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 114 (2015), p. 397-418

Laure Pantalacci

Les sept Hathors, leurs bas et Ptolémée IV Philopator au mammisi de Coptos

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

Les sept Hathors, leurs *bas* et Ptolémée IV Philopator au *mammisi* de Coptos

LAURE PANTALACCI

En 2011, la mission archéologique française de Coptos* a débuté le nettoyage d'une zone signalée par la présence d'un petit dallage relativement bien conservé, orienté nord-sud, formant une surface de circulation rectangulaire de 4,60 m sur 2,25 m. Ce dallage se trouve tout proche de la portion nord du mur hellénistique arasé ceignant le *temenos* du grand temple de la ville, dédié à Min et Isis. L'hypothèse initiale d'interprétation de ces vestiges était d'y reconnaître une porte perçant l'enceinte hellénistique selon un axe sud-nord. Les dégagements ont rapidement montré qu'il s'agit en fait d'une construction indépendante, sans aucun rapport avec l'enceinte.

Un *mammisi* de Ptolémée IV

Dès le début des travaux, à proximité immédiate du dallage mentionné, a pu être étudié un linteau de grès fin (inv. 559) appartenant à une porte monumentale[1]. Décoré sur trois de ses faces, il gisait non loin de son emplacement d'origine. Sa face extérieure est partagée en

* Mission Ifao-univ. Lumière Lyon 2-UMR S 189 HiSoMA. La fouille du *mammisi* est dirigée par Cédric Gobeil (égyptologue, Ifao) ; Vincent Chollier (doctorant, Lyon 2) assure la documentation graphique du matériel, Samuel Louvion (architecte, DPLG, Lille) l'étude architecturale, Damien Laisney (USR 3439, MOM) les relevés topographiques. Les photographies de cet article sont d'Ihab Ibrahim (Ifao), les encrages de Vincent Chollier. Que tous soient remerciés de leur engagement dans ce projet. Mes remerciements s'adressent également à C. Gobeil pour sa relecture, à L. Coulon et au *referee* anonyme pour leurs indications bibliographiques, à Cl. Traunecker pour ses suggestions heuristiques et références.

1 Les numéros des blocs correspondent à l'inventaire enregistré sous forme de base de données durant la fouille ; une photo de ce linteau a été publiée dans le *Rapport d'activité de l'Ifao 2011-2012*, 2012 (en ligne), p. 97, fig. 73.

BIFAO 114 (2015), p. 397-418 Laure Pantalacci
Les sept Hathors, leurs bas et Ptolémée IV Philopator au mammisi de Coptos
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

deux scènes symétriques et montre une double Isis allaitante, suivie à gauche de Nekhbet, à droite de Nephthys qui assurent sa protection (fig. 1a-b). La scène de droite est incomplète, le roi a disparu ; à gauche, il offre les deux vases à lait. L'identité de tous les personnages encore visibles est conservée.

Scène gauche

- Légende du roi
  Nb tꜣwy (jwʿ nṯrwy mnḫwy stp n Ptḥ wsr-kꜣ-Rʿ sḫm ʿnḫ n Jmn), nb ḫʿw (Ptwlmys ʿnḫ ḏt mry ꜣst)/
  Le maître des deux terres (héritier des deux dieux évergètes, élu de Ptah, Ouserkarê, image vivante d'Amon)/, maître des couronnes (Ptolémée vivant éternellement, aimé d'Isis)/[2]

- Légende de l'enfant divin
  Ḥr-pꜣ-ḫrdʿꜣ wr [...]
  Harpocrate le Grand, l'Ancien [...]

- Légende de la première déesse
  Ḏd-mdw jn ꜣst wrt mwt-nṯr nbt pr-mst nbt pt [ḫnwt] nṯrw nbw
  Paroles à dire par Isis la Grande, la mère divine, maîtresse du mammisi*, maîtresse du ciel, souveraine de tous les dieux.*

- Légende de la seconde déesse
  Ḏd-mdw jn Nḫbt ḥḏt Nḫn nbt pt [...] : mḥ.n[.j ...]
  Paroles à dire par Nekhbet, la Blanche de Nékhen, maîtresse du ciel […] : « J'ai rempli […] »

- Colonne marginale
  Ḥr-pꜣ-ḫrdʿꜣ wr tpy n Jmn dj.fʿnḫ-wꜣs n nswt-bjty [...]
  Harpocrate le Grand, l'Ancien, premier né d'Amon[3]*, puisse-t-il donner la « vie-prospérité*[4]*» au roi de Haute et Basse-Égypte […]*

2 La titulature de Ptolémée IV Philopator ne présente pratiquement pas de variations dans les inscriptions de la vallée du Nil : J. Hallof, *Schreibungen der Pharaonennamen in den Ritualszenen der Tempel der griechisch-römischen Zeit Ägyptens, Part 1: Die griechischen Könige, SRaT* 4/1, 2010, p. 62-72.

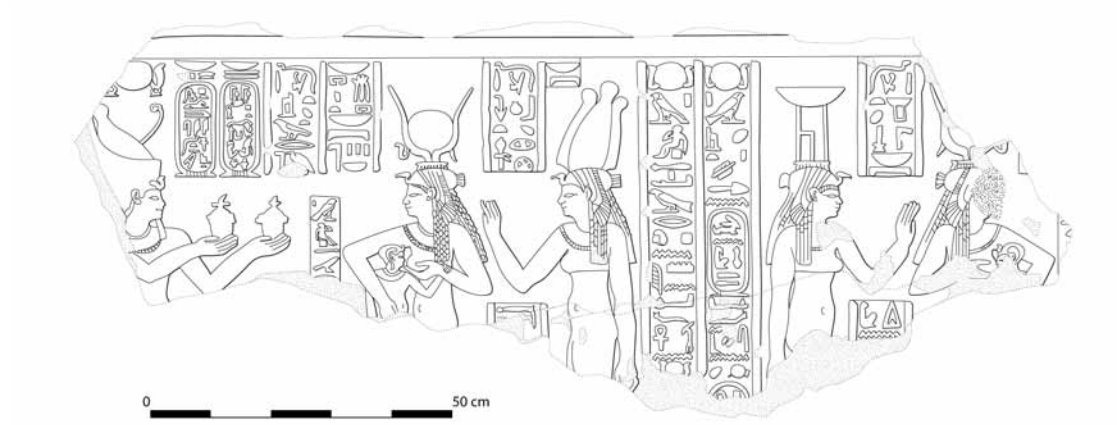
3 L'épithète est identique à celle de la légende lacunaire du jeune dieu allaité. Sur cette lecture de la séquence d'épithètes, voir Cl. Traunecker, « Le panthéon du Ouadi Hammâmât », dans *Autour de Coptos. Actes du colloque organisé au musée des Beaux-Arts de Lyon (17-18 mars 2000)*, *Topoi Supplément 3*, 2002, p. 366-367.

4 Le mot *ʿnḫ-wꜣs* est un classique synonyme de *jrṭt*, le lait, dans ce type de scène : P. Wilson, *Ptolemaic Lexicon, OLA* 78, 1997, p. 198 ; Fr. Daumas, *Les mammisis des temples égyptiens*, *Annales de l'université de Lyon. Troisième série* 32, 1958, p. 204.

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



1a. © Ifao, Ihab Ibrahim.



1b.

Fig. 1a-b. Linteau 559, face extérieure (sud). © Mission Coptos, Vincent Chollier.

Scène droite

- Légende de la seconde déesse
  Ḏd-mdw jn Nbt-ḥwt snt nṯr nbt pt : dj.j n[.k …].
  Paroles à dire par Nephthys, la sœur divine, maîtresse du ciel : « Je [te] donne […]. »

- Colonne marginale
  Ḥr-s3-3st jwʿ mnḫ n Wnn-nfr dj.f snb n s3 R' (Ptw[lmys)]
  Harsiésis, l'héritier efficient d'Ounnéfer, puisse-t-il donner la santé au fils de Rê (Pto[lémée])/.

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

Les deux scènes présentent deux formes du dieu-enfant symétriques, mais nettement différenciées par leurs noms et leurs épithètes, la première en lien avec Amon, la seconde avec Isis et Osiris. Un système théologique dualiste assez voisin avait déjà été observé et commenté dans le petit temple périphérique d'El-Qal'a, situé à moins d'un km au nord de Coptos, et décoré entre le règne d'Auguste et celui de Claude[5]. Le linteau 559 montre que le schéma théologique du double dieu-enfant a été mis en jeu à Coptos beaucoup plus tôt que les sources locales ne permettaient jusqu'ici de le penser. Y figure comme *alter ego* d'Harpocrate Harsiésis, un dieu-fils plus ancien qu'Harpocrate, que ce dernier évince progressivement du panthéon vers la fin du premier millénaire[6]. Ce dédoublement s'accompagne d'une duplication du couple de déesses maternelles, dans laquelle Isis garde ici un rôle prépondérant[7].

Le soffite est décoré d'un vautour planant, dont une partie de la légende est conservée (fig. 2) :

[Nḫbt] ḥḏt Nḫn dmɜt pḏwt ḥryt-tp n Rʿ ir(t) mkt n Ḥr s3 wsjr dj.s snb nb [...]
Nekhbet, la Blanche de Nékhen, qui lie ensemble les arcs[8]*, uraeus de Rê, qui fait la protection d'Horus fils d'Osiris : puisse-t-elle donner toute santé […].*

Le décor de la face intérieure est centré sur la représentation d'un Harpocrate à couronne amonienne assis sur un lotus, identifié comme *nswt-bjty Ḥr-p3-ḫrd ʿɜ wr tpy n Jmn*, « le roi de Haute et Basse-Égypte Harpocrate, le Grand, l'Ancien, le premier-né d'Amon » (fig. 3). L'enfant royal est flanqué de deux lions couchés au registre supérieur, surmontant deux génies-*ḥḥ* agenouillés, coiffés de disques solaires et tenant les tiges des années.

De part et d'autre de ces motifs, un texte conservé sur trois colonnes évoque la défense du dieu contre ses ennemis.

5 L. Pantalacci, Cl. Traunecker, *Le temple d'El-Qal'a* I*, Relevés des scènes et des textes : sanctuaire central, sanctuaire nord, salle des offrandes, 1 à 112*, 1990, *Temple d'El-Qal'a* 1, p. 10 (nos de scènes cités pour la répartition Amon/Osiris à intervertir, voir M. Gabolde, « Amon à Coptos », dans *Autour de Coptos, actes du colloque organisé au musée des Beaux-Arts de Lyon, 17-18 mars 2000*, Lyon, Paris, 2002, p. 125) ; *id.*, *Le temple d'El-Qal'a* II*, Relevé des scènes et des textes : couloir mystérieux, cour du "Nouvel An", Ouabet, Per-nou, Per-our, Petit vestibule. 113-294*, *Temple d'El-Qal'a* 2, 1998, p. 3 ; Cl. Traunecker, « Lessons from the Upper Egyptian Temple of El-Qal'a », dans St. Quirke (éd.), *The Temple in Ancient Egypt. New Discoveries and Recent Research*, Londres, 1997, p. 171-172.

6 Sur les rapports entre ces deux divinités, A. Forgeau, *Horus-fils-d'Isis : la jeunesse d'un dieu*, *BdE* 150, 2010, p. 305-309, 337, 361-362, 379-380. À la différence de notre linteau, à el-Qal'a Harsiésis n'est pas représenté en enfant : L. Pantalacci, Cl. Traunecker, *op. cit.*, sc. 111 ; M. Gabolde, *op. cit.*, sc. 207.

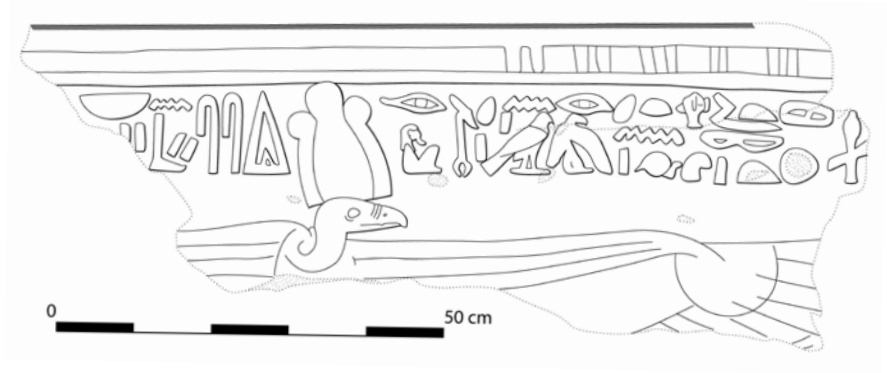
7 Ce n'est plus le cas dans le programme décoratif d'el-Qal'a, où les systèmes fonctionnels sont identiques mais les identités des divinités varient : L. Pantalacci, Cl. Traunecker, *Le temple d'El-Qal'a* I*, Relevés des scènes et des textes : sanctuaire central, sanctuaire nord, salle des offrandes, 1 à 112*, 1990, *Temple d'El-Qal'a* 1, p. 11-13.

8 Sur cette épithète du vautour, voir P. Wilson, *op. cit.*, p. 1195 ; *LGG* VII, p. 539-540, propose aussi la traduction « qui tend l'arc ». L'expression reste mal comprise, comme le souligne V. Rondot (« Le naos de Domitien, Toutou et les sept flèches », *BIFAO* 90, 1990, p. 329-330, n. bb). Elle s'applique à des divinités protectrices du roi, le plus souvent sous forme de vautour, parfois de cobra, notamment l'une de celles qui veillent sur l'entrée du *mammisi* : voir par ex. Fr. Daumas, *Les Mammisis de Dendara*, *Dendara*, 1959, p. 93,6, pl. 56 ; aussi à Ermant, *LD* IV, pl. 60 a-b, droite.

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



2a. © Ifao, Ihab Ibrahim.

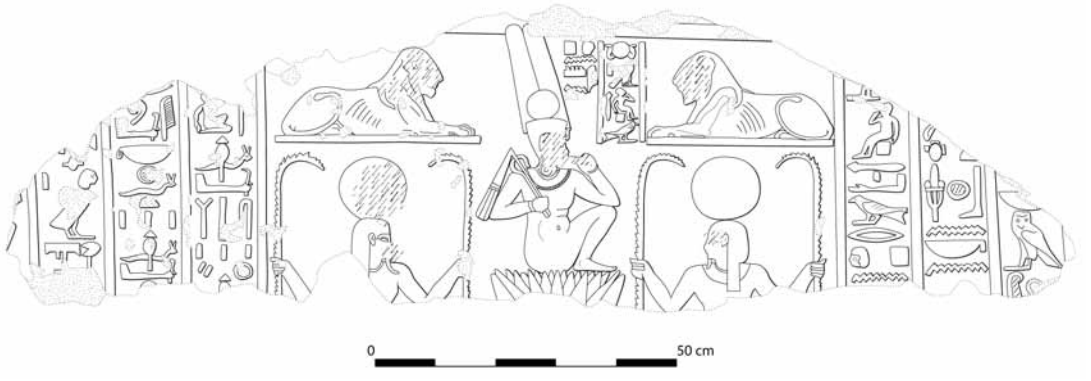


2b.

Fig. 2a-b. Linteau 559, soffite. © Mission Coptos, Vincent Chollier.



3a. © Ifao, Ihab Ibrahim.



3b

Fig. 3a-b. Linteau 559, face intérieure (nord). © Mission Coptos, Vincent Chollier

© IFAO 2025 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

Texte de gauche

[…]j ḫsf sbyw ḫsf sbyw ḫsf […]jw.k ḫftyw ḫsf[…] tp wḥ3 […]
[…] qui repousse les ennemis (bis), qui repousse […], tu […] les opposants, tu repousses […] chaque nuit (ou : au début de la nuit) […][9].

Texte de droite

Ḥr-p3-ḫrd ʿ3 wr tpy n [Jmn …] 3wt-jb? 3bḫ.n.k n[…].k m M3ʾt/Šw[10] *[…]*
Harpocrate le Grand, l'Ancien, le premier-né [d'Amon …] la joie. Tu t'es réuni à […], tu […]? Maât/Chou […].

La thématique iconographique de ce bloc est très cohérente. Centrée sur le dieu-fils, soleil juvénile émergeant du lotus, elle illustre sa confirmation dans ses prérogatives royales grâce à l'allaitement divin, et décrit son attachement à les défendre contre les ennemis. En particulier, la face externe s'inscrit dans un programme décoratif classique de *mammisi*, où l'offrande du lait à l'enfant tient une place primordiale[11]. Y figure en outre l'épithète *nbt pr-mst*, « maîtresse de la Maison-de-la-naissance[12] », portée par Isis dans la scène droite. À la lumière de ce faisceau d'indices, la fonction mammisiaque de ce petit monument ne semble pas douteuse. Hors de doute également est la date de sa décoration, donc très vraisemblablement aussi de sa construction, sous le règne de Ptolémée IV Philopator (221-204 av. J.-C.)[13].

Après le dégagement des couches de surface, très perturbées, qui représentent probablement les déblais d'activités archéologiques modernes, sont apparus autour du dallage déjà mentionné des niveaux de destruction riches en fragments décorés appartenant aux parois du monument. L'ensemble a été détruit avec acharnement, de sorte que la taille de la plupart des éléments décorés ne dépasse pas les quelques centimètres. Le hasard a voulu que l'un des plus gros blocs mis au jour permette d'identifier un thème tout à fait remarquable, que nous voudrions présenter ici en détail. Le monument sera ensuite replacé dans un contexte topographique et historique plus général.

9 L'expression était précédée d'un autre terme dénotant l'obscurité dont il reste des traces du déterminatif, dans le registre de *kkw*, « les ténèbres ». Les temps nocturnes sont des moments forts de beaucoup de rituels osiriens ou mammisiaques et demandent une protection renforcée de la divinité : *infra*, n. 33.

10 On voit le haut d'une plume et un élément recourbé, peut-être le reste d'un sceptre divin, ce qui permet de lire soit *M3ʿt*, soit *Šw*. Sur la place de ce dernier dans les cultes coptites, en particulier dans l'enceinte sud du site, voir Cl. Traunecker, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, *OLA* 43, 1992, p. 138.

11 Sur l'offrande du lait à Horus mais aussi à Osiris dans les rites décadaires, cf. Fr. Daumas, *op. cit.*, p. 175-206 ; H. Kockelmann, « Mammisi (Birth House) », dans W. Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2011, p. 5 (http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz0026wfgr).

12 Sur ce terme, voir Fr. Daumas, *op. cit.,* p. 513-514. Chr. Leitz (*LGG* II, p. 54-55) cite deux titres sacerdotaux abydéniens en rapport avec cette épithète, qui signalent la réalité d'un culte à cette forme d'Isis. Voir aussi A. Forgeau, *op. cit.*, p. 307-308.

13 Étant donné les dimensions modestes du sanctuaire, il n'y a aucune raison de penser qu'il n'aurait pas été achevé par son fondateur, d'autant plus si on situe cette construction vers le début du règne : *infra*.

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

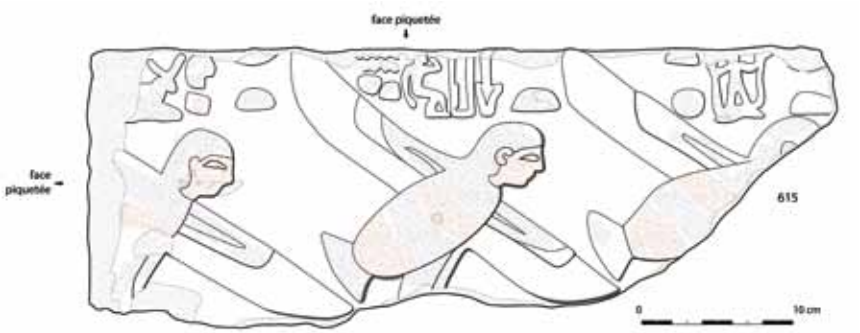
Les sept Hathors et les oiseaux-*bas*

La face décorée du bloc de grès 615 mesure 46 cm de largeur sur 17 cm de hauteur, pour une épaisseur de 42 cm (fig. 4). Il s'agit de l'angle supérieur gauche d'un bloc, qui était pris dans une couche de destruction[14]. On y voit trois oiseaux à tête humaine dépeints en plein vol, les ailes étendues de part et d'autre du corps. La pierre est cassée au niveau de leurs pattes. La polychromie, vive, est assez bien conservée : bleu et rouge, sur un fond sombre. Les visages humains sont surmontés d'une courte perruque ronde. Ils sont accompagnés des légendes suivantes :

– *nbt Qjs,* « La maîtresse de Cusae » ;
– *nbt Ḥwt-nn-nswt,* « La maîtresse d'Héracléopolis » ;
– *nbt Tp-jḥt,* « La maîtresse d'Atfih ».



4a. © Ifao, Ihab Ibrahim.



4b

Fig. 4a-b. Bloc 615, oiseaux-*bas* en vol. © Mission Coptos, Vincent Chollier.

14 Couche 122 ; sur cette nomenclature et le contexte stratigraphique général, voir le *Rapport d'activité de l'Ifao 2011-2012*, 2012, (en ligne), p. 95-96.

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

Ces trois villes sont bien connues comme lieux de culte traditionnels d'Hathor[15]. La « maîtresse » de ces lieux ne peut donc être que cette déesse, qui est évoquée ici sous forme d'un oiseau. La séquence géographique conservée est centrée sur les provinces nord de la Haute-Égypte. Passant sans transition du quatorzième au vingtième nome, elle ne constitue pas une liste systématique des territoires, mais représente une sélection de centres cultuels hathoriques, sur laquelle nous reviendrons.

Les oiseaux en vol évoquent l'iconographie habituelle du *ba*, composante mobile de l'être divin ou humain[16]. On s'accorde en général à y reconnaître un petit rapace, dont le corps est surmonté d'un visage humain[17]. La représentation de la déesse Hathor sous forme d'un oiseau, entièrement ornithomorphe ou à tête humaine, est attestée mais peu courante. Un corpus de ce type de figurations a été établi par Chr. Desroches-Noblecourt à l'occasion de la publication d'une statue de faucon anthropocéphale posé debout, en bronze, probablement de Basse Époque, acquise par le Louvre dans les années 1980 (E 27207)[18]. Cet objet confirme l'existence de statues cultuelles de déesse-faucon, déjà mentionnées dans la documentation memphite d'Ancien Empire[19] et les *Textes des Cercueils*, ces derniers associant nettement Hathor sous forme de faucon femelle au site de Dendara[20]. Néanmoins, cette iconographie et ce type de statue hathoriques devaient être répandus au-delà de ce site et se rencontrent aussi dans d'autres villes : ainsi à Abydos au Nouvel Empire[21] et à Tôd à l'époque ptolémaïque[22]. Dans les reliefs du temple de Dendara, l'image d'Hathor-oiseau à tête humaine représente toujours des statues du temple[23] ; des effigies d'Isis sont aussi figurées exactement sous la même forme[24]. L'association entre la déesse et le rapace se manifeste encore à Dendara dans trois images originales, qui montrent une statue d'Hathor assise, la tête surmontée, en guise de couronne, d'un faucon à coiffure hathorique, les ailes éployées[25].

15 Sur ces localités hathoriques, S. Allam, *Beiträge zum Hathorkult (bis zum Ende des Mittleren Reiches)*, *MÄS* 4, 1963, p. 23-38, 92-93 ; M. Gamal al-Din Mokhtār, *Ihnâsya el-Medina (Herakleopolis Magna): its Importance and its Role in Pharaonic History*, *BdE* 40, 1983, p. 180-183. Sur les listes de villes d'Hathor en général, au sein des litanies de Thèbes la Victorieuse, voir W. Helck, « Ritualszenen in Karnak », *MDAIK* 23, 1968, p. 117-137 ; Fr. Daumas, *LÄ* II, 1977, col. 1024, *s. v.* « Hathor ».

16 Notre motif s'apparente à la représentation du *ba* en vol près de la tombe et du défunt, connue par les papyrus funéraires à partir du Nouvel Empire : L.V. Zabkar, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts, SAOC* 34, 1968, p. 143-149.

17 Voir en dernier lieu J. Janak, « Extinction of Gods: Impact of Climatic Change on Religious Concepts », dans Sh. Gordin (éd.), *Visualizing Knowledge and Creating Meaning in Ancient Writing Systems*, *Berliner Beiträge zum Vorderen Orient* 23, 2013, p. 128-129 (réf. Cl. Traunecker).

18 Chr. Desroches-Noblecourt, « Le *ba* de la divine Hathor », *RevLouvre* 31/3, 1982, p. 188-198.

19 Chr. Desroches-Noblecourt, *op. cit.*, p. 192 ; cite P. Posener-Kriéger, *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakaï : les papyrus d'Abousir, BdE* 65/2, 1976, p. 554. On ne sait si cette effigie memphite ancienne avait une tête humaine ou était entièrement ornithomorphe.

20 *CT* V, 21 d-e, *CT* VII, 242 l, cités par P. Posener-Kriéger (*op. cit.*, p. 555-556).

21 P. Posener-Kriéger, *op. cit.*, p. 555, fig. 35 ; Chr. Desroches-Noblecourt, *op. cit.*, p. 192-193. D'après cet auteur, ce serait la plus ancienne représentation de ce type connue, datant de Séthi Ier.

22 J. Vercoutter, « Tôd (1946-1949). Rapport succinct des fouilles », *BIFAO* 50, 1950, pl. IX, 4.

23 S. Cauville, « Les statues cultuelles de Dendera d'après les inscriptions pariétales », *BIFAO* 87, 1987, p. 76-77.

24 *Ibid.*, p. 88.

25 *Ibid.*, p. 77-79. Une statuette fragmentaire de la collection du Brooklyn Museum confirme l'existence en ronde-bosse de cette intéressante iconographie : Brooklyn 53.78, en stéatite noire, hauteur de la tête (seule conservée) 9,7 cm, signalée par P. Posener-Kriéger, *op. cit.*, p. 555 n. 4. L'objet est daté du Ier s. av. J.-C. : J.D. Cooney, *Five Years of Collecting Egyptian Art, 1951-1956: Catalogue of an Exhibition Held at the Brooklyn Museum, 11 December 1956 to 17 March 1957*, Brooklyn, 1956, p. 18 nº 20, pl. 38 (http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015004889732;view=1up;seq=32, http://babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=mdp.39015004889732;view=1up;seq=116).

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

Somme toute, le corpus des Hathors-Isis faucons femelles ou associées au faucon couvre une très longue période, mais reste bien restreint. En même temps il est très cohérent, renvoyant presque toujours à des statues cultuelles. Et la quasi-totalité de ces différentes attestations ont en commun, sans ambiguïté, le fait de représenter la déesse elle-même sous forme de faucon. À Dendara, les légendes associées à ces figures en témoignent clairement, en les désignant d'un nom ou d'une épithète divine, employant parfois le mot *bjkt* mais jamais celui de *bꜣ*[26]. Il n'est donc pas certain que l'on soit fondé à reconnaître dans ces oiseaux anthropocéphales le *ba* divin, comme l'ont fait sans hésiter plusieurs auteurs[27]. On peut néanmoins souligner que le signe  (G 201), quelle qu'en ait été la réalisation phonétique, évoque visuellement la notion de *ba* et a certainement été choisi, de préférence à d'autres, pour enrichir de connotations particulières la mention du nom divin.

Notre cas est sensiblement différent. Tout d'abord, il est probable qu'il faille donner aux représentations de groupes une autre valeur qu'à l'effigie divine singulière analysée précédemment. Au pluriel, il s'agit bien de *bas* des dieux et non des divinités elles-mêmes (voir *supra*, n. 27). La représentation de ces *bas* divins sous forme de collèges, d'importance et d'apparence variées, connaît un certain succès dans les textes et scènes des temples hellénistiques et romains. Deux assemblages iconographiques y sont attestés, les groupes de sept *bas* représentant le principe actif, voire défensif, d'une seule et même divinité[28], et les longues séries de *bas* figurant les dieux locaux des territoires de Haute et Basse-Égypte[29]. Dès le Nouvel Empire, des textes funéraires ou magiques font référence aux sept faucons-*bjk*[30] et à leur fonction de gardiens, en particulier de gardien du mort[31]. On les retrouve dans les temples tardifs ; à Edfou et Esna, ils sont les *ḏꜣjsw* ou propos créateurs de Mehet-ouret[32], voisinant avec Thot et naviguant dans la barque du dieu solaire. À Ermant, ils sont les enfants de Ptah[33]. À la différence des séries

26 S. Cauville, *op. cit.*, p. 77, n. 1. Le seul contexte où l'oiseau soit désigné *expressis verbis* comme le *ba* d'Hathor est la frise géographique de la 2e chapelle osirienne de l'est : *LGG* II, p. 691.

27 Exposé des différentes interprétations par P. Posener-Kriéger, *op. cit.*, p. 554-555. Parmi les tenants de la lecture de l'oiseau comme *ba* divin : Chr. Desroches-Noblecourt, *op.cit.* ; Fr. Daumas, « Les propylées du temple d'Hathor à Philae », *ZÄS* 95, 1968, p. 11, n. 78 (jeu de signes et de sons entre *bꜣ* et *Bwgm*) ; *id.*, *Dendara et le temple d'Hathor*, *RAPH* 29, 1969, p. 60. Toute l'ambiguïté de certains passages (*e.g. Dendara* I, 45, 16-18) tient à la lecture du signe (G 201), qui peut être lu *bꜣ* ou *bjk* : *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine* II, *Or.Monsp.* 4/2, 1988, p. 312, nº 423-425.

28 M. Rochholz, *Schöpfung, Feindvernichtung, Regeneration: Untersuchungen zum Symbolgehalt der machtgeladenen Zahl 7 im alten Ägypten*, *ÄAT* 56, 2002, p. 102-103 (réf. L. Coulon).

29 Pour des figures ornithomorphes représentant les quarante-deux nomes d'Égypte, on peut se reporter aux séries de Kôm Ombo (J. de Morgan, *Kom Ombo* I, 327, 327 bis = A. Gutbub, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo, BdE* 47, 1973, p. 384-394) et de Dendara (*Dendara* X/1, p. 154-161 ; *Dendara* X/2, pl. 49-53, 75-79 : chapelle osirienne de l'Est nº 2, frise et bandeau de la frise). Dans ce dernier cas, les discours associés aux figures les identifient expressément comme les *bas* des divinités poliades.

30 *LGG* II, p. 774.

31 M. Rochholz, *loc. cit.* ; J.-C. Goyon, *Les dieux-gardiens et la genèse des temples d'après les textes égyptiens de l'époque gréco-romaine : les soixante d'Edfou et les soixante-dix-sept de Pharbaethos, BdE* 93, 1985, p. 185-188, en particulier p. 187, n. 8. Les sept faucons protègent aussi les vivants en agissant contre le poison, d'après deux textes magiques du Nouvel Empire qui citent « Les sept faucons qui sont à la proue de la barque de Rê » ou « Les sept faucons créés par Ptah comme primordiaux des 2 terres » (*LGG* II, *op. cit.*). Dans le cadre d'un *mammisi*, symbolisant le fourré de Chemmis où Horus en bas âge était exposé aux animaux venimeux, leur présence est particulièrement appropriée. Voir aussi nos remarques sur le scorpion, *infra,* n. 70-71.

32 *LGG* II, *loc. cit.* ; *Edfou* I, 296,1. À Esna, ces *bas* divins sont spécialement préposés à la veillée d'Osiris et à sa sauvegarde pendant la nuit de veille de la fête de Prendre la houlette : *Esna* V, p. 351-352 = *Esna* III, nº 197, 24 ; J.-Cl. Goyon, *loc. cit.*

33 Chr. Thiers, Y. Volokhine, *Ermant* I. *Les cryptes du temple ptolémaïque*, *MIFAO* 124, 2005, p. 74-75 (réf. signalée par le *referee*).

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

plus longues, ces septuors sont représentés uniformément comme des êtres anthropomorphes hiéracocéphales[34] et c'est collectivement qu'ils incarnent l'action de la divinité.

En second lieu, il faut relever la position dynamique des oiseaux en vol : elle se différencie nettement de la statique majestueuse des effigies d'Hathor ou Isis, pour évoquer plutôt les images du *ba* du défunt volant près de la tombe (*supra,* n. 12). Voir dans ces oiseaux des images d'Hathor elle-même est donc difficile. En outre, l'absence de toute coiffe féminine hathorique, et la perruque ronde, plutôt masculine, des trois oiseaux, les démarquent nettement des effigies d'Isis ou Hathor en faucon femelle.

À la lumière de ces remarques, on considère donc que le décorateur a effectivement voulu figurer non pas les Hathors elles-mêmes, mais leurs *bas*. Puisqu'il n'y a pas assimilation entre le *ba* et la déesse, il faudrait donc voir dans ces *bas* des signes-mots et traduire les légendes par « Le *ba* de la maîtresse de Cusae, le *ba* de la maîtresse d'Héracléopolis, le *ba* de la maîtresse d'Atfih ».

À Dendara, nous avons vu que cette forme d'oiseau, quand elle est au singulier, est commune aux statues d'Hathor et d'Isis. Ainsi la représentation d'Hathor-*bjkt* facilite-t-elle également son assimilation à Isis. L'épouse de Min-Osiris, la mère du petit Harpocrate, est souvent représentée sous forme du milan-*ḏrt*, en particulier dans les scènes de réanimation d'Osiris[35]. À Ermant, dans un texte qui accompagne deux groupes de rapaces identiques, les uns sont définis comme des *bjkwt* ou faucons, les autres comme des *ḏrwt* ou *ḏrtyw* (fig. 5), des milans, confirmant que les deux termes sont synonymes[36]. Cette image ailée a donc pu apparaître aux décorateurs coptites comme une référence particulièrement bien trouvée, à la fois à la théologie locale, avec des accents isiaques et osiriens, et au contexte cultuel du *mammisi*, lieu de l'union théogamique du couple de dieux-parents[37].

Si la figure d'Hathor ou Isis en faucon femelle anthropocéphale reste rare, encore plus rare est la représentation de rapaces volant en groupe comme à Coptos : la seule autre occurrence que j'ai pu identifier ornait le sanctuaire du *mammisi* d'Ermant, décoré par Cléopâtre VII et Césarion, et détruit dans le milieu du XIX^e^ s.[38]. Une frise d'oiseaux-*bas* y couronnait la scène

34 Voir à Edfou les sept *bas* anthropomorphes hiéracocéphales d'Horus de Béhédet (*Edfou* IV, 384, 18-385, 2, pl. 107). En revanche, une grande variété règne dans la frise géographique des *bas* divins, ailes étendues dans l'attitude de la protection, dans l'une des chapelles osiriennes de Dendara (*supra*, n. 30) : ils présentent soit des visages humains, soit des têtes animales, et des couronnes variées.

35 Scènes du réveil d'Osiris survolé par Isis-milan : *Dendara* X/2, pl. 105-107, 134-136 (chapelle osirienne est n° 3, 3^e^ registre) ; pl. 237, 239, 253, 257 (chapelle osirienne ouest n° 3, 2^e^ registre). Les affinités iconographiques entre chapelles osiriennes de Dendara et répertoire mammisiaque sont multiples.

36 Voir la longue notice de P. Wilson, *op. cit.*, p. 1244-1245, *s. v.* « *ḏrty* ».

37 Fr. Daumas, *Les mammisis de Dendera*, Dendara, 1959, p. 265-267. À Edfou, c'est la venue du « scarabée ailé vénérable » dans le *mammisi* qui est mise en lien avec l'union du *ba* à la statue divine (Chr. Thiers, *Ann.EPHE, Sciences religieuses* 115, 2006-2007, p. 94). Pour illustrer le culte aux statues, J. Assmann (*Ägypten: Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, *Kohlhammer Urban-Taschenbücher* 366, 1984, p. 52-56) note la pertinence du concept de *descensio*, illustré par cette image de l'être ailé qui descend s'unir à la statue du dieu comme au corps du défunt (réf. L. Coulon). Voir dans le même sens, à propos des *bas* divins de Kôm Ombo, les commentaires de A. Gutbub, *op. cit.*, p. 391-393.

38 G.M. Ebers, *L'Égypte : du Caire à Philæ*, Paris, 1881, p. 338 ; cité par R. Mond, H. Myers, *The Bucheum* I, *EES Memoir* 41, 1934, p. 25 ; « l'entrepreneur grossier » qui a fait démonter le *mammisi* en 1861 ou 1862, est Charles-François Gallois, qui a implanté la sucrerie de canne de cette ville (http://sucrerie-francieres.pagesperso-orange.fr/Pages2013/Sucrerie_Francieres/Dirigeants.htm). Pour la publication en cours des monuments ptolémaïques d'Ermant par Chr. Thiers, voir : http://www.montpellier-egyptologie.fr/ermant.

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

principale du mur est du sanctuaire : la naissance du dieu solaire. La scène d'accouchement est figurée de façon très originale et a attiré l'attention des visiteurs savants dès le passage de l'expédition de Bonaparte[39]. Mais il faut ensuite attendre la publication de Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie,* pour disposer d'une copie très partielle de la scène[40], qui ne retient que trois oiseaux dans la série droite, sans texte.

En définitive, le seul relevé complet dont j'ai connaissance est celui de Lepsius[41] (fig. 5) : lui a dessiné l'ensemble des deux séries de sept oiseaux, avec leurs textes, au-dessus de la scène d'accouchement qui groupe six déesses autour de la parturiente[42]. Au-dessus du nouveau-né, dans l'axe de la scène, un scarabée ailé s'envole, en poussant le disque solaire. Sur le même axe, en haut de la scène, un faucon et un vautour affrontés séparent les deux groupes d'oiseaux qui volent à la rencontre les uns des autres.

Comparons cette scène hermontite unique avec celle de Coptos. Dans les légendes hiéroglyphiques, à Ermant les nomes de Cusae et Héracléopolis sont séparés par le quinzième nome, province du Lièvre ou hermopolite. À l'évidence, la séquence coptite Cusae-Héracléopolis-Atfih ne suit pas la même tradition. On a souligné l'importance de la coiffure pour la compréhension des figures ; or, les oiseaux d'Ermant portent la perruque féminine, les cornes et le disque solaire qui coiffent habituellement Hathor, marque distinctive que les décorateurs coptites

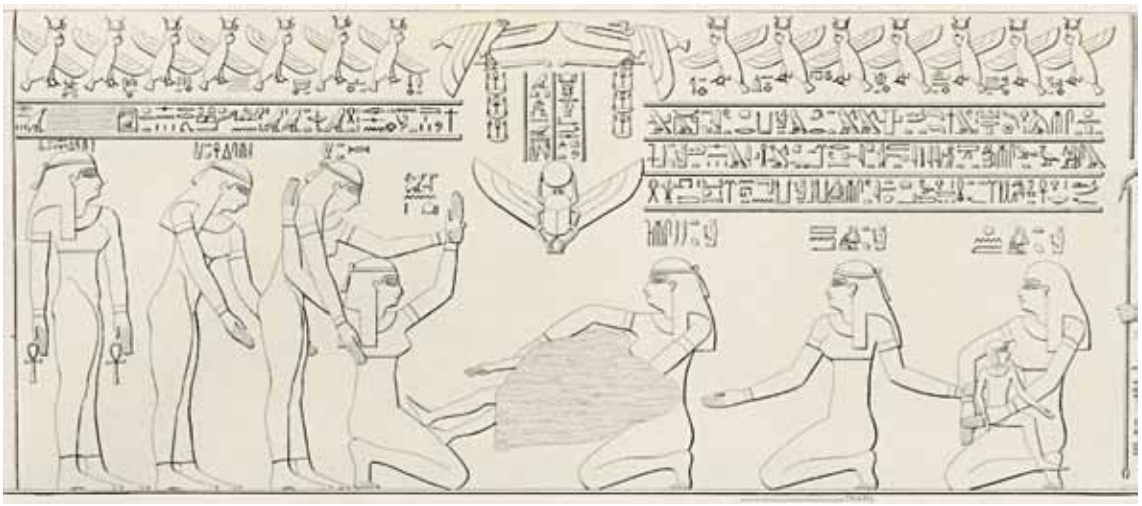


Fig. 5. La naissance de Harprê au *mammisi* d'Ermant (d'après L*D* IV, pl. 60 a).

39 *Description de l'Égypte*, *Antiquités* I, p. 427 : « En face de cette scène [Isis *lactans*, au-dessus de la porte] en est une autre plus simple, mais non moins intéressante : c'est Isis elle-même qui accouche d'Harpocrate, environnée de plusieurs femmes qui lui prêtent leur secours ; parmi elles on distingue une nourrice […] Le haut du tableau est occupé par quatorze éperviers à tête de femme, dont sept d'un côté et sept de l'autre, précédés d'un vautour qui a les pattes armées. Combien il est à regretter qu'un sujet aussi curieux, et qui n'a pas son analogue dans toutes les représentations égyptiennes dont nous ayons connaissance, n'ait pas été copié avec toutes ses inscriptions hiéroglyphiques ! ». Ce « sujet curieux » a pourtant échappé à la recension de B. Porter et R. Moss (PM V, p. 155-156).

40 J.-Fr. Champollion, *Monuments de l'Égypte et de la Nubie*, vol. II, pl. CXLV, sept. 3, attribuée du reste de façon erronée par l'auteur au « temple au nord d'Esné », Kom el-Deir, temple lui aussi détruit au XIX^e^ s. : *Esna* I, 1959, p. 29.

41 L*D* IV, *Text* p. 11 et pl. 60a.

42 On a ainsi de nouveau un collège de sept déesses maternelles autour de l'enfant divin.

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

ont négligée pour s'en tenir à la perruque ronde, courte, plutôt masculine. En outre, la série d'Ermant identifie les oiseaux par un toponyme seul, en omettant le substantif *nbt*[43], qui figure au contraire dans les trois légendes conservées au *mammisi* de Coptos. Cette particularité nous inciterait à lire la figure des oiseaux hermontites comme un idéogramme du nom d'Hathor, « L'Hathor de la ville X ». Quoi qu'il en soit, les groupes de sept oiseaux d'Ermant, associés à des villes hathoriques, renvoient incontestablement aux collèges divins de sept Hathors[44], tout comme leur parallèle coptite.

Le corpus des documents traitant de ce groupe divin a été récemment rassemblé et analysé par M. Rochholz[45]. Dans cette solide tradition, bien attestée à partir de la période ramesside et durant tout le I^er^ millénaire[46], le *mammisi* d'Ermant était jusqu'à présent le seul à offrir une représentation sous forme d'oiseau des sept déesses, qui sont, dans toutes les autres figurations de ce populaire collège, de forme humaine[47]. Le parallèle apporté par la documentation coptite est donc intéressant car il témoigne que l'association iconographique des sept Hathors et des faucons était déjà établie à la fin du III^e^ s. av. J.-C. Maternelles, parfois allaitantes, le plus souvent musiciennes, les sept Hathors prennent soin de la mère et de l'enfant, en particulier au moment de la naissance ; elles sont des intervenantes classiques dans les *mammisis*, suivant Hathor-Isis et l'enfant divin[48]. Leur rôle est de fixer la destinée du nouveau-né, et en particulier les conditions de sa mort[49]. Elles forment un groupe à références géographiques multiples et variables. Comme le souligne M. Rochholz[50], l'un des rares points fixes des listes de toponymes accompagnant les Hathors est la mention constante d'Héracléopolis-*Ḥwt-nn-nswt*, ville de l'enfant royal par définition, qui vient assez régulièrement en cinquième position. Il faut rappeler que la plupart des listes identifiant un seul septuor mêlent des localités de Haute-Égypte et du Delta, selon des groupements théologiques liés au panthéon ou aux réseaux mythologiques locaux. Les variantes et hésitations sur les toponymes et leur séquence traduisent l'absence de

43 M. Rochholz, *op. cit.*, p. 48, souligne que le *mammisi* d'Ermant serait le seul document du corpus à omettre à la fois *Ḥwt-ḥr* et *Nbt* devant le toponyme.

44 M. Rochholz, *op. cit.*, p. 44-49.

45 Il en a rassemblé trente-huit attestations (M. Rochholz, *op. cit.*, p. 64-92) qui semblent avoir suscité un nouvel intérêt pour ce collège divin : C. Spieser, « Meskhenet et les sept Hathors », dans M. Hennard Dutheil de la Rochère, V. Dasen (éd.), *Des Fata aux fées : regards croisés de l'Antiquité à nos jours, Études de lettres* 3-4, 2011, p. 63-92 ; A. Chauhan Field, « Goddesses Gone Wild: the Seven Hathors in the New Kingdom », dans H. Abd el-Gawad *et al.* (éd.), *Current Research in Egyptology 2011. Proceedings of the Twelfth Annual Symposium Durham University 2011*, Oxford, 2012, p. 48-54 (réf. signalée par le *referee*).

46 S. Morenz (*Untersuchungen zur Rolle des Schicksals in der ägyptischen Religion*, *Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. Philosophisch-historische Klas* 52/1, 1960, p. 33) voit dans les sept Hathors une vision post-amarnienne de la destinée.

47 Fr. Daumas, *op. cit.*, p. 48, 103. Notons toutefois que dans un relief tentyrite, la première des sept Hathors se trouve justement être Hathor elle-même, intégrée au groupe, mais reconnaissable à sa coiffure de faucon : *Dendara* VII, 137, 3-9 et pl. 649-651 ; M. Rochholz, *op. cit.*, p. 88, doc. 55.

48 Fr. Daumas, *op. cit.*, p. 415-418 ; D. Meeks, *Génies, anges et démons. Égypte*, *SourcOr* 8, Paris, 1971, p. 41-42. Voir par exemple au *mammisi* d'Edfou (*ibid.*, p. 32-33) le doublement du groupe en sept Hathors allaitantes et sept musiciennes : M. Rochholz, *op. cit.*, n° 45, p. 78-79. Au temple d'Hathor à Deir el-Medina, en façade de la chapelle centrale, le linteau est surmonté d'une frise de sept têtes d'Hathor, sans textes : P. Du Bourguet, *Le temple de Deir al-Médîna*, *MIFAO* 121, 2002, *1, p. 2, 283. On ne peut savoir si cette cette partie du décor anépigraphe, sur le linteau de la porte principale, fait partie du projet initial de Ptolémée IV ou de sa reprise par Ptolémée VI.

49 Cette attribution est bien attestée dans deux textes littéraires bien connus du Nouvel Empire, le *Conte des deux frères* et le *Prince prédestiné* : G. Lefebvre, *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique. Traduction avec introduction, notices et commentaire*, Paris, 1982, p. 118, n. 8.

50 M. Rochholz, *op. cit.*, p. 46.

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

traditions bien fixées[51] et l'artificialité de la composition. Les rares listes identiques proviennent en général d'un même site[52]. À Dendara, la tradition varie d'une chapelle et d'une époque à l'autre, suggérant qu'il existait plusieurs textes sources – ou, plus probablement, aucun – et que chaque liste était compilée sur nouveaux frais[53]. Autant la tradition collective de ce septuor de divinités protectrices est solide, autant leurs localisations individuelles sont fluctuantes. L'un des traits communs à la majorité des listes est la supériorité numérique de la Haute-Égypte : dans les listes intégralement conservées, le rapport entre toponymes de la Vallée et localités du Delta est régulièrement de cinq à deux[54]. C'est bien compréhensible, puisque la quasi-totalité des sources conservées proviennent du sud.

Pour en revenir au fragment 615 de Coptos, la séquence Cusae-Héracléopolis-Atfih trouve des parallèles exacts dans des groupes à sept termes provenant de deux sites : Philae, avec deux listes dont l'une précisément dans le *mammisi*[55], et Dendara, avec deux textes des cryptes[56].

Ces rapprochements ouvrent la possibilité que notre bloc ait pu s'inscrire dans une séquence « classique » de sept déesses oiseaux regroupant Haute et Basse-Égypte. Mais si l'on considère le rapprochement étroit que suggère l'iconographie des oiseaux-*bas* entre Coptos et Ermant, une autre reconstruction est envisageable : la série coptite aurait pu comporter elle aussi deux fois sept oiseaux pour chaque moitié du Double-pays, le collège divin étant dupliqué pour épouser le schéma territorial bipartite de l'Égypte. Pour tester ces deux hypothèses de restitution, et replacer nos trois oiseaux en contexte avec une bonne probabilité, il convient maintenant de prendre en compte les données architecturales.

Le décor du *mammisi* de Coptos

Dans l'hypothèse minimale, on aurait un groupe unique de sept oiseaux, représentant des centres hathoriques de toute l'Égypte. L'ensemble seul formerait une frise d'environ 1,10 m de long. Si, selon le schéma hermontite, l'on imagine une scène avec deux séries affrontées de sept oiseaux-*bas*, on obtient une longueur d'environ 2,20 m.

Ces Hathors survolaient-elles une scène d'accouchement comparable à celle d'Ermant ? Rien, dans les fragments de décor préservés, ne permet de l'affirmer. Néanmoins, l'étroite relation des sept déesses avec l'instant précis de la naissance et la détermination de la destinée rend un tel contexte probable. Du reste, la scène de mise au monde de l'enfant royal et divin est l'un

51 Fr. Daumas, *op. cit.*, p. 415, n. 3.

52 Ainsi *Philä* I, 244-248, *Philä* II, 220-223 ; *Dendara* VI, 14-17 (crypte sud 2), 118-119 (crypte ouest 2).

53 Voir dans le même sens les remarques de Cl. Traunecker (« Le soubassement de la porte du Netjery Chemâ à Coptos : sources, modèles et manipulations théologiques », dans A. Rickert, B. Ventker [éd.], *Altägyptische Enzyklopädien: die Soubassements in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit*, *Soubassements Studies* I.1, *Studien zur Spataegyptische Religion* 7, 2014, p. 239-240).

54 M. Rochholz, *op. cit.,* p. 75-86, n° 42 (*Philä* II, 220-223), n° 45 (É. Chassinat, *Le Mammisi d'Edfou*, *MMAF* 16, 1939, 32-33), n° 48 (*Dendara* VI, 14-17), n° 53 (É. Chassinat, *op. cit.*, 29-30), n° 54 (Fr. Daumas, *op. cit.,* 129, 10-130, 6).

55 *Philä* I, 244-248 (Ptolémée VI) est une procession d'Hathors tambourinaires vers Harsiésis et Isis ; dans le *mammisi*, les mêmes musiciennes se dirigent vers Isis et Hathor (*Philä* II, 220-3, daté de Ptolémée XII).

56 Crypte sud 2 (*Dendara* VI, 14-17), et crypte ouest 2 (*Dendara* VI, 118-119).

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

des temps forts de la décoration des *mammisis*, la raison d'être même de la construction[57]. On supposera donc qu'à Coptos comme ailleurs, la scène de naissance occupait un emplacement vedette[58] et présentait toute l'ampleur que lui permettaient les dimensions du modeste sanctuaire. En conséquence, plutôt qu'une scène dissymétrique et étroite avec une seule série d'Hathors, on privilégiera l'hypothèse d'une scène aussi ample que possible, occupant toute la paroi du fond du naos. La largeur restituée d'une scène avec 14 oiseaux correspond à la pleine largeur de la chapelle, soit environ 2,25 m. Elle exclut toutefois une composition plus complexe comme celle d'Ermant, où un faucon et un vautour affrontés forment le centre de la scène. L'axe de symétrie de la paroi devait être marqué par un motif plus réduit, d'une largeur de 10 à 20 cm[59].

À Ermant, la scène de la naissance occupe toute la paroi est, c'est-à-dire le fond du sanctuaire. La représentation de la naissance de l'enfant solaire, positionnée au centre du programme décoratif, paraît convenablement orientée selon l'axe de la course solaire. À Coptos, si notre restitution est exacte, la scène aurait de même fait face à l'entrée, formant l'axe du décor. Mais ici, le *mammisi* est ouvert au sud. En entrant, le mur visible depuis l'entrée est donc le mur nord, tandis que l'est se trouve à main droite. Étant donné la variété d'orientation des *mammisis* actuellement connus[60], il est difficile de déterminer quelle était celle envisagée par les décorateurs de Ptolémée IV. En fonction de l'éclairage optimal du sanctuaire, l'ouverture à l'est est la plus favorable[61]. Mais une contrainte majeure s'imposait aux bâtisseurs de *mammisis* : l'orientation du temple principal du site. À Coptos, l'axe de référence de l'ensemble du site est celui du double sanctuaire de Min et Isis, orienté ouest-est. Or, on observe que les temples de la naissance sont, partout où c'est possible, implantés selon un axe perpendiculaire au sanctuaire principal, dont ils sont tous proches[62]. À Coptos comme dans d'autres métropoles, cette perpendicularité des axes cultuels était certainement l'un des principes structurants de l'espace sacré[63]. C'est la considération qui a apparemment prévalu pour l'implantation du *mammisi*,

57 Fr. Daumas, *LÄ* II, 1977, col. 471, *s. v.* « Geburtshaus » ; ce critère a été remis en question par O. Kaper, car il ne s'applique pas au sanctuaire, incontestablement d'inspiration mammisiaque, d'Isment el-Kharab (« Pharaonic-Style Decoration in the Mammisi at Ismant el-Kharab: New Insights after the 1996-1997 Field Season », dans C. Hope, G. Bowen, *Dakhleh Oasis Project: preliminary Reports on the 1994-1995 to 1998-1999 Field Seasons*, *Dakhleh Oasis Project Monographs* 11, 2002, p. 217-223). Ce sanctuaire oasite, en briques crues, est beaucoup plus tardif (II^e^ s. apr. J.-C. ?) et présente un programme vraiment particulier. Mais pour les monuments ptolémaïques de la Vallée, les remarques de Daumas restent pleinement valides.

58 Les scènes d'accouchement, peu nombreuses dans les sources monumentales conservées, donnent lieu à des traitements singuliers : voir à Philae la mise au monde d'Horus dans un fourré (*Philä* II, p. 12-13) ou la scène axiale du sanctuaire 1 dans le temple d'Isis à Dendara (daté d'Auguste), représentant en vue frontale et en haut-relief la mise au monde d'Hathor par Isis : S. Cauville, A. Lecler, *Dendara. Le Temple d'Isis* II. *Planches*, Le Caire, 2007, pl. 7, 88.

59 On pourrait penser à un scarabée ailé s'envolant en poussant le disque solaire, comme à Ermant (fig. 5) ou sur le linteau du temple de Deir el-Medina (P. Du Bourguet, *op. cit.*, p. 40, n° 36) ; voir *supra*, n. 48.

60 Fr. Daumas, *Les Mammisis de Dendera*, Dendara, 1959, p. 265-267, p. 123-128.

61 *Ibid.*, p. 148-149.

62 *Supra*, n. 54 ; Di. Arnold, *Temples of the Last Pharaohs*, New York, Oxford, 1999, p. 162 ; H. Kockelmann, *op. cit.*, p. 3. Il y a pourtant des contre-exemples, notamment Ermant : Fr. Daumas, *op. cit.*, p. 126-127. Di. Arnold (« Zum Geburtshaus von Armant », dans H. Guksch, D. Polz [éd.], *Stationen: Beiträge zur Kulturgeschichte Ägyptens*, Mainz am Rhein, 1998, p. 427) compare la situation du *mammisi* d'Ermant, derrière le sanctuaire principal, avec celle du temple d'Isis à Dendara (analysé comme un *mammisi* par S. Cauville, « Le temple d'Isis à Dendera », *BSFE* 123, 1992, p. 31-48), bien que leurs orientations soient différentes.

63 Voir par ex. P. Barguet, *Le Temple d'Amon-Rê à Karnak : essai d'exégèse*, *RAPH* 21^2^, 2006, p. 19-20.

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

et l'organisation de son décor. Dans l'orientation théorique des scènes, les décorateurs ont donc considéré la paroi du fond comme l'ouest, et opéré par rapport à l'orientation réelle du monument un pivotement des points cardinaux à 90° dans le sens anti-horaire, le nord vrai représentant l'ouest théorique, l'ouest vrai le sud théorique, etc. [64]. La série des *bas* de Haute-Égypte, volant vers la droite, aurait alors logiquement et correctement occupé la moitié gauche, ouest – c'est-à-dire le sud théorique – du décor. La présence du jeune soleil émergeant du lotus au revers du linteau de la porte (fig. 3) confirme l'orientation virtuelle de l'entrée vers l'est, faisant théoriquement face à celle du temple de Min et Isis. En façade, l'Harpocrate amonien du linteau, accompagné de Nekhbet, pointe la direction de Thèbes, Harsiésis l'Osirien celle du Nord – Abydos ou la Basse-Égypte [65]. À l'époque romaine, le décor du sanctuaire central d'el-Qal'a est réellement orienté de cette façon : fond du sanctuaire à l'ouest, Harpocrate amonien au sud, Harpocrate osirien au nord.

Le *mammisi* dans l'espace sacré de Coptos

L'existence d'un *mammisi* à Coptos était connue depuis longtemps grâce à la base de statue N 2540 du Louvre, monument ptolémaïque en basalte, au nom de la dame Tachéritmin (fig. 6) [66]. Il s'agit d'un appel aux scribes dont le texte a été publié et commenté par É. Drioton dès 1928 [67]. C'est le début de l'adresse qui est particulièrement intéressant pour la perception du paysage cultuel coptite : « Ô tout scribe cherchant tout secret relatif au scorpion qui entrez dans le temple du roi des dieux, qui pénétrez dans la salle de l'Infant divin et qui entrez devant la divine mère, dame de Coptos », traduit É. Drioton [68]. À partir de ces indications sur le cheminement des scribes, on pourrait chercher à localiser l'emplacement originel de cette statue de belle facture et d'un matériau prestigieux, dont la dédicataire adresse aux scribes ainsi interpelés un discours moral de la plus haute tenue.

64 Sur ces procédés d'orientation virtuelle, Cl. Traunecker, Mémoire d'habilitation inédit, université Lille III, 1992, chap. 3) ; *id.*, « Les *ouabet* des temples d'el Qal'a et de Chenhour » dans D Kurth (éd.), *3. Ägyptologische Tempeltagung. Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration, ÄAT* 33, 1995, p. 267-268. La rotation des points cardinaux pour superposer orientation réelle et orientation virtuelle est effectuée le plus souvent dans le sens horaire. Ainsi à Dendara, les chapelles osiriennes de la terrasse s'ouvrent au sud mais sont décorées comme si elles s'ouvraient à l'ouest. Le phénomène est courant, mais encore peu étudié.

65 En cohérence avec la tradition du mythe osirien qui le fait naître, après son engendrement posthume, dans les marais de Chemmis : A. Forgeau, *op. cit.*, p. 361.

66 L'objet porte aussi la cote E 531. Tous mes remerciements s'adressent au département des antiquités égyptiennes du Louvre, en particulier à Guillemette Andreu-Lanoë, Vincent Rondot, Florence Gombert-Meurice, et surtout à Catherine Bridonneau, pour m'avoir ménagé l'accès au monument et fourni un jeu complet de photographies. Il faut ajouter Coptos à la liste de sites de H. Kockelmann, *op. cit.*, p. 2.

67 É. Drioton, « Religion et magie. Un avertissement aux chercheurs de formules », *RevEtAnc* II, 1928, p. 52-54, référence citée par Fr. Daumas, *op. cit.*, p. 61. Pour des traductions et commentaires partiels, voir aussi Cl. Traunecker, « Une chapelle de magie guérisseuse sur le parvis du temple de Mout à Karnak », *JARCE* 20, 1983, p. 76-77 ; P. Vernus, « La rétribution des actions : à propos d'une maxime », *GM* 84, 1985, p. 71-79. La provenance coptite est déduite de la mention d'Isis de Coptos au sein d'une triade, clairement osirienne.

68 É. Drioton, *op. cit.*, p. 52-53, l. 1-3 : *j sš nb wḫꜣ jmn nb n wꜥḥyt, ꜥq ḥwt-nṯr n nswt-nṯrw, šsp ḥꜣyt nt ḥwn nṯrj, ꜥq r-ḥft-ḥr-n mwt-nṯr nbt Gbtyw.* Le mot *ḥwn* est omis du texte hiéroglyphique donné par É. Drioton et repris à l'identique par Fr. Daumas.

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

Selon É. Drioton, il s'agirait d'une statue guérisseuse : le corps couvert de formules magiques, elle aurait été encastrée dans un socle pourvu d'un bassin destiné à recueillir les eaux, devenues antidotes par la vertu des textes[69]. C'est une hypothèse séduisante, car bien appropriée au contexte coptite. L'apostrophe aux scribes mentionne effectivement le scorpion – l'une des formes que peut revêtir Isis[70] – dont le culte est prédominant à Coptos à l'époque hellénistique et romaine. Dans cette ville, point de départ des expéditions ou caravanes vers les carrières, les fortins, ou les côtes de la mer Rouge, les risques de rencontre avec ces animaux dangereux devaient être fréquents[71]. Guérisseuse ou non, on ne peut douter que la statue ait été située dans la partie publique ou semi-publique d'une enceinte de temple, lieu habituel d'implantation de ces monuments[72]. L'adresse à la catégorie très particulière des scribes « qui entrent », sans doute en tant que membres du corps sacerdotal, confirme que la statue se dressait à l'intérieur d'un *temenos* d'accès contrôlé.



© Musée du Louvre, Maurice et Pierre Chuzeville

Fig. 6. La base de statue féminine du Louvre N 2540.

D'après l'appel, ces scribes-prêtres passant près de la statue étaient susceptibles, à partir du lieu où elle se dressait, d'atteindre trois monuments : le temple du roi des dieux[73], le portique (plutôt que « salle ») de l'enfant, *i.e.* Harpocrate, et le *dromos* ou la façade[74] d'Isis de Coptos, la mère divine. Pour

69 É. Drioton, *op. cit.*, p. 53-54. En effet, ce qui reste de la statue – les pieds d'un personnage marchant – s'accorde au type stélophore bien attesté dans cette fonction : Cl. Traunecker, *op. cit.*, p. 75-76.

70 Sur Isis-scorpion, voir J.-C. Goyon, « Hededyt : Isis-scorpion et Isis au scorpion. En marge du Papyrus de Brooklyn 47.218.50 – III », *BIFAO* 78, 1978, p. 439-458 ; L. Coulon, « Les formes d'Isis à Karnak à travers la prosopographie sacerdotale de l'époque ptolémaïque », dans L. Bricault, M.J. Versluys, M. Malaise (éd.), *Isis on the Nile: Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29, 2008. Michel Malaise « in honorem »*, *Religions in the Graeco-Roman World* 171, 2010, p. 142-143.

71 La défense contre les scorpions était assurée par des spécialistes dans les expéditions au désert Oriental, dès le Moyen Empire : W.A. Ward, *Index of Egyptian Administrative and Religious Titles of the Middle Kingdom: With a Glossary of Words and Phrases Used*, Beirut, 1982, p. 178, n° 1538. À Coptos même, les scorpions étaient réputés très dangereux, et d'après Élien (cité par L. Coulon, *op. cit.*, p. 135), étaient soumis à la déesse Isis, qui elle-même pouvait prendre la forme de cet insecte. Le scorpion est régulièrement figuré, et souvent mis en exergue, sur les stèles d'« Isis sur les crocodiles » : voir le récent article d'A. Gasse, « La stèle Brügger, une stèle d'"Isis sur les crocodiles" », *ENiM* 7, 2014, p. 125-143, *passim*. Il faut peut-être voir un lien spécifique entre cette forte présence des scorpions et les sept *bas*, spécialistes de la lutte anti-venin : *supra*, n. 32.

72 Sur l'emplacement des statues guérisseuses, Cl. Traunecker, *op. cit.*, p. 76-77 ; S. Cauville, « La chapelle de Thot-ibis à Dendéra édifiée sous Ptolémée Ier par Hor, scribe d'Amon-Rê », *BIFAO* 89, 1989, p. 65-66 ; L. Coulon, *op.cit.*, p. 142-143.

73 Sur l'épithète « roi des dieux » appliquée à Coptos aussi bien à Min(-Rê) qu'à Osiris(-Ounnefer), voir Cl. Traunecker, *Coptos, OLA* 43, 1992, p. 63 (Min), 76 c (Osiris), index p. 416 ; M. Gabolde, *Le temple d'El-Qal'a* II, *Relevé des scènes et des textes : couloir mystérieux, cour du "Nouvel An", Ouabet, Per-nou, Per-our, Petit vestibule. 113-294*, *Temple d'El-Qal'a* 2, 1998, p. 205.

74 É. Drioton comprend *r-ḥft-ḥr* comme une préposition composée « face à ». Par symétrie avec les autres indications, j'aurais plutôt tendance à dissocier de *r* le mot *ḥft(y)-ḥr*, partie frontale du temple (parvis, dromos ou axe ? Voir N. Licitra, « La réfection de l'enceinte du temple d'Amon sous le règne de Ramsès III : une nouvelle stèle découverte à Karnak », *CahKarnak* 14, 2013, p. 439 n. [d]), réf. L. Coulon.

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

Fr. Daumas, ce « portique de l'enfant divin » serait sans nul doute le *mammisi*[75]. La datation de cette statue hellénistique étant encore imprécise, on ne peut exclure qu'elle soit antérieure à Philopator, et désigne par l'expression *ḥ3yt ḥwn nṯrj* un monument plus ancien que le nôtre, détruit ou encore enfoui[76]. Si elle est contemporaine ou postérieure, et en acceptant l'interprétation de Fr. Daumas, Tachéritmin parle sans doute de notre monument. Nous pourrions alors positionner sa statue avec une certaine vraisemblance dans le *temenos* de Min, dans la grande cour qui s'étendait, sous les Lagides, entre le premier et le troisième pylône[77]. L'ordre particulier d'énumération des trois sanctuaires (Min/Osiris-Harpocrate-Isis) reproduirait-il le cheminement des « entrants » dans ce *temenos* ? Pas exactement, car si l'on pénètre dans le domaine sacré par la grande porte de l'axe de Min, en se dirigeant vers le nord on croise d'abord l'axe d'Isis, avant d'atteindre le *mammisi* (fig. 7). Pourtant, cette localisation ne peut être totalement disqualifiée, car l'organisation de la séquence des sanctuaires énumérés par Tachéritmin pourrait répondre à des motivations indépendantes de la réalité topographique : hiérarchique[78], cultuelle (déroulement d'un rituel), etc.

Tiendrait-on à la faire coïncider avec un cheminement réel, que l'on devrait proposer une autre hypothèse. La statue aurait-elle pu être localisée dans le secteur du *téménos* sud ou *Nṯrj-šmʿ*[79] ? Quelques pierres d'un temple de Geb, décoré par Nectanébo II, y subsistent *in situ,* portant des inscriptions au nom de Geb et Isis[80]. D'après les textes, était implantée en outre dans cette enceinte la *Ḥwt-ḏf3w*, un temple à la triade osirienne, construit par Zénon, intendant de la reine Arsinoé I^re^, épouse de Ptolémée II Philadelphe[81]. Ce monument était sans aucun doute encore en usage sous Ptolémée IV, qui l'a complété. Les maigres restes du « temple d'Osiris[82] » en sont probablement les dernières traces archéologiques. Au nord du temple de Geb, les textes suggèrent l'existence d'un sanctuaire à Harpocrate et Isis, non localisé sur le terrain[83]. Enfin, rien n'empêcherait que le pronaos d'Isis soit bien celui de l'axe nord du temple principal, atteint en passant du *temenos* sud à celui de Min, en suivant la voie processionnelle sud-nord (fig. 7). Dans cette hypothèse, la référence de la dame Tachéritmin serait

75 Il propose même pour le signe du porche à colonnes et toit bombé à l'intérieur duquel est le signe de l'enfant (O 184-186) la lecture *pr-ms*, « *mammisi* » : Fr. Daumas, *op. cit.,* p. 61, 349, n. 3.

76 S'il a existé un autre *mammisi* à Coptos, il aurait été selon toute vraisemblance antérieur à celui de Ptolémée IV, qui n'a été détruit que tardivement, et a donc dû rester en usage pendant plusieurs siècles.

77 Le deuxième pylône, daté de l'époque romaine d'après un bloc de plafond au nom de Néron, n'existait pas encore : Cl. Traunecker, *op. cit.,* p. 32-36.

78 Souvent, dans l'énumération de la triade coptite, le fils prend le pas sur sa mère : voir les textes réunis par A. Forgeau, *op. cit.*, p. 176. Sur la stèle de Nectanébo I^er^ JE 25980 consacrant la grande enceinte, la scène représente Min suivi d'Horus-fils d'Isis-fils-d'Osiris mais ne fait pas mention d'Isis, dont le culte à Coptos est pourtant florissant dès le Nouvel Empire : M. Lombardi, « Une stèle d'enceinte du sanctuaire de Coptos au nom de Nectanébo I^er^ redécouverte au musée du Caire », *BSEG* 29, 2011-2013, p. 103.

79 Sur l'enceinte sud de Coptos et son nom, Cl. Traunecker, *op. cit.*, p. 31-55, et surtout p. 340-341, § 296.

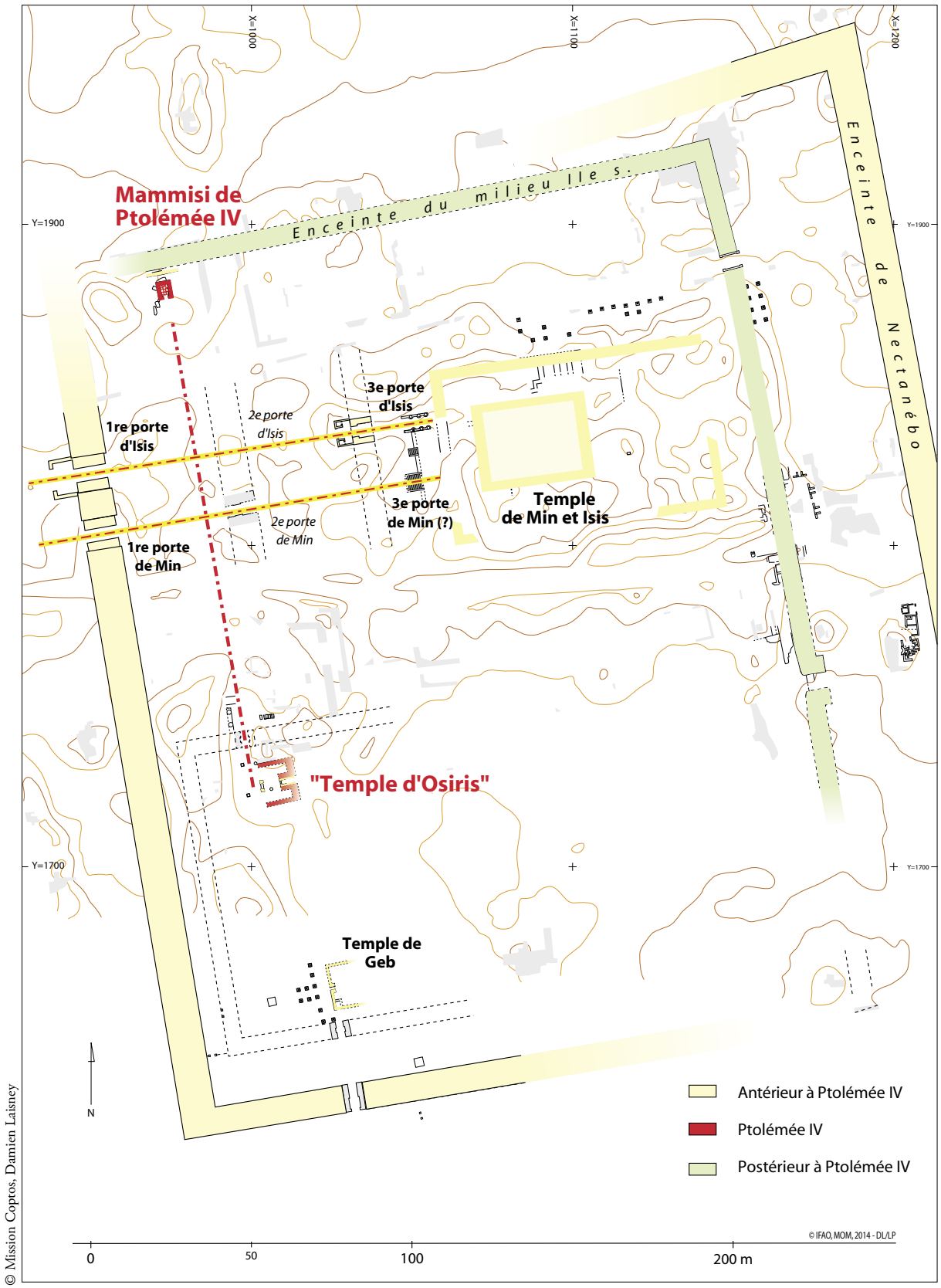
80 PM V, p. 127 ; Cl. Traunecker, *op. cit.,* p. 36, 47-48.

81 Inscription de « Sen(n)ouchéri »-Zénon sur la statue CGC 70031 : Ph. Derchain, *Les impondérables de l'hellénisation. Littérature d'hiérogrammates*, *MRE* 7, 2000, p. 52-53. Sur les monuments de ce personnage, I. Guermeur, « Glanures (§ 1-2) », *BIFAO* 103, 2003, p. 281-296; *id.*, « Glanures (§ 3-4) », *BIFAO* 106, 2006, p. 105-110, et plus précisément sur la lecture de l'anthroponyme, incontestablement grec, p. 105 n. 2, citant en particulier Ä. Engsheden, « Zenon, è vero? Zur Lesung eines frühptolemäischen Personennamens », *GöttMisz* 208, 2006, p. 13-18.

82 Cl. Traunecker, *op. cit.*, p. 53-54. Peut-être la statue de Tachéritmin, si elle était dans l'enclos du Netjery-chéma', mentionne-t-elle successivement les trois membres de la triade osirienne qui partageaient un seul et même temple et un parcours interne à celui-ci ?

83 *Ibid.*, p. 35, 340-341, § 296.

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



© Mission Coptos, Damien Laisney

Fig. 7. Plan topographique de la partie centrale du site.

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

un long parcours rituel suivi par les prêtres, peut-être à l'occasion de fêtes processionnelles, depuis le parvis sud à travers les deux enclos sacrés jusqu'à l'entrée du temple d'Isis[84]. La *ḥ3yt ḥwn nṯrj* n'aurait donc rien à voir avec le *mammisi* de Philopator, mais serait plutôt ce temple à Harpocrate et Isis du *Nṯrj-šmʿ*. On sait que l'esplanade entre la porte méridionale s'ouvrant dans l'enceinte de Nectanébo et l'accès sud du *Nṯrj-šmʿ* servait de nécropole à l'élite coptite gréco-romaine[85]. Il semble que cet accès sud ait été très fréquenté, au moins dès la fin du Ier s. av. J.-C., comme en témoigne l'implantation de la petite chapelle oraculaire de Cléopâtre VII terminée par Auguste[86]. Que cet espace ait aussi abrité une ou plusieurs chapelles à statues guérisseuses est tout à fait vraisemblable.

En l'état actuel des monuments, fort détruits, l'axe sud-nord, venant de la nécropole au sud, traverse le « parvis des bienheureux », puis rejoint le *temenos* central à travers une porte monumentale, aménagée au début de l'époque romaine dans le mur nord du *Nṯrj-šmʿ*[87]. Son tracé traverse la cour du grand temple dans le sens sud-nord pour aboutir exactement à l'entrée du *mammisi* de Ptolémée IV (fig. 7). D'après la datation proposée par S.C. Herbert et A. Berlin, l'enceinte ptolémaïque qui enclot le temple de Min et Isis remonterait au milieu du IIe s.[88] : elle n'aurait donc pas encore existé au moment de la construction du *mammisi*. Sous Ptolémée IV, c'est le gros mur d'enceinte du site, entièrement ou partiellement construit par Nectanébo Ier[89], qui aurait servi de limite nord au *temenos* de Min et Isis.

Ptolémée IV Philopator bâtisseur

La mise au jour du *mammisi* jette un nouvel éclairage sur l'activité constructrice de Philopator à Coptos. Jusqu'ici en effet, très peu de ses monuments étaient connus sur le site, alors que son activité de bâtisseur est abondamment attestée dans toute la Haute-Égypte[90]. À Coptos, sa présence dans le *temenos* sud était attestée jusqu'à maintenant seulement dans deux chapelles de brique flanquant la salle centrale du « temple d'Osiris[91] ». Au nord, un petit bloc de

84 Les avant-portes (*sbḫt*) des premier et troisième pylônes d'Isis (PM V, 123), également des constructions des premiers Ptolémées, témoignent de l'importance des rites d'accueil dans les processions osiriennes déjà bien établies au début de l'époque lagide : un hymne publié par W.M.Fl. Petrie mentionne la maison d'Isis-Chentayt-la-Veuve et les rites de Khoiak (W.M.Fl. Petrie, *Koptos*, London, 1896, pl. XXII).

85 Cl. Traunecker, *op. cit.*, p. 44-45.

86 Sur cet édicule, *ibid.,* p. 47-53.

87 *Ibid.*, p. 32-33.

88 S.C. Herbert, A. Berlin, *Excavations at Koptos (Qift) in Upper Egypt, 1987-1992, JRA-Suppl* 53, 2003, p. 77-79, n. 68 ; comme le reconnaissent les auteures, on ne peut entièrement exclure que ce mur hellénistique soit légèrement antérieur à l'assemblage céramique de la structure qui s'appuie contre sa base.

89 D'après la stèle JE 25980, republiée récemment par M. Lombardi, *op. cit.*, p. 93-110. C'est un mur d'une dizaine de mètres d'épaisseur (en jaune sur la fig. 7), comparable à la grande enceinte de Karnak : *ibid.*, p. 107, n. 57.

90 Pour un survol des monuments construits et/ou décorés par Ptolémée IV, voir E. Lanciers, « Die ägyptischen Tempelbauten zur Zeit des Ptolemaios V Epiphanes (204-180 v. Chr.) », *MDAIK* 43, 1986, p. 178, n. 39 ; W. Huss, *Der Makedonische König und die ägyptischen Priester: Studien zur Geschichten des ptolemaiischen Ägypten*, *Historia* 85, 1994, p. 30-31 ; *id.* , *Ägypten in hellenistischer Zeit*, Munich, Beck, 2001, p. 457-458 ; G. Hölbl, *A History of Ptolemaic Empire,* Routledge, Londres, New York, 2001, p. 160-161 ; *infra,* n. 95. Il faut en outre envisager que certaines constructions de Philopator dans le Sa'id aient été mises à mal par les révoltes à partir de 206 et nous restent inconnues : Ch. Sambin, « Les portes de Médamoud du musée de Lyon », *BIFAO* 92, 1992, p. 172.

91 Cl. Traunecker, *op. cit.*, p. 54. Di. Arnold (*op. cit.*, p. 173-178) ne mentionne pourtant aucune construction de ce Lagide à Coptos.

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

grès portant ses cartouches est réputé provenir du secteur du grand temple[92]. L'implantation d'un *mammisi* (était-ce le premier construit sur le site ?) traduit la volonté de créer ou de rénover un trajet rituel. De fait, les deux constructions coptites de Ptolémée IV actuellement connues définissent un axe sud-nord reliant un lieu osirien, temple ou reposoir, au *mammisi*. Il s'agit peut-être d'un (ré)aménagement local du culte dédié à la triade osirienne. Les traces de l'activité de Ptolémée IV mises au jour ces dernières années par les travaux archéologiques en Haute-Égypte marquent un regain de constructions en faveur des cultes de la triade osirienne[93], reflet de leur popularité dans les temples.

Cette intervention de Philopator à Coptos s'inscrit aussi dans la politique architecturale de différents souverains lagides sur des sites majeurs de Haute-Égypte, visant à réhabiliter ou simplement à marquer de leur empreinte un circuit processionnel local majeur[94]. Il s'agit véritablement de programmes architecturaux et décoratifs à l'échelle non d'un temple, mais de tout un territoire religieux, éventuellement à l'occasion d'une participation royale aux fêtes des sites concernés[95]. Les célébrations annuelles de renouvellement des cycles naturels et royaux qui se déroulaient au *mammisi*, concentrées au début de l'année pour les plus importantes, visaient à réaffirmer la conception et la naissance divines du roi, donc la légitimité de son pouvoir[96]. Leur calendrier est à mettre en rapport avec les cérémonies liées au retour de la crue divinisée sous la forme de la Déesse lointaine[97]. Il est possible que le choix de représenter sous forme de faucons femelles les sept Hathors, traditionnellement associées aux moments critiques de la (re)naissance et à la crue, ait souligné l'allusion à ce moment-clé du calendrier rituel[98].

92 PM V, 123 = musée des Beaux-Arts de Lyon inv. 1969-187 ; M. Gabolde, dans *Coptos. L'Égypte antique aux portes du désert. Lyon, musée des Beaux-Arts, 3 février – 7 mai 2000*, Lyon, Paris, 2000, p. 25, n° cat. 5.

93 Par exemple L. Coulon, F. Leclère, S. Marchand, « "Catacombes", *CahKarnak* 10, 1995, p. 205-251, osiriennes de Ptolémée IV à Karnak. Rapport préliminaire de la campagne de fouilles 1993 » ; E. Laskowska-Kusztal, *Elephantine* XV, *AVDAIK* 73, 1996, p. 15-21, 44-56, pl. 5-16, 96-97 ; Ph. Collombert, « Rapport préliminaire sur la première campagne de l'université de Genève à Hou (juillet 2009) », *BSEG* 28, 2008-2010, p. 21-23, particulièrement p. 22, fig. 7. Philopator lui-même a été représenté en dieu-père dans la triade osirienne : J. Tondriau, « Rois lagides comparés ou identifiés à des divinités », *CdE* 23/45-46, 1948, p. 135. La faveur du culte d'Osiris-Ounnefer comme parangon de royauté égyptienne est perceptible, par exemple, dans le nom choisi par les deux pharaons de Haute-Égypte qui ont gouverné le sud du pays sous Ptolémée IV et Ptolémée V, Hérounnefer et Ankhounnefer (en grec Khaonnophris) : G. Hölbl, *op. cit.*, p. 155. Sur cette lecture osirienne récente de leurs noms, K.-Th. Zauzich, « Neue Namen für die Könige Harmachis und Ankhmachis », *GM* 29, 1978, p. 157-158.

94 Du règne de Ptolémée IV lui-même, on peut citer à cet égard les deux édifices qu'il avait implantés à Éléphantine (temple d'Arensnouphis et Osiris : G. Haeny, « A Short Architectural Story of Philae », *BIFAO* 85, 1985, p. 220-221 ; S. Cauville, M. Ibrahim Ali, *Philae : itinéraire du visiteur*, Louvain, Paris, Walpole, 2013, p. 35-39) et Séhel (monument démonté dès le XIX^e^ s. : J. de Morgan *et al.*, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique* I, Vienne, 1894, p. 82-83; L. Habachi, « Notes on the Altar of Sekhemrē'-Sewadjtowē Sebkḥotpe from Sehēl », *JEA* 37, 1951, p. 17), marqueurs du parcours processionnel de la fête de la crue tout comme le petit temple de Dakke, plus au sud.

95 Pour la notion de programme iconographique lié à un parcours férial, cf. Cl. Traunecker, « Thèbes, été 115 avant J.-C. Les travaux de Ptolémée IX Sôter II et son prétendu "Château de l'Or" à Karnak », *Documents de théologies thébaines tardives* 2, *CENiM* 8, 2013, p. 177-244, en particulier p. 177-178.

96 Sur la teneur de ces cérémonies, dont les principales étaient regroupées au début de l'année, voir entre autres Fr. Daumas, *op. cit.*, p. 236-286 ; *id.*, *LÄ* II, 1977, col. 473-474, *s. v.* « Geburtshaus » ; *Esna* V, p. 185-192 ; G. Hölbl, *op. cit.*, p. 161.

97 D. Inconnu-Bocquillon, *Le Mythe de la Déesse Lointaine à Philae*, *BdE* 132, 2001, p. 204-235

98 Selon P. Posener-Kriéger (*op. cit*, p. 554-557), cette forme spécifique d'Hathor-faucon femelle serait en lien avec des rites particuliers du début de l'année célébrant le retour de la crue, décrit dans les sources ptolémaïques et romaines comme le retour en Égypte de l'Œil-de-Rê, sous forme de faucon femelle. Il est à noter aussi que les sept Hathors peuvent être associées à la (re)naissance d'Osiris (P. Barguet, *Le papyrus N.3176 du musée du Louvre*, *BiEtud* 37, 1962, p. 10), et la forme de petit rapace volant évoque les scènes du réveil d'Osiris (*supra*, n. 35).

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

On sait que Ptolémée IV, le fondateur du temple d'Horus à Edfou[99], a implanté ou développé le culte d'Harpocrate en Alexandrie, en lui construisant un temple à l'intérieur de l'enceinte du Sérapéum. Ses dépôts de fondation, dont plusieurs ont été trouvés *in situ*[100], consistaient en plaques de métaux précieux, de verre ou de faïence, portant des inscriptions bilingues, selon l'usage de la période hellénistique. Leurs textes, tant égyptien que grec, parlent du temple d'Harpocrate construit « sur ordre d'Isis et Sérapis[101] ». À Hou-Diospolis Parva, aussi bien qu'à Karnak, c'est pour un autre dieu-fils, Néferhotep, qu'ont été construits des lieux de culte[102]. Toujours dans la région thébaine, le temple d'Hathor à Deir el-Medina, érigé sous le même Lagide, évoque très nettement des thématiques mammisiaques, soulignées encore davantage par les constructions de ses successeurs[103].

À Coptos, la dévotion appuyée de Philopator au fils d'Isis et Osiris s'exprime dans un cadre architectural encore plus fonctionnel, celui du *mammisi*. On sait combien les *mammisis*, cadre des cérémonies de confirmation du pouvoir royal, sont étroitement liés, depuis les derniers dynastes indigènes, au culte du roi en fonction, qui s'assimile dans ce cadre au jeune dieu soleil[104]. Malgré les lacunes de notre information, l'accent mis par Philopator sur les temples de dieux-fils, tant solaires qu'osiriens, est sensible. Dans la version démotique du décret de Raphia, Ptolémée IV est explicitement désigné comme « Harsiésis, vainqueur de Seth[105] ». En repoussant ses ennemis, il devient le jeune dieu *Nḏ-jt.f* – Philopator – qui venge son père Osiris. Symétriquement, sa dévotion à Isis se reflète dans sa titulature égyptienne, qui inclut l'épithète « aimé d'Isis ». Selon L. Bricault, cette attitude se marque particulièrement après la victoire de Raphia, que Ptolémée IV aurait remportée grâce à la protection d'Isis et Sarapis, appelés « dieux sauveurs » sur plusieurs documents[106]. Coptos, principal centre économique

99 S. Cauville, D. Devauchelle, « Le temple d'Edfou. Étapes de la construction, nouvelles données historiques », *RdE* 35, 1984, p. 33-35, 44 ; G. Hölbl, *op. cit.*, p. 161.

100 A. Rowe, *Discovery of the Famous Temple and Enclosure of Serapis at Alexandria, with an Explanation of the Enigmatical Inscriptions on the Serapeum Plaques of Ptolemy IV by É. Drioton*, *CASAE* 2, 1946, p. 54-55. Les dépôts sont tout ce qui reste du monument : L. Bricault, « Sarapis et Isis, sauveurs de Ptolémée IV à Raphia », *CdE* 74/148, 1999, p. 336, n. 14.

101 A. Rowe, *op. cit.,* p. 55.

102 Hou : Ph. Collombert, *op. cit.*, p. 22, fig. 7 (Osiris-Néferhotep) ; Karnak : PM II/2, p. 224-225 ; P. Barguet, *Le Temple d'Amon-Rê à Karnak : essai d'exégèse*, *RAPH* 21², 2006, p. 10-11 ; J.-C. Goyon, Cl. Traunecker, « Une stèle tardive dédiée au dieu Néferhotep (CS X 1004, pl. 1) », *CahKarn* 7, 1982, p. 299-302. G. Hölbl (*op. cit.*, p. 170) parle de « fondness for certain dynastic gods ».

103 Comme on l'a vu (*supra*, n. 48), il est difficile de déterminer si les sept têtes d'Hathors gravées sur le linteau de façade du sanctuaire central, et qui évoquent sans ambiguïté le contexte de la naissance, font partie du programme de Ptolémée IV. Par ailleurs, Di. Arnold (*op. cit.*, p. 174) suggère que la porte monumentale de Médamoud conservée au musée des Beaux-Arts de Lyon (Ch. Sambin, *op. cit.*, p. 162-170) appartient aussi à un *mammisi*, mais sans étayer son hypothèse.

104 Di. Arnold, *op. cit* , p. 94-95, 335, n. 7, citant G. Hölbl, *op. cit.*, p. 265-267.

105 L. 12, 25-26 : H.-J. Thissen, *Studien zum Raphiadekret*, *BKP* 23, 1966, p. 55 ; Cl. Traunecker, « Le P. Spiegelberg et l'évolution des liturgies thébaines », dans S.P. Vleeming (éd.), *Hundred-Gated Thebes: Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-roman Period, 9-11 September 1992*, *P.L.Bat.* 27, 1995, p. 197-198 ; L. Bricault, *op. cit.*, p. 339. Philopator semble être le premier Lagide à s'identifier à Horus dieu-fils vengeur, qu'il intègre à sa titulature (nom d'Horus *ḥwn qnw* : H.-J. Thissen, *op. cit.*, p. 27-28) et il sera ensuite imité par plusieurs de ses successeurs : W. Huss, *Der Makedonische König und die ägyptischen Priester*, *Historia* 85, 1994, p. 100.

106 L. Bricault, *op. cit.,* p. 337. Pour une autre lecture de l'épithète « aimé d'Isis » : W. Huss, *Ägypten in hellenistischer Zeit*, Munchen, 2001, p. 453, qui évoque l'assimilation de la reine Arsinoé III à Isis. W. Huss (*ibid.*, p. 402-403) remarque d'autre part que le retour en Égypte de Philopator après la victoire de Raphia correspond à un épisode des fêtes de la naissance d'Horus : la propagande horienne semble bien avoir été mise en place dès cet évènement majeur du début de règne, peut-être sous l'influence des contingents égyptiens engagés dans cette bataille.

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

de Haute-Égypte, où le culte d'Isis était implanté depuis longtemps, ville en pleine expansion avec l'essor nouveau des carrières, des mines et du commerce indien, était un site tout indiqué pour matérialiser brillamment cette reconnaissance et donner des gages d'égyptianisation de la royauté lagide à un puissant clergé[107].

En tout état de cause, la construction du *mammisi* de Coptos serait à placer après 217, date de la bataille de Raphia, qui marque vraiment un tournant du règne. Étant donné la cohérence et l'ampleur géographique des programmes architecturaux de Philopator, il est probable qu'il les ait commencés peu après sa victoire sur Antiochus III[108]. D'autre part, on ne peut pas la dater plus tard que l'an 16 du règne (206/205), début de la sécession de la Thébaïde[109], puisque après cette date, l'autorité des Lagides n'est plus reconnue sur une bonne partie de la Haute-Égypte[110]. C'est donc dans ce laps de onze ou douze ans que se bâtit notre monument.

Le sanctuaire du *mammisi* de Coptos est certes de dimensions bien réduites, mais sa réalisation semble avoir été soignée : programme décoratif original et raffiné, belle qualité d'exécution des reliefs, dorure de plusieurs scènes[111]. Il faudra attendre le dégagement du reste de l'édifice pour connaître la totalité de son plan et tenter de restituer son décor pariétal. Mais d'ores et déjà le paysage monumental de Coptos, principalement marqué sur le terrain par des vestiges datant des tout premiers et des tout derniers Lagides, puis des Romains, commence à retrouver une dimension hellénistique plus consistante, indicateur plus fidèle de l'importance de la ville dans l'Égypte des Ptolémées.

107 É. Will, *Histoire politique du monde hellénistique (323-30 av. J.-C.)*, *Annales de l'Est. Mémoire* 32, 1967, p. 33-35 ; L. Bricault, *op. cit.,* p. 341. Plusieurs auteurs, cités par ce dernier, soulignent le caractère superficiel de cette égyptianisation des Lagides, réponse à une situation de tension établie dès après la bataille de Raphia et qui ne s'améliora pas pour autant. De fait, une dizaine d'années plus tard, la Thébaïde passait sous contrôle de pharaons indigènes, preuve qu'elle n'avait pas vraiment été ralliée par ces marques d'égyptianisation.

108 L. Bricault, *op. cit.,* p. 336, n. 14, suggère que la fondation du temple alexandrin d'Harpocrate aurait suivi immédiatement le retour de Ptolémée IV en Alexandrie et serait antérieure à son mariage avec Arsinoé III à l'automne 217, dans la mesure où la reine n'est pas mentionnée sur les plaques de fondation de ce temple comme elle l'est ailleurs. Il faut cependant rappeler que d'après Polybe, Arsinoé se trouvait déjà aux côtés du roi lors de la bataille de Raphia, le 22 juin de la même année (G. Hölbl, *op. cit.*, p. 131) ; elle l'accompagnait probablement plutôt comme épouse que comme soeur, ce qui infirme cette proposition.

109 T.C. Skeat, « Notes on Ptolemaic Chronology IV. The 16th Year of Ptolemy Philopator as a *Terminus ad quem* », *JEA* 59, 1973, p. 169-174.

110 Sur ce soulèvement de l'Égypte, voir le résumé des données dans A.-E. Veïsse, *Les « révoltes égyptiennes ». Recherches sur les troubles intérieurs en Égypte du règne de Ptolémée III à la conquête romaine, Studia Hellenistica* 41, 2004, p. 11-26. Que Coptos se soit ralliée au souverain thébain, et non aux Lagides, est clairement indiqué par le fait que deux contrats notariaux coptites sont datés selon les années du règne de Haronnophris : *ibid.*, p. 25-26.

111 Des traces de dorure ont été relevées sur quelques blocs figurés ou inscrits (712, 766, 862). Sur l'emploi de feuilles d'or sur les reliefs de certains *mammisis* et leurs effets, voir É. Chassinat, *op. cit.*, p. XVII-XIX ; Fr. Daumas, *op. cit.,* p. 151-158, 280-281 ; H. Kockelmann, *op. cit.*, p. 5.

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