, il est difficile de déterminer dans quelle mesure cet apogée s'explique par l'évolution générale des nouvelles attitudes religieuses, par la durée et la richesse du règne d'Amenhotep III ou par des mesures particulières prises dans le cadre des fêtes-*sed*. La déification d'Amenhotep III n'est certainement pas liée exclusivement aux fêtes-*sed,* même si celles-ci ont pu en augmenter l'ampleur. Ce phénomène constitue une conjonction plus générale entre le discours idéologique

98 Quelques éléments de comparaison dans L. HABACHI, *ADAIK* 5, (*op. cit*., n. 6), p. 48-50.

99 Antikenmuseum Basel, Leihgabe Inv. AE Ku 1 ; A. WIESE, *Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig, die ägyptische Abteilung*, Mayence, 2001, p. 132 ; R.S. BIANCHI, « Ramesside Art as Reflected by a Dated Faience Statuette Identifying Ramesses II with Horus, the Falcon God », *BES* 10, 1989/1990, p. 17-24. Pour une statuette semblable inscrite au nom de Néchao I^er^ et des reliefs de Ramsès II en faucon, cf. A. RADWAN, dans *Ägypten, Dauer und Wandel* (*op. cit*., n. 70), p. 66.

100 L. HABACHI, *op. cit.* (ci-dessus, n. 6), p. 40-43.

BIFAO 102 (2002), p. 63-90 Susanne Bickel
Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

traditionnel et une demande formulée par la société. La création de statues royales colossales devant les temples et l'utilisation par différentes couches sociales qui nous en est attestée forment l'expression la plus évidente de cette fusion des sphères. Selon leur statut et leurs besoins, les particuliers pouvaient vénérer le souverain tantôt pour afficher leur loyauté et reconnaissance, tantôt pour formuler des requêtes concernant leur vie. Les demandes de santé et de bonheur terrestre ont certainement laissé moins de traces dans notre documentation que celles liées au monde funéraire plus volontiers fixées sur des monuments. Il convient de souligner, une fois encore, le large spectre social que nous trouvons représenté dans cette documentation liée à la vénération du roi régnant et à sa supplication comme bienfaiteur divin. Un nombre proportionnellement important de sources reflète la couche sociale la plus modeste à s'être exprimée sur des monuments : prêtres-*ouab*, pâtissier, matelot... Ils semblent avoir été particulièrement ardents à rechercher le contact avec les nouvelles manifestations du divin sur terre [101]. Malgré le niveau social relativement bas de ces personnages, leurs monuments répondent à tous les critères d'expression fixés par le *decorum*, et il est probable qu'ils s'inséraient dans une structure mise à disposition par la sphère officielle.

L'intensification de la vénération et de la supplication du souverain régnant allait de pair avec un rapport de plus en plus immédiat entre le particulier et différentes divinités. Il semble peu concluant de considérer la déification d'Amenhotep III comme une mesure propagée pour contrer le succès populaire des dieux, comme une volonté, émise par le souverain ou ses conseillers, de concentrer la quête de relation avec le divin sur la figure du roi [102]. L'époque d'Amenhotep III a promu de façon inégalée le culte de tous les dieux du panthéon, dieux solaires, Amon, Ptah, Hathor mais aussi d'innombrables divinités parfois secondaires. La capacité du roi de représenter chacune de ces divinités a été proclamée de multiples manières ; une rivalité entre le roi et les dieux, ou entre le roi et le clergé, ne se reflète nulle part dans nos sources. En dehors de l'adoration du nom, davantage liée à l'expression de la loyauté, la vénération s'adresse toujours à Amenhotep III en tant que manifestation d'une force divine et non à sa propre personne. C'est Akhénaton qui chercha à concentrer sur sa personne toutes les aspirations religieuses individuelles. Mais les origines et les motivations de la révolution amarnienne sont encore trop mal comprises pour que nous puissions appréhender la façon dont la déification d'Amenhotep III et sa vénération par les particuliers ont influencé l'époque de son successeur.

101 Ce constat s'applique aussi au culte des animaux dont les couches sociales modestes fournissent, surtout à la XVIII[e] dynastie, la majorité des témoignages ; pour le Mnevis cf. D. RAUE, (*op. cit*., n. 58), p. 61, 117.

102 B. OCKINGA, « Zum Fortleben des 'Amarna-Loyalismus' in der Ramessidenzeit », *WdO* 14, 1983, 207 ; cf. aussi J. BAINES, dans *ProblÄg* 9 (*op. cit.*, n. 4), p. 26 : « a tension between his (Amenhotep III) position and those of the gods ».

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



Fig. 1-2. Amenhotep III en Amon (Brooklyn Museum 76.39. Photo Brooklyn Museum).

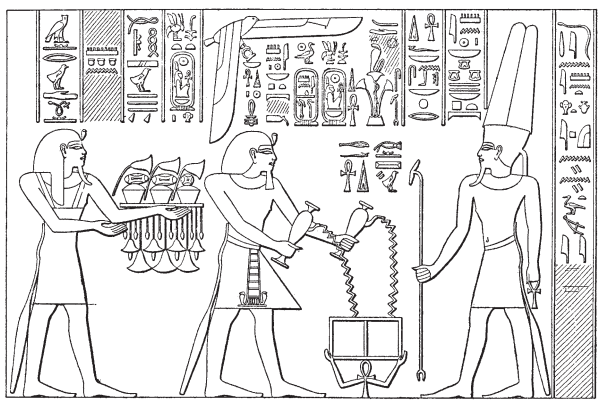


Fig. 3. Amenhotep III en Nil, temple de Louqsor
(A. GAYET, *Le temple de Louxor*, *MIFAO* 15, 1894, pl. VIII, fig. 47).

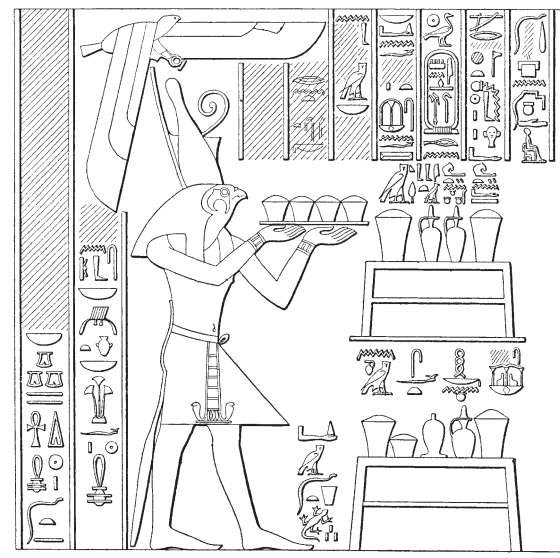


Fig. 4. Amenhotep III en Horus, temple de Louqsor
(A. GAYET, *op. cit.*, pl. XVI, fig. 51).

BIFAO 102 (2002), p. 63-90 Susanne Bickel
Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

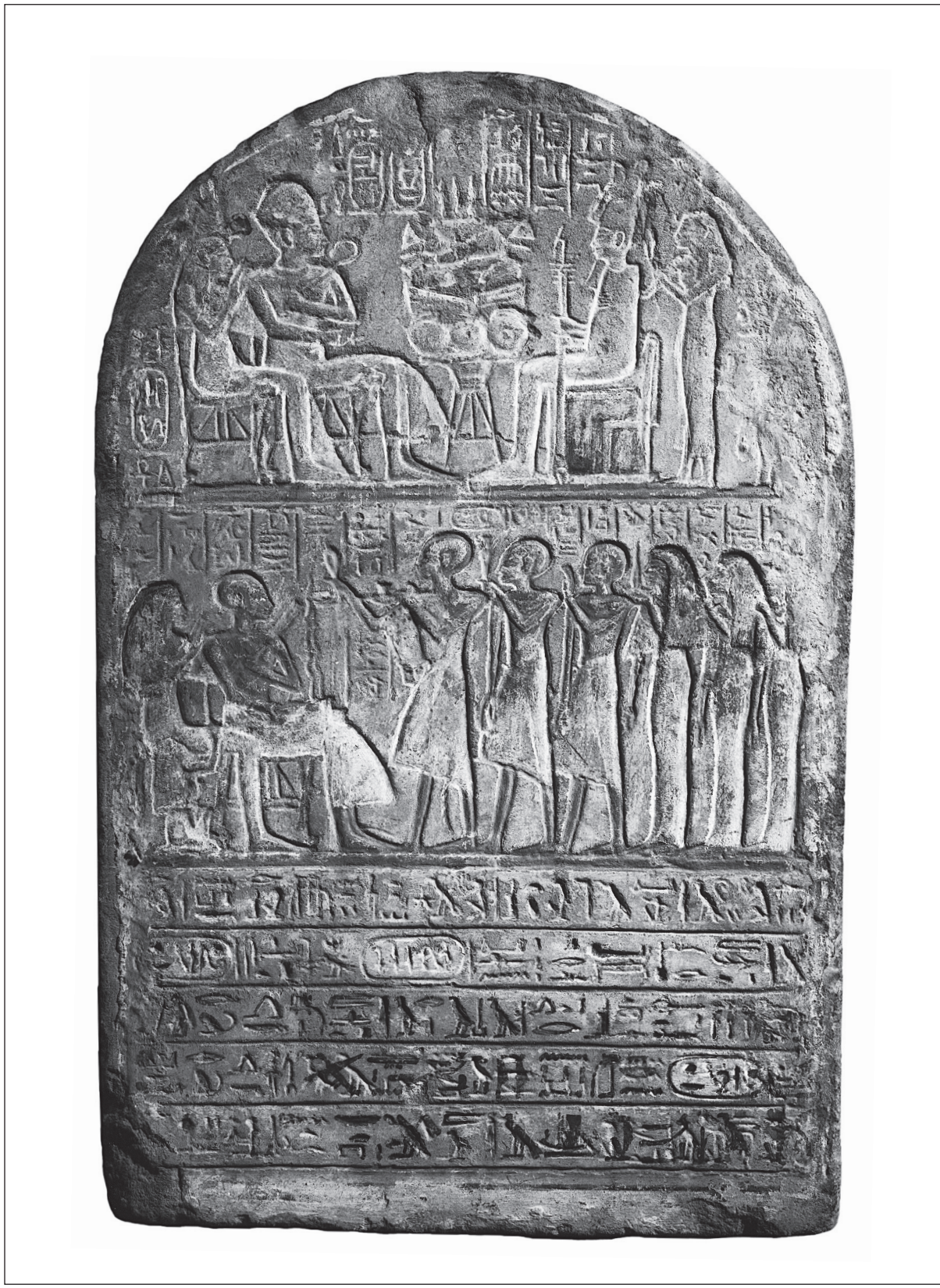


Fig. 5. Vénération du roi défunt par un particulier (stèle British Museum AE 834. Photo British Museum).

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

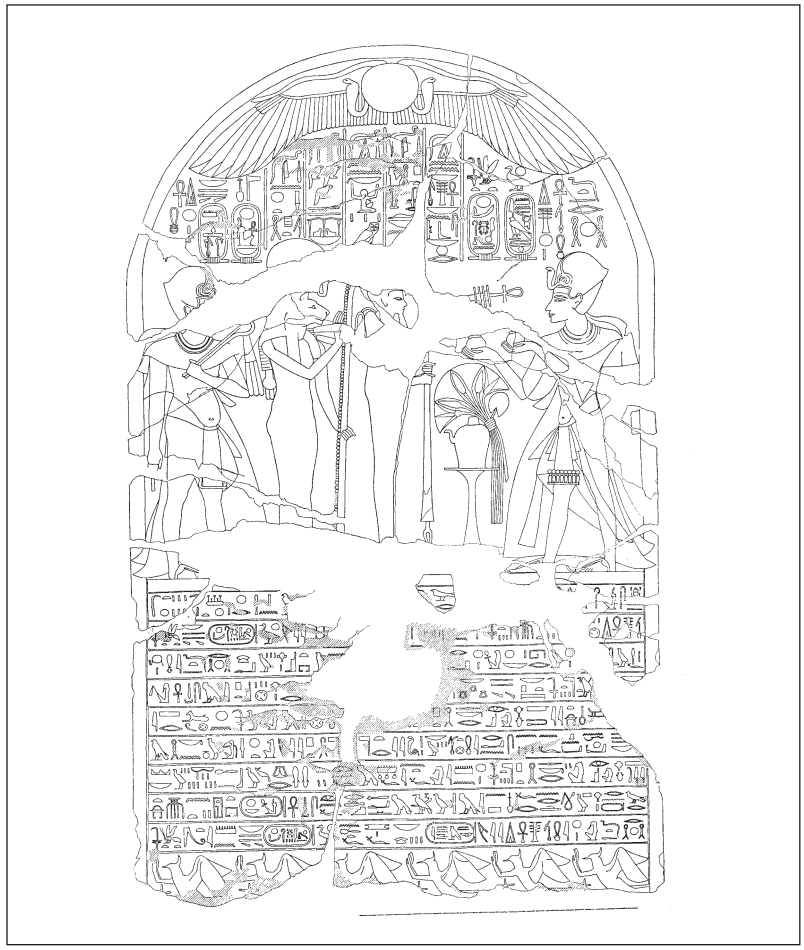


Fig. 6.
Culte du roi défunt entretenu par Horemheb (G. HAENY, *Untersuchungen im Totentempel Amenophis' III.*, *BÄBA* 11, 1981, p. 65-70, pl. 14).

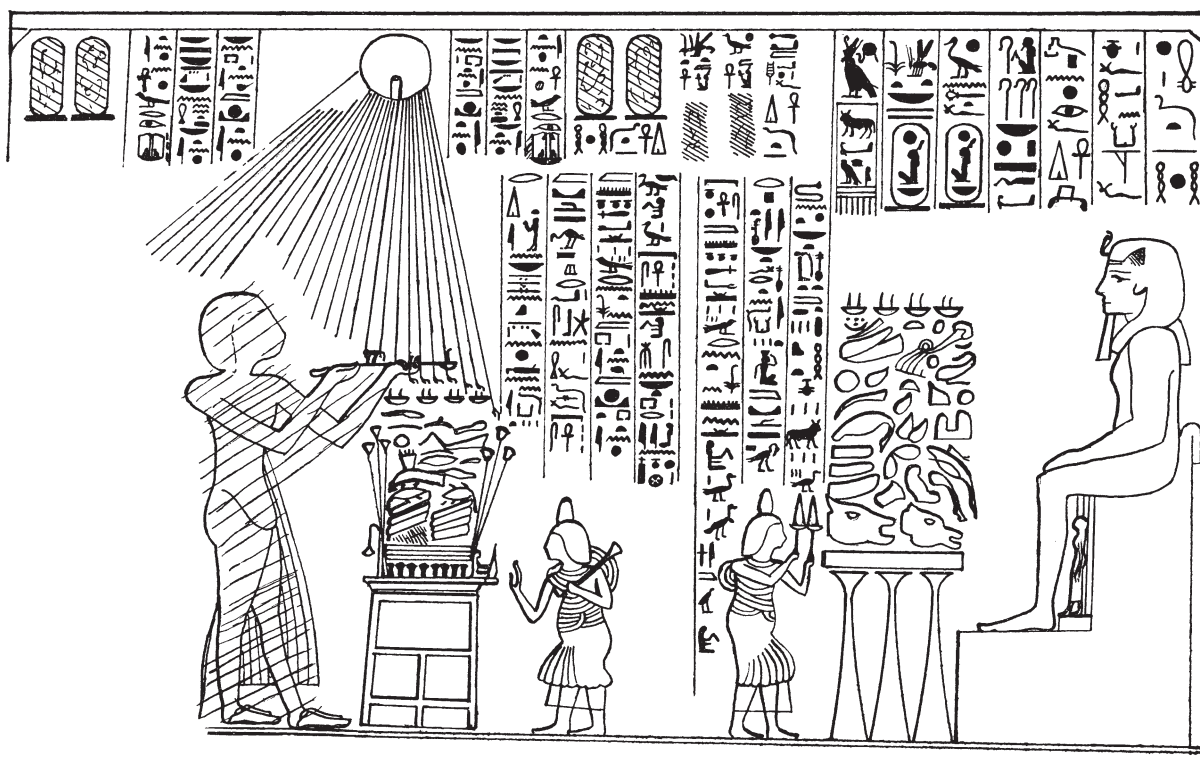


Fig. 7. Inscription rupestre de Men et Bak (D'après L. HABACHI, *MDAIK* 20, 1965, p. 86).

BIFAO 102 (2002), p. 63-90 Susanne Bickel
Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

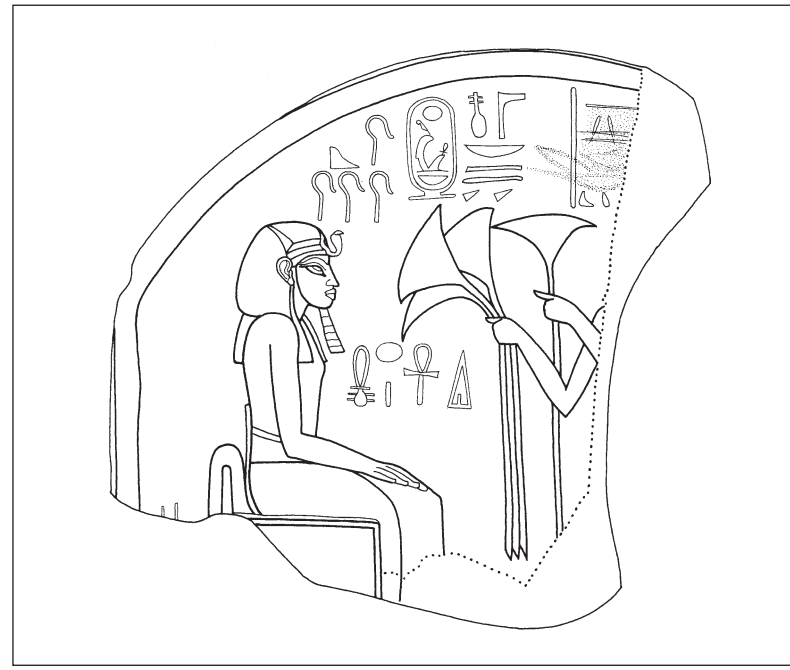


Fig. 8.
Vénération de Nebmaâtrê, le souverain des souverains (*ḥqɔ ḥqɔw*), colosse de Memnon (stèle Bruxelles E 2400 ; d'après A. VARILLE, *ASAE* 34, 1934, p. 14-15, dessin L. Menassa).

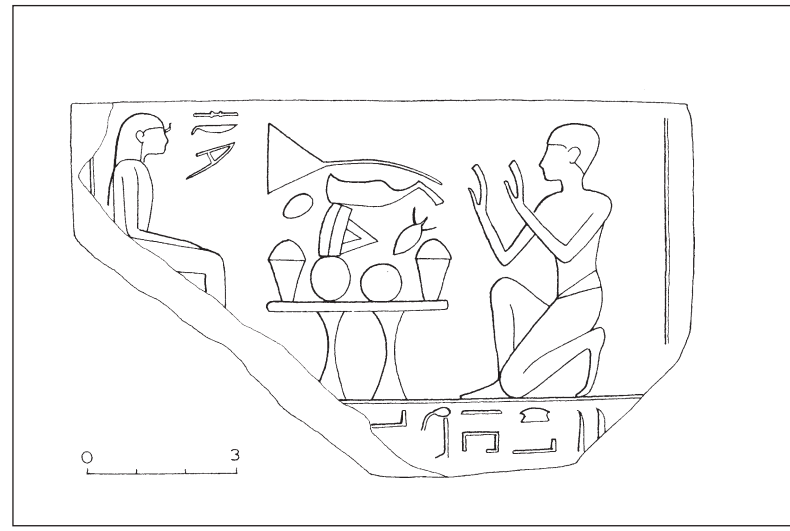


Fig. 9.
UC 14609 (d'après H.M. STEWART, *Egyptian Stelae, Reliefs and Paintings* I, Warminster, 1976, pl. 40.4).



Fig. 10.
Stèle de Giza (d'après U. HÖLSCHER, *Das Grabdenkmal des Königs Khephren*, fig. 158, dessin L. Menassa).

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



Fig. 11. Amenhotep III en Horus, fils d'Isis (stèle Turin B 2728 ; photo musée de Turin).

BIFAO 102 (2002), p. 63-90 Susanne Bickel
Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net



Fig. 12. Amenhotep III en Horus, fils d'Isis (stèle British Museum 365 ; photo British Museum).

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



Fig. 13-14. Ramsès II en Horus (statuette Antikenmuseum Bâle, Leihgabe Inv. AE Ku 1 ; Photo Antikenmuseum und Sammlung Ludwig, Basel).

BIFAO 102 (2002), p. 63-90 Susanne Bickel
Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net