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 106 (2006), p. 219-244

Vincent Razanajao

La stèle de Gemenefhorbak (Caire je 85932). Dieux, fêtes et rites osiriens à Imet.

Conditions d'utilisation

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

Conditions of Use

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

Dernières publications

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

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

La stèle de Gemenefhorbak (Caire JE 85932)
Dieux, fêtes et rites osiriens à Imet

VINCENT RAZANAJAO

C'est probablement à la faveur de l'aménagement agricole et urbain qui toucha la région de Husseiniya à la fin des années 1930[1] que la petite stèle de calcaire, objet du présent article, fit son apparition sur le marché de l'art. Confirmant les dires du marchand qui la vendit au Musée égyptien du Caire, le texte qui l'orne sur quatorze colonnes de hiéroglyphes atteste que la petite plaque, érigée au nom d'un certain Gemenefhorbak, était originellement dressée à Imet[2], l'ancienne ville dont Tell Far'oun – aujourd'hui noyé dans l'actuelle Husseiniya – essaie de garder le souvenir[3].

C'est à É. Drioton qu'il revient d'avoir publié cette pièce, peu après son acquisition, sous la forme d'une communication parue en 1943 dans la vingt-cinquième livraison du *Bulletin de l'Institut d'Égypte*[4]. Tel qu'il ressort de la lecture de l'article, le texte de la stèle est d'un intérêt

Mes remerciements vont à D. Meeks qui a eu l'obligeance de me signaler de nombreuses références, ainsi qu'à L. Pantalacci et L. Coulon pour leurs critiques et suggestions. Ma dette est également grande envers J. Yoyotte et Chr. Zivie-Coche pour les conseils qu'ils m'ont prodigués tout au long de cette recherche. Que soient enfin remerciées ici Wafaa el-Sadek, directrice du Musée égyptien du Caire, ainsi que Zeinab Tawfiq, conservateur, et son assistante Wallaa Moustafa, pour avoir permis d'étudier et photographier la stèle dans les meilleures conditions.

1 La localité de Husseiniya apparaît dans les registres de recensement égyptien pour la première fois en 1947, après la création du district rural (*markaz*) de ce nom à la fin des années 1930. Consulter pour cela le précieux cédérom « Un siècle de recensement en Égypte (1882-1996) » (*Century Census)*, édité conjointement au Caire par la Central Agency for Public Mobilization and Survey(Capmas) et le Centre d'études et de documentation économiques, juridiques et sociales (Cedej) en 2005.

2 A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, London, 1947, II, p. 171*; G*DG* I, p. 69, 73; P. Montet, *Géographie de l'Égypte ancienne*, Paris, 1957, I, p. 180-184; W. Helck, *Die altägyptischen Gaue*, *TAVO* B5, Wiesbaden, 1974, p. 194-195.

3 PM IV, 7-9. Sur les fouilles, voir I. A. Mustafa, « A Preliminary Report on the Excavation of the E.A.O. at Tell Fara'on – "Imet", Season 1985-1986 », dans E. C. M. Van den Brink (éd.), *The Archaeology of the Nile Delta*, Amsterdam, 1988, p. 141-149, avec bibliographie; N. Grimal et E. Adly, *Orientalia* 58/3, 1989, p. 349; 59/3, 1990, p. 350; 62/3, 1993, p. 188. Fr. Leclère, *Les villes de Basse Égypte au I^er^ millénaire av. J.-C.*, Le Caire, à paraître, chap. 10.

4 É. Drioton, « Les fêtes de Bouto », *BIE* 25, 1943, p. 1-19.

BIFAO 106 (2006), p. 219-244 Vincent Razanajao
La stèle de Gemenefhorbak (Caire je 85932). Dieux, fêtes et rites osiriens à Imet.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net



© Ifao, A. Lecler

FIG. 1. La stèle funéraire de Gemenefhorbak (Caire JE 85932).

BIFAO 106 (2006), p. 219-244 Vincent Razanajao
La stèle de Gemenefhorbak (Caire je 85932). Dieux, fêtes et rites osiriens à Imet.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

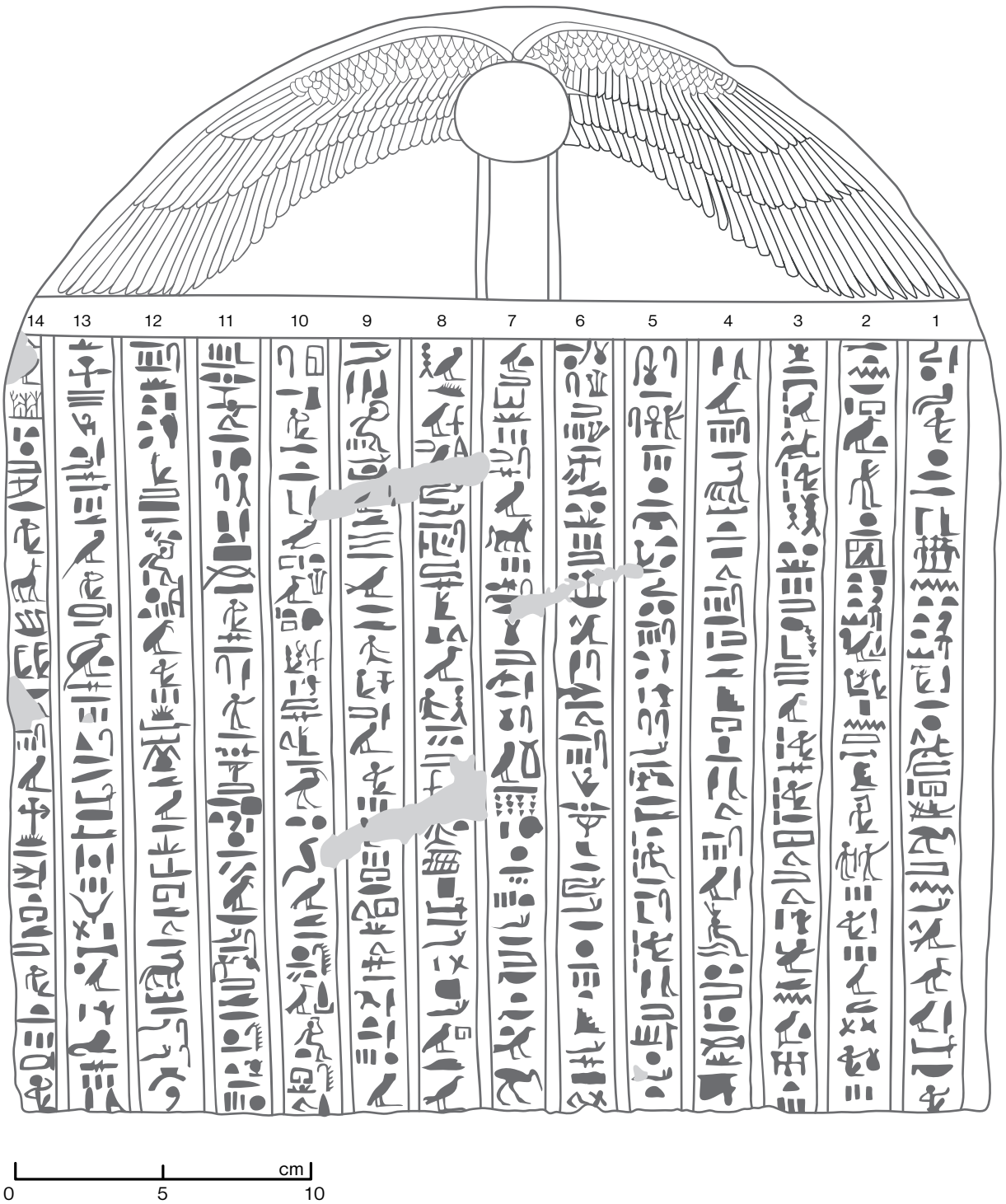


FIG. 2. La stèle funéraire de Gemenefhorbak (Caire JE 85932). Fac-similé d'après photographie.

BIFAO 106 (2006), p. 219-244 Vincent Razanajao
La stèle de Gemenefhorbak (Caire je 85932). Dieux, fêtes et rites osiriens à Imet.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

tout particulier, mais force est de constater qu'il ne reçut qu'un faible écho dans la communauté scientifique, très peu de mentions ayant pu être relevées dans la littérature[5]. En outre, la seule autre traduction d'ensemble, de la main de G. Roeder[6], ne fait que reprendre largement celle du chanoine. La rare bibliographie suscitée par cette stèle trahit la complexité d'un texte que l'analyse d'É. Drioton n'a su complètement éclairer. Il m'a donc paru utile de donner dans les quelques pages qui suivent les éléments d'un examen mené dans le cadre d'une thèse de doctorat portant sur l'ancienne Imet[7].

Description matérielle

Enregistrée dans le Journal d'Entrée du Musée égyptien du Caire sous le numéro 85932, la stèle a été fabriquée à partir d'une dalle de calcaire de 35 cm de haut sur 31 de large et n'excédant pas 4 cm d'épaisseur, indice d'un probable débitage moderne pour en faciliter le transport et la vente. D'une faible hauteur, le cintre se réduit au seul disque solaire ailé dont le dessin épouse la courbure et dont la facture, sommaire, accuse une certaine dissymétrie tant, au niveau du départ des ailes[8] qu'à celui des doubles filets retombant du disque. Ces derniers ne sont peut-être pas l'esquisse d'un double uræus mais plutôt les lignes verticales que l'on rencontre sur certaines stèles ptolémaïques ou romaines et qui délimitent en deux parties l'espace sous la courbure même du cintre[9]. Le détail des ailes montre quatre rangées de pennes.

Incisé, le texte occupe quasiment tout le champ de la stèle, sur quatorze colonnes se développant de droite à gauche, séparées les unes des autres par des paires de traits fins. Il semble que le graveur ait mal calculé l'espace disponible puisque la dernière colonne occupe une place qui aurait dû être laissée vide afin de constituer la marge gauche du texte. L'absence de représentation figurée mettant en scène les dieux invoqués[10], fait rare comme É. Drioton le remarque[11], accentue l'importance prise par le texte dans cette stèle : son auteur avait manifestement le désir d'être prolixe.

5 É. Drioton, *Revue du Caire* 13 (année 7, n° 72), 1944, p. 9-11 ; H. W. Fairman, *BIFAO* 43, 1945, p. 91 ; H. Wild, *BIFAO* 54, 1954, p. 204-205, n. 2 (réf. D. Meeks) ; J. Yoyotte, dans *Les pèlerinages, SourcOr* 3, Paris, 1960, p. 55-56 ; Ph. Derchain, dans *La lune, SourcOr* 5, Paris, 1962, p. 54 ; J. Doresse, « L'Hermétisme égyptianisant », *Histoire des Religions II*, *Encyclopédie de la Pleïade* 34, Paris, 1972, p. 448 ; P. Wilson, *A Ptolemaic Lexicon*, *OLA* 78, Louvain, 1997, p. 861 ; S. H. Aufrère, *DE* 41, 1998, p. 13-14 ; Y. Volokhine, dans D. Frankfurter (éd.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, *Religions in the Graeco-Roman World* 134, Leyde, 1998, p. 69-70 ; D. Meeks, « L'introduction du cheval en Égypte », dans A. Gardeisen (éd.), *Les équidés dans le monde méditerranéen. Actes du colloque organisé par l'École française d'Athènes, le Centre Camille-Jullian, et l'UMR 5140 du Cnrs, Athènes, 26-28 novembre 2003*, Lattes, 2005, p. 56.

6 *Mythen und Legenden um ägyptische Gottheiten und Pharaonen, Die ägyptische Religion in Texten und Bildern* III, Zürich, Stuttgart, 1960, p. 227-232.

7 *D'Imet à Tell Farâoun : Recherches sur la géographie, l'histoire et les cultes d'une localité de Basse-Égypte orientale*, sous la direction de B. Mathieu, soutenue à l'université Paul-Valéry – Montpellier III le 14 janvier 2006.

8 Cette dissymétrie semble fortuite, contrairement aux exemples volontaires mis en évidence par W. Westendorf, *Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn*, *MÄS* 10, Berlin, 1966, p. 31, cité par J. Yoyotte, *BSFE* 114, 1989, p. 19-23 et n. 1.

9 Voir par exemple les stèles ptolémaïques du Caire dans A. Kamal, *Stèles ptolémaïques et romaines*, CGC, Le Caire, 1904 : CG 22019, 22149, 22172.

10 À moins que la scène ne fût à l'origine sous le texte, comme pour Leyde VII, 9 (cf. P. Munro, *Die spätägyptischen Totenstelen*, *ÄgForsch* 25, Glückstadt, 1973, pl. 44, fig. 158).

11 *BIE* 25, 1942-1943, p. 18, n. 2.

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

Présentation et traduction suivie du texte

Après une courte introduction dans laquelle sont présentés le défunt et le dieu auprès duquel celui-ci a voulu se placer, un appel aux passants se développe pour occuper la majeure partie du texte. Introduit par l'habituelle marque du vocatif, cet appel énumère un certain nombre de prêtrises puis les activités que les personnes se rendant à Imet étaient susceptibles de mener. On peut noter l'emploi de la forme *sḏm.tj=fj* avec *=tj* non marqué comme cela est fréquent dans les appels tardifs[12]. Marquant un sens prospectif, cette forme participiale alterne avec le pseudo-participe[13] dans la formation des épithètes qualifiant les « passants » de l'appel. Dans les passages où la description des actions rituelles est plus poussée, infinitifs, *sḏm=f* et *sḏm ~ n=f* se rencontrent alors. L'utilisation combinée de ces formes verbales a permis à l'auteur d'établir un texte à la prosodie marquée :

[1] *Imakh* auprès d'Osiris Khentyimentet,
prophète connaissant les secrets qui en émanent,
Gemenefhorbak,
[2] engendré par la maîtresse de maison,
mère parfaite auprès d'Hathor
souveraine de l'Occident,
Oudjachou.
Celui-ci, digne de justification, dit :
Ô notables, prêtres, embaumeurs,
[3] (ô) supérieurs des secrets,
(ô) ceux qui disposent les offrandes sous la fonction des deux prêtres-*ouâb*,
(ô) tous les hommes qui marchent sur le chemin,
[4] (ô ceux) qui viennent vers cette nécropole,
(ô ceux) qui progresseront auprès de cette terrasse,
(ô ceux) qui viendront (à) Imet
le jour de la pleine lune [5]
(pour) implorer leur vie auprès de la Dorée,
(ô ceux) qui verront Ouadjet
dont le visage est clément
alors qu'elle accorde des enfants aux gens stériles,

12 Voir à ce sujet, K. Jansen-Winkeln, « Das futurische Verbaladjektiv im Spätmittelägyptischen », *SAK* 21, 1994, p. 107-129, particulièrement p. 116-120 ; *id.*, *Spätmittelägyptische Grammatik*, *ÄAT* 34, Wiesbaden, 1996, p. 128, § 211 ; *contra* M. Lichtheim, *Maat in Egyptian Autobiographies and Related Studies*, *OBO* 120, Göttingen, 1992, p. 179-190.

13 J. Winand, M. Malaise, *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, *AegLeod* 6, Liège, 1999, p. 441-452 ; Fr. Junge, *Late Egyptian Grammar. An Introduction*, Oxford, 2001, p. 81-83 ; Å. Engsheden, *La reconstitution du verbe en égyptien de tradition. 400-30 avant J.-C.*, *Uppsala Studies in Egyptology* 3, Uppsala, 2003, p. 215-230 (avec bibliographie).

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

(Ô ceux) qui viennent de *Sekhet-netjer*
lorsque [6] les plantes verdoient,
pour faire des offrandes pendant la fête d'Horus
(Ô ceux) qui attendront Min
quand il sort vers son estrade,
conduit [7] par des chevaux mâles,
orné d'une bandelette rouge et paré d'un collier ;
tous ceux qui sont devant son estrade tremblent,
et ceux qui [8] l'aperçoivent souffrent.
Puisse-t-il sortir sain (afin que) le las qui est dans l'affliction (= Osiris) se lève :
(car s')il a saisi son harpon
et s'il a repoussé [9] ses opposants,
(c'est afin de) restituer les sourcils à Celui-dont-le-cœur-est-las.
(Ô) prêtres-*im* et [suivant ?]s qui vont et viennent,
qui baisent le sol dans le [10] Temple-du-Silence
qui a pris la fonction de chapelle protectrice autour du roi (=Osiris),
puisque l'uræus a été élevé au moment (de repousser) l'opposant.
[11] (Ô) gens qui descendent vers Min
(quand) il est hâlé sur le dessus de la cuve-jardin
(Ô ceux qui) adresseront des prières à Min
Le jour de ..?..
(quand) les plantes seront généreuses
au moment de [12] leur floraison,
pour apaiser Serket au moyen de l'Ennemi (?),
(Ô) campagnards de Khâ, rassemblés en ce lieu,
(ô ceux qui) descendent vers la nécropole
pour présenter des offrandes [13],
verser des libations à leur père,
prononcer le nom de leur mère,
consacrer le (pain)-sablé, ouvrir le pain-*padj*
au profit de leur seigneur,
(ô ceux) qui viennent [14] à la saison d'Akhet
afin de parcourir les marais,
(ô ceux) qui arriveront en vue de la vallée,
puissiez-vous prononcer mon nom !

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

Transcription, translittération et traduction par séquences

Présentation du défunt (col. 1-2)



a. Le signe, bas et recourbé, se termine en deux extrémités à l'arrière. Il diffère en cela du hiéroglyphe qui entre dans la composition d'*jmɜḫ*. Une autre possibilité aurait été de considérer qu'il s'agit d'une graphie du signe ; l'aspect plat du dessin sur la stèle semble infirmer cette hypothèse.

b. Noter que les branches du signe *pr* remontent vers l'intérieur, à l'image du hiéroglyphe .

c. On pourrait également hésiter avec une lecture du groupe avec l'oiseau, mais une locution *tɜ nfr.t ḫr Ḥw.t-Ḥr* ne fait guère sens.

[1] *Jmɜḫ ḫr Wsjr ḫnty Jmnt.t ḥm-nṯr rḫ(w) sštɜ pr(w) jm <=f> (?) Gm-n=f-Ḥr-bɜk* [2] *jr(w){t}-n nb.t pr mw.t nfr.t ḫr Ḥ.t-Ḥr ḥn.t Jmnt.t Wḏɜ-šw pn mɜʿ ḫrw ḏd=f*

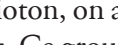
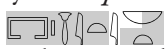
[1] *Imakh auprès d'Osiris Khentyimentet, prophète*[a] *connaissant les secrets qui <en> émanent (?)*[b]*, Gemenefhorbak*[c]*,* [2] *engendré par la maîtresse de maison, mère parfaite*[d] *auprès d'Hathor souveraine de l'Occident, Oudjachou*[e]*. Celui-ci, digne de justification*[f]*, dit :*

a. La lecture *nṯr* du signe est une proposition d'É. Drioton, *BIE* 25, 1942-1943, p. 2 que je reprends ici faute de mieux, même si cette occurrence est la seule recensée par les *Valeurs phonétiques* I, Montpellier, 1988, p. 107. Si une lecture *Ḥnmw* paraît plus probable que *ḥm* dans un texte privé, elle est cependant difficile eu égard au contexte proprement centré sur Imet, aucun dieu Khnoum n'étant attesté localement. L'identification de semble assurée car sa gravure est identique à celle du signe apparaissant col. 2, avec le petit décrochement en bas, vers l'arrière.

b. La traduction est proposée avec toutes les réserves d'usage, quoique l'idée générale soit aisée à saisir : l'auteur de la stèle tient à marquer le privilège qui est le sien, celui de connaître les mystères (*sštɜ*) qui ont lieu à Imet. Il annonce en fait d'emblée ce qui sera l'essentiel du propos de son texte, à savoir la description des fêtes de Min, fêtes qui participent du mystère d'Osiris (*sštɜ*) (voir *infra*, commentaire général).
L'expression peut être rapprochée des titres osiriens que l'on rencontre dans certaines inscriptions privées d'époque ptolémaïque dans lesquelles les prêtres revendiquent « connaître les secrets » (*rḫ sštɜ*). Voir L. Coulon, dans Z. Hawass (éd.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century : Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists*, Le Caire, New York, 2003, I, p. 143.
Pour *jm,* j'ai hésité entre le considérer comme l'adverbe « ici, là » (autrement dit, la traduction aurait été : « prophète connaissant les secrets qui se déroulent ici ») et la préposition *m* écrite *jm* devant un pronom suffixe renvoyant à Osiris qui aurait été omis. Pour cette solution finalement retenue ici, il faudra comparer avec une expression en rapport avec non pas les

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

secrets (*sšꜣ*) et Osiris mais avec les écrits (*sḫw*) et Thot : *dj nsw ḥtp Ḏḥwty nb mdw-nṯr dꜥf rḫ sḫw pr jmꜥf*, « Fasse le roi que s'apaise Thot, seigneur des paroles divines, (afin qu')il fasse que soient connus les écrits qui en émanent » (W. Barta, *Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel, ÄgForsch* 24, Glückstadt, Hambourg, p. 125, Bitte 143 ; réf. L. Coulon). Que cette expression fonctionne de manière analogique avec Osiris pourrait être confirmé par divers textes ptolémaïques où il est question des *sšꜣ pr m Wsjr*, des « secrets qui émanent d'Osiris ». Ces émanations semblent cependant relever d'une nature similaire aux *rḏ.w*, ou avoir une certaine matérialité autre que ce que l'on comprend par « secret », puisque la phrase fonctionne en balancement avec la locution *rḏw pr m Gb/Rpꜥ.t* (*Dendera* II, 145, 10 ; VIII, 72, 3 ; *Edfou* I, 472, 6-7 ; références relevées par le *Wb* IV, 298, 20).

De même qu'É. Drioton, on aurait pu également considérer  comme le toponyme **Pr-Jm*, autrement dit Imet. Ce groupe aurait cependant constitué une graphie peu ordinaire d'un nom de lieu dont la forme aurait été par ailleurs un *unicum*. Le nom de l'ancienne ville d'Imet est en effet très rarement écrit au moyen de *pr* : nous n'en connaissons que trois exemples, au temple de Séthy Ier à Gourna ( [14]), dans l'onomasticon d'Amenemope () [15] et dans le conte démotique de la *Conquête de la cuirasse d'Inaros* (*pr-wt.t-nb-jmy*[16]). Or, dans ces trois textes, il s'agit toujours d'un nom du type *Pr*+nom de la divinité, ce qui se conçoit aisément puisqu'il s'agit de définir le nom de lieu comme le domaine de la divinité Unetelle. Un nom **Pr-Jm* se révélerait donc tautologique puisque *pr* y serait qualifié par un élément toponymique et non un théonyme, à moins de considérer que la mention de la divinité – *Wꜣḏ.t…, Wꜣḏ.t nb.t…* ou *Nb.t…* – ait été omise. Toutefois, le signe  n'est jamais employé comme constituant *jm* dans aucune des graphies d'Imet qui nous sont connues. Ce fait semble donc devoir confirmer l'impossibilité de voir dans le groupe une graphie du toponyme Imet.

c. Nom d'homme très fréquent à la Basse Époque. À H. Ranke, *PN* I, 351, 26 ; 418, 14 ; II, 394, il faut désormais ajouter M. Thirion, *RdE* 46, 1995, p. 174. Ce nom, attesté par la documentation démotique, ne connaît pas de correspondant grec (cf. *Demotisches Namenbuch*, Wiesbaden, 1996, I/14, p. 1025). La graphie de *bꜣk* avec les signes  et  semble indiquer une influence du démotique d'époque romaine (cf. W. Erichsen, *Demostisches Glossar*, Copenhage, 1954, p. 124).

d. *Mw.t nfr.t* est une désignation connue d'Isis en tant que mère attentive à son jeune enfant Horus (cf. *LGG* III, 260b) qui pourrait fonctionner ici comme une mise en exergue des qualités maternelles de la mère transposées dans l'au-delà (É. Drioton, *op. cit.*, p. 4). On s'étonnera cependant de l'absence totale, à ma connaissance, de bibliographie sur ce sujet. On pourra comparer avec l'expression relevée par K. Jansen-Winkeln, *Sentenzen und Maximen in den Privatinschriften der ägyptischen Spätzeit*, *Achet - Schriften zur Ägyptologie* B1, Berlin, 1999, p. 115 : *nfr.wy mw.t sḫnꜥs sꜣꜥs twt js wbn sm s.t.*

14 PM II², p. 409 ; H. Brugsch, *Geographische Inschriften altägyptischer Denkmäler*, Leipzig, 1857, pl. XII, 1, IV.

15 A. H. Gardiner, *AEO* II, p. 170*-171* ; *LGG* IV, p. 15b [7]

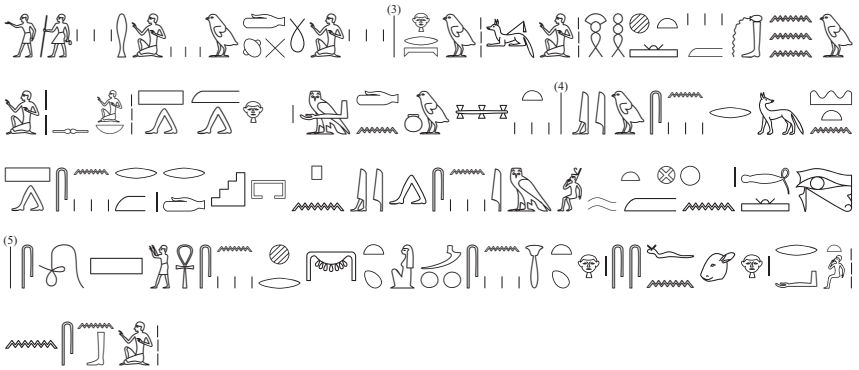
16 Papyrus Krall 10.7 ; 10.25 ; 10.33 ; 11.14 ; 11.23 ; 21.17 ; voir Fr. Hoffmann, *Der Kampf um den Panzer des Inaros*, *Mitteilungen aus der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek (Papyrus Herzog Rainer)* NS 26, Vienne, 1996, *passim.*

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

e. Cet anthroponyme féminin est également fréquent à Basse Époque. Voir H. Ranke, *PN* I, 89, 3 ; II, 351 et M. Thirion, *RdE* 36, 1985, p. 127. Ce nom n'est pas, semble-t-il, attesté dans la documentation démotique.

f. Sur la locution *pn mȝʿ-ḫrw*, attestée aux époques tardives, voir P. Vernus, *Athribis*, *BdE* 74, Le Caire, 1978, p. 218 et n. d, cité par *ALex* 78.1605.

Le début de l'Appel aux passants et la déesse d'Imet (col. 2-5)



j wr.w ḫm.w wt(j).w [3] *ḫry.w-sšt3 wȝḥ(w) jḫt m wʿb.wy s.w nb.w šm(w) ḫr mṯn.w* [4] *jj(ty)=sn r sṯȝ.t tn šm(ty)=sn r-gs rwd pn jj(ty)=sn (r) Jm.t m ḥrw n(y) mḥ wḏȝ.t* [5] *(r) swȝš ʿnḫ=sn ḫr Nwb.t mȝȝ(ty)=sn Wȝḏ.t ḥr=s sfn ḫr rd.t ḫrd.w n snb.w*

Ô notables, prêtres, embaumeurs, [3] *(ô) supérieurs des secrets, (ô) ceux qui disposent les offrandes sous la fonction des deux prêtres-ouâb*[g]*, (ô) tous les hommes qui marchent sur le chemin*[h]*,* [4] *qui viendront vers cette nécropole, qui progresseront auprès de cette terrasse*[i]*, qui viendront (à) Imet*[j] *le jour de la pleine lune*[k] [5] *(pour) implorer leur vie*[l] *auprès de la Dorée*[m]*, qui verront*[n] *Ouadjet dont le visage est clément*[o] *alors qu'elle accorde des enfants aux gens stériles*[p]*,*

g. É. Drioton, *op. cit.*, p. 5, a marqué d'un « *sic* » le groupe déterminant , mais ne pourrait-on pas considérer qu'il s'agit bien de la mention de deux prêtres-*ouâb* ? On sait en effet par les textes de Medinet Habou et du Ramesseum que deux prêtres-*ouâb* prenaient part à la sortie de Min à Thèbes[17]. La suite de la stèle de Gemenefhorbak évoquant en grande partie la sortie du Min d'Imet, on pourra poser l'hypothèse que Gemenefhorbak interpelle ici une double prêtrise identique à celle qui intervenait au cours des cérémonies de Thèbes.

h. Cette phrase peut exprimer tant le fait de passer effectivement sur le chemin au bord duquel le monument a été élevé, que le fait d'être « fidèle », selon un emploi métaphorique bien connu (cf. G. Vittmann, *Altägyptische Wegmetaphorik*, *BeitrÄg* 15, Vienne, 1999, particulièrement p. 92 et 105 pour des parallèles exacts).

17 cf. H. Gauthier, *op. cit.*, p. 63-64 et 106.

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

i. Ici, *rwd* désigne probablement la voie processionnelle le long de laquelle les monuments votifs et funéraires pouvaient être érigés, à l'image du modèle du genre, la *rwd n(y) nṯr ʿ3*, la « Terrasse du Grand dieu » à Abydos (*LÄ* VI, 1986, col. 758. W. K. Simpson, *The Terrace of the Great God at Abydos, Publications of the Pennsylvania-Yale Expedition to Egypt* 5, New Haven, Philadelphia, 1974). À Imet, elle pourrait correspondre à l'axe général est-ouest mis en évidence par W. M. Fl. Petrie à Tell Farʿoun, entre ce qui constituait l'entrée du *temenos* et les nécropoles plus à l'est (voir schéma dans W. M. Fl. Petrie *et al.*, *Nebesheh*, 1888, pl. XVII).

j. Le toponyme Imet revêt ici une forme que l'on peut qualifier de pleine. L'articulation phonétique est assurée par les signes  et  tandis que deux déterminatifs viennent la compléter – sans parler de  – dans une disposition eugraphique : l'enfant  semble s'asseoir sur les deux sourcils rapportés l'un sur l'autre (). On notera que signes de l'enfant couronné et des sourcils peuvent également prendre tous deux la valeur *jm*. Cela est avéré pour l'enfant dès l'époque ramesside, comme le montre son emploi comme signe-mot pour le nom du pavois de la région dans une procession du temple de Séthy I[er] à Gourna[18]. En ce qui concerne les deux sourcils posés l'un sur l'autre, ce signe apparaît à la XXII[e] dynastie et ce spécifiquement pour noter le nom Imet. Son emploi seul avec les deux déterminatifs habituels des toponymes restera la graphie sous laquelle Imet sera le plus souvent citée à la Basse Époque et durant les époques grecque et romaine[19].

k. Littéralement, « jour de remplir l'œil-Oudjat ». Cf. Ph. Derchain, dans *La lune, SourcOr* 5, Paris, 1962, p. 54. Voir cependant A. Spalinger, *BSFE* 19, 1995, p. 39 qui émet l'hypothèse que le jour de « remplir l'œil-oudjat » correspond au sixième jour lunaire. Le contexte général lié à la fécondité engendrée tant par la déesse que par Min par la suite, permet peu de doutes quant à la phase lunaire dont il est question ici : la pleine lune est connue en effet pour être une période particulièrement propice à la fertilité.

l. Littéralement, « prier leur vie » ; cf. J. Yoyotte, *SourcOr* 3, p. 56. Voir également note suivante.

m. L'épiclèse « Dorée », apanage de la déesse Hathor considérée sous son aspect apaisé (cf. O. Perdu, *JEA* 84, 1998, p. 140), est dès le Nouvel Empire le nom sous lequel cette dernière est notamment interpellée pour l'obtention d'enfants (cf. G. Pinch, *Votive Offerings to Hathor*, Oxford, 1993, p. 222-223). Voir aussi *infra*, n. p.

n. Voir le dieu est la manifestation la plus patente d'un contact entre le fidèle et la divinité. Sur ce sujet, se reporter à D. Van der Plas, « "Voir le dieu" – Quelques observations au sujet de la fonction des sens dans le culte et la dévotion de l'Égypte ancienne », *BSFE* 115, 1989, p. 4-35 ; Y. Volokhine, dans D. Frankfurter (éd.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, *Religions in the Graeco-Roman World* 134, Leyde, Boston, Cologne, 1998, p. 60-61 ; I. Rutherford, dans R. Matthews et C. Roemer (éd.), *Ancient Perspectives on Egypt*, *Encounters with Ancient Egypt*, Londres, 2003, p. 178. Voir aussi note suivante.

18 Cf. *supra*, note du commentaire (b) et n. 14.

19 G*DG* I, p. 73.

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

o. Comme le notait D. Meeks dans une étude sur le divin (*Le Temps de la réflexion* 7, 1986, p. 179), « la face, c'est ce qui permet à l'homme d'entrer en contact avec la divinité, de communiquer avec elle ». Lorsque le visage est qualifié de clément (*sfn*) comme ici, nous avons clairement l'évocation du caractère bienfaiteur de la divinité (*ibid.* ; voir aussi note philologique suivante).

p. La stèle nous apprend que des gens pouvaient voir (*m33*) à Imet une déesse Ouadjet dont le visage devient clément après avoir donné des enfants (*ḥr rd.t ḫrd.w*) à des personnes désignées par le terme *snb.w*. Comme cela a été vu en note philologique (o), le visage clément qu'arbore Ouadjet est le signe que la déesse a tenu son rôle de divinité bienfaitrice. Le fait de donner des enfants est donc le résultat d'un vœu, l'exaucement d'une requête qui a été déposée auprès de la déesse.

Dès 1945, H. W. Fairman établissait un lien entre la locution *rd.t ḫrd.w n snb.w* de la stèle de Gemenefhorbak et plusieurs textes ptolémaïques dans lesquels est mentionné le fait de développer ou de concevoir l'œuf (*swḥ.t*) de (ou pour ?) une *snb.t*[20] :

1. *sḫpr=k swḥ.t n* , « tu crées l'œuf de/pour… » (titre d'une scène de fumigation à Edfou liée au taureau de Mendès ; *Edfou* IV, 302, 10-11[21]) ;

2. *ṯs mw m qs r sḫpr ṯz jr (?) swḥ.t n* , « Celui qui fixe la semence dans l'os afin de donner vie au poussin, et qui conçoit[22] (?) l'œuf de/pour… » (texte relatif à Khnoum de Semen-hor (XXI[e] nome de Haute-Égypte), dans une scène d'offrande de l'onguent à Edfou ; *Edfou* V, 185, 1[23]) ;

3. […… …] *swḥ.t n*  (texte relatif au même Khnoum de Semen-Hor, dans un texte très lacunaire d'*Edfou* VII, 328, 20 ; cf. D. Kurth, *Edfou VII*, *Die Inschriften des Tempels von Edfu* I/2, Wiesbaden, 2004, p. 627) ;

4. *snb […sj]wr=k* , « tu maintiens la santé [de …] et tu fécondes… » (hymne à Amenhotep fils de Hapou inscrit sur l'embrasure septentrionale de la quatrième porte du temple de Ptah à Karnak ; *Urk.* VIII, p. 144, n° 212, l. 3[24]) ;

5. *sjwr* , « féconder… » (hymne à Imhotep inscrit sur la façade du temple d'Hathor à Dendera ; D. Wildung, *Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im alten Ägypten*, *MÄS* 36, Munich, Berlin, 1977, p. 139).

De ces exemples, il ressort que le terme *snb.t* désigne une femme qui a subi l'action fécondante d'une divinité particulièrement reconnue pour sa virilité (taureau de Mendès, Khnoum de Semen-Hor) ou pour ses capacités curatives (Imhotep et Amenhotep). Le dieu « crée l'œuf » (*jr/sḫpr swḥ.t*) pour la *snb.t* ou la « féconde » (*sjwr*). Au regard de la stèle de Gemenefhorbak, où une déesse exauce des *snb.w* en leur accordant des enfants, on comprendra dès lors que

20 Si S. Sauneron en a mentionné dans son article sur le germe dans les os (*BIFAO* 60, 1960, p. 21-22), la plupart des exemples sont commodément réunis par P. Wilson, *PL*, p. 861-862, *s. v.* « *snbt* ».

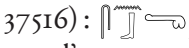
21 Cité par H. W. Fairman, *BIFAO* 43, 1945, p. 91 ; S. Sauneron, *op. cit.*, p. 22, n. 4 ; P. Wilson, *PL*, p. 861, *s. v. snbt* ; Ph. Derchain, « Mendès et les femmes », *Enchoria* 25, 1999, p. 21.

22 S. Sauneron, *loc. cit.*, comprend : « qui surveille ».

23 S. Sauneron, *op. cit.*, p. 21-22. P. Wilson, *op. cit.*, p. 812, *s. v. swḥ.t*. La traduction du début de la phrase est reprise de G. Roquet dans *Studien zu Sprache and Religion Ägyptens. Zu Ehren von Wolfhart Westendorf überreicht von seinen Freunden and Schülern*, Göttingen, 1984, I, p. 374.

24 Cité par S. Sauneron, *op. cit.*, p. 22, n. 24. Voir D. Wildung, *Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im Alten Ägypten*, *MÄS* 36, Munich, Berlin, 1977, p. 210 et n. b ; P. Wilson, *op. cit.*, p. 861.

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

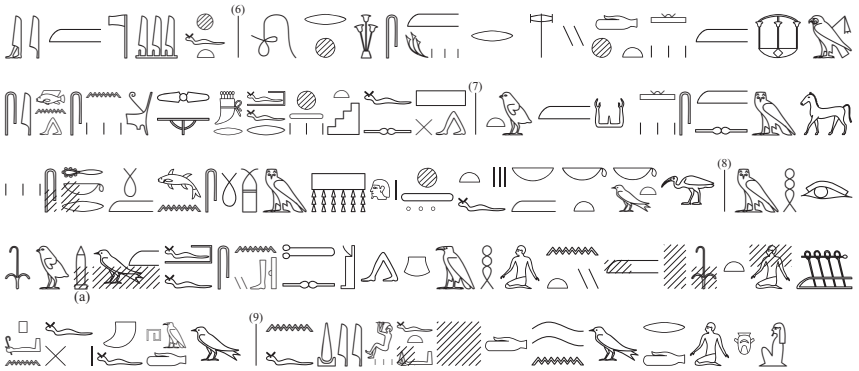
ceux-ci étaient des personnes connaissant des difficultés à enfanter et qui espéraient pouvoir conjurer leur stérilité auprès d'une divinité. De genre masculin () ou, à tout le moins, non lié à l'idée de femme, le déterminatif employé dans la stèle de Gemenefhorbak semble montrer que la qualité de *snb* n'était pas le propre des femmes mais bien des êtres humains sans distinction de sexe. Cela pourrait être confirmé par l'emploi du phallus comme déterminatif du mot dans deux occurrences apparaissant sur la cuve osirienne de Coptos (Caire JE 37516) : , col. VI, 25 et , col. VI, 30. On ne manquera pas de relever d'autre part que la première de ces mentions offre un parallèle fort proche à notre texte. Dans un hymne vantant les qualités de la déesse Shentayt, on peut effectivement lire au sujet de cette dernière qu'elle « donne des maris aux veuves et des enfants aux *snb.w* (*rd ḥ3j.w n ḫ3r.t, rd ḫrd.w n snb.w* ; cf. J. Yoyotte, *AnnEPHE V^e section* 90, 1981-1982, p. 190 ; pour le présent travail, le texte a pu être collationné grâce à une indication de D. Meeks). Si la traduction « femme stérile » proposée par D. Wildung[25] a été enregistrée avec réserve dans l'*Année lexicographique* I, 77.3643, D. Meeks m'apprend que l'existence d'un radical *snb* exprimant la notion de stérilité est notamment confirmée par des mots composés parmi lesquels le plus symptomatique est probablement *snb-rnp.t*. Apparaissant en des contextes divers, tant dans des textes anciens que sur les parois des temples tardifs, ce vocable avait été jusque-là regardé comme fonctionnant par antiphrase – avec un emploi euphémique de *snb*, « bonne santé » –, afin de désigner la « famine » (voir en ce sens J. Vandier, *La famine dans l'Égypte ancienne*, *RAPH 7*, Le Caire, 1936, p. 91-92, 155). En considérant *snb* comme rattaché à l'idée de stérilité, on comprendra dès lors que puisse être exprimée l'idée de famine par *snb-rnp.t*, littéralement « année de manque, de disette » (le point d'interrogation marquant la traduction du *Wb* IV, 160, 2 pourra donc être supprimé). D. Meeks me signale encore l'occurrence d'un verbe « rendre stérile » dans le rituel *Contre Seth* (*Urk.* VI, 23, 17-18) : *ʿḥm~n=f jrṯ.t n(y).t Sḫ3.t-Ḥr, snb~n=f Ḥs3.t mw.t-nṯr*, « il a tari le lait de Sekhat-Hor, il a rendu stérile Hésat, la mère du dieu ».

É. Drioton avait traduit  par « pèlerin », après avoir rapproché ce terme du verbe *snbb* attesté par le *Wb* IV, 161, 14. L'idée de pèlerinage semble cependant inadéquate ici puisque le « déplacement » vers Imet dont parle la stèle concerne une petite catégorie de gens et était effectué dans un but précis et pratique, soigner sa stérilité. Cf. J. Yoyotte dans *Les pèlerinages, SourcOr* 3, Paris, 1960, p. 55-56, qui préféra rendre ce mot par le terme plus neutre de « visiteur », s'interrogeant sur la réalité du pèlerinage en Égypte pharaonique. Sur cette question, voir dernièrement Y. Volokhine, « Les déplacements pieux en Égypte pharaonique : sites et pratiques culturelles », dans D. Frankfurter (éd.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, *Religions in the Graeco-Roman World* 134, Leyde, Boston, Cologne, 1998, p. 51-97 ; I. Rutherford, « Pilgrimage in Greco-Roman Egypt : New Perspectives on Graffiti from the Memnonion at Abydos », dans R. Matthews et C. Roemer (éd.), *Ancient Perspectives on Egypt*, *Encounters with Ancient Egypt*, Londres, 2003, p. 171-189. (voir également *infra*, commentaire général).

25 *Imhotep und Amenhotep. Gottwerdung im alten Ägypten*, *MÄS* 36, Munich, Berlin, 1977, p. 139 et 210.

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

La Fête d'Horus, ou sortie de Min d'Imet, et la relique osirienne (col. 5-9)



a. D'après une suggestion d'É. Drioton, *op. cit.*, p. 6.

jj(w) m Sḫ.t-nṯr ḥft [6] *wꜣrḥ sm.w r nḏ-jḥ.t m ḥb Ḥr sjn(ty)=sn n Mn ḏr pr=f r ḫt=f sšm(w)* [7] *m kꜣ.w smsm.w sḫkr(w) m jnsj ꜥpr(w) m ṯḫn tpy.w-ꜥ ḥtj=f nb m ktkt* [8] *gmḥ(w) sw m mn pr=f snb ṯs gꜣḥ nty m nnj šsp~n=f mꜥbꜣ=f ḥd~n=f* [9] *ḏꜣy.w=f d.t [sm]d n wrḏ-jb*

(Ô ceux) qui viennent de Sekhet-netjer[q] *lorsque* [6] *les plantes verdoient, pour faire des offrandes pendant la fête d'Horus, qui attendront*[r] *Min quand il sort vers son estrade*[s]*, conduit* [7] *par des chevaux mâles*[t]*, orné d'une bandelette rouge et paré d'un collier*[u]*; tous ceux qui sont devant son estrade*[v] *tremblent, ceux qui* [8] *l'aperçoivent souffrent*[w]*. Puisse-t-il sortir sain (afin que) le las qui est dans l'affliction (= Osiris) se lève : (car s')il a saisi son harpon et s'il a repoussé* [9] *ses opposants, (c'est afin de) restituer les sourcils à Celui-dont-le-cœur-est-las*[x]*.*

q. Selon le grand texte géographique d'Edfou et les processions quadripartites, *Sḫ.t-nṯr* est le nom du territoire arable (*w*) de la XVIII[e] *sepat* de Basse-Égypte dont la métropole était Boubastis (G*DG* V, 54 ; P. Montet, *Géographie de l'Égypte ancienne* I, p. 180). Cette mention d'une aire géographiquement proche d'Imet est-elle l'indication que les fidèles avaient une origine essentiellement régionale ? Voir commentaire général.

r. Tant le verbe *sjn*, « attendre » que son homophone *sjn*, « se hâter » peuvent fonctionner avec la préposition *n* (A. H. Gardiner, « "To wait for" in Egyptian », *ZÄS* 49, 1911, p. 100-102). Il semble que le premier corresponde davantage au contexte du récit.

s. Sur l'expression *prj m ḫtjw*, à H. Gauthier, *Les fêtes du dieu Min*, *RAPH* 2, Le Caire, 1931, p. 101-102, il convient d'ajouter M.-Fr. Moens, « The Procession of the God Min to the *ḫtjw*-Garden », *SAK* 12, 1985, p. 61-73. Pour le *ḫtjw*, voir également L. Baqué-Manzano, *BIFAO* 102, 2002, p. 28.

t. Pour l'emploi de *kꜣ* dans la désignation des mâles d'une espèce, voir P. Vernus, *RdE* 33, 1981, p. 94, n. f ; H. Wild, *BIFAO* 54, 1954, p. 204-205 ; n. 2 (ces références, qui renverront à l'essentiel de la bibliographie sur le sujet, m'ont été aimablement transmises par D. Meeks). On devra considérer le signe  comme une erreur pour (H. Wild, *loc. cit.*).

BIFAO 106 (2006), p. 219-244 Vincent Razanajao
La stèle de Gemenefhorbak (Caire je 85932). Dieux, fêtes et rites osiriens à Imet.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

L'effigie du dieu était-elle installée sur un véhicule tiré par des chevaux ? Rarement attestée en contexte religieux [26], l'utilisation d'un chariot pourrait rejoindre la forme que connaissait la procession du dieu local de Paprêmis dont l'image était, selon Hérodote (II, 63), insérée dans un naos lui-même posé sur un chariot à quatre roues (*hamaxa*) [27]. La sortie de Min telle qu'elle se déroulait Imet rejoint celles de Min à Akhmim et Coptos sur au moins un fait : l'emploi de la barque n'y était pas connu [28].

La sortie du dieu faisant partie intégrante du rite dont il est l'objet, et le récit qui suit mettant en scène Min dans le rôle d'un dieu vengeur (cf. *infra*, n. w et commentaire général), on pourrait alors comparer l'image produite ici avec celle de l'Horus combattant, à cheval, documenté par diverses sources tardives et évoquée par Plutarque [29].

u. La *ṯḥn.t* est un matériau de couleur bleu-vert caractérisé par une forte brillance [30]. Attribut plus particulier des divinités lunaires [31], elle symbolise la lumière, l'éclat bénéfique tant au dieu qu'au défunt [32]. Comme son homologue thébain [33], la statue de Min à Imet devait donc arborer une parure composée de ce matériau dont la couleur bleu-vert s'oppose au rouge du tissu [34], comme la *ṯḥn.t* s'oppose par ailleurs au rouge de la cornaline [35].

v. Voir le commentaire d'É. Drioton, *op. cit.*, p. 8-9, n. f. Pour *tpj-ʿ* : *Wb* V, 283, 1-284, 9, *AnLex* 79.3391, « qui se trouve devant, qui précède ». Les trois signes verticaux marquent le pluriel à la fin du mot composé issu de la lexicalisation de *tpj-ʿ ḫtj*, et non au niveau de *tpy-ʿ*.

w. É. Drioton voulait voir dans ce passage la description d'un rite analogue à celui de Paprêmis décrit par Hérodote II, 63, au cours duquel un « combat sacré » voit s'affronter partisans et ennemis du dieu [36]. Selon cette interprétation, c'est le fait que leur dieu puisse être en péril (*m mn*) qui aurait amené les dévots à ressentir des tremblements (*m ktkt*), tremblements qui se justifieraient aisément si certains devaient effectivement périr à l'issue du combat comme le suggère É. Drioton (voir *infra*, note x).

26 Sur le chariot, dans les textes religieux ou en contexte cultuel, voir L. Kákosy, « Bark and Chariot », *StudAeg*3, 1977, p. 57-65.

27 J. Fr. Borghouts, « Rethinking the Papremis Ritual (Herodotus II.63) », dans T. DuQuesne (éd.), *Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for B. H. Stricker on his 85th Birthday*, *DE* SN 2, Oxford, 1995, p. 43-52, part. p. 51.

28 M. Gabolde, dans M. Gabolde et G. Galliano (éd.), *Coptos. L'Égypte antique aux portes du désert. [Catalogue de l'exposition tenue à] Lyon, musée des Beaux-Arts, 3 février - 7 mai 2000*, Lyon, 2000, p. 83 et n. 43.

29 Je dois ce rapprochement à la lecture d'un article qui m'a été signalé par son auteur : D. Meeks, « L'introduction du cheval en Égypte », dans A. Gardeisen (éd.), *Les équidés dans le monde méditerranéen. Actes du colloque organisé par l'École française d'Athènes, le Centre Camille-Jullian, et l'UMR 5140 du Cnrs, Athènes, 26-28 novembre 2003*, Lattes, 2005, p. 51-59, part. p. 56, avec n. 68. On y relève, au sujet d'Horus et du cheval, les articles de J. Bergman, « Horus und das Pferd », dans *Mél. V. Wessetzky, StudAeg* 1, 1974, p. 13-22 ; J. Yoyotte, « Horus et le cheval (Plutarque, *De Iside* 39, 19, 358c) », *Bulletin de la Société Ernest-Renan* ns 36, 1987, p. 37-40 (*non vidi*).

30 S. Aufrère, *L'Univers minéral dans la pensée égyptienne*, *BdE* 105, Le Caire, 1991, p. 521-522, 525, 533. F. Lavenex Vergès, *Bleus égyptiens. De la pâte auto-émaillée au pigment bleu synthétique*, Louvain, Paris, 1992. F. P. A. Gautier, *Le rouge et le vert. Sémiologie de la couleur en Égypte ancienne*, Thèse de doctorat sous la dir. de N. Grimal, Paris Sorbonne (Paris IV), Paris, 1995, p. 164 *sqq*. (inédit).

31 S. Aufrère, *op. cit.*, p. 524-525.

32 *Ibid.*, p. 533.

33 H. Gauthier, *Les fêtes du dieu Min RAPH* 2, Le Caire, 1931, p. 193-194.

34 Le tissu rouge est également l'attribut des déesses dangereuses chez lesquelles elle s'oppose également à la *ṯḥn.t* (P. Gautier, *op. cit.*, p. 429).

35 Ph. Derchain, *SAK* 2, 1975, p. 74.

36 Sur Paprêmis, voir dernièrement J. Fr. Borghouts, « Rethinking the Papremis Ritual (Herodotus II.63) », dans T. DuQuesne (éd.), *Hermes Aegyptiacus. Egyptological Studies for B. H. Stricker on his 85th Birthday*, *DE* SN 2, Oxford, 1995, p. 43-52.

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

Selon une interprétation différente, D. Meeks (dans A. Gardeisen (éd.), *Les équidés dans le monde méditerranéen,* Lattes, 2005, p. 56) a récemment proposé de voir dans ce passage la description de gens qui, au contact de Min, chancelaient (*m ktkt*) et, après l'avoir aperçu lui-même en état de déficience (*m mn*?), sortaient guéris (*prˁf snb*). Si cette hypothèse fournit une intéressante métaphore fonctionnant en parallèle avec la mention des capacités curatives de Ouadjet d'Imet (cf. *supra*, note p), un point d'achoppement demeure cependant dans la manière dont il faut traiter le pronom *ˁf* dans *prˁf*. Comme cet auteur le suggère par sa traduction, le pronom peut-il renvoyer à « tous ceux qui sont devant son estrade », ce qui nécessiterait de traiter cette séquence comme un collectif? Nous souhaitons plutôt retenir une solution où *ˁf* renvoie à la même entité que dans *tpy.w-ˁ ḫtˁf*, c'est-à-dire le dieu Min. De plus, nous préférons considérer la séquence allant de *tpy.w-ˁ* jusqu'à *mn* comme deux propositions symétriques, composées chacune d'un groupe nominal plus *m* d'équivalence et adjectif. Après un nécessaire replacement de 𓏏 devant le mot *mn* lacunaire, nous aurions ainsi l'articulation *tpy.w-ˁ ḫtˁf nb m ktkt / gmḥ(w) sw m mn*, les deux *m* + adjectif qualifiant « tous ceux qui sont devant son estrade » et « ceux qui l'aperçoivent ».

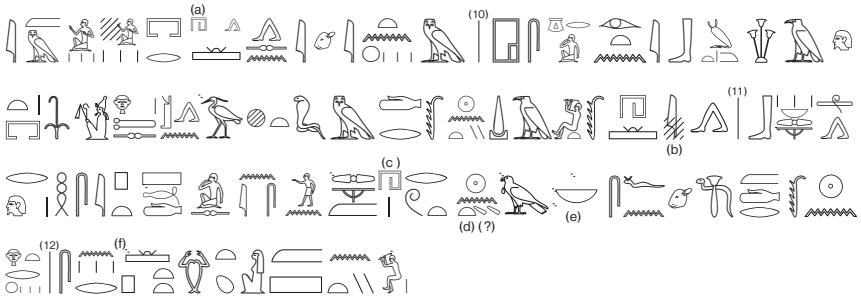
Ni combat ni guérison par contact ne seraient ainsi à identifier ici. Si ceux qui assistent à la sortie de Min connaissent des tremblements (*m ktkt*), c'est bien à cause de la vision même du dieu et de sa proximité, tout comme ce rapport immédiat au divin est aussi ce qui plonge les fidèles dans la souffrance (*m mn*). L'action en jeu est celle du rite par lequel Min, pleinement sain (*prˁf snb*), peut agir comme dieu sauveur pour son père Osiris, dieu plongé dans l'affliction (*gꜣḥ nty m nnj*). Voir également le commentaire général, *infra*.

x. Il s'agit ici de la mention de la relique d'Osiris conservée à Imet et non de « sujets » (*smd.t*) donnés à Osiris, c'est-à-dire d'hommes tués à l'issue d'un « combat sacré » (*contra* É Drioton ; pour le combat, cf. note précédente). Sur le phénomène des reliques en Égypte, se reporter à H. Beinlich, *Die ‚Osirisreliquien'. Zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion*, *ÄgAbh* 42, Wiesbaden, 1984, dont la lecture devra être amendée au regard de L. Pantalacci, « À propos des reliques osiriennes », *CdE* LXII, 1987, p. 108-123. Voir tout dernièrement L. Coulon, « Les reliques d'Osiris en Égypte ancienne : données générales et particularismes thébains », dans Ph. Borgeaud et Y. Volokhine (éd.), *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, *Studia Religiosa Helvetica* 10, Berne, 2005, 15-46. Sur la nature de la relique osirienne à Imet, voir commentaire général.

Pour le verbe *rdj*, avec le sens plus spécifique de « restituer », cf. Fr. Daumas, *Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparés dans les décrets de Canope et de Memphis*, *ASAE-Suppl.* 16, Le Caire, 1952, p. 216.

BIFAO 106 (2006), p. 219-244 Vincent Razanajao
La stèle de Gemenefhorbak (Caire je 85932). Dieux, fêtes et rites osiriens à Imet.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Les prêtres et rites spécifiques osiriens à Imet (col. 9-12)



a. Le signe ressemble au hiéroglyphe mais celui-ci serait redondant ici ; il s'agit vraisemblablement de l'expression bien connue *pr ḥɜ*, « aller et venir », « aller librement » ;

b. Le bas du signe est coupé par le bord de la stèle ; il s'agit plus vraisemblablement d'un que d'un comme le restitue É. Drioton, *op. cit.*, p. 11 ;

c. Les détails internes ont disparu, faisant ressembler le signe à un ;

d. Le signe ressemble à une coiffe avec une longue queue de cheval à l'arrière (du type ), mais il semble plus vraisemblable de le considérer comme une erreur du lapicide qui aurait gravé un  dans un  ;

e. Ou  (voir *infra*, note dd) ;

f. La restitution  par É. Drioton du groupe composé de trois traits verticaux sur un quatrième horizontal paraît impossible, une telle graphie de Shai (dieu ou notion) n'étant nulle part attestée (cf. J. Quaegebeur, *OLA* 2, 1975, p. 276-277) ; le signe horizontal avant  est clairement un , mais il s'agit très vraisemblablement d'une erreur pour  (confusion avec le hiératique ? cf. *Wb* III, 188, 3).

jm.w [šms?].w pr(w) hɜ(w) sn(w) jwtn (?) m [10] *Ḥw.t-sgr jr.tw=n jb.t ḫɜ nsw ḥr ṯs=n ɜḫ.t m tr nty ḏɜj.t hɜ* [11] *bw-nb n Mn sṯɜ(w) r-tp ḥsp šd(ty)=sn njs n Mn m hrw n(y)/nty .?. sfn wɜḏ. w m tr n(y) ḥrr.t=sn* [12] *r (?) ḥtp Srq.t m ḫntj*

(Ô) prêtres-im[y] *et [suivant?]s qui vont et viennent, qui baisent le sol dans* [10] *le Temple-du-Silence qui a pris la fonction de chapelle protectrice*[z] *autour du roi (= Osiris), puisque*[aa] *l'uræus a été élevé au moment (de repousser) l'opposant*[bb]. [11] *(Ô) gens qui descendent vers Min (quand) il est hâlé sur le dessus de la cuve-jardin*[cc]*, qui adresseront des prières à Min le jour de .. ?..* [dd] *quand les plantes seront généreuses au moment de* [12] *leur floraison*[ee]*, pour apaiser Serket au moyen de l'Ennemi*[ff] *(?)*

y. É. Drioton considère  comme le gentilé formé sur le toponyme Imet, ce qu'il rend par « citoyens de Bouto ». Je préfère y voir la mention de la prêtrise spécifique d'Imet telle qu'elle est indiquée par le grand texte géographique d'Edfou (*Edfou* I, 335, 16) : , *jm pw jr-ḫ.wt n kɜ=s*, « c'est (le prêtre) *Im* qui accomplit le rite pour son *ka* (d) ». D'autres documents relevant de la sphère privée mentionnent peut-être cette prêtrise sous la graphie  (sarcophage de Psammétique-menekh-jb, né d'Isiskheb : W. M. Fl. Petrie *et al., Nebesheh*, 1888, p. 22, 35-36, pl. XII, nº 19 ; M. Thirion, *RdE* 42, 1991, p. 234 ; sarcophage de Psammétique né de Ouadjetemhat (même texte que doc. précédent) ; sarcophage de Psammétique né de Patchénéfy (BM 1047 ; W. M. Fl. Petrie *et al*, *op. cit.*, p. 22, 35-36, pl. XII, nº 18 ; K. Piehl, *Inscriptions hiéroglyphiques recueillies en Europe et en Égypte*, Leipzig, 1888, II, p. 29, planches I/3 (3e série), pl. 39 U-40 V).

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

z. É. Drioton traduit ce passage : « …Temple du Silence devenu une antichambre du tombeau » ; pourtant, dans la note philologique qu'il consacre à ce passage[37], il ouvre lui-même une piste en citant un texte de Dendera : « J'ai assuré la protection du Phallus dans le nome tentyrite en l'intronisant dans la Tente de purification (*jb.t*) à Dendérah[38] ! » En effet, *jb.t*, enregistré par le *Wb* I, 63, 5, *s. v. ib-mr (?),* est un terme dérivé de *jbw*, *Wb* I, 62, 5 qui désigne la chapelle osirienne dans laquelle est effectué le travail de remembrement du corps d'Osiris (cf. *Dendera* X/3 (index), p. 32, *s. v. jb.t*). À Imet, la chapelle osirienne avait donc pour nom « Temple-du-silence » ; les litanies d'Osiris de la chapelle ouest n° 1 de Dendera le citent effectivement comme le lieu sacré propre aux cérémonies d'Imet : « Si tu es dans [Imet] d'aval, (dans) Bouchedouadjes, ton mal est repoussé hors du Temple-du-silence, car tu es le couronné, la représentation ennoblie par la couronne blanche, celui au beau visage aimé des dieux » (*Dendera* X, 289, 5-6). Voir également *infra*, n. (bb).

aa. Sur *ḥr* (+ *sḏm~n=f*) introduisant une causale, cf. Fr. Daumas, *Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien…, ASAE-Suppl.* 16, Le Caire, 1952, p. 110. Très rare, cette forme est considérée comme fautive[39].

bb. Je reconnaîtrais ici le rite spécifique d'Imet dont la description occupe la fin de la ligne 9, à savoir l'abattage des ennemis d'Osiris par Min, plutôt que la mention d'une famine (*ḏ3j-rnp.t*) qu'une cérémonie menée par le roi viserait à empêcher (*contra* É. Drioton, *op. cit.*, p. 11-12, n. (g)).

L'élévation de l'uræus n'est pas l'évocation d'une cérémonie d'intronisation du pharaon mais la marque du couronnement d'Osiris, celui-ci ayant été rendu possible par le plein accomplissement du rite osirien. Selon les textes des chapelles osiriennes de Dendera, l'Osiris d'Imet dans le cadre de ses mystères locaux revêt une forme spécifiquement royale (S. Cauville, *Dendera* X/3. *Commentaire,* Le Caire, 1997, p. 251 et *Dendera* X, 289, 5-6, cité *supra,* en note z). Pour une allusion à un rite spécifique dans un Appel aux vivants, cf. P. Vernus, *Athribis*, *BdE* 74, Le Caire, 1978, p. 210.

cc. Le fait que *ḥsp* apparaisse après la mention de la restitution de la relique osirienne m'incline à reconnaître dans ce vocable la cuve-jardin dans laquelle les figurines d'Osiris étaient mises à germer (voir note suivante). Min de Panopolis est occasionnellement qualifié de seigneur de la cuve-jardin (*Dendera* X, 218, 15). On ne manquera pas de faire le rapprochement avec la cuve osirienne de Coptos, monument qui constitue un rare exemple archéologique de *ḥsp* : comme cela a été abordé plus haut, note philologique p, des *snb.w* y sont évoqués pour le fait que la déesse Shentayt leur accorde des enfants, comme Ouadjet dans la stèle de Gemenefhorbak. La concordance des thèmes n'est assurément pas fortuit.

Cette hypothèse de la cuve-jardin n'exclut pas pour autant que soit évoqué de manière concomitante le jardin devant lequel Min se dresse habituellement[40]. Pour une même ambivalence de *ḥsp* en lien avec Min, comparer avec *Edfou* I, 181, 4-5 (cf. É. Chassinat, *Le Mystère d'Osiris au mois de Khoiak* II, Le Caire, 1968, p. 668, avec n. 9 et 10).

37 É. Drioton, *op. cit.*, p. 11-12, n. (f).

38 = *Dendera* X, 401, 13.

39 Å. Engsheden, *La reconstitution du verbe en égyptien de tradition. 400-30 avant J.-C.*, *Uppsala Studies in Egyptology* 3, Uppsala, 2003, p. 123.

40 M.-Fr. Moens, *SAK* 12, 1985, p. 68.

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

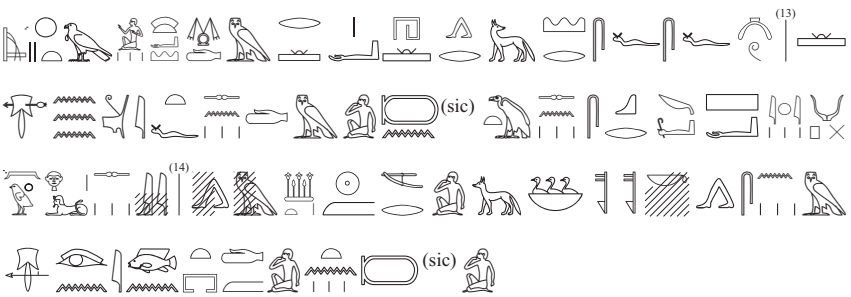
Sur les liens entre reliques, support du culte d'Osiris[41], et simulacres osiriens, voir L. Coulon, « Les reliques d'Osiris en Égypte ancienne : données générales et particularismes thébains », dans Ph. Borgeaud et Y. Volokhine (éd.), *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, *Studia Religiosa Helvetica* 10, Berne, 2005, 15-46.

dd. Si le début de la phrase n'appelle pas de commentaires particuliers, en dehors d'une haplographie du *n* entre *=sn* et *njs*, ce qui suit après la mention de Min constitue un passage très délicat pour lequel je n'ai pas de traduction satisfaisante. À l'instar d'É. Drioton, nous aurions pu y voir l'évocation de la germination et de la pousse de plantes et comprendre *šd(ty)=sn njs n Mn m-sꜣ rwḏ ḫtjw*, « qui adresseront des prières à Min après que toutes les plantes auront poussé ». Toutefois, il faudrait pour cela accepter que la forme carrée gravée sur la stèle note  et que  soit une graphie de *rwḏ*, « croître », deux suppositions qui paraissent peu probables. Ayant l'avantage de filer une métaphore végétale en rapport avec la proposition suivant immédiatement (« les plantes seront généreuses… »), cette hypothèse se heurte au fait qu'une lecture *m ḥrw n(y)/nty* du groupe situé après la mention du dieu Min semble plus judicieuse. La présence d'un signe , forme éventuelle de , pourrait être l'indice probant que la sortie de Min était mentionnée sous la forme d'un nom de fête, dans l'expression « le jour de la fête *x* ». Il faut cependant avouer que l'on n'a pas su aller au-delà et saisir pleinement l'expression ainsi mise en évidence.

ee. « (Quand) les plantes (*wꜣḏ.w*) ont été généreuses (*sfn*) » est une métaphore particulièrement bien choisie puisqu'elle fait un écho parfaitement symétrique à ce qui est écrit colonne 5 à propos du visage de la déesse d'Imet : « Ouadjet (*Wꜣḏ.t*), dont le visage est clément (*sfn*). »

ff. É. Drioton, *op. cit.*, p. 11 et 13, identifie une entité divine *Ptt*, l'une des six déesses scorpions d'Isis. On pourra objecter sa rareté dans la documentation, malgré les deux exemples qu'il produit et le fait que l'éventuelle mention sur le présent document soit relevée par *LGG* III, 166 a. Je préfère rattacher les signes *p* et *t* (deux fois) au hiéroglyphe précédent, *ḫtp*, et y voir une graphie « sportive » du verbe *ḫtp*, « apaiser, satisfaire ». Le signe de la nèpe – et non du scorpion puisque aucune patte n'est marquée –, servirait ainsi à écrire le nom de Selkis (voir Fr. Van Känel, *LÄ* V, 1984, col. 830-831). Si la lecture de la phrase est avérée, son sens n'en est pas moins obscur.

Les rites funéraires locaux et la conclusion de l'appel (col. 12-14)



41 L. Pantalacci, *CdE* LXII, 1987, p. 109.

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

sḫty.w Ḥ^{r} dmḏ(w) m rꜣ-^{r} hꜣ r sṯꜣ r sfsfꜣw [13] *st mw n jt=sn dm rn n(y) mw.t=sn sqr š^{r}y.w wp pꜣḏ ḥr nb=sn jj(w)* [14] *m ꜣḫ.t m-mr.w(t) sꜣb sš sꜣḥ(ty)=sn m-st n jn.t dm=ṯn rn=j*

(Ô) campagnards de Khâ[gg]*, rassemblés en ce lieu, (ô ceux qui) descendent vers la nécropole pour présenter des offrandes* [13] *et verser des libations à leur père, prononcer le nom de leur mère, consacrer le (pain)-sablé, ouvrir le pain-padj au profit de leur seigneur*[hh]*, (ô ceux qui) viennent* [14] *à la saison d'Akhet afin de parcourir les marais, qui arriveront en vue de la vallée*[ii]*, puissiez-vous prononcer mon nom*[jj] *!*

gg. Nous avons ici un mot composé très intéressant pour la « géographie » du document. Contrairement à ce qu'a identifié É. Drioton, *op. cit.*, p. 14, qui traduit « chasseurs de la Butte », il s'agit en fait d'une locution permettant de former un gentilé sur le nom du territoire d'Imet tel qu'il est donné selon la tradition du grand texte géographique d'Edfou [42] et du papyrus géographique de Tanis [43]. L'emploi du terme *sḫtj.w*, nisbé pluriel formé sur *sḫ.t*, « campagne », pour désigner les habitants de *Khâ* est particulièrement approprié puisque l'entité géographique que désigne ce toponyme est celle d'un territoire agricole (*w*). La stèle de Gemenefhorbak livre ici une mention fort précieuse de ce toponyme puisqu'il n'était connu que des grands corpus géographiques élaborés dans la sphère sacerdotale. Cette mention est particulièrement intéressante puisqu'il faut se rappeler que *Ḥ^{r}* dispute le statut de nom du *w* d'Imet à *Sḫ.t-j^{r}r.w*, toponyme mentionné par la seconde « tradition » géographique représentée par les processions dites quadripartites [44].

hh. *Š^{r}y.w*/*š^{r}w.t*, pain vraisemblablement sablé, ainsi que le pain-*pꜣḏ*, sont attestés très tôt dans les tableaux d'offrandes [45]. Ils connaissent une longue existence comme pains d'offrande (cf. P. Posener-Kriéger, *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakai (les papyrus d'Abousir)*, *BdE* 65, Le Caire, 1976, p. 234 (*pꜣḏ*), 238 (*š^{r}w.t*)). La boulette-*pꜣḏ* étant apparemment de petite taille (*ibid.*), on peut se demander si l'acte de l'« ouvrir » ne correspond pas au vocable *pꜣḏ (m) gs.wj* attesté par le *Wb* I, 501, 13. Selon toute vraisemblance, *nb* désigne ici Min.

ii. *Jn.t* prend dans ce texte l'acception bien connue de vallée funéraire (cf. P. Wilson, *PL*, p. 87).

jj. Seul souhait de l'Appel aux passants concernant sa propre personne, l'exhortation *dm=tn rn=j* sert de clôture au texte (comparer avec la statue XXX^{e} dyn./ép. ptol. Caire JE 37514 ; cf. K. Jansen-Winkeln, *Biographie und religiöse Inschriften der Spätzeit*, *ÄAT* 45, Wiesbaden, 2001, p. 60, 358 ; G. Vittmann, dans M. R. M. Hasitzka, *Das Alte Ägypten und seine Nachbarn : Festschrift zum 65. Geburtstag von Helmut Satzinger*, Krems, 2003, p. 166- ; 174 ; réf. L. Coulon). Pour une graphie identique de *rn*, cf. K. Jansen-Winkeln, *op. cit.*, p. 222, note philologique 4.

42 *Edfou* I, 336, 2.

43 Fragment n° 30 (F. L. Griffith et W. M. Fl. Petrie, *Two Hieroglyphic Papyri from Tanis*, *EEF Extra Memoir* [9], London, 1889, pl. XI).

44 *Edfou* IV, 37 ; V, 25 ; H. Brugsch, *RdM* VI, 125.

45 W. Barta, *Die altägyptische Opferliste von der Frühzeit bis zur griechisch-römischen Epoche*, *MÄS* 3, Berlin, 1963, p. 6.

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

Commentaire général

La prolixité avec laquelle Gemenefhorbak s'exprime a très fortement structuré le texte de cette stèle. Si l'introduction est classique, avec présentation du défunt et du dieu auprès duquel ce dernier a voulu se placer, l'« appel » à proprement parler prend une forme singulièrement longue. Ses limites apparaissent fort éloignées puisqu'il débute au signe du vocatif  (colonne 2) et court jusque là où se termine la stèle, dans l'interjection finale « prononcez mon nom ! » (colonne 14), soit quasiment sur tout le champ de la stèle.

Un autre trait qu'il convient de noter est l'omission de deux éléments fréquents dans les appels aux passants. Ni l'énoncé des vœux auxquels on pouvait prétendre si on lisait la stèle, ni les éléments biographiques élogieux qui ponctuent souvent les appels n'ont en effet été intégrés au corps du texte[46]. Si l'on peut y voir la marque d'une modestie de la part de l'auteur, cette caractéristique est peut-être plus encore l'indice que Gemenefhorbak a puisé son inspiration non pas dans un formulaire quelconque mais dans des sources qui ne pouvaient recéler, par définition, des éléments « autobiographiques ». Il s'agit, on le comprendra, de cette « littérature » élaborée par les hiérogrammates, ces écrits de science religieuse conservés au sein des temenos égyptiens. Les mentions du *Hout-seger* (colonne 10) et des campagnards de *Khâ* (colonne 12) sont particulièrement éloquentes à ce propos puisque ces deux entités, qui relèvent de la topographie religieuse, ne sont attestées, selon la documentation qui m'est connue, que dans les textes élaborés dans les milieux sacerdotaux, comme le grand texte géographique d'Edfou, le papyrus géographique de Tanis, ou le Mystère d'Osiris (voir *supra*, notes philologiques z et gg). L'allusion faite à la relique osirienne d'Imet est elle aussi significative. Telle qu'elle intervient à la colonne 9 de la stèle, la mention fait très exactement écho à la donnée des manuels de temple concernant la relique osirienne locale : *smd **n(y)** wr̤-jb*, « les sourcils **de** Celui dont le cœur est las » ; c'est en effet le nom de la partie du corps d'Osiris qui a échu à Imet d'après le grand texte géographique d'Edfou[47]. Le choix des mots dans la stèle de Gemenefhorbak est précis et joue à l'évidence sur l'ambivalence du *n* qui, alors qu'il s'agissait du génitif indirect dans le manuel du temple, acquiert ici une fonction dative : *d.t smd **n** wr̤-jb*, « (restituer) les sourcils **à** Celui dont le cœur est las ».

Puisant dans le fonds sacerdotal de la maison de vie attachée au temple local, le texte se développe principalement autour de l'évocation des passants et spécialistes susceptibles de « lire » la stèle, prétexte évident pour relater la théologie locale et le savoir que Gemenefhorbak en avait. Le texte débute ainsi par l'exorde habituel en positionnant d'emblée le défunt comme *imakh* auprès d'Osiris-Khentyimentet, mais Gemenefhorbak passe ensuite très vite sur ses titres pour se poser surtout comme le dépositaire d'un savoir précieux, celui relatif aux mystères (*sšt3)* qui ont lieu là où il se fit enterrer et où, donc, il vécut, Imet (voir *supra*, note b). Avec l'allusion à la déesse d'Imet des colonnes 4 et 5, ce sont ces mystères qui occupent de fait la majeure partie de la stèle.

46 Sur les composantes des appels, voir les remarques d'O. Perdu, *JEA* 84, 1998, p. 132-133, n. (d) à (f).
47 *Edfou* I, 335, 15.

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

Les bienfaits d'une déesse : Ouadjet d'Imet sous sa forme de Dorée

Il paraîtra naturel que la déesse ait la préséance dans la description concernant les activités religieuses à Imet ; c'est en effet elle qui est la maîtresse principale des lieux depuis toujours [48]. La stèle de Gemenefhorbak nous apprend que chaque pleine lune, elle était accessible – on pouvait la « voir » (*m33*, colonne 5) – sous sa forme apaisée et aimable de Dorée. À son contact, il était possible de lui adresser des prières afin de garantir tant sa propre santé que l'obtention d'un enfant [49]. L'époque à laquelle la déesse pouvait être sollicitée a son importance puisque l'on sait que la pleine lune est une période particulièrement liée à l'idée de fertilité [50].

Le vocabulaire qui a trait aux activités de la déesse insiste sur son caractère bénéfique. La clémence (*sfn*) qu'exprime son visage souligne précisément ce caractère [51], caractère qui s'applique justement ici à une partie du corps, médium par excellence par lequel les dieux s'adressent aux hommes [52].

Prérogative des formes apaisées des déesses dites dangereuses, le fait d'accorder des enfants se colore d'une valeur toute particulière pour la déesse d'Imet lorsque l'on songe au lien qui unit celle-ci à l'enfance dès les hautes époques au travers des graphies du nom Imet. Comment en effet ne pas songer au signe de l'enfant coiffé de la couronne rouge qui vient compléter les graphies du toponyme dès le Moyen Empire  [53] et qui constitue à partir de l'époque ramesside l'emblème de la province  [54] ?

À Imet, l'accomplissement de ces merveilles par la déesse trouve un écho dans l'onomastique locale dans deux noms identifiés sur des objets provenant de la nécropole même. Par deux fois est attesté *N3y=s-sr.w*, nom porté par la mère de Psammétique, fils de Patchenefy dont le sarcophage a été retrouvé à Tell Far'oun [55], ainsi que par la mère d'un certain Padimet probablement enseveli sur place également [56]. Suivant M. Thirion, ce nom se lit littéralement « Ses

48 Une déesse dont le nom est formé sur le toponyme Imet (*Jmj. t / Jmtj. t*) est attestée en rapport avec l'angle oriental du Delta dès l'époque thinite (sceaux-cylindres du règne de Den : P. Kaplony, *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit*, *ÄgAbh* 8, Wiesbaden, 1963. I, p. 128, 135 (W), II, p. 688 (52), 789, 807, 738, 1117-1118, III, pl. 52, fig. 195 et pl. 53, fig. 196). Ce n'est qu'à partir de la XII^e^ dynastie que celle-ci s'assimile à une Ouadjet, rejetant en épithète ce qui était jadis son nom : *Nb.t Jm.t* > *W3d.t nb.t Jm. t* (cf. statue d'Imeny à Ezbet Rushdi : Sh. Adam, *ASAE* 56, 1959, p. 214-216 et pl. VIII a et b ; M. Bietak, J. Dorner, *Ägypten und Levante* 8, 1998, p. 16 et 19). Sur la déesse d'Imet, voir tout dernièrement la contribution de P. Del Vesco, « La Dea cobra di Imet nel Delta oriental », dans S. Pernigotti et M. Zecchi (éd.), *Il coccodrillo e il cobra. Atti del colloquio Bologna – 20/21 aprile 2005*, Imola, 2006, p. 153-166.

49 Voir *supra*, commentaire philologique n. (l) et (p).

50 Ph. Derchain, dans *La lune, SourcOr* 5, Paris, 1962, p. 33, 54.

51 J. Quaegebeur, *Enchoria* 5, 1975, p. 19-24 ; *id.* dans J.-G. Heintz (éd.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, *Travaux du centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antiques* 15, Paris, 1997, p. 31. Voir *supra*, note philologique (o).

52 D. Meeks, *Le Temps de la réflexion* 7, 1986, p. 179.

53 La première occurrence du signe de l'enfant portant la main à la bouche remonte au Moyen Empire (pRamesseum VII, frag. A, 2-3 : A. H. Gardiner, *The Rameseum Papyri, Plates*, Londres, 1955, pl. XXIIA, 1-3). La graphie du signe que l'on relève dans le titre *ḥm-nṯr Nb.t Jm.t* porté par Kanynesout (V^e^ dynastie), ne semble pas correspondre à celle du signe de l'enfant assis, main à la bouche (H. Junker, *Giza II*, fig. 18 (p. 151), p. 162 et pl. 6a ; R. Hölzl, *Kunsthistorisches Museum Wien* I., *CAA* 21, Mayence, 1999, p. 48, 73, 83). S'agissait-il d'ailleurs d'un enfant ?

54 Procession de génies géographiques et économiques du temple de Séthy I^er^ à Gurna (voir références *supra,* n. 14).

55 Sarcophage de Psammétique fils de Patchenefy BM 1047 (W. M. Fl. Petrie *et al.*, *Nebesheh (Am) and Defenneh (Tahphanhes)*, *MEEF* 4, Londres, 1888, p. 22, 35-36, pl. XII, n° 18 ; M.-L. Buhl, *The Late Egyptian Anthropoid Stone Sarcophagi*, Copenhague, 1959, p. 28-29, B, a 3).

56 Inédit. Cf. M. Thirion, *RdE* 42, 1991, p. 225, 233-235. Vente Paris Drouot, 24 avril 1989, Collection égyptienne de Roger Videau, n° 3.

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

promesses » et fait référence à des promesses faites « par une déesse en réponse à une demande d'enfant »[57]. Un autre nom en rapport étroit avec l'enfantement est celui porté par la mère d'un certain Psammétique-menekh-ib[58] : *Nȝ(=s)-ṯȝ.w*[59]. Il s'agit ici d'une forme hypocoristique d'un anthroponyme de type *Nȝ-ṯȝw-X-rwḏ* qui signifie littéralement « les rejetons du dieu X ont prospéré[60] ».

Remontant à la XXVI^e^ dynastie, ces éléments onomastiques sont incidemment l'indice que la fonction bienfaitrice existait dès cette époque. On pourra également s'interroger sur l'éventualité d'un lien entre cette fonction et la documentation rassemblée par J. Bulté concernant les figurines à pois découvertes dans toute la région comprise entre Boubastis et Tanis, et notamment à Imet[61] : certains de ces *ex-voto* de terre cuite ne pourraient-ils pas être autant de marques de la bienfaisance de la Dame d'Imet ?

Min d'Imet : sortie du dieu et fonction rituelle

Si la périodicité clairement établie des consultations de la déesse permet de bien les situer dans l'année, la situation de la Fête d'Horus dans le calendrier liturgique n'est définie que sous la vague métaphore printanière « lorsque les plantes verdoient » (colonnes 5-6). Pourtant, le second événement religieux sur lequel Gemenefhorbak a voulu attirer l'attention est détaillé sur près de onze colonnes, soit près des quatre cinquièmes de la stèle. Si la métaphore ne permet guère d'identifier une date précise, hormis une saison quoique l'Égypte connaisse plusieurs floraisons par an[62], la forme que prenait la fête d'Horus (*ḥb Ḥr*) est bien évidemment celle d'une Sortie de Min (*pr.t Mn*). On sait en effet que cette cérémonie mit très tôt en scène le dieu ithyphallique sous une fonction d'Horus-sauveur-de-son-père[63]. Si les moments liturgiques correspondent globalement à ceux des modèles akhmimique, coptite ou thébain, la Sortie de Min d'Imet se caractérise par des actions cultuelles spécifiques et un dessein bien précis[64].

À l'intérieur de son temple, un lieu autorisé aux seuls prêtres, le dieu était paré d'une étoffe et d'un pectoral dont les couleurs, respectivement rouge et verte, contrastaient l'une avec l'autre. Déposée sur un chariot, l'image du dieu était alors tirée par un attelage de chevaux mâles hors du temple. On s'interrogera sur le choix d'un tel dispositif, bien plus lourd et somme toute infiniment moins attesté que le transport par brancard (voir *supra,* n. t et w).

Toujours est-il qu'ainsi apprêté, le dieu pouvait effectuer sa sortie en procession et devenir ainsi accessible à tous. La vision même du dieu par les fidèles qui l'attendaient (*sjn*) occasionnait chez ceux-là tremblements (*ktkt*) et douleurs (*mn*), symptômes de l'extase mystique[65].

57 M. Thirion, *op. cit.*, p. 235.

58 Musée égyptien du Caire, JE 44967. Voir M.-L. Buhl, *op. cit.*, p. 28, B,a 2 ; L. Limme, *CdE* 47/93-94, 1972, p. 97, n. 2 ; M. Thirion, *op. cit.*, p. 233 ; D. A. Pressl, *Beamte und Soldaten. Die Verwaltung in der 26. Dynastie in Ägypten (664-525 v. Chr.)*, *Europaïsche Hochschulschriften. Reihe III* 779, Francfort, 1996, p. 215, n° D9.

59 *PN* I, 170, 24.

60 Sur ce nom, voir J. Yoyotte, *BIFAO* 83, 1983, p. 120-121.

61 J. Bulté, *Talismans égyptiens d'heureuse maternité : « faïence » bleu vert à pois foncés*, Paris, 1991, p. 112-113.

62 É. Chassinat, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, Le Caire, 1968, II, p. 564-569.

63 *LÄ* II, 1977, col. 179.

64 Le dieu Min est attesté à Imet seulement à partir de la XXVI^e^ dynastie, époque pendant laquelle un petit temple lui a peut-être été consacré (temple secondaire mis au jour par Petrie : cf. W. M. Fl. Petrie *et al.*, *Nebesheh (Am) and Defenneh (Tahphanhes)*, *MEEF* 4, Londres, 1888, p. 12 *sqq.*). Dans la stèle de Gemenefhorbak, le dieu n'endosse pas l'épithète spécifique qui est la sienne à Imet comme ailleurs, celle de « Horus, chef des Déserts » (sur celle-ci, cf. H. Jacquet-Gordon, *RdE* 24, 1972, p. 88). On expliquera aisément cette absence par le caractère inopportun que celle-ci aurait conféré au dieu dans ce contexte osirien.

65 Voir *supra*, note philologique w.

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

Emmené jusqu'à son estrade (*ḥtjw*), architecture caractéristique de Min, le dieu allait pouvoir subir un ensemble de rites. À l'instar de ses modèles méridionaux, la sortie de Min à Imet revêt le caractère agraire attendu. Ainsi reçoit-il des hymnes (*njs*) en liaison avec la croissance et la floraison de végétaux (colonnes 11-12). Conformément à ses prérogatives ancestrales de dieu de la fertilité[66], Min suscite et participe à la renaissance végétale.

Mais ce caractère agraire n'est que le signe extérieur, la manifestation patente de l'action réellement en jeu. Cérémonie menée par un dieu vivant à l'intention d'un dieu mort, relevant donc du culte funéraire, la sortie de Min à Imet s'inscrit en effet dans un cadre plus large qui concerne les mystères osiriens. Car si le dieu « empoigne son harpon et repousse ses opposants » (*šsp-n=f mꜥbꜣ=f ḥd-n=f ḏꜣy.w=f*, colonnes 8-9), dans une réactualisation locale du mythe d'Horus vengeur de son défunt père Osiris, c'est bien afin de restituer (*rd*) à ce dernier le lambeau de son corps échu à Imet : les sourcils.

La tradition tentyrite du *Mystère d'Osiris* telle qu'elle est inscrite sur les parois des chapelles osiriennes, a enregistré ce rôle spécifique : la procession dite des « canopes » de la chapelle ouest n° 2 ne précise-t-elle pas très justement que le dieu d'Imet « prend soin de son père en tant que Min au sommet de son estrade »[67] ?

Dieu-mort, relique et renaissance

À la lumière de ce contexte, la forme d'Osiris invoquée au début de la stèle prend un sens bien précis : il s'agit de celle du dieu propre au mystère d'Osiris tel qu'il est mené dans les quarante-deux provinces d'Égypte qui, selon la tradition rapportée à Dendera, concernent *Skr Wsjr ḫnty Jmnt.t ḫr.tw r=f*, « Sokar, que l'on appelle Osiris Khenti Imentit[68] ». Par la suite, le dieu n'est plus évoqué que par ses épiclèses caractéristiques de dieu mort et gisant : *gꜣḥ nty m nnj* et *wrḍ-jb*. Il a déjà été vu, en début de ce commentaire général, que l'emploi de cette épithète, littéralement « Celui au cœur las », n'était pas anodin puisque celle-ci entre dans la composition de l'appellation même de la relique osirienne locale, *smd n(y) wrḍ-jb*. Si l'emploi d'*wrḍ-jb* se justifie sur le plan sémantique, il insiste, jusqu'au bout, sur la nature de dieu gisant qui caractérise Osiris avant que le rite de restitution ne produise ses effets. Car lorsqu'il a fini de récupérer ses sourcils, recouvrant ainsi, par métonymie, l'intégrité de son corps, Osiris peut enfin accomplir sa renaissance. C'est ainsi qu'il sort de l'affliction (*gꜣḥ nty m nnj/wrḍ-jb*) et devient ce roi (*nsw*), abrité dans la chapelle osirienne locale, le Temple-du-Silence (*Ḥw.t-sgr*). Ce nouvel Osiris, issu de l'accomplissement des rites de Khoiak, est très probablement l'Osiris-Bien-Aimé (*mrytj*) que quelques documents attestent à Imet[69], *mrytj* étant une épithète spécifiquement appliquée aux dieux renaissants et liés à la royauté[70].

66 H. Gauthier, *Les fêtes du dieu Min*, *RAPH* 2, Le Caire, 1931, p. 231-238 ; M. Gabolde dans M. Gabolde et G. Galliano (éd.), *Coptos. L'Égypte antique aux portes du désert. [Catalogue de l'exposition tenue à] Lyon, musée des Beaux-Arts, 3 février-7 mai 2000*, Lyon, 2000, p. 80 ; L. Baqué-Manzano, *BIFAO* 102, 2002, p. 25.

67 *Nḏ jt=f m Mnw ḫry-tp ḫty.w=f* (*Dendera* X, 338, 9).

68 É. Chassinat, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, Le Caire, I, 1966, p. 195 et n. 1.

69 J. Yoyotte, *BIFAO* 52, 1952, p. 182, n. 1.

70 Cl. Traunecker, *Hommes et dieux sur le parvis de Geb, OLA* 43, Louvain, 1992, p. 360.

BIFAO 106 (2006), p. 219-244 Vincent Razanajao
La stèle de Gemenefhorbak (Caire je 85932). Dieux, fêtes et rites osiriens à Imet.
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Comme l'a montré H. Beinlich dans son ouvrage sur les reliques osiriennes[71], la nature de la relique procède d'un jeu avec la graphie – secondaire – du nom « Imet » : [72]. Son origine est aisée à reconnaître dans le signe  (Gardiner, Sign-List Aa14) attesté dès les premiers temps, et le signe  (Gardiner, Sign-List Aa13) qui coexiste avec le précédent à partir de la Première Période intermédiaire.

L'histoire du toponyme Imet semble montrer que les graphies employant le signe double des sourcils ne soient apparues qu'à la XXII^e^ dynastie[73], à une époque dont on connaît l'importance des développements et des fixations théologiques, notamment en ce qui concerne le culte d'Osiris et l'intégration des reliques dans la vie religieuse locale[74]. C'est précisément de cela qu'il s'agit dans la stèle de Gemenefhorbak : loin d'être la panégyrie nationale qu'É. Drioton a voulu reconnaître (voir notamment *supra*, note p, *in fine*), la fête décrite ici possède un fort caractère local et régional. Cela ressort clairement de deux mentions topographiques qui émaillent le texte. L'une, colonne 5, concerne l'origine de ceux, ou plus vraisemblablement d'une partie de ceux qui participent aux rites de la Fête d'Horus, à savoir la campagne boubastide (*Šḫ.t-nṯr*), région limitrophe d'Imet située plus en amont sur le cours de la branche orientale du Nil[75]. Moins directement liée à la fête proprement dite, la seconde indication topographique vient préciser, colonne 12, la provenance des personnes assurant le culte funéraire de leurs défunts : la campagne d'Imet. Il apparaîtra logique que les marques du culte funéraire énumérées colonne 12 et suivantes s'inscrivent dans un cadre purement local ; on imagine aisément que les défunts parents des *šḫty.w Ḫr*, littéralement les « campagnards de Khâ », la campagne d'Imet, ne puissent avoir été enterrés que dans leur terre natale, à Imet. Mais le caractère local qui transparaît de la stèle concorde avec les conceptions du territoire dans lesquelles il convient de placer les reliques et les rites qui les entourent : celles du territoire égyptien considéré comme corps d'Osiris remembré, composé des lambeaux parsemés dans chacun des nomes d'Égypte[76]. Car si la tradition principale du Mystère d'Osiris au mois de Khoiak rapporte qu'il n'existait que seize villes reliquaires, une seconde fait participer l'ensemble du territoire, les quarante-deux nomes d'Égypte étant autant de parties du corps[77].

71 H. Beinlich, *Die ‚Osirisreliquien'. Zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion*, *ÄgAbh* 42, Wiesbaden, 1984, p. 197, 265.

72 Jeu graphique uniquement car le terme spécifiquement anatomique était *jnḥ* (*Wb* I, 99, 1-2 ; cf. G. Lefebvre, *Tableau des parties du corps humain mentionnées par les Égyptiens*, *CASAE* 17, Le Caire, 1952, p. 18 ; P. Lacau, *Les noms des parties du corps en égyptien et en sémitique*, *Mémoires de l'Académie* 44, Paris, 1970, p. 48).

73 Stèle du Sérapéum Louvre IM 3088 / N 421 (M. Malinine, G. Posener et J. Vercoutter, *Catalogue des stèles du Sérapéum de Memphis*, Paris, 1968, p. 67-68, no 79) ; vases canopes de l'ancienne collection Hilton Price (S. Birch, *PSBA* 5, 1883, p. 98-100 ; F. G. H. Price, *A Catalogue of Egyptian Antiquities in the Possession of F. G. Hilton Price*, Londres, 1897, p. 219-220).

74 L. Pantalacci, *CdE* LXII, 1987, p. 110.

75 Voir les remarques de J. Yoyotte dans *Les pèlerinages*, *SourcOr* 3, Paris, 1960, p. 55-56.

76 Voir L. Coulon, dans Ph. Borgeaud et Y. Volokhine (éd.), *Les objets de la mémoire. Pour une approche comparatiste des reliques et de leur culte*, *Studia Religiosa Helvetica* 10, Bern, 2005, p. 29, n. 44 qui cite notamment H. Beinlich, *op. cit.*, p. 208-209 ; J. Assmann, dans G. Brandstetter et H. Völckers (éd.), *ReMembering the Body. Körperbilder in Bewegung*, Ostfildern-Ruit, 2000, p. 72-78 ; S. Cauville, *Dendera. Les chapelles osiriennes. II Commentaire*, *BdE* 118, Le Caire, 1997, p. 35.

77 É. Chassinat, *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, Le Caire, 1966, I, p. 195.

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

Du rite divin aux rites des humains

La fin première du « drame » divin que Min initiait à Imet était donc de permettre à Osiris de recouvrer son intégrité, de renaître et d'autoriser ainsi la reprise des cycles liés à son culte, notamment agricole. Mais à l'instar des rites funéraires divins connus dans les métropoles méridionales de Min, le développement inhérent de ces cérémonies était leur accomplissement de manière analogique par les humains : en agissant tel Min, à l'égard d'un Osiris qui « s'incarnait » en un parent décédé, ils reproduisaient sur un plan terrestre ce que le drame mythologique mettait en scène sur le plan divin. C'est dans cette perspective qu'il faut probablement analyser les formules liées au culte funéraire qui interviennent à partir de la colonne 12. Mises en relation avec un premier vocable de la colonne 2 (*w3ḥ-jḫ.t*), elles relèvent plus particulièrement du vocabulaire des rites décadaires. « Disposer les offrandes » (*sfsf 3w)* et « verser une libation » (*st mw*), deux gestes effectués par les personnes visitant leurs morts, sont essentiels et distinguent particulièrement les rites décadaires[78]. De plus, *w3ḥ-jḫt*, terme apparaissant à la colonne 2 et qualifiant l'action des prêtres venus à Imet, est l'appellation des rites décadaires à Coptos[79], ville dont Imet était le doublet selon certaines traditions[80] et qui abritait une forme d'Osiris Bien-Aimé (*mrytj*) [81] dont on a vu qu'elle existait aussi à Imet. Ce que l'on pouvait pressentir ici, à savoir que les rites décrits par Gemenefhorbak relèvent de pratiques périodiques semblables à celle de Coptos, est admirablement confirmé par le papyrus Brooklyn 47.218.84, plus connu sous le nom de « papyrus mythologique du Delta ». Une notice y est en effet consacrée à la nécropole d'Imet et à sa Djémé où sont enterrés les dieux primordiaux et leurs ennemis, ainsi que Horus, dieu à la fois mort et vivant qui, au début de chaque décade, visite sa propre tombe pour déposer les offrandes du culte aux Ancêtres[82]. Le caractère décadaire de la sortie de Min explique ainsi que le texte n'indique pas de manière précise la place qu'occupait cette fête dans le calendrier liturgique d'Imet.

Datation

Reste un problème qui n'a pas été abordé au sujet de cette stèle, celui de sa datation. Pour son premier éditeur, il ne faisait pas de doute qu'elle avait été exécutée durant les derniers temps de l'Égypte, à l'époque romaine, une « période de désagrégation de l'art pharaonique[83] ». L'aspect du disque solaire ailé plaide en effet en ce sens, avec ses quatre rangées de pennes ou les deux traits tombant à la verticale du disque tels deux uræi inachevés. Il a aussi été noté, dans le commentaire philologique, note b, que la graphie de l'anthroponyme Gemenefhorbak pourrait avoir été influencée par le démotique d'époque romaine.

78 M.-Th. Derchain-Urtel, *Priester im Tempel. Die Rezeption der Tempel von Edfu und Dendera in den Privatdokumenten aus ptolemäischer Zeit, GOF IV* 19, Wiesbaden, 1989, p. 127-151.

79 Cl. Traunecker, *Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, *OLA* 43, Louvain, 1992, p. 202, 357. Pour une étude historique des rites *w3ḥ-jḫ.t*, cf. Chr. Favard-Meeks, *Le temple de Behbeit el-Hagara : Essai de reconstitution et d'interprétation, BSAK* 6, Hambourg, 1991, p. 401-433, particulièrement p. 431-432 en ce qui concerne les rites copto-thébains.

80 Cela ressort de l'agencement des scènes d'offrande spécifique de la colonnade du pronaos d'Edfou. Imet, qui occupe le quart sud-ouest du fût de la colonne centrale de la première rangée de la travée de gauche (*Edfou* III, 240-242) est le symétrique de Coptos (*Edfou* III, 272, 17-273, 5) : cf. D. Kurth, *Die Dekoration der Saülen in Pronaos des Tempels von Edfou*, *GOF IV,* 11, Wiesbaden, 1983, p. 75-80.

81 Cl. Traunecker, *op. cit.*, p. 359-360.

82 D. Meeks, *Mythes et légendes du Delta d'après le Papyrus Brooklyn 47.218.84*, *MIFAO* 125, Le Caire, 2006, Commentaire mythologique, p. 305-306, § 49.

83 É. Drioton, *op. cit.*, p. 1.

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

Si l'aspect général des hiéroglyphes porte à croire effectivement qu'il s'agit d'un travail exécuté au plus tôt à Basse Époque, un élément plus tangible permet d'avancer que cette stèle n'aurait pu être élaborée antérieurement à la XXVI^e^ dynastie. Min, sujet central du texte, n'est en effet attesté à Imet, selon la documentation qui m'est actuellement connue, qu'à partir de cette époque (cf. *supra*, n. 64). *A contrario*, un autre fait relevant de l'histoire des religions invite à caler un *terminus ante quem* bien antérieur à l'époque romaine. Il s'avère en effet que la stèle ne mentionne aucunement de petit Horus enfant. Or, cette divinité est venue compléter à l'époque ptolémaïque le « couple » divin formé par Ouadjet et Min d'Imet. Les premières et par ailleurs seules mentions d'Horus – qu'il soit *Pachered* ou S*omtous* – ne remontent qu'aux règnes de Ptolémée Philadelphe et Philopator[84]. On serait donc en droit d'imaginer que l'absence de ce dieu dans la stèle de Gemenefhorbak corresponde au fait que le texte a été établi avant que le dieu enfant ne soit intégré dans le panthéon d'Imet, soit avant l'époque des premiers Ptolémées. Fonctionnant *a silentio*, ces arguments restent toutefois délicats à mettre en avant, même si l'on peut noter que le texte recèle somme toute peu de graphies ptolémaïsantes.

Adaptation libre du formulaire des appels aux passants, le texte que Gemenefhorbak a choisi d'inscrire sur sa stèle funéraire présente, avec détails, les dieux du lieu et leurs fonctions, les rites dont ils font l'objet ainsi que leurs prolongements dans les pratiques funéraires locales. Nombre d'éléments connus jusque-là des seuls grands corpus sacerdotaux des temples du Sud – Dendera en particulier – apparaissent ici dans leur propre contexte, quoique leur sphère de production ne diffère pas puisqu'il s'agit ici aussi d'écrits de prêtres savants. Les données toponymiques acquièrent un relief particulier, lorsque l'on sait par exemple que le *Ḥw.t-sgr* n'était connu que par les litanies d'Osiris gravées sur les parois de l'une des chapelles osiriennes de Dendera. Avec la mention des « campagnards de *Ḥꜥ* », l'opportunité est donnée de lire ici un toponyme que nous ne savions trop comment appréhender, celui-ci partageant avec *Sḫ.t-jr.w* le statut de nom du *w* d'Imet dans les processions géographiques des temples tardifs. Les divinités d'Imet prennent également une épaisseur que l'on ne pouvait soupçonner. Il en est ainsi de Ouadjet d'Imet qui, sauf erreur, n'est nulle part ailleurs mise en exergue pour sa capacité à soigner l'infertilité et ainsi faciliter l'enfantement. Cristallisant les éléments épars de croyances religieuses et de rites ancrés dans le terroir, cette stèle offre l'occasion rare d'approcher la vie religieuse locale de cette Égypte tardive riche en développements théologiques.

84 La triade complète composée de Min, Ouadjet et Horus enfant, apparaît sur deux stèles découvertes à Tanis, aujourd'hui conservées au British Museum. Une première (BM EA 1057) met en scène Ptolémée Philadelphe offrant les champs (W. M. Fl. Petrie, *Tanis. Part I*, *MEEF* 2, Londres, 1885, p. 31-32, pl. XV.2 ; *id.*, *Tanis. Part II*, *MEEF* 4, Londres, 1888, p. 30, n° 165 et pl. X, fig. 165). La seconde, conservée sous le numéro EA 1054, était originellement dressée dans une chapelle à l'extérieur du téménos d'Amon à Tanis, au départ de la route menant vers le sud à Imet. Ptolémée Philopator y honore les dieux d'Imet et Arsinoé II divinisée, placée derrière Min (cf. W. M. Fl. Petrie, *Tanis. Part I*, *MEEF* 2, Londres, 1885, p. 31, pl. XV.3 ; *id.*, *Tanis. Part II*, *MEEF* 4, Londres, 1888, p. 30, n° 165 et pl. X, fig. 164 ; voir dernièrement P. E. Stanwick, *Portraits of the Ptolemies. Greek Kings as Egyptian Pharaohs*, Austin, 2002, p. 22, 37 et fig. 206).

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