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 117 (2018), p. 29-75

Marie-Lys Arnette

La gémellité biologique dans l'Égypte ancienne. Synthèse des cas potentiels

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 gémellité biologique dans l'Égypte ancienne
Synthèse des cas potentiels

MARIE-LYS ARNETTE

À celle « qui est comme moi », bissa *de naissance, Solange Arnette*

La naissance gémellaire représente « un événement rare[1] et inattendu qui a de tout temps, et sous toutes les latitudes, suscité des réactions[2] ». Elle est généralement perçue comme hors norme, non seulement d'un point de vue biologique, mais aussi d'un point de vue social[3] : la naissance considérée comme normale est, le plus souvent, celle d'un enfant unique, se présentant par la tête, ne souffrant pas de malformation, et n'étant ni coiffé, ni entouré de son cordon.

Dans la littérature consacrée à la perception de la gémellité, les réactions suscitées par les naissances multiples ont souvent été polarisées[4]. La venue au monde de jumeaux serait soit tout à fait positive, attestant la force génésique des parents – surtout du père[5], car elle plonge le plus souvent la femme dans l'animalité[6] – et l'attribution de dons particuliers pour les enfants, soit tout à fait négative, vue comme une anomalie, une source d'impureté[7], le produit d'amours illicites ou encore une malédiction d'ordre divin. En fait, presque toujours,

1 Les naissances gémellaires représentent un peu plus de 1 % des accouchements, avec des variantes en fonction de l'aire géographique. Par exemple, chez les Yorubas, au Nigeria et au sud-est du Bénin, elles sont exceptionnellement plus nombreuses qu'ailleurs : on en compte une sur vingt-deux (les raisons de cette particularité sont encore discutées). Actuellement, notamment dans les pays industrialisés, les naissances multiples sont plus fréquentes qu'autrefois, principalement en raison du développement des techniques de procréation assistée. Sur la fréquence des naissances gémellaires et leurs variations, voir Pons, Frydman 1998, p. 17-25, 90-91.

2 Dasen 2005, p. 13.

3 Ce n'est toutefois pas systématiquement le cas. Dans l'Antiquité romaine, la naissance de jumeaux n'est pas anormale, car en accord avec les théories de la génération en vigueur : « il est normal qu'une femme accouche de deux enfants puisqu'elle possède une matrice double et deux seins » (Dasen 2005, p. 234).

4 Voir par exemple Pons, Frydman 1998, p. 114-116.

5 V. Dasen (2005, p. 206-207) a ainsi montré que dans le monde romain, les naissances multiples, manifestations de la « surpuissance séminale » du père, étaient fort bien accueillies.

6 Sur cet aspect, voir Pons, Frydman 1998, p. 94-95.

7 Douglas 2001, p. 59.

BIFAO 117 (2018), p. 29-75 Marie-Lys Arnette
La gémellité biologique dans l'Égypte ancienne. Synthèse des cas potentiels
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

les attitudes sociales face aux naissances gémellaires et aux jumeaux eux-mêmes sont mixtes, oscillant entre vénération et crainte[8], dans un rapport proche de celui entretenu avec le divin. Si l'on considère le cas de l'Afrique subsaharienne par exemple, pour laquelle le thème de la gémellité a souvent été abordé[9], il apparaît que même dans les sociétés où les jumeaux sont bien accueillis, il faut d'abord que des rites particuliers viennent réguler la perturbation créée par leur venue au monde[10]. Pour ne citer que la culture Ndembu, population bantoue d'Afrique centrale et australe étudiée notamment par Victor Turner, les jumeaux sont *tout à la fois* une malédiction et une bénédiction : en cela, la naissance gémellaire « is a source of classificatory embarrassment », pour reprendre l'heureuse formule de l'auteur[11].

Quoi qu'il en soit, et comme l'a montré Véronique Dasen dans son étude sur les jumeaux dans l'Antiquité grecque et romaine[12], ces attitudes ambivalentes, voire contradictoires, témoignent bien du trouble véhiculé non seulement par la naissance à deux, mais aussi par les jumeaux eux-mêmes. Au-delà de leur venue au monde, et du fait de leur ressemblance parfois extrême, ils interrogent profondément la notion d'individu, *a priori* unique. Ensemble, les jumeaux abolissent un certain nombre de repères, une logique fondée sur les ressemblances et les disparités : l'autre est pareil, et le même est un autre. Souvent issus du monde divin, ils renversent les frontières entre l'ici-bas et l'au-delà, et naviguent entre deux mondes[13]. Par exemple, dans la Grèce archaïque et classique, la naissance gémellaire était à la fois redoutée, car dangereuse et peut-être excessive, et célébrée, car image de prospérité et d'abondance[14]. Si, dans de nombreux récits mythiques, la naissance gémellaire était synonyme de souillure, la mère pouvant être bannie ou tuée[15], les Dioscures, dont le culte est attesté en Grèce à partir du VIII^e^ siècle, n'y formaient pas moins un couple de dieux jumeaux particulièrement populaires – ils l'étaient aussi dans l'Antiquité romaine, à travers Castor et Pollux[16]. Là, les naissances gémellaires semblent avoir été bien perçues[17], ce qu'expriment des témoignages de la vie courante, comme certains mythes : on se souvient bien sûr du rôle fondateur et civilisateur accordé à Rémus et à Romulus, fils de Rhéa Silvia et du dieu Mars – toutefois exposés par leur oncle, comme Tite-Live le rapporte, avant d'être sauvés par la louve[18]. Une même opposition règne

8 Cette ambiguïté se perçoit aussi dans les couples gémellaires mythiques. Voir les nombreux exemples et remarques de Lévi-Strauss 1991, chapitre X « Jumeaux : saumons, ours, loups » ; voir aussi Dasen 2005, p. 56-57.

9 Voir les exemples donnés par Turner 1969, p. 45-50, avec une variété d'attitudes face à la naissance multiple, et Pons, Frydman 1998, p. 114-116.

10 Jacob 1995, p. 209.

11 Turner 1969, p. 45. Chez les Ndembu, la marge du *post-partum* est plus longue pour une naissance gémellaire que pour une naissance ordinaire – donc la souillure plus importante ?

12 Dasen 1995, p. 150-151.

13 Voir les remarques de Augé 1982, p. 192-196 à propos de l'Afrique subsaharienne. En Mésopotamie ancienne, Lugal-irra et Meslamta-ea, jumeaux à partir de la période paléo-babyloniennne, gardent l'entrée des enfers, et protègent aussi les seuils des monuments à travers des statuettes les représentant, autant d'aspects qui soulignent bien leur situation liminaire, entre deux mondes (Lambert 1987-1990, p. 143-145).

14 Dasen 2005, p. 200-214.

15 Dasen 1995, p. 144-145.

16 À Sparte, ils étaient de véritables « héros nationaux », et servaient de modèles à la royauté mythique, puisque les premiers rois de Sparte, Proclès et Eurysthénès, étaient réputés jumeaux (Hérodote, *Histoires* VI, 52). Voir Dasen 1995, p. 138-143. Le culte des Dioscures serait très rapidement adopté en Égypte romaine (Moine 2010, p. 161, qui cite hélas peu de sources, mettant surtout en parallèle le sanctuaire central de Karanis avec le culte des dieux-jumeaux). F. Dunand (1979, p. 152, n. 317) mentionne des terres cuites romaines à l'image des Dioscures, n'excluant pas qu'elles aient pu être produites à destination d'un public égyptien ayant adopté les croyances classiques.

17 Voir *supra*.

18 Tite-Live, *Ab urbe condita libri*, I, 4 ; Dasen 1995, p. 146-147.

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

entre la tradition hippocratique et les écrits d'Aristote : selon la première, la gémellité serait « le produit admirable d'une conception idéale », alors qu'elle est « une anomalie monstrueuse, associée à l'excès et à la bestialité » dans les seconds [19].

Concernant l'Antiquité égyptienne, les sources sont particulièrement peu prolixes [20]. Il ne faut toutefois pas y voir la marque d'un désintérêt pour ce qui est, presque toujours, un phénomène, ni la seule conséquence d'un taux de mortalité particulièrement fort chez les jumeaux nouveau-nés [21]. Selon John Baines, qui a été le premier à s'intéresser aux jumeaux égyptiens dans un article publié en 1985 [22], ce silence s'explique par le fait qu'ils ne représentaient pas un idéal normé [23]. L'auteur a aussi montré que l'identité gémellaire égyptienne se construisait en termes de complémentarités, d'une part, et de fusion, d'autre part. Il a suggéré que la perturbation créée par la naissance double aurait été réglée par l'unicité de la personne sociale formée par le couple de jumeaux, de ce fait rendu indétectable dans les sources. Ce biais est d'ailleurs observé dans d'autres sociétés : pour ne citer qu'un exemple, dans la culture Ndongo, au nord-ouest de l'Angola, les jumeaux sont aussi perçus comme une personne sociale unique [24].

Dans son étude, J. Baines abordait principalement, en matière de jumeaux réels, le cas de Souty et Hor, au Nouvel Empire, qui forment le seul couple indiscutable avant les époques tardives. Il comparait ce couple à celui formé, de manière manifeste, par Niânkhkhnoum et Khnoumhotep, à l'Ancien Empire, et aux sœurs Satamon, au Moyen Empire. L'auteur formulait alors le voeu suivant : « the following discussion […] is presented in the hope of stimulating the identification of further material, for which a systematic search would be difficult [25] ». L'appel fut entendu par Jean-Luc Chappaz [26] qui, considérant de surcroît la question des dyades et des doubles – incluant le *ka* dans cette catégorie –, montra qu'ils ne pouvaient être vus comme réellement jumeaux, n'étant jamais ainsi qualifiés [27]. J.-L. Chappaz rallia également le point de vue de J. Baines à propos du monde divin : avant les époques tardives, certains dieux formaient bien des paires, mais celles-ci ne sont jamais explicitement nommées, et donc conçues, comme gémellaires. Si Raymond Kuntzmann [28] a voulu faire des jumeaux un fondement de la pensée mythique du Proche-Orient ancien, les duos présentés par l'auteur se rattachaient à cette symbolique de manière principalement implicite, voire inconsciente [29]. Au contraire, le latiniste Maurizio Bettini a montré que le thème du double dépasse très largement celui de la gémellité, à tout le moins dans la mythologie et les grands textes classiques (poèmes homériques, mythologie héroïque, poésie latine) [30]. Le monde divin sera donc largement laissé de côté dans le cadre de cette enquête.

19 Dasen 1998, p. 183 ; Dasen 2005, p. 22.

20 De la même manière, dans la Grèce archaïque et classique, les sources faisant état de cas de jumeaux réels sont peu nombreuses si on les compare à celles évoquant le monde des dieux (Dasen 2005, p. 200, 231-232) ; au contraire, dans le monde romain, « elles foisonnent dès la fin de la République » (Dasen 2005, p. 234).

21 Des statistiques (faites sur la base des recensements) existent sur l'occurrence des naissances gémellaires dans l'Égypte romaine, et sur la survie des jumeaux en fonction de différentes tranches d'âge : voir Scheidel 1996, p. 48-58, et *infra*, p. 56. L'auteur montre qu'un nombre de jumeaux plus important que ce qu'a pu envisager J. Baines survivait à leur naissance, à tout le moins à cette époque (Scheidel 1996, p. 52, tabl. 6 et p. 57 ; chiffres légèrement revus dans Scheidel 1997, p. 35-37).

22 Baines 985.

23 V. Dasen (2005, p. 231-232) en arrive à la même conclusion concernant la Grèce ancienne.

24 Coehlo 1987, p. 436.

25 Baines 1985, p. 461.

26 Chappaz 1995, p. 167-181.

27 Chappaz 1995, p. 178-179.

28 Kuntzmann 1980, en particulier p. 253-254.

29 Pour une argumentation sur ce point, Kuntzmann 1983, p. 34-35.

30 Bettini 2012, en particulier p. 7-14.

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

Plus de trente ans ont passé depuis l'article fondateur de J. Baines, plus de vingt depuis celui de J.-L. Chappaz, et de nouveaux jumeaux potentiels sont venus s'ajouter à ceux déjà considérés par ces auteurs. De nouvelles interprétations ont aussi enrichi la discussion concernant les cas que tous deux avaient déjà évoqués. L'ambition – modeste – du présent article est donc de les rassembler, de tenter de les analyser afin de les inclure, ou non, dans le corpus des jumeaux et d'apporter des précisions, si possible, au cadre théorique posé par J. Baines.

SOUTY ET HOR (NOUVEL EMPIRE, XVIII[e] DYNASTIE) : LE SEUL CAS DE GÉMELLITÉ AVÉRÉ

Il convient de démarrer cette enquête, comme l'avait fait J. Baines, en présentant brièvement le seul cas indiscutable de gémellité réelle jusqu'aux époques tardives, celui de Souty et Hor, parce qu'il servira de point d'ancrage et de comparaison avec les autres cas, qui seront exposés de manière chronologique.

Souty et Hor, deux « directeurs des travaux d'Amon » sous le règne d'Amenhotep III, sont bien connus, principalement grâce à leur stèle conservée au British Museum (EA 826, fig. 1) et, dans une moindre mesure, à son pendant du Musée égyptien du Caire (CG 34051) [31]. Leur gémellité est explicitement exprimée sur la stèle londonienne, à travers les paroles qu'ils prononcent d'une même voix (l. 18-19) [32] :

> *sn(.j) mj qd.j ḥrr.j ḥr sḫrw.f pr.n.f m ḫt ḥnʿ.j m ḥrw pn jmj-rꜣ kꜣt n jmn m jpt-rst swtj ḥr*
> « Mon frère qui est comme moi, dont les opinions me satisfont, il est sorti du ventre avec moi en ce jour, le supérieur des travaux d'Amon à Louqsor, Souty, Hor. »

À cette naissance commune, suit une vie de travail menée à deux – « j'étais l'administrateur du côté gauche, quand lui était du côté droit » (*wn.j m ḫrp ḥr jmnt jw.f ḥr jꜣbtj*, l. 19) – et une communauté de destin, peut-être, jusque dans la mort. En effet, les deux stèles sont très semblables et construites symétriquement l'une par rapport à l'autre, c'est-à-dire qu'elles proviennent sans doute du même endroit. Dans la mesure où la nature funéraire des objets semble claire, il est probable que les deux hommes furent enterrés ensemble [33].

31 Voir Baines, MacNamara 2007, p. 63-79.

32 S. Shubert (2004, p. 143-165) puis G. Reeder (2000, p. 193-208 ; 2008, p. 143-155) ont remis en cause la gémellité de Souti et Hor – pourtant G. Reeder l'avait d'abord admise, dans Parkinson 1993, p. 4. Pour les auteurs, Souty et Hor seraient en fait des amants. Afin de soutenir l'hypothèse, S. Shubert (2004, p. 159-160, 164-165) propose qu'ils soient bien nés le même jour, comme l'indique le texte, mais sans avoir les mêmes parents. G. Reeder, pour justifier la phrase gênante *pr.n.f m ḫt ḥnʿ.j*, attribue quant à lui un sens peu répandu au term *ḫt*, « corps professionnel ». Ainsi, Souty et Hor auraient reçu une formation commune, dont ils seraient « sortis » ensemble, avant de devenir un couple. L'argument a du mal à convaincre, car l'expression *prj m ḫt* « sortir du ventre » est fort bien attestée pour signaler la naissance (réelle ou symbolique). Sans jamais nier « the possibility that same-sex desire existed just behind the facade currently constructed by dominant heteronormativ Egyptologies » (Reeder 2008, p. 153), je crois qu'il n'y a pas, dans ce cas précis, lieu de chercher une autre signification à ce qui est très clairement énoncé sur la stèle.

33 Baines, MacNamara 2007, p. 71-72. Des cônes funéraires appartenant à chacun des jumeaux sont connus ; hélas, Souty et Hor n'y sont pas cités ensemble (Garis Davies, Macadam 1957, n[os] 407-408).

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

Les noms des jumeaux sont ceux des dieux Seth et Horus, anthroponymes qui soulignent le lien de parenté qui unit les deux hommes, sans en révéler pourtant la nature exacte[34]. Respectivement oncle et neveu, Seth et Horus incarnent un antagonisme archétypal, bien sûr, mais n'en sont pas moins profondément complémentaires, et ce, dans leur opposition même. On pense alors à Claude Lévi-Strauss qui, dans son *Histoire de lynx*[35], montre que les jumeaux mythiques – de la Grèce antique aux cultures amérindiennes, au cœur de l'ouvrage – sont toujours de caractère inverse : c'est qu'ils représentent l'organisation de la société sous la forme d'une série de « bipartitions », en déséquilibre, qui seule permet la dynamique de la machine du monde[36].

Dualité, mais aussi unité sont deux aspects particulièrement mis en avant dans le texte porté par la stèle BM EA 826 : les frères prononcent ensemble (l. 1, *ḏd.sn*, « ils disent ») une prière au soleil[37] et utilisent le pronom personnel *nn* « nous » (l. 19), qui accentue aussi le lien particulier unissant les deux hommes. Ce lien expliquerait peut-être l'iconographie très particulière que l'on devine sur la stèle du Caire : la prière au soleil y est remplacée par une scène rituelle, manifestement funéraire, à laquelle participent les deux frères[38]. Considérant que les défunts ne sont habituellement pas impliqués dans ce genre d'activité, J. Baines et Liam McNamara supposent que le rôle tenu par Souty et Hor « belongs to the worlds of the living and of the dead » ; parce que jumeaux, ils se trouveraient en dehors des limitations humaines ordinaires, transcendant les barrières de la vie et de la mort[39]. Cette gémellité de Souty et Hor, enfin, pourrait également être à l'origine des mutilations subies par les deux stèles (sans que l'on puisse l'affirmer) : leurs images ont été martelées, ainsi que la quasi-totalité de la scène rituelle sur l'exemplaire cairote, alors que les dieux ont soigneusement été ménagés.

De leur tombe peut-être commune, ou peut-être d'un temple, proviendraient aussi deux statues-cubes que l'on attribue respectivement à Souty (fragments, Università di Roma La Sapienza) et à Hor (New York, Metropolitan Museum of Arts, 23.8)[40]. Elles montrent que si Souty et Hor partageaient les mêmes fonctions et les mêmes titres, ici pourtant, chacune des statues représente l'un des jumeaux *séparément* de son frère. Chacun y exprimerait clairement son individualité, qui primerait dans ce cas précis sur l'idée du couple gémellaire. En fonction des circonstances, Souty et Hor sembleraient donc choisir de s'affirmer clairement comme jumeaux, ou bien de se présenter comme singuliers.

34 Baines 1985, p. 463.

35 Lévi-Strauss 1991.

36 En d'autres cultures, ce sont aussi des jeux de contraires qui construisent l'identité gémellaire, notamment mythique. Par exemple, si Castor et Pollux sont inséparables, ils n'en sont pas moins opposés par certains aspects : Castor est mortel, tandis que Pollux est immortel (voir Dasen 1995, p. 139-140) ; dans l'Ancien Testament (*Genèse* 25, 19-34), l'opposition de Jacob et d'Ésaü tient non seulement à leur aspect physique et à leur caractère (« Ésaü devint un habile chasseur, un homme de la campagne, alors que Jacob était un homme tranquille qui restait sous les tentes », *Genèse* 25, 27), mais est aussi un combat véritable, qui commence dès le sein de Rebecca (« Il y a deux nations dans ton ventre, et deux peuples issus de toi se sépareront », *Genèse* 25, 23).

37 Voir notamment Sainte Fare Garnot 1948, p. 543-549 ; Assmann 1975, p. 209-212, et commentaires p. 555-557.

38 Baines, MacNamara 2007, p. 69-70.

39 Baines, MacNamara 2007, p. 75. Voir *supra*, p. 30.

40 Van de Walle 1971, p. 130-140 ; De Cénival 1991, p. 47-52 ; Baines, MacNamara 2007, p. 73-74. http://www.metmuseum.org/art/collection/search/554500?sortBy=Relevance&ft=23.8&offset=0&rpp=20&pos=1

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

À L'ANCIEN EMPIRE

Pour l'Ancien Empire, deux cas de jumeaux peuvent être proposés : Niânkhkhnoum et Khnoumhotep, bien sûr, et Khénou et Hemrê, deux frères connus à travers le matériel funéraire dédié à leurs parents.

Niânkhkhnoum et Khnoumhotep (Ve dynastie) : des jumeaux fusionnels ou fusionnés ?

La gémellité de Niânkhkhnoum et Khnoumhotep n'est pas strictement avérée, mais elle est plus que probable[41]. Très récemment, Linda Evans et Alexandra Woods sont venues appuyer l'hypothèse[42], à partir de l'iconographie très particulière de leur mastaba saqqariotte[43], où la gémellité des deux occupants semble mise en scène (fin Ve dynastie, sans doute du règne de Niouserrê ou de celui de son successeur, Menkaouhor[44]). Le cas est connu, donc nul n'est besoin d'y revenir en détail, aussi nous contenterons-nous de relever ici quelques points saillants.

Niânkhkhnoum et Khnoumhotep, qui célèbrent le même dieu à travers leurs deux noms[45], occupaient exactement les mêmes fonctions : ils étaient notamment *jmy-rꜣ jr(w)-ꜥnt pr-ꜥꜣ* « chef des manucures du palais », et en lien avec les affaires secrètes, portant chacun le titre de *ḫry-sštꜣ* « supérieur des secrets[46] ». Pour L. Evans et A. Woods, cette particularité montrerait – entre autres choses[47] – que Niânkhkhnoum et Khnoumhotep étaient des jumeaux monozygotes car ceux-ci auraient, selon les auteurs, les mêmes goûts, les conduisant vers les mêmes métiers[48] ;

41 Harpur 1981, p. 29 ; Baines 1985, p. 469 ; Parkinson 1993, p. 3-4.

42 Evans, Woods 2016, p. 55-72. Je partage tout à fait la thèse principale des auteures, celle de la gémellité des deux personnages. Toutefois, je n'adhère pas à celle qui ferait de Niânkhkhnoum et Khnoumhotep des jumeaux monozygotes (en particulier, Evans, Woods 2016, p. 69-70 et *passim*), parce qu'elle est fondée sur de nombreux lieux communs et contre-vérités concernant la gémellité. Selon les auteures (p. 58), par exemple, les jumeaux monozygotes seraient des « natural clones » (*sic*), « both visually and behaviourally similar », ce qui seul pourrait expliquer la mise en scène de la grande proximité entre Niânkhkhnoum et Khnoumhotep. Or, dès 1940, le professeur René Zazzo, dont les recherches se sont concentrées sur la construction de l'identité à travers l'étude de la gémellité, écrit (p. 229) : « les psychologues jugeront dangereuses ces formules qui paraissent attribuer aux éléments porteurs d'hérédité la totalité des puissances, des caractères réels ». Il souligne que si la ressemblance physique des jumeaux monozygotes est souvent très forte, les jumeaux dizygotes peuvent être eux aussi extrêmement ressemblants. Il démontre surtout les divergences de caractère, c'est-à-dire d'identité, entre jumeaux monozygotes, qui tiennent à l'expérience vécue (Zazzo 1940, p. 227-242). Le psychologue l'exprime ainsi : « La structure fine de cette nourriture sensorielle, sentimentale, spirituelle, donne à chacun, dans un milieu prétendu homogène, l'originalité » (Zazzo 1940, p. 231). C'est ce que R. Zazzo appelle « le paradoxe des jumeaux », quand ce que l'on attendrait semblable ne l'est finalement pas – une thèse magistralement développée dans Zazzo 1984.

43 Voir surtout Moussa, Altenmüller 1977. Ils apparaissent aussi dans la tombe de Ptahchépsès, où ils portent d'autres titres, mais sont encore figurés ensemble. Moussa, Altenmüller 1977, p. 44-45.

44 Moussa, Altenmüller 1977, p. 44-45. La tombe est à la fois rupestre et maçonnée, afin d'agrandir sa superficie : Moussa, Altenmüller 1977, p. 15-17 ; Cherpion 1986, p. 65.

45 Le fait d'inclure Khnoum dans un nom propre n'est pas chose courante dans la région memphite sous l'Ancien Empire, où le dieu ne connaît pas de faveur particulière (merci à Y. Gourdon pour cette remarque). Considérant le rôle de Khnoum dans le processus de la naissance, V. Vasiljevic (2008, 365-366) a proposé d'y voir une allusion à celle, extraordinaire car gémellaire, des deux hommes (hypothèse suivie par Evans, Woods 2016, p. 69).

46 Sur les *ḫry-sštꜣ*, voir Bernal 2016 (inédit) ; pour les chefs des manucures du Palais, voir les attestations dans Jones 2000, n° 280 ; voir aussi Verner 1977, p. 136, avec quelques références.

47 Voir *supra*, n. 42.

48 Evans, Woods 2016, p. 69-70.

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

c'est sans doute beaucoup s'avancer puisque, d'une part, rien ne dit que les deux hommes aient eu le loisir de choisir leur occupation professionnelle, et d'autre part, rien n'interdit, évidemment, à des jumeaux (même) monozygotes d'avoir leurs penchants propres. Quoi qu'il en soit, ce statut très élevé, proche de la personne physique du roi, pourrait s'expliquer par le fait que Niânkhkhnoum et Khnoumhotep étaient des « special people », pour reprendre l'expression de J. Baines[49], à l'image de certaines personnes de petite taille qui, à l'Ancien Empire, pouvaient occuper des fonctions très prestigieuses – tel le nain Seneb, directeur de la garde-robe royale[50]. C'est peut-être précisément parce que les nains et, éventuellement, les jumeaux entretenaient un rapport privilégié avec le divin. L'hypothèse est séduisante, mais rien ne permet de l'affirmer, puisque des singuliers pouvaient occuper ces mêmes fonctions et porter ces mêmes titres[51].

L. Evans et A. Woods soulignent à juste titre que le thème du double est partout présent dans les scènes qui ornent les parois de la chapelle du mastaba (double tilapia, double pélican, double lion, etc.) ; elles utilisent pour les décrire l'expression de « mirrored motifs », qui renvoie heureusement au phénomène de miroir souvent observé chez les jumeaux[52]. Ces motifs dédoublés feraient référence à la naissance gémellaire des propriétaires, comme ils témoigneraient d'un espoir d'une vie à deux dans l'au-delà[53]. C'est aussi ce que semble montrer l'une des représentations du transport des statues de Niânkhkhnoum et Khnoumhotep (fig. 2)[54] : sur un seul traîneau, dans un seul naos, ce sont deux statues se tenant par la main qui sont figurées halées vers la tombe, une scène pour laquelle je ne connais aucun équivalent[55]. De la même manière, dans le texte du contrat qui vise à établir leur culte funéraire, Niânkhkhnoum et Khnoumhotep exigent que celui-ci leur soit rendu de manière concomitante[56]. Ils prononcent d'ailleurs les termes de ce contrat d'une seule voix – *ḏd.sn*, « ils disent » (l. 1) – et emploient

49 Baines 1985, p. 469.

50 Pour les titres de Seneb, Junker 1941, p. 12-18. V. Dasen rappelle que la majorité des nains connus avaient en réalité une position bien inférieure à celle de Seneb, officiant davantage auprès de notables que du roi, ou dans des ateliers d'orfèvres. Dasen 1993, p. 109-134, en particulier les remarques formulées aux p. 130-131.

51 Niânkhkhnoum et Khnoumhotep portent aussi des titres de prêtrises : ils sont notamment prêtres-*ouab* aux temples solaire et funéraire de Niouserrê, ainsi que *sḫḏ ḫmw-kꜣ*, « inspecteurs des serviteurs du *kꜣ* », dans le mastaba de Ptahchépsès, où ils apparaissent également. Verner 1977, p. 67-68. De manière générale, les coiffeurs ont souvent des charges de prêtrise dans les temples solaires et funéraires des rois de la V^e^ dynastie. Voir Helck 1957, p. 97-98.

52 Evans, Woods 2016, p. 58. Sur le sujet, et pour une remise en cause de l'effet de miroir en matière de caractères, voir Zazzo 1940, p. 236, 239-242.

53 Evans, Woods 2016, p. 59-68.

54 Moussa, Altenmüller 1977, pl. 16, 19, Sz. 6.3, commentaires p. 62.

55 La scène n'a pourtant pas été relevée par L. Evans et A. Woods. La statuaire de l'Ancien Empire connaît des exemples de personnages se tenant la main, notamment des époux, ou encore un roi avec un dieu (Moussa, Altenmüller 1977, p. 62 ; Baines 1985, p. 465, n. 17). Dans les chapelles de mastaba, on trouve parfois représenté le transport de deux statues vers la tombe, par exemple dans la chapelle de Ptahchépsès à Abousir. Par contre, il n'y a pas d'autres images – à ma connaissance – de transport de statues se donnant la main, comme ici. Bien sûr, l'image n'est pas sans évoquer les pseudo-groupes de l'Ancien Empire (voir à ce sujet Eaton-Krauss 1995, p. 57-74, avec 32 exemples relevés), interprétés comme figurant le même personnage à des âges différents, ou encore le personnage et son *ka*. Un même personnage, homme ou femme, particulier le plus souvent, mais aussi roi (Niouserrê, qui est d'ailleurs vu comme un jumeau par M. Verner, voir *infra*, p. 43), semble représenté deux fois sur une même statue. Il y a bien un seul nom, une seule séquence de titres. On pourrait aussi y voir le produit de l'unicité de la personne sociale formée par les jumeaux, proposée par J. Baines. Toutefois, les statues des pseudo-groupes ne se donnent pas la main, à ma connaissance, et leur attitude n'est pas celle des couples.

56 Moussa, Altenmüller 1977, pl. 28, Sz. 12.1 et p. 86-88.

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

en plusieurs occasions le pronom personnel *.nj* « nous », que l'on rencontre aussi dans le texte porté par la stèle londonienne de Souty et Hor [57].

Certaines scènes montrent une proximité physique très inhabituelle entre Niânkhkhnoum et Khnoumhotep : ils se tiennent par la main, regardant dans la même direction, ou se donnent l'accolade, leurs visages se touchant alors, nez contre nez (fig. 3) [58], quand d'autres présentent les deux hommes étonnamment complémentaires [59]. Cela n'exclut pas une légère préséance de Niânkhkhnoum sur Khnoumhotep, que l'on remarque aussi dans le mastaba de Ptahchépsès à Abousir, où Niânkhkhnoum est représenté en premier [60]. Cette préséance de l'un sur l'autre, que l'on observe aussi chez Souty et Hor, a été sujette à diverses interprétations, toutes conjecturelles [61]. S'il est tentant d'y voir le reflet d'un phénomène bien connu chez les jumeaux, celui du couple dominant/dominé, je crois plus probable qu'il s'agisse ici d'exprimer l'aînesse sociale de Niânkhkhnoum. En effet, un cas au moins – certes bien particulier, car littéraire et royal – suppose l'existence de l'aînesse pour les naissances multiples : dans l'un des contes du P. Westcar [62], le roi Sahourê, fruit d'une naissance triple, n'en est pas moins qualifié d'aîné (9, 7) [63].

Récemment, David O'Connor a proposé une théorie audacieuse [64], qui viendrait expliquer pourquoi Niânkhkhnoum et Khnoumhotep auraient mis en scène ce que les autres jumeaux ne montraient pas : parce qu'ils étaient des jumeaux d'un genre très particulier, fusionnés, c'est-à-dire « siamois », ce qui aurait constitué un défi pour les concepteurs du décor de leur tombe [65].

57 Voir *supra*, p. 33.

58 Voir les commentaires détaillés dans Baines 1985, p. 464-468 ; Cherpion 1986, en particulier p. 66-67 ; Reeder 2008, p. 143-165. En raison de ces scènes, certains chercheurs considèrent ce couple comme homosexuel (voir notamment Reeder 2000 ; Reeder 2008). L'idée avait déjà été suggérée par W. Westendorf (1977, col. 1273) et rejetée, je crois à juste titre, par J. Baines (1985, p. 467, n. 27). Il est vrai que les attitudes de Niânkhkhnoum et Khnoumhotep se rapprochent de celles des époux ; toutefois, comme J. Baines (1985, p. 465) le remarquait, les mariés de l'Ancien Empire ne montrent généralement pas d'embrassade réciproque, comme ici, l'épouse enlaçant l'époux dans la grande majorité des cas (voir Cherpion 1995, p. 33-34, 43-47). Les membres d'une même famille peuvent tout aussi bien être ainsi enlacés, soulignant par là des relations de natures diverses. J. Baines (1985, p. 467) rappelait également que le roi peut aussi être figuré dans une embrassade mutuelle avec un dieu, ou se tenant par la main. Il en concluait que l'attitude de Niânkhkhnoum et Khnoumhotep évoque bien une relation familiale, et une proximité hors du commun, mais pas un couple homosexuel. De plus, l'hypothèse des amants n'explique pas que les personnages portent exactement les mêmes titres, ni les effets de miroir observés partout dans la tombe, avec des jeux constants sur le double, la complémentarité et l'unité, sur le même modèle que le couple de jumeaux formé par Souty et Hor – certes mille ans plus tard.

59 Par exemple, quand Niânkhkhnoum chasse les oiseaux sauvages, Khnoumhotep pêche au harpon, deux activités auxquelles est habituellement occupé un seul et même défunt. Moussa, Altenmüller 1977, pl. 4-5, Sz. 4.3.1-4.3.2 ; pl. 74-75, Sz. 33A-B ; Baines 1985, p. 468. Sur le produit de cette pêche singulière – ce sont deux tilapias que ferre Khnoumhotep, et non un tilapia et un *latès* comme on le voit souvent, ce qui pourrait symboliser la double renaissance des personnages –, voir Baines 1985, p. 468 ; Evans, Woods 2016, p. 61-62.

60 Moussa, Altenmüller 1977, p. 44-45 ; Verner 1977, p. 67-68.

61 Moussa, Altenmüller 1977, p. 22 ; Baines 1985, p. 469 ; Cherpion 1985, p. 67-68.

62 Mathieu 2013, p. 10. Sur le P. Westcar, voir *infra*, p. 42-43.

63 Dans ce cas, il s'agit du premier-né, mais celui-ci n'est pas toujours perçu comme l'aîné chez les jumeaux : l'affaire dépend de la culture considérée. Si la société donnée prend en compte la conception des enfants pour déterminer l'aînesse (et non la venue au monde à proprement parler), et que l'on considère que l'enfant placé le plus au fond de l'utérus a été conçu en premier, c'est alors le second à naître qui est l'aîné. Pons, Frydman 1998, p. 98-99. Dans l'ancien droit français, le principe qui l'a emporté chez les juristes est celui qui énonce : *primogenitus est, qui prior in lucem editus est*. Merci à B. Kasparian pour cette précision.

64 O'Connor 2006. Hélas, le texte complet de la conférence n'a pas été publié.

65 Leurs noms mêmes pourraient refléter cet aspect, à travers celui de Khnoum, qui pourrait discrètement renvoyer au verbe *ḫnm*, « unir, se réunir, se joindre », *Wb* III, 377, 4-381, 4. De même, les nœuds de leur pagne se touchent en certains endroits de la tombe, évoquant ensemble le signe  (Gard. S 24), utile à l'écriture du verbe « nouer, lier » (*Wb* V, 396, 12-399, 3).

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

On est tentés, tant l'hypothèse est osée, de la balayer d'un revers de main ; elle n'est pourtant pas totalement chimérique. Aux hautes époques, les naissances de jumeaux fusionnés devaient avoir la même fréquence qu'aujourd'hui [66], bien que « leur occurrence réelle [soit…] difficile à estimer en raison de la mortalité très élevée [67] ». Les survivants à leur naissance devaient logiquement être extrêmement peu nombreux, mais pourtant pas complètement inexistants [68]. Saint Augustin rapporte ainsi le cas d'un (*sic*) homme né en Orient, aux IVe-Ve siècles apr. J.-C., « qui avait deux têtes, deux estomacs et quatre mains », et qui « vécut assez longtemps pour être vu de plusieurs personnes [69] » ; au Xe siècle, Léon le Diacre assure avoir rencontré des jumeaux thoracopages adultes, « complètement adhérents l'un à l'autre, depuis l'estomac jusqu'au pubis, et face à face [70] ». Ces deux exemples montrent qu'il était possible pour des jumeaux fusionnés de survivre en des époques anciennes, c'est-à-dire sans connaissances médicales spécifiques. Toutefois, dans la tombe de Niânkhkhnoum et Khnoumhotep, les deux hommes sont parfois montrés séparément, tout comme dans le mastaba de Ptahchépsès où ils apparaissent tantôt ensemble, tantôt séparés [71]. D. O'Connor l'explique [72] « by assuming a differentiation between the societal personhood of each on the one hand and his individual and specific personhood on the other », soulignant que les scènes où ils apparaissent individuellement correspondent en tout point aux scènes standardisées de l'époque. Autre obstacle à la proposition de D. O'Connor, Ahmed Moussa et Hartwig Altenmüller affirment que Niânkhkhnoum aurait survécu à Khnoumhotep, et aurait terminé leur tombe [73] : cela reviendrait à admettre une séparation réussie de ces siamois potentiels, ce qui n'est pas envisageable eu égard aux capacités médicales antiques [74]. Toutefois, les arguments, principalement fondés sur l'iconographie, de A. Moussa et H. Altenmüller concernant l'ordre des décès sont en réalité assez légers, quand seule une étude architecturale du monument pourrait éventuellement apporter les réponses attendues [75]. Si rien ne s'y oppose, donc, rien ne permet non plus de

66 La fréquence des jumeaux conjoints est de l'ordre d'une naissance sur 200 000 (dans trois cas sur quatre, des filles). Pons, Frydman 1998.

67 Dasen 2005, p. 35.

68 Voir les remarques de Dasen 2005, p. 229-230 pour la Grèce archaïque et classique.

69 Saint Augustin, *De civitate Dei contra Paganos*, 16, 8 ; cité dans Dasen 2005, p. 277. Les sources classiques font état de naissances de jumeaux fusionnés et d'êtres (humains ou animaux) dotés de membres surnuméraires, notamment chez Aristote (voir Dasen 2005 p. 36-37, 275-277). V. Dasen (2005, p. 53 et fig. 9a) propose qu'une tombe rhodienne d'époque romaine ait abrité la sépulture de jumeaux fusionnés, mais leurs squelettes n'appuient pas l'hypothèse, ce qu'admet l'auteure. Karantzali, McGeorge 1999, p. 153-162 ; Dasen 2005, p. 53 et fig. 9a.

70 Léon le Diacre, *Historiae*, 10, 4.

71 Notamment soulevé dans Reeder 2008, p. 152. Voir Verner 1977, p. 95-96 : un personnage nommé Khnoumhotep apparaît seul, mais il n'est pas certain qu'il s'agisse de celui qui nous occupe ici.

72 Reeder 2008, p. 152.

73 Moussa, Altenmüller 1977, p. 22 et n. 66.

74 Problème déjà soulevé par Reeder 2008, p. 148. Les organes internes et le système vasculaire sont toujours liés – même en cas de fusion apparemment « légère » – et les hémorragies entraînées par les tentatives de séparation, mortelles. Le premier cas enregistré de séparation réussie – deux jeunes filles unies par l'ombilic et séparées par Johannes Fatio – date de 1689. Les jumeaux thoracopages observés par Léon le Diacre ont manifestement été séparés après la mort de l'un d'entre eux, mais son frère mourut trois jours après lui. Voir Pentogalos, Lascaratos 1984, p. 99-102 ; Kompanje 2004, en particulier p. 540 ; Dasen 2005, p. 14. La séparation de ces jumeaux est illustrée dans la *Chronique byzantine* de Jean Skylitzès, dans des miniatures datées entre le XIIIe et le XIVe siècle (voir Dasen 2005, p. 39 et p. 40, fig. 5).

75 Dans certaines scènes, Khnoumhotep porte la barbe cérémonielle alors que Niânkhkhnoum ne la porte pas ; Khnoumhotep est « auprès du grand dieu » quand Niânkhkhnoum ne l'est pas ; Khnoumhotep, enfin, serait enterré à l'ouest du caveau, quand Niânkhkhnoum serait à l'est. Moussa, Altenmüller 1977, pl. XX (scène 30b) et p. 22, n. 66 ; suivi par Evans, Woods 2016, p. 70-71. L'ensemble de ces éléments pourrait tout aussi bien être relié à la préséance de Khnoumhotep que l'on retrouve partout dans la tombe. Merci à M. Sählhof pour son aide sur le sujet.

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

confirmer l'hypothèse de D. O'Connor : des causes sociales, plutôt que biologiques, pourraient tout aussi bien expliquer la mise en scène du lien qui unit Niânkhkhnoum et Khnoumhotep. À accepter que leur position hiérarchique élevée fût liée à leur gémellité, par exemple, il aurait alors été souhaitable de la montrer et de la mettre en valeur.

L'aînesse multiple : Khénou, Hemrê et les autres (V^e^-VI^e^ dynasties)

Le cas de Khénou et Hemrê n'a pas été discuté par J. Baines, soit que l'auteur n'ait pas eu connaissance des documents, soit qu'il les ait rejetés du corpus. Le soupçon de gémellité, pourtant porté sur eux par Naguib Kanawati dès 1976[76], tient au fait qu'ils sont présentés tous les deux comme étant le *smsw*, « l'aîné », des mêmes parents, plus particulièrement de la même mère à qui ils rendent le culte funéraire – l'auteur tient les autres cas d'aînesse multiple pour des preuves de polygamie[77]. Khénou et Hemrê sont connus par une fausse-porte appartenant à leur père, le prêtre Ouachka[78], et par sa table d'offrandes, toutes deux découvertes dans sa tombe, à Giza (British Museum, EA 1156a-b, fig. 4-5)[79]. Sur la fausse-porte, Khénou (montant droit) et Hemrê (montant gauche), tous les deux désignés comme *s3.f smsw* « son fils aîné », apportent au couple formé par Ouachka et son épouse Djéfatsen les offrandes funéraires. Sur la table d'offrandes, Khénou et Hemrê agenouillés honorent le couple figuré assis, face à eux, c'est-à-dire qu'ils officient devant la même femme, Djéfatsen, qui semble donc être leur mère.

Pour N. Kanawati[80], cela signifie que Khénou et Hemrê furent des jumeaux. Khénou étant du côté du père sur la fausse-porte, et devant sur la table d'offrandes, il aurait ainsi une légère préséance sur son frère, comme Niânkhkhnoum sur Khnoumhotep ; la gémellité ne serait ni dissimulée, ni honnie, sans être pour autant particulièrement mise en scène[81].

Très récemment, Kim McCorquodale recensa 43 cas d'aînesse multiple pour l'Ancien Empire – soit 5 % des documents analysés par elle mentionnant des enfants[82]. Pour l'auteur, l'aînesse multiple s'explique soit par la mort prématurée du premier-né, remplacé par un puîné dans sa qualité d'aîné, soit par l'existence de plusieurs épouses, soit encore par la gémellité des personnages concernés[83]. Sept cas répondraient selon elle à cette dernière possibilité, dont Khénou et Hemrê[84]. En réalité, trois cas seulement, en plus de celui-là, montrent clairement deux aînés liés à une même femme, potentiellement leur mère – les autres sont donc trop incertains pour être ici discutés. Il s'agit des deux *smsw* Néferkhénet et Irienakhty, honorant un même

76 Kanawati 1976.

77 Sur la définition de l'aînesse en Égypte ancienne, voir Kasparian 2007, p. 36-51. B. Kasparian réfute l'équation « aînesse multiple = plusieurs épouses », voir en particulier p. 42.

78 Kanawati 1976, p. 249.

79 Voir les illustrations sur la base de données du British Museum : *British Museum*, EA 1156. Voir aussi Hölzl 2002, p. 70 et pl. 13.

80 Kanawati 1976, p. 250.

81 À noter, suivant R. Hölzl (2002, p. 70), que la table d'offrandes d'Ouachka constitue une exception dans le corpus de l'Ancien Empire, en reproduisant des scènes qui se trouvent habituellement sur les parois de la chapelle de la tombe (présentation des offrandes par les membres de la famille). L'auteure cite une seconde exception : les tables d'offrandes découvertes dans la tombe de Niânkhkhnoum et Khnoumhotep (Moussa, Altenmüller 1977, p. 158-160 et pl. 80-81). Il serait tentant de proposer un lien avec la gémellité, mais là encore, les indices sont par trop ténus.

82 McCorquodale 2013, p. 90-108. Merci à B. Kasparian de m'avoir signalé cette référence.

83 McCorquodale 2013, p. 90-91. Voir aussi les remarques de Lippert 2013, p. 3-4.

84 McCorquodale 2013, p. 94.

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

couple sur la fausse-porte de leur père Nimesti, à Giza (VI^e dynastie)[85] ; de Ptahhotep et son frère aujourd'hui anonyme, agenouillés devant la même femme dans la tombe de leur père, à Saqqara (fin V^e-début VI^e dynastie)[86] ; de Ouiou et Mérou, montrés devant le même couple dans la tombe de leur père, à Cheikh Saïd (VI^e dynastie)[87]. Burt Kasparian signale, pour le Moyen Empire cette fois, deux autres cas d'aînesse multiple pour une même mère (avérée cette fois car nommément citée comme telle) : celui des frères Nakht et Khnoumhotep, qui apparaissent tous les deux comme *smsw* dans la tombe de Khnoumhotep II, à Beni Hassan, et celui de Kay et Djéhoutynakht, dans la tombe de Néhéri à El Bersheh[88]. Montrant qu'il n'est pas question, pour ces deux exemples, de voir un aîné décédé remplacé dans cette qualité par un puîné, B. Kasparian propose, avec prudence, d'y déceler une volonté du père de famille qui, souhaitant transmettre droits et devoirs propres à l'aînesse à un autre de ses enfants, aurait choisi de lui « conférer fictivement la qualité d'aîné[89] », mêlant alors la notion d'héritier à celle de l'aînesse, qui ne serait pas le fait exclusif de la primogéniture.

Dans l'ensemble des cas cités, il est vrai qu'il n'y a pas de jeu sur les noms des enfants ; il n'y a pas de mise en scène d'une proximité hors du commun ni d'une relation particulière ; il n'y a pas de titres en commun, ni d'activité professionnelle commune. Il n'y a pas non plus d'équivalence absolue entre les frères, mais au contraire, une préséance systématique de l'un sur l'autre, plus ou moins importante en fonction des cas, ce que B. Kasparian et K. McCorquodale ont signalé pour chacun des exemples cités. Seul ce détail rattache les *smsw* à la représentation de la gémellité telle qu'on la connaît par ailleurs.

Je crois toutefois qu'il n'y a rien non plus qui interdise de considérer cette option. L'absence de mise en scène pourrait être liée au fait que la gémellité n'avait, dans leurs cas, pas de retentissement particulier sur leur position sociale. On peut aussi admettre qu'une telle mise en avant n'avait tout simplement pas sa place dans des documents où les *smsw* occupent, toujours, une place secondaire, et où le lien horizontal, celui qui les unit à leurs parents dont le culte est célébré, prime sur tout autre.

AU MOYEN EMPIRE

Pour le Moyen Empire, on compte deux cas potentiels de jumeaux biologiques, l'un concernant deux sœurs, l'autre, deux frères. Il faut aussi prendre en compte un texte littéraire, celui porté par le P. Westcar, qui donne le récit d'une naissance multiple.

85 McCorquodale 2013, p. 91, avec les références.

86 McCorquodale 2013, p. 102, avec les références.

87 McCorquodale 2013, p. 104, avec les références.

88 Kasparian 2007, p. 42-48, avec les références. L'auteur listait 34 cas d'aînesse multiple pour l'Ancien Empire (p. 62-64), nombre augmenté depuis par K. McCorquodale.

89 Kasparian 2007, p. 48-50.

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

Les sœurs Satamon (XII^e dynastie) : deux sœurs pour un même nom

La stèle familiale de l'intendant Intef, datée de l'an 25 de Sésostris I^er, est le troisième – et dernier – cas de gémellité biologique accepté, avec prudence toutefois, par J. Baines [90]. Elle provient d'Abydos et est conservée au musée du Louvre (C 167, fig. 6) ; selon Claude Obsomer, elle formerait une seule et même stèle avec C 168 [91].

La moitié inférieure de C 167 est occupée par une scène d'offrande funéraire. On y voit le défunt, Intef, assis en compagnie, chose peu commune, de deux femmes, installées derrière lui. Respectivement nommées Sathathor et Méryt, chacune est désignée comme « son épouse » (*ḥmt.f*), mais seule Sathathor, qui est assise au plus près d'Intef, est qualifiée de « qu'il aime » (*mrt.f*). Devant le trio se dresse une table chargée d'offrandes, en face de laquelle défilent deux registres de porteurs d'offrandes funéraires. Fermant la file, deux figures féminines sont étroitement enlacées, chacune étant qualifiée de « sa fille bien aimée Satamon » (*sꜣt.f mrt.f sꜣt-jmn*) [92]. Le fait qu'elles portent le même nom et l'attitude singulièrement proche des deux filles ont amené J. Baines à voir en elles des jumelles [93]. En effet, pour l'auteur, un nom en commun aurait contribué à créer pour les jumeaux égyptiens un statut social unique, lequel aurait permis de corriger la perturbation générée par la gémellité [94].

Toutefois, d'autres cas sont connus où des enfants d'une même fratrie portaient le même nom, sans que l'on puisse y voir des jumeaux, ce que J. Baines admet volontiers [95]. En fait, l'attitude particulière des deux Satamon pourrait trouver une autre explication, comme Lilian Postel me l'a suggéré [96]. La première Satamon est figurée respirant une fleur de lotus, symbole de renaissance solaire fréquemment humé par les défunts, alors que la seconde ne le fait pas. En opérant cette distinction, l'image semble montrer que l'une – la première dans le défilé, qui respire le lotus – serait morte avant l'autre. Or, il arrivait que l'on garde le souvenir d'un enfant mort en donnant son nom à un rejeton né après lui. D'une manière générale, cette pratique lie fortement les deux êtres concernés, tant psychologiquement que socialement [97]. Ainsi, la deuxième fille d'Intef aurait pu avoir été nommée Satamon en souvenir de la première, morte avant elle, ce qui expliquerait la mise en scène du lien particulier qui les unissait, à travers l'accolade que la seconde donne à la première [98]. Toutefois, les circonstances qui gouvernent le choix du nom étant particulièrement difficiles à déterminer [99], et celui de Satamon, spécialement répandu à cette époque, la plus grande prudence est de mise.

90 Baines 1985, p. 470. Sur Intef lui-même, et ses titres, voir Obsomer 1993, p. 185.

91 Obsomer 1993, p. 185 et n. 145.

92 Deux autres stèles de l'intendant Intef sont connues : CG 20542 et CG 20561 (portées à mon attention par L. Postel). Une seule épouse, Sathathor, apparaît sur les deux objets ; les filles sont absentes de CG 20561, et une seule est présente sur CG 20542. Une domestique également nommée Satamon apparaît sur les trois objets.

93 Baines 1985, p. 470.

94 Voir *supra*, p. 31.

95 J. Baines (1985, p. 470) rejette ainsi le cas des princesses Méritamon comme étant des jumelles : en effet, elles portent le même nom mais rien d'autre ne vient corroborer l'hypothèse de la gémellité émise par G. Robins (1982, p. 87, n. 22). Pour les membres d'une même fratrie dotés d'un même nom, voir Gardiner 1954, p. 95-96 ; Vernus 1980, col. 326-333 ; Vittman 2009, p. 5 [en ligne].

96 Je remercie chaleureusement L. Postel pour ses remarques, nombreuses références, et pour l'aide précieuse qu'il m'a apportée dans la compréhension de ce document.

97 Voir notamment Casper 2001, § 28-32 [en ligne].

98 J.-L. Chappaz (1995, p. 169) propose aussi que cette double mention de Satamon puisse être une simple « distraction du sculpteur ». Je ne crois pas l'hypothèse valide, si l'on considère le soin apporté par ce dernier à la réalisation de l'objet, et parce qu'elle n'explique pas les particularités de l'iconographie discutées ci-dessus.

99 Vittman 2009, p. 5.

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

On peut aller plus loin, si l'on s'intéresse à la présence des deux épouses assises auprès d'Intef. Là encore, une seule, Méryt, respire le lotus, c'est-à-dire qu'elle est manifestement montrée défunte, quand Sathathor apparaît vivante, une particularité qui n'a pas spécialement attiré l'attention des commentateurs précédents : Sathathor et Méryt seraient donc les épouses *successives* d'Intef[100]. C'est d'ailleurs Sathathor qui, seule, apparaît sur les autres stèles que l'on connaît de l'intendant (CG 20542 et CG 20561)[101]. Un détail supplémentaire unit les deux filles aux deux épouses : Méryt et Sathathor s'étreignent elles aussi, bien que ce soit cette fois la morte qui enlace la vivante.

Suivant L. Postel, on peut donc proposer la solution suivante – qui demeure parfaitement conjecturelle : Méryt serait morte la première, peut-être en couches, comme la première Satamon, qui pourrait bien être sa fille. La deuxième épouse, Sathathor, aurait ensuite nommé sa propre fille Satamon, en souvenir de la défunte enfant de son mari.

Si la théorie des jumelles pourrait venir expliquer le lien manifeste qui unit les deux Satamon, elle n'explique pas celui qui, en parallèle, unit les deux épouses. Dans cette optique, l'explication proposée par L. Postel, sans être définitive, me semble davantage satisfaisante.

Les frères Ihyseneb, dits Ânkhren et Ouah (XII^e^ dynastie) : une donation hors du commun

Le texte juridique UC 32058 (P. Kahun I.1), sans doute du règne d'Amenemhat III, a lui aussi été interprété comme faisant référence à des jumeaux[102]. Il s'agit d'un document appartenant manifestement à un lot d'archives privées, en provenance de Lahun[103].

Le papyrus comprend deux textes[104]. Le premier, daté de l'an 44, est une copie d'un acte de donation de type *jmyt-pr* (l. 1)[105] dans lequel « Ihyseneb fils de Shepset, dit Ânkhren » (l. 3) donne tous ses « biens » (*ḫt*) à son « frère Ihyseneb, fils de Shepset, dit Ouah » (l. 3). Dans le second texte, daté de l'an 2 – sans doute du règne suivant, celui d'Amenemhat IV[106] – Ouah fait ensuite don des possessions précédemment léguées par son frère (une maison, quatre esclaves asiatiques[107]) à sa propre femme. Des dispositions sont aussi prises pour que Ouah soit enterré avec elle (l. 12).

Les deux personnages sont bien qualifiés de « frères », sens du terme *sn* confirmé par la mention de la même mère, nommée Shepset dans les deux cas. Ces deux frères portent le même nom, Ihyseneb, et sont seulement distingués par leurs surnoms respectifs. Une fois de plus, le nom unique a guidé l'interprétation vers la gémellité, alors que Souty et Hor, notre source de référence, portaient des noms différents, et que des frères et sœurs ordinaires pouvaient être pareillement nommés pour de tout autres raisons[108].

100 Voir Malaise 1977, p. 195 ; Simpson 1974, p. 102.

101 Voir *supra*, n. 92.

102 Notamment Ganley 2003, p. 27.

103 Porté à mon attention par B. Kasparian, que je remercie ici vivement pour son aide. Voir en dernier lieu Muhs 2016, p. 70.

104 Griffith 1898, p. 31-35 et pl. 12-13 ; Logan 2000, p. 58 ; Collier, Quirke 2004, p. 104-105 et pl. 1 ; Muhs 2016, p. 71.

105 Sur la nature de ces documents légaux, voir Logan 2000, p. 49-73 et les remarques de Lippert 2013, p. 6, avec de nombreuses références.

106 Griffith 1898, p. 34 ; Ganley 2003, p. 21.

107 Connus par un autre document, daté de l'an 29 d'Amenemhat III, P. Kahun I.2. Voir Griffith 1898, p. 36 et pl. 13.

108 Voir les références *supra*, n. 95.

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

Un autre argument a prévalu à l'hypothèse gémellaire : la donation paraît exceptionnelle, puisqu'il s'agit d'un cas où un homme donne *tous* ses biens à son frère[109], alors que l'héritage revenait normalement aux enfants, l'aîné mâle en premier. En l'absence de descendance notamment, l'héritage pouvait être destiné à un membre de la fratrie[110] : Ânkhren, âgé et sans espoir de descendance future, aurait fait donation de ses biens à son frère[111]. Pour cela, il n'est pourtant pas nécessaire qu'il fût son jumeau : l'amour fraternel, ou la nécessité de protéger les biens familiaux d'une façon ou d'une autre, n'est bien sûr pas spécifique à ce type de relation. De fait, les documents légaux de type *jmyt-pr* mentionnent souvent des donations hors du commun, non seulement au bénéfice d'un frère, mais aussi de la fille du donataire, de son épouse, ou même de son patron[112]. Enfin, Ânkhren et Ouah ne portent pas les mêmes titres[113], alors que Souty et Hor (cas certain de gémellité) et Niânkhkhnoum et Khnoumhotep (cas très probable) occupaient exactement les mêmes fonctions.

Le document UC 32058 ne peut donc être retenu comme qualifiant des jumeaux, les indices n'étant à aucun moment spécialement probants.

Le papyrus Westcar (Moyen Empire) : la naissance multiple comme élément du merveilleux

S'il a été rédigé au Nouvel Empire, le texte porté par le P. Westcar (P. Berlin 3033) a manifestement été conçu au Moyen Empire[114]. Il contient, au sein des contes connus sous l'intitulé moderne *Khéops et les magiciens*, l'un des seuls véritables récits d'une naissance pour la période pharaonique (9, 21-11, 6)[115]. L'épouse d'un prêtre de Rê, nommée Reddjédet, y met au monde trois enfants simultanément, aidée par une troupe de divinités versées dans l'art de l'accouchement. Meskhénet annonce le destin hors du commun de chacun des enfants : « C'est un roi qui exercera la royauté dans le pays entier[116] ! » En effet, il s'agit des trois premiers rois de la V^e^ dynastie, Ouserkaf, Sahourê et Kékou, c'est-à-dire Néferirkarê-Kakaï.

Il faut remarquer que ces trois enfants ne sont pas les fils naturels de l'époux de Reddjédet, mais ceux du dieu Rê lui-même. Reddjédet est en effet « enceinte des trois enfants de Rê » (9, 10), et ces derniers portent en naissant des caractères divins : cheveux en lapis, chairs en or. Tout en évoquant l'essence divine de la royauté égyptienne, mise en relief par la théogamie, cet élément du récit procède aussi d'un topos bien connu dans la mythologie de l'Antiquité classique : les naissances multiples y sont le fruit d'œuvres divines, plus précisément celles d'un dieu uni à une mortelle[117]. Zeus engendre de cette manière plusieurs paires de jumeaux[118] ; Rémus et

109 A.H. Ganley (2003, p. 26, n. 27) insiste sur ce point.
110 Lippert 2013, p. 3.
111 Voir Ganley 2003, p. 23-25, 26.
112 Voir Logan 2000, en particulier p. 67.
113 Ânkhren est *ḫtmw kfꜣ-jb n ḥrp kꜣt* « chancelier de confiance du/et directeur des travaux » (l. 3), tandis que Ouah est *wʿb ḥry sꜣ n spdw nb jꜣbtt* « prêtre pur, supérieur de la protection de Soped seigneur de l'Orient » (l. 7).
114 Mathieu 2013, p. 1.
115 Voir notamment les traductions et commentaires de Blackman 1988, p. 13-14 ; Grandet 1998, p. 77-79 ; Mathieu 2013, p. 11-12. Le déroulement complet de la nouvelle naissance du roi se trouve aussi dans le *Spr.* 565 des Textes des Pyramides (voir Arnette, Greco, Mouton 2014, p. 262-276).
116 Notamment Grandet 1998, p. 78-79.
117 Dasen 2005, p. 58. Sur les 80 paires de jumeaux relevées par l'auteure dans la mythologie classique (voir p. 290-296), quelques-unes seulement sont issues de couples mortels, et plus rarement encore, de deux divinités.
118 Dasen 2005, p. 58.

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

Romulus sont nés des amours de la vestale Rhéa Silvia et du dieu Mars ; etc. Ces naissances sont alors le reflet de la « virilité hors du commun » du père divin. C'est d'ailleurs à cette puissance créatrice que fait sans doute référence le nom de l'époux de Reddjédet, Ouserrê « il est puissant, Rê », ce qui, au vu de sa situation et comme l'a souligné Bernard Mathieu, ne manque pas de piquant[119]. Après la naissance des trois enfants, les déesses accoucheuses s'adressent à lui (11, 5-6) : « Réjouis-toi, Ouserrê, car vois, trois enfants sont nés pour toi ! »

La multiplicité des naissances ne sert pas particulièrement la suite du récit, puisque les trois rejetons ne sont pas qualifiés de jumeaux, ni même de frères[120]. Reflète-t-elle la relation familiale effective de ces personnages historiques ? La réponse reste sujette à caution : Reddjédet ayant été perçue comme l'alter ego littéraire d'une reine Khentikaous[121], Miroslav Verner a récemment proposé que Chepseskaf et Ouserkaf, comme Râneferef et Niouserrê, aient effectivement été des jumeaux, fils de Khentikaous Ire et de Khentikaous II. L'auteur se fonde notamment sur un titre exceptionnel porté par les deux reines, « mère des deux rois de Haute et de Basse Égypte[122] ». Toutefois, le fait de souligner, à travers ce titre, qu'elles furent mères de deux enfants ayant accédé au trône ne saurait en aucun cas signifier que ces enfants furent des jumeaux. Dans le conte, dont la nature littéraire interdit *a priori* de tirer des conclusions d'ordre historique, la naissance multiple me semble avant tout permettre de souligner l'aspect extraordinaire de la venue au monde des trois rois, dans la mesure où ils sont issus du dieu Rê. Le merveilleux est en effet présent dans chacun des contes du P. Westcar : figurine de cire changée par magie en crocodile, eaux d'un lac ouvertes en deux, magicien capable de rattacher aux corps des décapités leur tête coupée, etc.[123]. C'est donc que la naissance multiple est perçue comme merveilleuse en soi, et qu'elle est, dans ce cas, accueillie avec joie : c'est l'apport principal de ce conte à notre dossier.

AU NOUVEL EMPIRE

Pour le Nouvel Empire, il faut bien sûr retenir Souty et Hor, dont le cas a été discuté plus haut. Deux autres cas, qui concernent tous les deux des femmes, méritent que l'on s'y attarde : Rouiou et Idet, connues par une statuette conservée à Turin, et les filles de Toutânkhamon, dont les corps ont été retrouvés dans sa tombe[124].

119 Mathieu 2013, p. 11, n. 54. Dans un même esprit espiègle, le mari trompé d'un autre conte de *Khéops et les magiciens* se nomme Oubaoné, littéralement « Perce-pierre » ou « Pierre-percée » (voir Mathieu 2013, p. 1, traduction du conte p. 3-5).

120 La catégorie « triplés » est, à ma connaissance, inconnue.

121 Notamment Sethe 1913, p. 90 ; Otto 1966, p. 68-69.

122 Verner 2011, p. 778-784 ; Verner 2014, p. 23, 39, 47-48 ; Verner 2015, p. 86-92. Le mot « roi », *njswt-bjty*, est redoublé dans la séquence de titre.

123 Voir Mathieu 2013, p. 1-2.

124 J. Baines (1985, p. 471, n. 43) évoquait aussi brièvement l'ostracon Letellier (voir Letellier 1980, p. 127-133), pour le rejeter à juste titre du corpus. Cet ostracon ramesside porte une lettre envoyée à une femme au sujet de la mort de deux enfants dont elle avait la charge. B. Letellier a proposé qu'ils fussent des jumeaux, morts à la naissance. Pourtant, rien dans le texte n'indique que les enfants soient morts en naissant, ni même simultanément. De plus, c'est le terme *ʿḏd* qui est utilisé pour les désigner, un mot qui qualifie les jeunes gens en âge de travailler, dans une tranche d'âge que nous qualifierions aujourd'hui d'adolescence (voir Feucht 1995, p. 515-518).

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

Rouiou et Idet : deux femmes dans l'attitude d'un couple (XVIII^e dynastie, règne d'Amenhotep II)

J.-L. Chappaz mentionne, dans son article sur les jumeaux égyptiens, une curieuse statuette conservée au Museo Egizio di Torino (cat. 3056, fig. 7)[125]. Si l'on en juge par le style, elle est sans doute à situer sous le règne d'Amenhotep II. Elle représente deux femmes identiques, assises sur le même siège à haut dossier, et passant chacune un bras dans le dos de l'autre. Cette attitude est celle communément adoptée par les conjoints de l'époque[126], lorsqu'ils sont figurés assis[127]. La femme à la droite de notre statuette s'appelle Idet, étant désignée comme « maîtresse de maison » (*nbt pr*) sur la colonne de texte porté au bas de sa robe, tandis que l'autre se nomme Rouiou, sans que sa fonction ne soit précisée, ni la nature de leur relation.

Si ce type d'objet est fort rare, il existe malgré tout des parallèles. Ainsi, deux autres statuettes, mentionnées dans le PM, figurent deux femmes représentées exactement de la même manière[128] : l'une est conservée à Copenhague, à la Ny Carlsberg Glyptotek (Æ.I.N. 586)[129], l'autre au Musée royal de Mariemont (81/9)[130]. La première est anépigraphe, mais la seconde, datée du début de la XVIII^e dynastie, a conservé ses inscriptions. La femme de droite est « la maîtresse de maison Hetepet », tandis que celle de gauche est « sa fille » Moutouy, sans que d'autres titres ne soient précisés. Il y a donc fort à parier qu'il en aille de même pour la statuette de Turin : Rouiou est sans doute la fille d'Idet, et il n'y a donc pas lieu de voir en elles des jumelles.

Les fœtus de la tombe de Toutânkhamon (XVIII^e dynastie) : des jumelles qui n'en sont pas

Dans la tombe de Toutânkhamon (KV 62) ont été découverts deux fœtus, inhumés dans deux petits sarcophages anthropoïdes et anonymes, déposés dans un coffre non décoré (Carter n° 317, fig. 8a). Il s'agit de deux petites filles, celles du jeune roi[131]. L'une (317a, environ 26 cm, fig. 8b) est beaucoup plus petite que l'autre (317b, environ 36 cm, fig. 8c), si bien qu'elles ont été considérées comme mortes à un âge gestationnel différent, et donc comme les produits de deux grossesses distinctes. Sur la base de la taille des cadavres, il a été estimé, dès 1933, que l'enfant le plus petit – emmailloté mais *a priori* non momifié – serait mort autour

125 Chappaz 1995, p. 169. L'auteur demeure fort prudent quant à la possibilité de considérer cette statuette comme figurant des jumelles. Voir aussi D'Amicone, Fontanella 2007, p. 144-145 ; Hema 2005, p. 27 et pl. 10.

126 La statuette se distingue en cela nettement des pseudo-groupes de l'Ancien Empire qui, rappelons-le, représentent deux fois la même personne. Voir *supra*, n. 55.

127 Parmi de nombreux exemples, au musée du Louvre, le prêtre d'Amon Kamimen et sa femme sont ainsi figurés (E 10443), quoiqu'en compagnie d'un enfant, ou encore un autre couple au British Museum, sans enfant cette fois (EA 2303). Voir ces objets, et de nombreux autres exemples de cette attitude en statuaire, dans Hema 2005, vol. II, p. 5, 9-11, 16, 20, etc.

128 PM VIII, p. 516-517. On y compte 5 statuettes doubles de femmes recensées pour le Nouvel Empire.

129 Jørgensen 1998, p. 276-227.

130 Derriks 1990, n° 8.

131 Déjà proposé par Derry 1933 (p. 167-169) et confirmé par les tests ADN conduits par le *Tutankhamun Family Project* en 2007-2009. « The degrees of probability were 99.97992885 % and 99.99999299 % for mummies 317a and 317b. » Hawass, Saleem 2011, W830. Voir Hawass *et. al.* 2010, p. 640. Pour une analyse critique de ces tests ADN et de leurs résultats, voir Gabolde 2013, p. 177-203 (p. 183 et p. 185-187 pour nos deux fœtus).

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

de cinq mois de gestation, l'autre – momifié –, autour de sept mois de gestation [132]. En 1979, de nouvelles études du fœtus 317b ont décelé ce qui semblait être d'importantes anomalies congénitales [133], et à la fin des années 2000, grâce aux marqueurs d'ossification du squelette [134], l'âge de la mort a été estimé à 31 semaines.

Dans un article paru en 2001 [135], l'obstétricien Geoffrey Chamberlain s'étonna de la présence des enfants dans la tombe de Toutânkhamon. Il s'inquiéta de ce que les fœtus aient dû être conservés hors de la tombe dans l'attente – potentiellement fort longue – d'une inhumation auprès de la dépouille paternelle. L'auteur releva aussi l'unicité du cas, puisqu'aucun autre fœtus n'a jamais été retrouvé dans aucune autre tombe royale [136]. Il fallait donc que des circonstances très particulières aient entouré le décès de ces enfants, c'est-à-dire qu'ils soient morts ensemble, et au moment même de l'embaumement de leur père. Pour que cela fût possible, ces enfants devaient nécessairement être jumeaux [137] – la possibilité de deux grossesses issues de deux mères différentes n'étant jamais évoquée [138]. Pour régler le problème de la différence de tailles entre les fœtus, G. Chamberlain proposa qu'ils aient été victimes du syndrome « transfuseur-transfusé » (aussi connu comme *twin-to-twin transfusion syndrom*, TTTS) : lorsque des jumeaux monozygotes partagent un même placenta, les échanges sanguins peuvent être déséquilibrés, le sang étant davantage transféré à l'un qu'à l'autre. Le « donneur » est alors plus petit, tandis que le « receveur » est surdéveloppé – en plus de diverses pathologies dont l'un et l'autre peuvent souffrir [139].

L'hypothèse est tentante, et certains l'ont suivie [140], mais on ne peut qu'en souligner les incertitudes, voire les faiblesses. Tout d'abord, *rien* ne permet de dire que les fœtus sont morts au même moment. Ensuite, il n'y a pas lieu de s'étonner qu'ils aient pu être conservés dans l'attente du décès de leur père, d'autant que les études les plus récentes montrent que 317a pourrait bien avoir, elle aussi, été momifiée [141]. Enfin, est-il utile de rappeler qu'aucune tombe royale – à l'exception de celles de Tanis – n'a jamais été retrouvée avec son matériel complet, et qu'il est donc bien normal de constater en KV 62 des faits et des pratiques inconnus par ailleurs.

En 2008, de nouveaux examens menés à l'aide d'un scanner (tomodensitométrie, ou TDM, qui donne des éléments non visibles sur les radiographies) ont été conduits à la faculté

132 Derry 1933, p. 167-169.

133 Elles sont alors identifiées comme une surélévation congénitale de la scapula (ou déformation de Sprengel), en connexion avec une *spina bifida* et une scoliose lombaire. Harrison *et al.* 1979, p. 19-21.

134 Voir les remarques de Hellier, Connolly 2009, p. 166-167 : les auteurs estiment que l'évaluation de l'âge fœtal sur la base de la taille ne convient pas (notamment parce que le dessèchement des corps les rend plus petits), et prônent une étude fondée sur l'état d'ossification des squelettes.

135 Chamberlain 2001, p. 6-10.

136 On connaît toutefois les restes d'un fœtus, ou d'un enfant mort-né, retrouvés en compagnie d'une momie de femme dans la tombe saqqariotte d'Horemheb : il s'agit sans doute de Moutendjemet, peut-être morte en couches en même temps que son enfant.

137 Déjà évoqué par Harrison *et al.* 1979 (p. 19-21), mais cette possibilité avait alors été écartée en raison des différences de taille entre les deux fœtus.

138 Voir Gabolde 2013, p. 186.

139 Voir Hellier, Connoly 2009, p. 169-170, avec de nombreuses références.

140 Les conclusions de C.H. Hellier et R.C. Connoly (2009, p. 165-173) vont toutes dans le sens de G. Chamberlain, même lorsqu'elles semblent contredire les données qu'ils avancent pourtant eux-mêmes. Ainsi, les auteurs choisissent de privilégier les critères donnant un âge gestationnel bas pour 317a, ce qui permet de le rapprocher artificiellement de l'âge gestationnel de 317b. Pourtant, dans le tableau comparatif proposé (Hellier, Connoly 2009, p. 169), on voit que cinq critères plaident pour une mort entre 35 et 36 semaines (taille des tibias et des fémurs ; ossification des fémurs, des tibias et des humérus), contre quatre critères pour une date antérieure (ossification du talus, minéralisation des dents, ossification de l'ischium et du pubis). Ainsi 317b est-elle considérée comme « a large-for-date fetus », ce qui correspond là encore à la théorie du syndrome TTTS avancée par G. Chamberlain.

141 Hawass, Saleem 2011, W833-834.

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

de médecine du Caire[142]. Certains des résultats sont venus mettre à mal la proposition de G. Chamberlain – mais les auteurs des analyses, étonnement, ne la réfutent jamais catégoriquement[143]. Ainsi, ces tests, qui portaient cette fois sur les deux fœtus, estimèrent sur la base de critères croisés la mort de 317a à 24,7 semaines de gestation (six mois), celle de 317b à 36,7 semaines (neuf mois). Une fois encore, ce sont bien deux âges gestationnels différents qui ont été avancés. Les bizarreries observées en 1979 sur le plus grand fœtus ont été reconsidérées, ne révélant pas des anomalies congénitales, mais plutôt des altérations du cadavre créées par la pratique de la momification[144]. Enfin, sur les deux petits corps ont aussi été conduites des analyses ADN, dans le cadre du *Tutankhamun Family Project*. Les tests montrent que 317a et 317b sont bien les filles de Toutânkhamon et d'une même mère issue de la même famille, peut-être sa sœur[145]. Les ADN des fœtus n'ont pas été comparés entre eux, mais avec celui du roi ; il s'avère que sur les huit marqueurs spécifiques choisis, les allèles communs avec leur père ne sont pas les mêmes pour 317a et 317b[146], c'est-à-dire que les ADN de 317a et de 317b semblent différents. Or, les jumeaux monozygotes – ce que seraient forcément 317a et 317b, potentiellement touchées par le TTTS qui seul justifierait leur différence de taille – ont un profil ADN quasiment identique, à l'exception de mutations génétiques très difficiles à déceler[147]. Si les indications données par la comparaison entre l'ADN des fœtus et celui de Toutânkhamon ne permettent pas d'émettre un avis définitif, elles l'orientent malgré tout[148]. Les deux filles du jeune roi n'étaient sans doute pas des jumelles monozygotes, mais tout simplement des sœurs.

À LA TROISIÈME PÉRIODE INTERMÉDIAIRE ET À LA BASSE ÉPOQUE

Aux époques tardives, les indices concernant la perception de la gémellité deviennent beaucoup plus nombreux, et surtout plus explicites – à tout le moins du point de vue du commentateur moderne. Ainsi, le terme *ḥtr* apparaît pour la première fois dans son sens de « jumeau » au début de la Troisième Période intermédiaire ; il est parfois déterminé par deux hommes se faisant face et se tenant par la main (Gard. A 80 : ), selon une attitude qui n'est pas sans rappeler celles de Niânkhkhnoum et Khnoumhotep[149]. Dès l'Ancien Empire, *ḥtr* en tant que verbe signifiait « lier, être lié[150] » ; comme substantif, il désignait les liens, les câbles[151], ou encore un attelage de deux bêtes[152] – de deux chevaux au Nouvel Empire[153]. À cette époque, *ḥtr* qualifiait aussi les deux jambages d'une porte[154], et l'expression *ḥtrj n jš* signalait

142 Hawas *et al.* 2010, p. 640-641, fig. 1-2 ; Gabolde 2013, p. 183, 185-187 ; Hawass, Saleem 2011, W829-836.

143 Hawass, Saleem 2011, W835.

144 À l'exception de la scoliose. Hellier, Connoly 2009, p. 173 ; Hawass *et al.* 2010, p. 645, table 3 ; Hawass, Saleem 2011, W835.

145 Hawass *et al.* 2010, p. 641, fig. 2.

146 Toutes les données n'ont pas pu être relevées, c'est-à-dire que les différences pourraient même être plus nombreuses. Hawas *et al.* 2010, p. 641, fig. 1 ; Gabolde 2013, p. 185.

147 Alexandre 2012.

148 Merci à F. Kotzyba (biologiste, CNRS) pour m'avoir aidée dans la compréhension de ces éléments.

149 *Wb* III, 199, 7.

150 *Wb* III, 202, 2-3.

151 *Wb* III, 202, 1.

152 *Wb* III, 199, 8-10. Voir les remarques de Chappaz 1995, p. 171.

153 R. Kuntzmann (1983, p. 14) montre que le cheval est souvent associé à la gémellité – réelle ou symbolique – dans les mythes de l'Orient ancien.

154 Deux attestations ramessides en témoignent : O. DeM 1012 (Posener 1934, p. 4, pl. 7-7a) ; P. Lansing = P. BM EA 9994 (vso. 12,2, Budge 1923, pl. 26-27 ; Caminos 1954, p. 412-419) ; *Wb* III, 200, 13-14. Voir aussi Evans, Woods 2016, p. 68.

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

une paire de manches[155]. Être *ḥtr*, c'était donc être intrinsèquement lié, d'une part, et être deux, d'autre part, soit un duo inséparable et allant naturellement de soi. C'était être, pour reprendre les mots de J.J. Janssen qui ne faisait pourtant pas référence au sens de « jumeau », « two connected parts of a similar nature[156] ». En cela, on rejoint l'analyse de R. Kuntzmann à propos des jumeaux dans les mythes du Proche-Orient ancien[157] : « la gémellité est une unité actuellement exprimée par une dualité. Selon cette façon de voir, la gémellité est le fait d'une totalité qui fut une à l'origine et qui sera une au terme ».

Du mot *ḥtr* dans deux décrets oraculaires (XXI^e^-XXII^e^ dynasties) : la crainte de la naissance double et la fureur d'un jumeau

Le P. Turin 1984[158] est daté de la XXII^e^ dynastie et provient de la région thébaine. Commenté notamment par J. Baines et J.-L. Chappaz[159], il fera ici l'objet d'une présentation sommaire. Il s'agit d'un décret oraculaire, c'est-à-dire d'un texte typique des XXII^e^ et XXIII^e^ dynasties, dans lequel les divinités s'expriment pour assurer la défense du bénéficiaire du charme – que l'on suppose porté au cou[160]. Dans le cas du P. Turin 1984, sa propriétaire était protégée contre différentes calamités pouvant survenir durant l'accouchement. « Khonsou et les divinités du ciel et de la terre » annoncent ainsi (l. 114-116) :

> *jw.n šd st r ms(t) ḥr r ms(t) ḏ3(y)t r ms(t) ḥtrj jw.n šd st r m(w)t nb r mr nb msj*
> « Nous la sauvons d'une naissance d'Horus, d'une naissance *ḏ3(y)t*, d'une naissance gémellaire. Nous la sauvons de toute mort et de tout mal de l'accouchement[161]. »

Jacques Guiter propose de voir dans la « naissance d'Horus » celle d'un orphelin de père, ou de tout enfant en danger, comme l'était Horus traqué dans son enfance ; quant au terme *ḏ3(y)t*, qui signale l'échec et l'irrégularité, il fait peut-être référence à une fausse couche, ou à un enfant présentant des malformations[162]. À ces catastrophes est donc associée la venue au monde de jumeaux, ce qui n'est sans doute pas étranger à la dangerosité réelle de ce type de naissances – tant pour la mère que pour les enfants[163]. C'est chose courante que de lier la naissance gémellaire aux autres difficultés de l'accouchement, et l'ethnologue Laura Levi Makarius établit

155 Janssen, Hall 1981, p. 21-26.
156 Janssen, Hall 1981, p. 22.
157 Kuntzmann 1980, p. 253.
158 Edwards 1960, pl. 26 et p. 67-69.
159 Baines 1985, p. 470-471 ; Chappaz 1995, p. 171.
160 Sur ces textes, voir principalement Edwards 1960. Deux nouveaux décrets ont été publiés plus récemment dans Bohleke 1997, p. 155-167. Sur les démons et génies intervenant dans ces textes, voir Lucarelli 2009, p. 231-239. Merci à Y. Koenig pour ces références.
161 La suite du texte cite les « maux » (*mr*) qui surviennent du premier au cinquième jour, sans doute après l'accouchement, allusions manifestes aux risques inhérents au *post-partum* (hémorragies, rétentions placentaires, fièvres puerpérales, dépression du *post-partum*, etc.) Sur le *post-partum* et ses rites, voir Arnette 2014, p. 19-71.
162 Guiter 2001, p. 235.
163 Par exemple, les grossesses gémellaires sont très rarement portées à leur terme, les nouveau-nés étant parfois très prématurés, et donc dans l'incapacité de survivre ; beaucoup de jumeaux se présentent aussi par le siège, un péril pour eux comme pour celle qui les met au monde. Voir sur le sujet Gélis 1984, p. 375-377 ; Scheidel 1996, p. 50-53 ; Dasen 2005, p. 47-49.

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

l'observation suivante, concernant certaines cultures d'Afrique subsaharienne[164] : « La naissance de jumeaux est une complication de l'accouchement : une complication du même ordre que la naissance d'un enfant mort-né, qu'une naissance posthume, qu'une présentation anormale du fœtus, que la naissance de triplets, que l'avortement. » Selon l'auteur, c'est non seulement parce qu'ils sont dangereux, mais aussi parce qu'ils sont rares et hors de la norme, que ces phénomènes participent de « l'effroi qu'inspirent les fonctions génératrices » de la femme[165]. Si le document égyptien témoigne bien de la crainte suscitée par l'accouchement multiple, il ne dit pas que son produit, les jumeaux, n'était pas bien accueilli, pourvu que la naissance ait une issue heureuse.

Le second texte contenant le mot *ḥtr* est lui aussi un décret oraculaire, cette fois inédit et conservé à l'Ifao (num. inv. H40)[166]. Le papyrus est divisé matériellement en deux parties, A et B. S'il appartient à la famille des décrets oraculaires tels que ceux publiés par Iorwerth E.S. Edwards, il s'en distingue notablement par sa date. Il serait en effet plus ancien : selon Yvan Koenig, « il se situe clairement sous la XXI^{e} dynastie, dans l'entourage de la famille du grand-prêtre d'Amon Pinedjem II[167] ». Ainsi, il constitue la plus ancienne attestation connue du substantif *ḥtr* employé pour signaler les jumeaux. L'ensemble du texte visait, comme le P. Turin 1984, à protéger la propriétaire du charme des dangers de l'accouchement – les formulations diffèrent toutefois dans les deux textes. Le début de la partie B, c'est-à-dire la fin du texte, contient une formulation jusque-là inconnue. Il est indiqué que les dieux protégeront la bénéficiaire (x+4) :

r ms(t) ḥtrj ḫʿr(w) wʿ
« contre une naissance de jumeaux, l'un étant *ḫʿr(w)* »

Le verbe *ḫʿr*, « wütend werden; wütend sein » selon le *Wb*[168], est attesté à partir du Nouvel Empire ; le *TLA* donne quelques exemples, étalés jusqu'à l'époque grecque, qui renseignent sur le contexte d'utilisation du mot et permettent d'en préciser le sens. Dans le texte du *Bulletin* de la bataille de Qadesh, il est dit de Ramsès II, encerclé par l'ennemi : « alors il fut *ḫʿrw* contre eux comme son père Montou, seigneur de Thèbes[169] », le terme *ḫʿrw* étant déterminé dans ce cas par un babouin, animal qui connaît des crises de fureur aussi soudaines qu'impressionnantes. Ramsès devient « comme Seth », enfourche son cheval et se lance, seul, dans la bataille. Sur la stèle triomphale de Piânkhy, le roi est *ḫʿr* « comme une panthère », à trois reprises[170] : contre ses troupes, deux fois, à la suite de l'annonce de leur semi-échec et de la fuite des coalisés vers le Nord, le souverain décidant alors de se rendre lui-même sur le champ de bataille et de massacrer ses ennemis « jusqu'au dernier » ; contre ses conseillers, qui préconisent de construire une

164 Levi Makarius 1974, p. 86.
165 Voir les remarques de Dasen 2005, p. 62. Pour L. Levi Makarius, les jumeaux d'Afrique subsaharienne seraient, presque toujours, placés sous le tabou du sang, et appartiendrait à la catégorie des « violateurs de tabou », par leur naissance même, ce qui amplifierait la souillure consubstantielle à tout accouchement. Voir Levi Makarius 1974, chapitre II « Les jumeaux ».
166 L'étude de ce papyrus est en cours par Y. Koenig, que je remercie très chaleureusement pour m'avoir permis de dévoiler un peu de son contenu, et pour la richesse des échanges que nous avons eus sur le sujet.
167 Selon la publication à venir (communication personnelle).
168 *Wb* III, 244, 2-7.
169 K*RI* II, 119, § 85 ; Kuentz 1928-1934, p. 353.
170 L. 23, 31 et 92. Voir Grimal 1981, p. 42-43, 50-51, 100-101.

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

rampe pour prendre Memphis, alors que Piânkhy veut « montrer sa puissance » et prendre la ville « comme une trombe d'eau ». Il y a dans tous les cas un élément déclencheur de l'état de *ḫʿr* ; celui-ci se traduit par une réaction violente et immédiate. La notion de colère paraît donc trop faible pour rendre l'intensité que véhicule le terme *ḫʿr* : il se traduirait plus volontiers par « se déchaîner » ou, à l'instar de la traduction choisie par Nicolas Grimal, « être enragé[171] ». Le mot apparaît aussi à trois reprises dans le P. Bremner-Rhind, d'époque ptolémaïque, au sein du Livre pour renverser Apophis[172] : c'est l'œil d'Atoum qui est alors *ḫʿr* contre le démiurge, pour l'avoir remplacé pendant qu'il s'était éloigné de lui, et la Grande Ennéade, à nouveau contre Atoum, pour « ce qu'il a fait avec sa main[173] ». Au temple d'Opet, enfin, dans un hymne à Osiris, il est dit du dieu : « C'est pour se poser sur le cadavre des rebelles qu'il est venu, le cœur déchaîné (*jb.f ḫʿr.w*). » On voit que la fureur *ḫʿr* est toujours dirigée contre quelqu'un de précis.

Dans le cas du charme H40, la rage du jumeau *ḫʿr(w)* est donc sans doute provoquée par un élément extérieur, qui pourrait être une attaque contre la grossesse. Une telle attaque semble relatée dans un papyrus magique ramesside (P. Deir el-Médineh 44), dont le but principal était, selon Y. Koenig, « de protéger la patiente contre un avortement provoqué par une influence néfaste[174] ». Le texte définit clairement la menace (l. 9-10) : « cet ennemi (*ḫft*), opposante (*pft*), mort (*mt*), morte (*mtt*), adversaire mâle (*ḏ3y*), adversaire femelle (*ḏ3yt*) qui vient pour agresser (*r ḥ3y*, *i.e.* faire avorter) Ta-di-Imen[175] ». On se demande toutefois pourquoi un seul des jumeaux réagirait violemment à cette menace : il faut peut-être y voir le reflet du système d'oppositions qui prévaudrait à la construction du couple gémellaire, l'un étant potentiellement calme, l'autre déchaîné – système qui se trouve clairement manifesté par les noms portés par Souty et Hor, par exemple. On peut aussi, de manière plus pragmatique, penser que le jumeau furieux n'aurait pas survécu à sa naissance, le texte faisant alors discrètement référence à la crainte de perdre l'un des enfants, et aux répercussions de cette perte sur les vivants. Son esprit pourrait, éventuellement, leur devenir hostile[176]. Enfin, il est possible d'y deviner une allusion à un affrontement des jumeaux dès le sein maternel, un motif bien connu de la mythologie gémellaire, à l'image de Jacob et Ésaü par exemple[177] ; dans ce cas, l'un provoquerait la fureur de l'autre, et c'est leur combat qui mettrait la grossesse en péril.

« Jumeau », « jumelle » comme anthroponyme (à partir de la XXVe dynastie)

Un changement notable semble survenir à partir de la XXVe dynastie : c'est ce que J. Baines souligne en montrant que le substantif *ḥtr* devient un anthroponyme. *p3 ḥtr* « Le Jumeau » ou *t3 ḥtr.t* « La Jumelle » sont des noms courants dans la documentation démotique[178], mais

171 Grimal 1981, p. 60, n. 126.
172 P. BM EA 10188, 27, 3 ; 27, 24 ; 29, 4.
173 *Opet* 112, 7.
174 Koenig 1999, p. 267.
175 Koenig 1999, p. 261, 267.
176 En pays Yoruba, par exemple, lorsque l'un des jumeaux ne survit pas à sa naissance, son âme est furieuse, une colère qui est perçue comme dangereuse pour l'ensemble de la famille. Afin de l'apaiser, il faut réunir l'âme du mort à celle du jumeau vivant : pour ce faire, une statuette qui l'incarne est sculptée, et les proches prennent soin d'elle comme elle le fait avec l'enfant survivant. Ce type de statuette s'appelle un *ibeji*, « jumeau », littéralement « né deux ». Lorsque les jumeaux meurent tous les deux, on réalise aussi un *ibeji*, double cette fois, et c'est la mère qui en prend soin, portant la statuette sur son dos comme elle le ferait avec ses nouveau-nés. Sur ce thème, voir notamment Stoll G., Stoll M. 1980 ; Joubert 2016.
177 Voir *supra*, n. 36. Voir Lévi-Strauss, 1991.
178 *PN* I, 116, 7 et 366, 18.

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

il est difficile de dire s'ils correspondent à une gémellité réelle, ou bien symbolique. Pour J.-L. Chappaz, ils indiqueraient plutôt que l'enfant ainsi nommé se trouvait associé « à une personnalité en vue, que ce soit sur le plan familial, religieux ou politique[179] ». Le principe aurait été développé plus tard dans la sphère royale : Ptolémée VI Philométor portait, entre autres épithètes, celle de « jumeau de l'Apis vivant sur leur *meskhenet* » (*ḥtr ḥp ʿnḫ m sḫnt.sn*), c'est-à-dire sur le lieu de leur naissance, sans doute pour des raisons idéologiques – et non en raison d'un anniversaire commun, comme cela a parfois été proposé[180]. Ce phénomène pourrait d'ailleurs être mis en parallèle avec le monde romain, où des personnages politiques furent « gémellisés » dès l'époque républicaine, pour des raisons dogmatiques[181].

Le nom grec Didymos « Jumeau » était également fort répandu dans l'Égypte gréco-romaine, comme son pendant féminin, Didymé[182]. Le nom Geminus ou Gemellus[183] était aussi courant dans le monde romain où, on l'a dit, les naissances gémellaires paraissent avoir été bien perçues[184]. Dans certaines situations, il semble que la personne concernée soit effectivement un jumeau ou une jumelle biologique : par exemple, c'était sans doute le cas d'Apollonius et de Didymus, mentionnés comme scribes dans le texte du P. Mich. 3 170[185], daté de 49 et provenant du nome Oxyrhynchite. Pour d'autres cas, les motivations sont moins claires. Citons les deux frères jumeaux, définis comme tels, du P. Mich. 3 169[186], qui est l'acte de leur naissance rédigé en 145 à Karanis : ils sont nommés Sorapion et Socration (selon un jeu manifestement phonétique[187]), quand leur mère est Sempronia Gemella. Il est possible que celle-ci ait été jumelle, elle aussi, ou bien qu'elle ait été definie ainsi parce que, précisément, mère de jumeaux.

Quoi qu'il en soit, ces noms en vogue dans l'Égypte tardive montrent que ce qui était autrefois tu (dans la plupart des cas au moins) ou craint aux époques antérieures était alors largement célébré.

AUX ÉPOQUES PTOLÉMAÏQUE ET ROMAINE

Pour les époques ptolémaïque et romaine, trois cas en particulier méritent notre attention : celui des jumelles rituelles du Sérapéum de Memphis, celui des enfants de Cléopâtre VII et d'Antoine, et celui des frères divinisés au temple de Dendour. La documentation légale permet aussi de tirer quelque enseignement quant à la perception de la gémellité, durant une période particulièrement influencée par le monde classique. Enfin, nous ferons un détour par une croyance de l'Égypte moderne, parce qu'elle a été interprétée comme héritée de l'Antiquité.

179 Chappaz 1995, p. 171. Chez les Winye, au centre-ouest du Burkina Faso, il y a une catégorie originale d'enfants appelés « jumeau unique » (*jimbikül*). Ce sont des enfants nés singuliers, mais considérés comme membres d'un couple gémellaire. L'autre jumeau est à venir, en général d'une femme de la cour. Jacob 1995, p. 211-212.

180 Baines 1985, p. 472.

181 Dasen 2005, p. 248-251.

182 Baines 1985, p. 471. Sur le terme δίδυμος comme substantif, voir Dasen 2005, p. 16.

183 Sur les termes *gemellus*, *geminus* comme substantifs, voir Dasen 2005, p. 16-17.

184 Voir *supra*, p. 30.

185 Ann Arbor, Michigan University, Library P. 72. Dasen 2005, p. 264. Voir *Papyri.info*, P. Mich. 3 170.

186 Ann Arbor, Michigan University, Kelsey Museum 4529. Rowlandson 1998, p. 75 ; Dasen 2005, p. 46. Voir *Papyri.info*, P. Mich. 3 169.

187 Dasen 2005, p. 253.

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

Des jumelles rituelles au Sérapéum de Memphis (époque ptolémaïque, règne de Ptolémée VI)

Sous le règne de Ptolémée VI, les sœurs Thauès et Taous trouvèrent refuge – en raison d'une histoire familiale mouvementée – auprès d'un ami de leur père, le reclus Ptolémaïos, au Sérapéum de Memphis. Là, en avril 164, elles endossèrent les rôles rituels d'Isis et de Nephthys dans les funérailles de l'Apis, puis rendirent le service régulier à l'Osiris-Apis[188]. Elles sont citées dans 42 papyri appartenant aux archives privées de Ptolémaïos, qui correspondent à une centaine de documents rédigés, pour la plupart, en grec[189]. Thauès et Taous y sont désignées comme « didymé[190] », et constitueraient donc un exemple fameux de gémellité. J. Baines considérait l'idée de leur gémellité biologique comme « certainly attractive », mais montrait en même temps qu'il n'était pas possible de l'affirmer[191]. Pour Frédéric Colin, cette désignation semble avant tout cultuelle, considérant « les diverses variantes de leur titre collégial de δίδυμαί[192] ». L'auteur s'appuie sur un document d'importance pour notre propos : le brouillon d'une requête relative à la charge des jumelles, qui fait allusion aux jumelles précédentes, c'est-à-dire à celles qui officiaient avant Thauès et Taous[193]. Il semble donc qu'être δίδυμαί aurait correspondu avant tout à une fonction particulière auprès de l'Apis[194] : si Thauès et Taous étaient bien sœurs, elles n'étaient pas nécessairement des jumelles biologiques.

Youri Volokhine rapproche, je crois à juste titre, les *didymé* du Sérapéum d'un extrait du P. Bremner-Rhind[195]. Le texte indique, à propos de deux officiantes jouant le rôle d'Isis et de Nephthys dans une cérémonie dédiée à Osiris (I, 2-4) :

> On doit aller chercher deux femmes (*st 2*) au corps pur et qui n'ont pas été ouvertes (*i.e.* par l'enfantement) : alors on rasera les poils de leurs corps, on enveloppera leur tête d'une perruque [?], un tambourin dans leurs mains, leurs noms étant sur leurs épaules, pour Isis et Nephthys[196].

Alors que les indications relatives à leur pureté et au décorum rituel sont précises, rien ne spécifie qu'elles doivent être jumelles, ni même sœurs. Plus encore, on remarque que le duel n'est pas employé pour le mot *st*, alors qu'il l'est systématiquement, dans ce texte, pour désigner les charges rituelles qu'endossent ces femmes : elles sont les « deux pleureuses » (*ḏr.ty*, I, 1)[197] et les « deux porteuses de tresses » (*ḥnks.ty*, I, 9 ; III, 23 ; VI, 23)[198]. Il en va de même dans le discours qu'elles adressent à Osiris, où elles évoquent « les deux sœurs » (*sn.ty*, II, 6 ; IV, 24)[199], les « deux veuves » (*ḫɜr.ty*, IV, 3)[200], les « deux chanteuses » (*ḥnw.ty*, V, 1)[201] et les « deux déesses tutélaires » (*rpy.ty*, V, 4)[202], c'est-à-dire Isis et Nephtys qu'elles incarnent dans le rite. Ainsi, les deux femmes du P. Bremner-Rhind forment une paire indissociable, exprimée par le duel, *uniquement* en tant qu'officiantes, mais pas avant d'endosser ce rôle. Il en allait sans doute de même pour les *didymé* du Sérapéum.

188 Hölbl 2001, p. 183 ; Volokhine 2008, p. 182.
189 Voir la bibliographie récente dans Veïsse 2007, p. 69, n. 1.
190 Par exemple, dans P. Par. 26, col. 1, voir en dernier lieu, Milligan 2013, p. 12-18.
191 Baines 1985, p. 473.
192 Colin 2002, p. 78.
193 *UPZ* I, 57 ; Colin 2002, p. 80.
194 Colin 2002, p. 79-80.
195 Volokhine 2008, p. 181-182.
196 Extrait du P. BM EA 10188, Faulkner 1933, p. 1-32. Voir en dernier lieu (texte, transcription, traduction) : Carrier 2014, p. 27-28. Comparer avec Volokhine 2008, p. 180.
197 Carrier 2014, p. 27
198 Carrier 2014, p. 29, 46, 70.
199 Carrier 2014, p. 36, 55.
200 Carrier 2014, p. 49.
201 Carrier 2014, p. 57.
202 Carrier 2014, p. 58.

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

Alexandre Hélios et Cléopâtre Séléné (règne de Cléopâtre VII) : une représentation d'un couple gémellaire au Musée égyptien du Caire ?

Le fait est bien connu des historiens, Cléopâtre VII et Marc-Antoine furent les parents de jumeaux de sexes différents, Alexandre Hélios et Cléopâtre Séléné [203]. Il est possible que ces épithètes leur aient été données en souvenir d'un phénomène céleste particulièrement marquant : Jean-Claude Grenier évoque une éclipse solaire survenue en même temps que les événements d'Antioche, au printemps 36, lorsqu'Antoine et Cléopâtre s'y retrouvèrent et qu'Antoine reconnut ses enfants, leur attribuant alors leurs épithètes [204]. L'auteur voit dans cette « collusion gémellaire des deux astres […] un correspondant cosmique à cet autre prodige de la nature », c'est-à-dire la naissance des jumeaux [205]. Si les épithètes soulignent clairement l'aspect complémentaire de leur couple [206], elles célèbreraient aussi une sorte de bénédiction ainsi apportée par les cieux. À noter que les jumeaux de sexes différents sont un défi pour les sociétés très genrées [207], qui ne peuvent les considérer de la même manière : c'était le cas de la société égyptienne antique, aussi la fusion sociale des jumeaux proposée par J. Baines ne peut-elle pas s'appliquer ici. Par contre, leur complémentarité était parfois extrême, et ils pouvaient même être perçus comme un couple conjugal ; un cas de mariage entre jumeaux, survenu au IIe siècle dans la ville d'Arsinoé, a d'ailleurs été révélé par la publication d'une déclaration légale faite par le couple [208].

Unis par la naissance, Alexandre et Cléopâtre furent séparés par l'histoire : Cléopâtre Séléné, ayant reçu la Cyrénaïque et la Libye comme héritage d'Antoine, épousa le roi de Maurétanie Juba II et vécut à Césarée ; Alexandre Hélios reçut quant à lui l'Arménie, la Médie et l'ensemble des territoires restant à conquérir, de l'autre côté de l'Euphrate [209] – on ne sait pas ce qu'il advint de lui après la mort de ses parents, si ce n'est qu'il fut élevé, avec sa sœur, par l'épouse romaine d'Antoine, Octavie [210]. Si leur existence, donc, est bien attestée, Alexandre Hélios [211] et Cléopâtre Séléné [212] ne sont jamais représentés ensemble. Toutefois, Giuseppina Capriotti Vittozzi a récemment reconnu leur image en une petite statue anépigraphe conservée au Musée égyptien du Caire (JE 46278, fig. 9) [213], en provenance de Dendara [214] et qui avait jusque-là peu retenu l'attention [215].

203 Déjà mentionnés par Plutarque, *Vie d'Antoine*, XXXVII ; voir par exemple Hölbl 2001, p. 241-242. Je remercie F. Labrique pour nos échanges autour de ces personnages.

204 Capriotti Vittozzi 2011, p. 121 ; Grenier 2001, p. 104-105.

205 Grenier 2001, p. 105-106.

206 Baines 1985, p. 477 ; Hölbl 1994, p. 217 ; Grenier 2001, p. 104-105.

207 Dasen 2005, p. 265-267.

208 Sur la base d'un texte grec porté par un papyrus conservé à la Duke University (P. Duk. Inv. 491, voir Gonis 2000, p. 197-198 ; Dasen 2005, p. 267).

209 Plutarque, *Vie d'Antoine*, LIV, 7-9 ; Hölbl 2001, p. 244.

210 Hölbl 2001, p. 250.

211 Pour une statuette de bronze figurant éventuellement Hélios, voir Walker, Higgs 2001, p. 250-251.

212 Pour une représentation éventuelle de Cléopâtre Séléné – en dehors du monnayage – voir Grenier 2001, p. 102-103, fig. 1-2, et p. 102, n. 3, pour une discussion autour de l'attribution de ce portrait de marbre.

213 Capriotti Vittozzi 2011, p. 115-127.

214 Elle a été trouvée dans le voisinage du temple, mais l'emplacement exact de la découverte n'est pas connu. Abdalla 1991, p. 189.

215 Voir toutefois Abdalla 1991, p. 189-193. P. Derchain (1962, p. 53) citait lui aussi la statue, d'après G. Daressy (1919, p. 189), sans l'avoir vue il me semble, puisqu'il mentionne que les « hiéroglyphes du soleil et de la lune » sont gravés sur leurs épaules, ce qui n'est pas le cas.

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

Deux enfants nus, une petite fille et un petit garçon coiffé de la mèche typique du jeune âge, y sont figurés côte à côte et bras dessus bras dessous. Dressés sur les méandres formés par le corps de deux serpents, ils portent respectivement sur la tête un disque lunaire, dans son croissant, et un disque solaire, décorés chacun d'un œil-*oudjat*. Aly Abdalla a le premier suggéré de voir en eux des jumeaux [216], peut-être montrés dans un naos dont les côtés auraient disparu [217], et auraient porté les inscriptions qui font défaut aujourd'hui. Tout en soulignant la difficulté de l'identification, l'auteur a d'abord proposé de reconnaître les dieux Chou et Tefnout (parce qu'ils sont jumeaux aux époques tardives, parce que leur présence semble forte à Dendara [218] et parce qu'ils peuvent être les deux yeux du soleil [219]). Toutefois, ils ne sont jamais, à ma connaissance, figurés comme des enfants [220]. L'auteur évoque aussi la possibilité de voir la figure d'Harpocrate dans le petit garçon : il serait alors accompagné de sa contrepartie féminine, perçue comme sa jumelle [221]. Françoise Dunand décrit effectivement quelques statuettes de terre cuite romaines qui représenteraient un Harpocrate au féminin – en raison de leur attitude et de leurs attributs, notamment le pot –, mais la figure est toujours montrée seule [222]. De plus, Harpocrate n'est qu'exceptionnellement coiffé du disque, comme le petit garçon ici [223]. Finalement, les enfants de la statue JE 46278 ne revêtent que l'aspect enfantin du jeune dieu, et aucun de ses attributs et attitudes que l'on observe habituellement (pot, lotus, *cornucopia*, doigt à la bouche, etc.).

Les reptiles sur lesquels se dressent les deux enfants ne sont pas plus aisés à identifier. Ils pourraient jouer un rôle protecteur, ou évoquer sous un autre aspect les mêmes divinités que celles éventuellement figurées sous forme enfantine – quelles qu'elles soient –, un cas de « dédoublement » courant à cette époque [224]. Bien sûr, ils pourraient aussi correspondre aux serpents Agathodémon et Isis-Thermouthis [225] – mais il est difficile de l'affirmer, parce que leurs têtes sont brisées. Particulièrement signifiants pour le propos qui nous occupe, deux documents à caractère astronomique lient précisément l'iconographie des ophidiens à celle des jumeaux : il s'agit de la Tabula Bianchini, datée du II^e^-III^e^ siècle et conservée au musée du Louvre (MA 540) [226], et du disque Daressy, daté sans doute du II^e^ siècle et conservé au service

216 Abdalla 1991, p. 190.
217 Abdalla 1991, p. 190.
218 Abdalla 1991, p. 190.
219 Voir notamment Derchain 1962, p. 52.
220 Voir *infra*, p. 59. A. Abdalla (1991, p. 191) indique aussi que Chou et Tefnout apparaissent comme deux enfants dans les reliefs du temple d'Hibis, mais ils n'en présentent pas les caractéristiques, en dépit de leur petite taille : ils sont des adultes miniatures. Voir Garis Davies 1953, pl. II, reg. VI.
221 Abdalla 1991, p. 192.
222 Dunand 1979, p. 256-258. On ne connaît aucune représentation d'Harpocrate en compagnie de son éventuelle « jumelle ». Harpocrate peut certes, en de rares cas, être représenté deux, parfois même trois fois à travers le même objet, mais il est toujours masculin. Dunand 1979, p. 255-257 ; Malaise 2011, p. 51, n. 193, avec la bibliographie idoine. F. Dunand emploie le terme de « jumelle » pour qualifier la version féminine du petit dieu, mais elle utilise systématiquement les guillemets, quand A. Abdalla semble prendre le terme au pied de la lettre.
223 Par exemple, parmi les 200 statuettes d'époque romaine étudiées par F. Dunand (1979, p. 254), une fois seulement Harpocrate est coiffé du disque. P. Ballet et G. Galliano (2010, p. 202) ont souligné « la multiplicité des identités enfantines qui se profile ou se cache derrière celui que l'on qualifie trop schématiquement d'Harpocrate », une recommandation qui semble bien devoir s'appliquer ici. Voir aussi les remarques de Dunand 1979, p. 38 et de Malaise 2011, p. 58-59, et surtout p. 122, dans un même esprit.
224 Dunand 1967, p. 42.
225 Abdalla 1991, p. 192.
226 Froehner 1869, p. 15-24 ; Nenna 2003, p. 368, n. 101 pour la bibliographie. Merci à A. Pillon pour m'avoir signalé cet objet.

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

des Archives et Collections de l'Ifao (num. inv. 206)[227]. C'est en effet un serpent barbu et coiffé du *pschent*, soit l'Agathodémon, qui correspond, dans la *dodecaoros* égyptienne, à la représentation classique – deux hommes, sans doute Hercule et Apollon – évoquant le signe zodiacal des Gémeaux. Le sens de l'association Gémeaux/serpents doit encore être éclairci, mais cet élément plaide, quoi qu'il en soit, en la faveur de l'interprétation que fait G. Capriotti Vittozzi de la statue du Caire.

Si, pour G. Capriotti Vittozzi, l'objet figure les jumeaux de Cléopâtre et d'Antoine, c'est avant tout en raison des symboles portés sur leurs têtes[228]. Pour l'auteure, l'utilisation du couple de symboles lune/soleil pour représenter Cléopâtre Séléné et Alexandre Hélios serait déjà attestée par la numismatique. Ces symboles apparaîtraient sur certaines monnaies frappées aux noms de Juba II et de son épouse Cléopâtre[229], où ils figureraient à la fois les jumeaux et l'éclipse à l'origine de leurs épithètes. Toutefois, si Jean Mazard considère certes le croissant présent sur ces pièces comme une allusion à Séléné, le « soleil » y évoquerait davantage, selon lui, le culte de Ba'al[230]. En fait, il n'est pas même certain que ce supposé « soleil » en soit bien un. Si l'on suit J.-C. Grenier, l'iconographie développée sur les monnaies de Maurétanie serait « imprégnée d'éléments égyptiens[231] ». Or, le symbole « solaire » est fait d'un noyau central doté de six branches qui, dans l'iconographie pharaonique, se rapproche davantage d'une étoile. C'est dire si l'interprétation du couple lune/pseudo-soleil dans la numismatique est sujette à caution[232]. Il faut ajouter que cette même association se retrouve au revers d'autres pièces frappées *au seul nom* de Juba[233], et même à celui d'Auguste[234], ce qui tend à montrer qu'elle n'est pas spécialement liée aux deux épithètes des jumeaux[235].

Les critères de datation sont, bien sûr, essentiels dans l'identification de l'objet[236]. Selon G. Capriotti Vittozzi, la sculpture du Caire daterait précisément de l'époque où Marc-Antoine reconnut officiellement ses jumeaux. La coiffure de la petite fille rappelle bien la coiffure « en côtes de melon », typiquement ptolémaïque selon l'auteure[237] ; elle était en fait en vogue du IVe siècle av. J-.C., jusqu'au IIIe siècle de notre ère[238]. Plus intéressant est le fait que cette coiffure compte ici quatre côtes d'un côté de la tête, cinq de l'autre. G. Capriotti Vittozzi compare cette particularité à la fameuse tête attribuée à Cléopâtre VII conservée au musée du Vatican (Inv. 38511), où quatre côtes sont visibles de chaque côté, et en fait un trait typique de la reine,

227 Daressy 1901, p. 126-127. Voir en dernier lieu Nenna 2003, p. 367-368, et n. 97 pour la bibliographie.

228 Capriotti Vittozzi 2011, p. 118-119.

229 Capriotti Vittozzi 2011, p. 121. *CNNM* 299-300, p. 109 ; pour l'identification au soleil de ce symbole, voir p. 40. Pour une analyse approfondie de l'iconographie de ces monnaies, voir Grenier 2001, p. 101-116.

230 *CNNM*, p. 88.

231 Grenier 2001, p. 102.

232 Une gemme grecque du Ier siècle (Staatliche Münzsammlung München, A 890, Dasen 2005, p. 95, fig. 38) montre exactement les mêmes symboles, un croissant surmonté d'un astre fait d'un noyau central et de six branches (soleil ou étoile). Ils accompagnent la figuration de la rencontre entre Mars et Rhéa Silvia, parents des Dioscures. De l'époque impériale date une autre gemme (Staatliche Münzsammlung München, 2330, Dasen 2005, p. 122, fig. 66) où les Dioscures sont associés au visage de Sol, à deux étoiles et à un croissant de lune, l'ensemble évoquant l'alternance complémentaire du jour et de la nuit.

233 *CNNM* 189-192, p. 87-88.

234 *CNNM*, p. 188.

235 Plus loin dans son développement, G. Capriotti Vittozzi (2011, p. 123) évoque un autre denier sur lequel elle voit « un cobra coronato dal crescente lunare », ce qui, à ma connaissance, n'existe pas : il s'agit en fait du serpent portant la couronne isiaque et *accompagné* d'un croissant de lune (*CNNM* 298, p. 108).

236 Merci à N. Barbagli pour son aide précieuse quant aux critères de datation proposés pour cet objet.

237 Capriotti Vittozzi 2011, p. 121

238 Renard 1948, p. 501.

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

qui aurait été transmis à sa fille [239]. La figuration de Cléopâtre VII sur un tétradrachme frappé à Antioche, en 36, montre également quatre côtes sur le côté de la tête[240]. Toutefois, la tête du musée de Cherchell (S. 66 [31]) [241], attribuée à Cléopâtre VII ou à Séléné, montre quant à elle un tout autre agencement de la chevelure, comme celle de Berlin (SMBA 1976.10) [242]. Quoi qu'il en soit, à l'exception de la monnaie, ces exemples sont des attributions et ne peuvent donc être considérés comme des preuves définitives. Les traits des visages des deux enfants seraient eux aussi typiques du règne de Cléopâtre VII : G. Capriotti Vittozzi les compare à ceux d'une statue d'un gouverneur de Dendara, Pakhom, conservée au Detroit Institute of Arts (51.83), et datée entre 50 et 30 av. J.-C. [243]. Il est vrai que l'on devine une certaine similarité, mais les faces des enfants sont aujourd'hui si abîmées qu'une critique stylistique s'avère bien hasardeuse. Aussi, la datation de la statue est très probablement à situer à la fin de la période ptolémaïque ou à la période romaine, mais il me semble qu'il n'est pas possible de l'attribuer en particulier au règne de Cléopâtre VII.

La statue montre un détail qui n'a pas retenu l'attention, et qui pourrait pourtant guider l'interprétation sur un autre chemin : les enfants ne sont pas véritablement debout sur les serpents, mais sont tous les deux coupés à mi-cuisses, sans qu'il ne s'agisse pour autant d'êtres hybrides, comme on peut en voir à cette époque – Sérapis Sol et Isis Luna, en certains cas [244]. Or, le fait de couper les êtres à mi-cuisses est un biais visuel permettant d'exprimer la sortie d'un espace. Par exemple, il est utilisé dans le Livre des Morts de Nebqed (Musée du Louvre, N 3068) pour montrer que le défunt sort de son tombeau. Il est donc possible que les deux enfants de la statue JE 46278 émergent des méandres formés par les corps des serpents, c'est-à-dire qu'ils seraient en train de naître d'eux [245]. Ils pourraient alors représenter les astres eux-mêmes, à leur lever, sortant de l'Incréé [246]. Dans ce cas, la lune serait féminine, fait certes surprenant, mais pas impossible : pour Philippe Derchain, elle devient femelle dès lors qu'elle est unie à l'œil d'Horus, or chacun des enfants de la statue porte bien un *oudjat* sur sa tête [247]. On peut aussi songer à la possibilité de l'adoption d'usages grecs, où l'astre est personnifié par une femme – et c'est bien à des canons classiques que répondent les corps des deux enfants [248]. Si les cycles

239 Walker, Higgs 2001, p. 218-219 ; sur la coiffure portée par cette tête, voir aussi Renard 1948, p. 504-505.

240 Grenier 2001, p. 103, fig. 3.

241 Walker, Higgs 2001, p. 219 ; Grenier 2001, p. 103, fig. 1-2, et p. 102, n. 3, pour les opinions contraires.

242 Walker, Higgs 2001, p. 220-221. Voir aussi la tête du British Museum (1879,0712.15), là encore différemment coiffée. Walker, Higgs 2001 p. 228-229.

243 Capriotti Vittozzi 2011, p. 120.

244 Merci à F. Labrique pour cette suggestion.

245 Sur la gestation dans un serpent, et la naissance comme une sortie, voir Arnette à paraître. Sur la complémentarité des deux astres, notamment sous la forme de deux yeux, voir Derchain 1962, p. 20-21. Un lien se trace avec l'iconographie de l'*ouroboros* : dès la XXI^e^ dynastie, une vignette du papyrus mythologique d'Herouben A (P. Caire 133, JE 31986) montre l'enfant solaire en gestation à l'intérieur du serpent qui se mord la queue, celui-ci étant posé sur le double lion Routy (jumeaux ?) et accompagné par un œil-*oudjat* (présent ici également). Voir Piankoff, Rambova 1957, p. 22, fig. 3. Sur l'ensemble de ce document, Piankoff 1949, p. 129-144, pl. I-XII (en particulier, pl. IV).

246 Non seulement le soleil, bien sûr, mais aussi la lune peuvent revêtir une forme enfantine, par exemple dans un texte d'Edfou (*Edfou* III, 207, 6-7). Cauville 2013, p. 512. L'astre est associé au cycle de la vie humaine dans un texte de la porte d'Évergète, cité par Derchain 1962, p. 27-28, 43. Voir Clère 1961, pl. 60, légende relative à Khonsou (*Urk.* VIII 89 b), et l'analyse de Labrique 2003, qui insiste tout particulièrement sur l'aspect enfantin de la lune.

247 Derchain p. 20-21, 52.

248 C'est l'opinion de G. Daressy (1919, p. 189), qui consacre une note rapide à cette statue. On notera d'ailleurs qu'Apollon, le soleil, et Artémis, la lune, sont jumeaux, et qu'ils ont maille à partir avec Python dès leur naissance.

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

lunaire et solaire sont naturellement inversés, c'est-à-dire que l'un naît au matin et l'autre le soir venu, ils n'en sont pas moins figurés parallèlement en certaines occasions, comme ils le seraient ici : c'est le cas dans les décors du pronaos du temple d'Hathor de Dendara, non loin du lieu où la statue a été découverte [249]. Le parcours de la lune y est d'ailleurs accompagné par trois divinités ophidiennes, « qui représentent les trois formes de la création [250] ». Si les parcours des Deux Luminaires sont inversés au pronaos de Dendara, ils seraient, sur notre statue, concomitants, c'est-à-dire qu'ils représenteraient ensemble le « mouvement cosmique perpétuel », pour reprendre les mots de Sylvie Cauville[251]. C'est bien ce que suggère aussi la présence des yeux-*oudjat*, l'un gauche, l'autre droit, portés sur la tête des enfants.

Il est donc possible que cette statue représente les jumeaux de Cléopâtre, mais aucun argument avancé par G. Capriotti Vittozzi ne s'avère véritablement définitif ; d'autres possibilités sont à prendre en compte, et les unes n'excluent d'ailleurs pas les autres. Il pourrait bien s'agir d'une représentation de la naissance des astres, solaire et lunaire qui, en filigranes, évoquerait les enfants de la reine – ou inversement.

Multiplication des cas dans les documents juridiques et frères divinisés au temple de Dendour (époque romaine) : la folie des jumeaux ?

Dans les recensements d'époque romaine, surtout en provenance des nomes Arsinoïte et Oxyrhynchite, Roger S. Bagnall et Bruce W. Frier ont identifié un nombre très élevé de jumeaux, qui correspondraient selon eux à une naissance sur vingt[252]. Il est vrai que plusieurs auteurs classiques, tels Columelle ou encore Aristote citant Strabon, rapportèrent la fréquence des naissances gémellaires en terre égyptienne [253]. Le géographe Ibn Ḥawqal, qui séjourna en Égypte au x^e^ siècle, écrivit lui aussi [254] :

> La femme copte met souvent au monde à la fois deux, trois et même quatre enfants, fait qui ne se produit nulle part, en aucun autre pays. Et encore la chose n'a rien d'extraordinaire, puisqu'on la constate à plusieurs reprises en une même année. La raison en est, dit-on dans le pays, que l'eau est « féminine », et on veut parler de l'eau du Nil qui, assure-t-on, offre une disposition spéciale en ce sens.

Toutefois, Walter Scheidel souligne que les chiffres avancés par R.S. Bagnall et B.W. Frier ne peuvent correspondre, d'un point de vue biologique, à la proportion habituelle des naissances gémellaires, quatre fois moins élevée [255]. Suivi par V. Dasen, il montre que le constat de R.S. Bagnall et B.W. Frier se basait principalement sur l'âge déclaré des enfants – dans quatre

249 Cauville 2013, p. 419-436 (en particulier à partir de la p. 430), 508-526 (Osiris-lune).

250 Cauville 2013, p. 532.

251 F. Colin et F. Labrique (2002, p. 47-59) ont montré que le cycle de la lune et celui du soleil sont déjà mis en parallèle à Baharyia (tombe de Petastarté), afin d'associer le défunt à un renouveau à la fois quotidien et mensuel. La lune y est d'ailleurs représentée comme un enfant.

252 Bagnall, Frier 1994, p. 43-44, p. 43, n. 1.

253 Voir Dasen 2005, p. 45, avec de nombreuses références.

254 Ibn Ḥawqal, *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*, p. 160. Merci à R. Seignobos pour m'avoir indiqué cette référence.

255 Scheidel 1996, p. XX. Voir *supra*, n. 1.

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

cas seulement les enfants sont clairement qualifiés de jumeaux – qui, parfois, ne sont pas même de la même mère [256]. Pour W. Scheidel, les âges déclarés peuvent d'ailleurs être faux, et ce volontairement, afin de « gémelliser » des enfants, pour des raisons qui demeurent encore obscures [257] – un phénomène qui souligne bien la faveur dont ils bénéficiaient à ce moment-là.

S'il me semble possible que les jumeaux aient pu être plus nombreux en terre égyptienne de l'Antiquité tardive qu'en d'autres endroits et en d'autres temps – on l'a dit, il existe des disparités importantes en la matière –, je crois surtout que les vertus attribuées à l'eau du Nil [258] comme la fertilité effective de la Vallée, fondaient les croyances qui entouraient celle des femmes égyptiennes, et que colportèrent les auteurs anciens.

Les sources juridiques de l'époque romaine donnent quelques indices quant à la vie quotidienne des jumeaux. Elles tendent à montrer que certains d'entre eux vivaient et travaillaient ensemble, comme Souty et Hor, et Niânkhkhnoum et Khnoumhotep bien avant eux. V. Dasen cite ainsi le cas des scribes Apollonius et Didymus, deux possibles jumeaux officiant ensemble dans la ville d'Oxyrhynche [259] ; celui de deux frères simplement qualifiés de *didymoi* et vivant ensemble au sein de la maisonnée d'Apion, mentionnés dans la lettre P. Oxy. 3 533 [260] ; celui, enfin, de Theon et d'Arsinoüs, qui ensemble furent collecteurs d'impôts, au milieu du III^e^ siècle. Dans la pétition au stratège portée par le P. Oxy 8 1119 [261], on apprend qu'ils possédaient, à deux, une propriété dans la ville d'Oxyrhynche. Enfin, une stèle de Kôm Abou Billou, datée entre le I^er^ et le II^e^ siècle et conservée au Musée égyptien du Caire (JE 65494) [262], représente un garçon et une fille se tenant par la main – un seul de leurs bras levé en geste de prière [263]. La légende indique : « Simos, Simé, *didymoi* », c'est-à-dire qu'il s'agit de jumeaux inhumés ensemble. À la suite de Georges Nachtergael, on remarque aussi que le nom de la fillette, Simé, est unique[264] : c'est qu'il a peut-être été forgé à partir de celui de son frère.

La faveur dont, manifestement, les jumeaux jouissaient dans l'Égypte romaine pourrait avoir été poussée jusqu'à la divinisation. Le temple de Dendour (NY, Metropolitan Museum of Art, 68.154) construit à l'époque d'Auguste, était non seulement dédié à Isis, mais aussi à deux frères divinisés, Padiaset et Pahor, fils du chef nubien Kouper. Ils reçoivent, en plusieurs tableaux du temple (fig. 10), un culte rendu par le roi [265], au même titre que les autres dieux. L'équité est loin d'être totale entre les frères : Padiaset reçoit ce culte onze fois, tandis que Pahor n'en bénéficie qu'en trois occasions [266]. Les raisons de leur divinisation ne sont pas claires. Certains auteurs ont proposé qu'elle puisse être liée à leur noyade dans la région [267], d'autres avançant

256 Scheidel 1996, p. 48, n. 61 pour les références ; Dasen 2005, p. 46.

257 Scheidel 1996, p. 56-57.

258 Encore rapportées par G. de Nerval dans son *Voyage en Orient* : « L'eau du Nil est la plus estimée […] elle est réputée favorable à la fécondité. »

259 Voir *supra*, p. 50 et n. 185.

260 Cambridge, Harvard University Library (SM 4358). Dasen 2005, p. 264. Voir *Papyri.info*, P. Oxy. 3 533.

261 Oxford, Bodleian Library (MS. Gr. class. b. 5 (P)). Dasen 2005, p. 264. Voir *Papyri.info*, P. Oxy. 8 1119.

262 Riad 1991, p. 174 ; voir les corrections de G. Nachtergael (1993, p. 231). Merci à S. Dhennin pour ces références.

263 Dasen 2005, p. 266-267 et p. 266, fig. 182. Voir toutefois une lecture différente dans Wagner 1994, p. 115-116, qui y voit deux garçons.

264 Nachtergael 1993, p. 231.

265 Blackman 1911, pl. XII, XVI, XXIV, XLIX, LIV ; Monnet-Saleh 1968, p. 4-5.

266 Monnet-Saleh 1968, p. 4 et n. 13-14.

267 Blackman 1911, p. 82-83, notamment parce qu'ils portent le titre de *hsy*, que l'on donne habituellement aux noyés ; voir aussi Monnet-Saleh 1968, p. 4. Sur l'apothéose par noyade, voir notamment Morenz 1959, p. 140-142.

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

même que l'un des frères aurait été enterré dans la crypte du temple[268] : Pahor pour Janine Monnet-Saleh[269], Padiaset pour Cyril Aldred[270]. Toutefois, comme J. Monnet-Saleh le souligne, cette mort particulière n'explique pas à elle seule la divinisation de ces deux personnages civils – ou bien les noyés divinisés devraient être, assez logiquement, beaucoup plus nombreux[271].

Aussi, les deux frères ont parfois été envisagés comme des jumeaux[272], et leur culte à Dendour pourrait alors faire écho à celui des Dioscures dans le monde classique. On remarque en effet que les noms des deux hommes insistent sur la relation familiale qui les unit, l'un étant dédié à Isis, et l'autre à Horus, selon un modèle proche de celui observé chez Souty et Hor. On note aussi la complémentarité de certaines scènes dans lesquelles ils apparaissent : quand Pahor honore Isis, c'est vers Osiris que Padiaset se tourne[273]. On remarque enfin que Padiaset a clairement le premier rôle, portant notamment la couronne blanche ou encore l'épithète de « serpent sacré de Dendour » (*pšy nt ṯḥwt*), c'est-à-dire l'Agathodémon – qui, on l'a vu, semble parfois lié à la gémellité[274] –, deux caractéristiques que son frère ne partage jamais[275].

Toutefois, il n'y a pas entre les deux une légère primauté de l'un sur l'autre, comme chez d'autres jumeaux, mais au contraire un très net avantage de Padiaset sur Pahor. De plus, aucun lien particulier n'est mis en scène, et ils ne sont jamais qualifiés de jumeaux, un terme pourtant largement utilisé à cette époque. L'hypothèse de la gémellité, qui pourrait être à l'origine de leur divinisation, est certes tentante, mais elle ne repose sur rien de déterminant.

Des dieux qui deviennent jumeaux (époque romaine) aux jumeaux qui se changent en chats (époque moderne)

Dans le monde divin, et en parallèle au monde civil, la multiplication des mentions de jumeaux aux époques grecque et romaine est aussi nettement perceptible. Avant la domination lagide, les dieux égyptiens n'étaient jamais véritablement jumeaux, c'est-à-dire nommément qualifiés comme tels, bien que certaines divinités aient formé des paires[276]. J. Baines et J.-L. Chappaz l'ont déjà souligné[277], aussi n'est-il pas nécessaire d'y revenir longuement. Rappelons simplement qu'Isis et Nephthys sont « les deux sœurs » (*sn.ty*, avec l'utilisation notable du duel) dès les Textes des Pyramides – une paire qui est toutefois plus fonctionnelle qu'intrinsèque, puisqu'elle s'exprime particulièrement à travers la résurrection d'Osiris, mais de manière très secondaire en d'autres circonstances, par exemple si l'on considère la maternité d'Isis[278]. Récemment, Terence Duquesne a montré que les dieux canidés Anubis et Oupouaout forment eux aussi un binôme, étant à la fois complémentaires et opposés, dans la documentation d'Assiout au Moyen Empire[279] ; il a donc proposé que ces deux dieux aient été perçus, dans cette région au moins et à cette époque, comme jumeaux. Toutefois, ce couple n'est jamais conceptualisé, c'est-à-dire clairement énoncé, comme étant gémellaire. Chou et Tefnout étaient eux aussi envisagés comme une paire : dès le *spell* 80 des Textes des

268 Cette crypte a aussi été vue comme servant à donner l'oracle. Contre cette théorie, voir Bianchi 1998, p. 773-780.
269 Monnet-Saleh 1968, p. 4.
270 Aldred 1978, p. 32.
271 Monnet-Saleh 1968, p. 3.
272 Chappaz 1995, p. 169.
273 Blackman 1911, pl. LXXIII-LXXIV.
274 Voir *supra*, p. 53-54.
275 Monnet-Saleh 1968, p. 11.
276 Baines 1985, p. 472-475.
277 Voir *supra*, p. 31.
278 Chappaz 1995, p. 173-174.
279 Duquesne 2002, p. 187-198.

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

Sarcophages (*CT* II, 32f), ils sont les « deux enfants » (*s3.ty*), les « deux oisillons » (*ṯ3.ty*) issus d'Atoum, avec là encore l'emploi signifiant du duel. Enfants de Rê, ils étaient des chats à partir du règne d'Amenhotep III, « formes aimables » du double lion Routy, que les deux dieux pouvaient incarner[280]. C'est seulement à partir de l'époque romaine que Chou et Tefnout furent clairement jumeaux : on le voit sur les zodiaques[281], par exemple ceux de la tombe de deux frères à Athribis (Moyenne Égypte), datée du IIe siècle apr. J.-C., où ils forment le signe des Gémeaux[282]. Ils se font face et se tiennent par la main, selon la même attitude que le signe Gard. A80, qui détermine le mot « jumeau[283] ».

De cette gémellité tardivement attribuée à Chou et Tefnout, et parce qu'ils peuvent être des chats, Fayza Haykal a voulu voir l'origine d'une croyance de Haute Égypte, toujours vivace aujourd'hui[284]. Elle est notamment rapportée par Georges Legrain, dans un ouvrage pour le moins savoureux, compilant les observations à caractère folklorique qu'il réalise au début du XXe siècle dans la région de Louqsor[285]. Penchons-nous sur « le cas étrange de Mohamed el-Biss », que l'auteur classe parmi les légendes populaires[286]. Il s'agit d'un petit garçon, nommé Mohammed Abd el-Al, mais surnommé *el-biss*. G. Legrain constate que le cas n'est pas unique, et rencontre enfants et adultes surnommés *el-biss*, « le chat sauvage » – *el-bissa* pour les femmes. L'auteur définit ainsi le *biss*, ou la *bissa*, par opposition au chat domestique :

> Celui qui rôde la nuit et vole dans les cuisines désertes, l'être quelque peu effrayant qui, dans ses bonds apeurés, fait tinter ou tomber les casseroles et, finalement, passe en un trait noir par la fenêtre ouverte[287].

G. Legrain cherche à appréhender les raisons de cette curieuse association. Il comprend vite que ceux et celles surnommés *el-biss* ou *el-bissa* seraient en fait dotés d'une âme de chat sauvage, qui pourrait nuitamment s'incarner dans un chat véritable et commettre sous cette forme quelque menu larcin – un don perdu à l'âge adulte, et regretté d'ailleurs par ceux qui, enfants, le possédaient[288] :

> La conséquence de ce fait, incontesté ici, est que, si, d'aventures, quand Mohammed Abd el-Al est endormi, son âme de chat éprouve une fringale nocturne, sent une odeur de

280 Wit 1951, p. 123-127 ; Yoyotte 2005, p. 526.

281 Baines 1985, p. 476.

282 Tombe d'Ib-pameny et Pa-mehyt, qui font représenter chacun leur ciel de naissance. Neugebauer, Parker 1969, nº 72, pl. 51. Les deux étoiles principales de cette constellation sont, bien sûr, Castor et Pollux en Grèce, Lugal-irra et Meslamta-ea en Mésopotamie (sur ce dernier point, Kuntzmann 1983, p. 74 ; Campion, Gieseler Greenbaum 2016, p. 97-100).

283 Baines 1985, p. 476 et n. 66, 68 pour les références aux zodiaques. Voir *supra*, p. 46.

284 F. Haykal (2010, p. 131-132 et n. 2) indique que la croyance est connue dans toutes les classes sociales (étant parfois considérée comme une superstition datée, parfois comme un fait avéré). L'auteure mentionne un programme diffusé en 2007 sur une chaîne de télévision égyptienne, au cours duquel enfants *biss* et adultes anciennement *biss* évoquaient leurs expériences en tant que chats sauvages.

285 Legrain 1914. Pour d'autres références à cette croyance, voir Haykal 2010, p. 134, n. 1.

286 Legrain 1914, p. 117-126.

287 Legrain 1914, p. 120. « Cet animal ne doit pas être confondu avec le *goutt* ou chat domestique, qui ne fait pas grand-chose. »

288 « On en garde de bons souvenirs, et une laitière toute ridée de Louqsor, une *bissa*, chenue comme la vieille Heaulmière, regrette le temps lointain où son âme de chat allait si gaillardement rôder dans les cuisines des alentours. » Legrain 1914, p. 121-122. Les parents inquiets tentent toutefois d'empêcher les escapades nocturnes de leurs enfants, si plaisantes soient-elles pour eux, par l'emploi de divers remèdes (Legrain 1914, p. 125).

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

> poisson, de rat ou de cuisine, ce qui, pour une âme, même pour une âme de chat, semble assez inattendu, son âme, dis-je, ne pensera rien moins qu'à abandonner le corps humain qu'elle anime. Elle s'évadera pour entrer dans un corps factice de chat sauvage, de *biss*, puisqu'il faut l'appeler par son nom, non pas pour courir la prétentaine et miauler dans la nuit, mais pour aller voler dehors ce qui pourra assouvir sa faim ou sa gourmandise[289].

L'égyptologue rapporte que les petits crimes des *biss* restent toutefois impunis, puisque quiconque s'aviserait de les châtier mourrait aussitôt[290]. Poursuivant son enquête, il constate que « n'est pas *biss* qui veut […] : on est *biss* de naissance[291] ». En effet, *biss* et *bissa* sont des jumeaux, qui transmettent leur don de transformation à leur descendance elle aussi gémellaire.

L'hypothèse de F. Haykal manque d'éléments pour venir l'appuyer, c'est-à-dire de traces de liens suivis entre l'époque pharaonique et l'époque moderne, qui seuls attesteraient la permanence du motif jumeau/chat à travers le temps, et donc son éventuel ancrage antique. De plus, le fait n'est pas propre à l'Antiquité égyptienne et les jumeaux revêtent souvent des formes animales : c'est le cas chez les Nuer du sud du Soudan, par exemple, où les jumeaux sont des oiseaux, ou dans les cultures amérindiennes, où ils sont saumons et ours[292] ; là, le jumeau mythique Lynx, bien sûr, est aussi nommé « Chat Sauvage[293] ». Pour Edward Evans-Pritchard, cet aspect animal des jumeaux montre avant tout la relation particulière qu'ils entretiennent avec le divin[294], n'étant pas tout à fait d'ici, pas tout à fait d'ailleurs, et toujours entre les deux.

CONCLUSION

Depuis l'Ancien Empire, les jumeaux égyptiens que la documentation nous permet de reconnaître comme tels ne partageaient pas seulement leur naissance, mais aussi leur vie et leur carrière. Niânkhkhnoum et Khnoumhotep portaient les mêmes titres de prêtrise et occupaient les mêmes fonctions, tout comme Souty et Hor, architectes d'Amenhotep III, au Nouvel Empire, ou encore, à l'époque romaine, les scribes Apollonius et Didymus, et les collecteurs d'impôts Theon et Arsinoüs. Les documents légaux de cette époque montrent que les jumeaux pouvaient vivre ensemble, partageant la même maison. Il n'est donc pas surprenant qu'ils aient pu aussi être inhumés à deux, et ce à toutes les époques. Aux époques tardives, des jumelles, réelles ou rituelles, célébraient le culte au Sérapéum quand d'autres frères, éventuellement jumeaux, auraient peut-être été divinisés à Dendour ; des dieux formant autrefois des duos devinrent clairement jumeaux, et des enfants étaient nommés « Jumeau » ou « Jumelle » (en égyptien comme en grec), sans même être jumeaux. Finalement, quasiment à chaque fois

289 Legrain 1914, p. 121.

290 Legrain 1914, p. 124-125. W. Blackmann (2000, p. 89), dans le bref paragraphe qu'elle consacre au phénomène, rapporte avoir vu un jumeau *biss* se plaindre à une femme des mauvais traitements qu'elle lui a infligés, alors qu'il revêtait sa forme nocturne et féline.

291 Legrain 1914, p. 122.

292 Lévi-Strauss 1991, chapitre X « Jumeaux : saumons, ours, loups ». C. Lévi-Strauss compare ce fait avec les Ghiliak de Sibérie extrême-orientale, qui tiendraient les jumeaux pour des ours déguisés en humains ; je crois l'idée de la transformation et de la mystification assez proche du phénomène du *biss* égyptien.

293 Lévi-Strauss 1991, en particulier chapitre I « Une grossesse intempestive ».

294 Evans-Pritchard 1936, p. 236 ; Evans-Pritchard 1956, p. 132. Voir aussi Turner 1969, p. 47-48.

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

que la gémellité était exprimée, de manière plus ou moins explicite, c'est qu'elle était bien perçue, voire célébrée. Les réactions suscitées n'en étaient pas moins ambivalentes : les mutilations portées par les stèles de Souty et Hor pourraient bien être liées à leur gémellité, et deux décrets oraculaires de la Troisième Période intermédiaire témoignent de la crainte éprouvée face à la naissance gémellaire, sans doute le reflet de la dangerosité effective de l'événement et, peut-être, des jumeaux eux-mêmes. La gémellité est un prodige – et toujours, le prodige suscite à la fois frayeur et émerveillement – puisqu'elle apporte le fantastique à la naissance royale décrite dans le conte du P. Westcar ; elle l'est toujours aujourd'hui, avec les croyances ambiguës qui entourent *biss* et *bissa*.

Le silence qui entourait les jumeaux avant la rupture que constitue ici la Troisième Période intermédiaire, lorsque les sources devinrent beaucoup plus nombreuses et que la catégorie « jumeau » apparut à l'écrit, est très difficile à interpréter. La fusion sociale proposée par J. Baines est certes une solution, mais lorsque les sources parlent, elles ont tendance à dire le contraire. D'autres propositions, tout aussi hypothétiques, pourraient venir l'expliquer : la gémellité aurait pu être mise en avant uniquement dans les cas où elle aurait été au service de la glorification des défunts, en raison d'une position sociale qui en dépendait peut-être. Dans les autres cas, elle aurait été tue, soit parce qu'elle n'était pas considérée comme pertinente dans la célébration normée des personnages concernés, soit parce qu'elle était perçue comme hors norme, sans être nécessairement l'objet d'un tabou. Aux époques tardives, peut-être en raison d'influences extérieures, venues du monde classique, la gémellité aurait alors été glorifiée pour elle-même, c'est-à-dire même dans les cas où elle n'aurait pas été à l'origine d'un statut particulier.

Sur toute la période, les jumeaux égyptiens sont montrés comme étant très proches, par le lien qui les unit, et complémentaires, à travers des jeux de miroirs, mais jamais identiques. L'ambivalence entre unicité et double, par l'image et parfois par le texte, les effets d'opposition et de complémentarité, qui s'exprimaient notamment avec le choix de leurs noms, montrent que les jumeaux étaient bien deux individus, mais que ces deux individus appartenaient à une même entité, un couple perçu comme premier et inséparable. À une éventuelle exception près, il n'y a pas de violence mythique entre jumeaux égyptiens, telle la vengeance d'Atrée forçant Thyeste à manger ses propres enfants, ou celle de Romulus tuant Rémus [295]. Ce qui est en jeu, comme R. Kuntzmann le soulignait à propos des jumeaux mythiques du Proche-Orient ancien, ou encore C. Lévi-Strauss pour les cultures amérindiennes [296], c'est « un déploiement actif des différences [297] », une opposition dynamique, et non un simple phénomène de ressemblances. Ce déséquilibre subtil, ces différences dans l'unité forment une dynamique, c'est-à-dire un mouvement créatif qu'interdirait une similitude parfaite entre les jumeaux, une égalité statique et donc, nécessairement, stérile.

295 Voir toutefois une hypothèse concernant la compréhension d'un passage du papyrus Ifao num. inv. H40, *supra*, p. 48-49. Osiris et Seth, faut-il le rappeler, ne sont jamais qualifiés de « jumeaux », même si le mythe et ses évolutions évoquent ce que l'on constate ailleurs quant à l'opposition et à la complémentarité gémellaire.

296 Lévi-Strauss 1991.

297 Kuntzmann 1980, p. 254.

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

BIBLIOGRAPHIE

Abdalla 1991

A. Abdalla, « A Graeco-Roman Group Statue of Unusual Character from Dendara », *JEA* 77, 1991, p. 189-193.

Aldred 1978

C. Aldred, « The Temple of Dendur », *MMAB* 36/1, 1978, p. 3-64.

Alexandre 2012

L. Alexandre, « Les vrais jumeaux n'existent pas », article en ligne sur le LeMonde.fr, http://www.lemonde.fr/sciences/article/2012/12/06/les-vrais-jumeaux-n-existent-pas_1801236_1650684.html, consulté le 23 mars 2017.

Arnette 2014

M.-L. Arnette, « Purification du post-partum et rites des relevailles dans l'Égypte ancienne », *BIFAO* 114, 2014, p. 19-71.

Arnette à paraître

M.-L. Arnette, Regressus ad uterum. *La mort comme nouvelle naissance dans les grands textes funéraires de l'Égypte pharaonique (V^e^-XX^e^ dynastie)*, BdE (à paraître).

Assmann 1975

J. Assmann, *Ägyptische Hymnen und Gebete: Eingeleitet, übersetzt und erläutert*, BAW, Zurich, 1975.

Augé 1982

M. Augé, *Le génie du paganisme,* Paris, 1982.

Bagnall, Frier 1994

R.S. Bagnall, B.W. Frier, *The Demography of Roman Egypt*, Cambridge, 1994.

Baines 1985

J. Baines, « Egyptian Twins », *Orientalia* 54, 1985, p. 461-482.

Baines, McNamara 2007

J. Baines, L. McNamara, « The Twin Stelae of Suty and Hor » *in* Z. Hawass, J.E. Richards (éd.), *The Archaeology and Art of Ancient Egypt: Studies in Honor of David B. O'Connor*, vol. 1, CASAE 36, Le Caire, 2007, p. 63-79.

Ballet, Galliano 2010

P. Ballet, G. Galliano « Les isiaques et la petite plastique dans l'Égypte hellénistique et romaine » *in* L. Bricault, M.J. Versluys (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*, Leyde, 2010, p. 197-220.

Bernal 2016

C. Bernal, *Dans le secret du roi. Les affaires confidentielles en Égypte ancienne, des origines jusqu'à la fin du Nouvel Empire*, thèse de doctorat, université Paris-Sorbonne, 2016.

Bettini 2012

M. Bettini, *Je est l'autre ? Sur les traces du double dans la culture ancienne*, Paris, 2012.

Bianchi 1998

R.S. Bianchi, « The Oracle at the Temple of Dendur » *in* W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion: The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, vol. 2, OLA 84-85, Louvain, 2012, p. 773-780.

Blackman 1911

A.M. Blackman, *The Temple of Dendûr*, Les Temples immergés de la Nubie, Le Caire, 1911.

Blackman 1988

A.M. Blackman, *The Story of King Kheops and the Magicians Transcribed from Papyrus Westcar (Berlin Papyrus 3033),* Reading, 1988.

Bohleke 1997

B. Bohleke, « An Oracular Amuletic Decree of Khonsu in the Cleveland Museum of Art », *JEA* 83, 1997, p. 155-167.

Bresciani *et al*. 1978

E. Bresciani, E. Bedini, L. Paolini, F. Silvano, « Una rilettura dei Pap. Dem. Bologna 3173 e 3171 », *EVO* 1, 1978, p. 95-104.

British Museum, EA 1156

British Museum, EA 1156, base de données en ligne, http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?assetId=229337

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

001&objectId=120189&partId=1, http://www.britishmuseum.org/research/collection_online/collection_object_details/collection_image_gallery.aspx?partid=1&assetid=229338001&objectid=120189, consulté le 30 mars 2017.

Caminos 1954

R.A. Caminos, *Late-Egyptian Miscellanies*, BEStud 1, Londres, 1954.

Campion, Gieseler Greenbaum 2016

N. Campion, D. Gieseler Greenbaum, *Astrology in Time and Place: Cross-Cultural Questions in the History of Astrology*, Cambridge, 2016.

Capriotti Vittozzi 2011

G. Capriotti Vittozzi, « Un gruppo scultoreo da Dendara al Museo del Cairo. Due fanciulli divini e i due luminari » *in* M. Henryk, I. Zych (éd.), *Classica Orientalia: Essays Presented to Wiktor Andrzej Daszewski on his 75th Birthday*, Varsovie, 2011, p. 115-127.

Carrier 2014

C. Carrier, *Le papyrus Bremner-Rhind, BM EA 10188*, t. I : *Les complaintes d'Isis et de Nephthys*, Collection Égypte ancienne 16, Paris, 2014.

Carrier 2015

C. Carrier, *Le papyrus Bremner-Rhind (BM EA 10188)*, t. II : *Le livre du renversement d'Apophis*, Collection Égypte ancienne 17, Paris, 2015.

Casper 2001

M.-C. Casper, « L'effet de transmission du prénom. D'un héritage à son appropriation », *Cliniques méditerranéennes* 64/2, 2001, p. 157-168.

Cauville 2013

S. Cauville, *Dendara. Le pronaos du temple d'Hathor : analyse de la décoration*, OLA 221, Louvain, 2013.

Cénival 1991

J.-L. de Cénival, « Les deux frères (une statue de Souty et de Hor) », *CRIPEL* 13, 1991, p. 47-52.

Chamberlain 2001

G. Chamberlain, « Two Babies That Could Have Changed World History », *The Historian* 72, 2001, p. 6-10.

Chappaz 1995

J.-L. Chappaz, « Jumeaux, jumelles et doubles en Égypte ancienne » *in* C. Savary, C. Gros (éd.), *Des jumeaux et des autres*, Genève, 1995, p. 167-181.

Cherpion 1986

N. Cherpion, « Deux manucures royaux de la V^e^ dynastie » *in* A. Théodoridès, P. Naster, J. Ries (éd.), *Archéologie et philologie dans l'étude des civilisations orientales*, Louvain, 1986, p. 65-72.

Cherpion 1995

N. Cherpion, « Sentiment conjugal et figuration à l'Ancien Empire » in *Kunst des Alten Reiches: Symposium im Deutschen Archäologischen Institut Kairo am 29. und 30. Oktober 1991*, SDAIK 28, Mayence, 1995, p. 33-47.

Clère 1961

J.J. Clère, *La porte d'Évergète à Karnak*, MIFAO 84, Le Caire, 1961.

CNNM

J. Mazard, *Corpus Nummorum Numidae Mauretaniaeque*, Paris, 1955.

Coelho 1987

V.C.R. Coelho, « La place des jumeaux dans le système religieux des Ndongo (Ambundu), Angola », *EPHE, Section des sciences religieuses* 100/96, Paris, 1987, p. 435-436.

Colin 2002

F. Colin, « Les prêtresses indigènes dans l'Égypte hellénistique et romaine. Une question à la croisée des sources grecques et égyptiennes » *in* H. Melaerts, L. Mooren (éd.), *Le rôle et le statut de la femme en Égypte hellénistique, romaine et byzantine. Actes du colloque international, Bruxelles – Leuven, 27-29 novembre 1997*, Louvain, 2002, p. 41-122.

Colin, Labrique 2002

F. Colin, F. Labrique, « "Semenekh Oudjat" dans l'oasis de Baḥariya » *in* F. Labrique (éd.), *Religions méditerranéennes et orientales de l'Antiquité. Actes du colloque des 23-24 avril 1999, Institut des sciences et techniques de l'Antiquité (UMR 6048), Université de Franche-Comté, à Besançon,* BdE 135, Le Caire, 2002, p. 45-78.

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

Collier, Quirke 2004
M. Collier, S. Quirke, *The UCL Lahun Papyri*, vol. 2 : *Religious, Literary, Legal, Mathematical and Medical*, BAR-IS 1209, Oxford, 2004.
D'Amicone, Fontanella 2007
E. D'Amicone, E. Fontanella, *Nefer : la donna nell'antico Egitto. Milano, Palazzo Reale, 27 gennaio – 9 aprile 2007*, Milan, 2007.
Daressy 1901
G. Daressy, « Notes et remarques n° CLXXXI », *RT* 23, 1901, p. 126-127.
Daressy 1919
G. Daressy, « Inscriptions tentyrites », *ASAE* 18, 1919, p. 183-189.
Dasen 1993
V. Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford, 1993.
Dasen 1995
V. Dasen, « Les jumeaux dans l'Antiquité classique » *in* C. Savary, C. Gros (éd.), *Des jumeaux et des autres*, Genève, 1995, p. 135-156.
Dasen 1998
V. Dasen, « Les naissances multiples dans les textes médicaux antiques », *Gesnerus* 55, 1998, p. 183-204.
Dasen 2005
V. Dasen, *Jumeaux, jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine,* Zurich, 2005.
Derchain 1962
P. Derchain, « Mythes et dieux lunaires en Égypte » in *La lune, mythes et rites,* SourcOr 5, Paris, 1962, p. 17-68.
Derriks 1990
C. Derriks, *50 œuvres du Musée royal de Mariemont. Égypte*, Mariemont, 1990.
Derry 1933
D. Derry, « Report upon the Two Human Fetuses Discovered in the Tomb of Tut-Ankh-Amen » *in* H. Carter, *The Tomb of Tut-Ankh-Amen, Discovered by the Late Earl of Carnarvon and Howard Carter*, vol. 3, Londres, 1933, p. 167-169.
Douglas 2001
M. Douglas, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, 2001.
Dunand 1967
F. Dunand, « Les représentations de l'agathodémon. À propos de quelques bas-reliefs du musée d'Alexandrie », *BIFAO* 67, 1967, p. 9-48.
Dunand 1979
F. Dunand, *Religion populaire en Égypte romaine. Les terres cuites isiaques du Musée du Caire*, EPRO 76, Leyde, 1979.
DuQuesne 2002
T. DuQuesne, « Divine Twins at Asyut: The Role of Upwawet and Anubis on the Salakhana Stelae » *in* M. Eldamaty, M. Trad (éd.), *Egyptian Museum Collections Around the World: Studies for the Centennial of the Egyptian Museum, Cairo*, vol. 1, Le Caire, 2002, p. 287-298.
Eaton-Krauss 1995
M. Eaton-Krauss, « Pseudo-Groups » in *Kunst des Alten Reiches: Symposium im Deutschen Archäologischen Institut Kairo am 29. und 30. Oktober 1991*, SDAIK 28, Mayence, 1995, p. 57-74.
Edwards 1960
I.E.S. Edwards, *Oracular Amuletic Decrees of the Late New Kingdom*, HPBM 4, Londres, 1960.
Evans, Woods 2016
L. Evans, A. Woods, « Further Evidence that Niankhkhnum and Khnumhotep Were Twins », *JEA* 102, 2016, p. 55-72.
Evans-Pritchard 1936
E.E. Evans-Pritchard, « Customs and Beliefs Relating to Twins Among the Nilotic Nuer », *Uganda Journal* 3, 1936, p. 230-238.
Faulkner 1933
R.O. Faulkner, *The Papyrus Bremner-Rhind (British Museum no. 10188)*, BiAeg 3, Bruxelles, 1933.
Feucht 1995
E. Feucht, *Das Kind im alten Ägypten: Die Stellung des Kindes in Familie und Gesellschaft nach altägyptischen Texten und Darstellungen*, Francfort, New York, 1995.
Fischer-Elfert 2005
H.W. Fischer-Elfert, *Altägyptische Zaubersprüche*, Stuttgart, 2005.

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

FROEHNER 1869
W. Froehner, *Note sur la sculpture antique du Musée impérial du Louvre*, Paris, 1869.
GABOLDE 2013
M. Gabolde, « L'ADN de la famille royale amarnienne et les sources égyptiennes », *ENiM* 6, 2013, p. 177-203.
GANLEY 2003
A.H. Ganley, « The Legal Deeds of Transfer from Kahun (Part One) », *DE* 55, 2003, p. 15-27.
GARDINER 1954
A.H. Gardiner, « Was the Vizier Dja'u One of Six Like-Named Brothers? », *ZÄS* 79, 1954, p. 95-96.
GARIS DAVIES 1953
N. de Garis Davies, *The Temple of Hibis in Khargeh Oasis*, t. III : *The Decoration*, New York, 1953.
GARIS DAVIES, MACADAM 1957
N. de Garis Davies, M.F.L. Macadam, *A Corpus of Inscribed Funerary Cones*, Oxford, 1957.
GÉLIS 1984
J. Gélis, *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne (XVI^e^-XIX^e^ siècle)*, Paris, 1984.
GONIS 2000
N. Gonis, « Incestuous Twins in the City of Arsinoe », *ZPE* 133, 2000, p. 197-198.
GRANDET 1998
P. Grandet, *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris, 1998.
GRENIER 2001
J.-C. Grenier, « Cléopâtre Séléné, reine de Maurétanie. Souvenirs d'une princesse » *in* C. Hamdoune (éd.), Ubique Amici. *Mélanges offerts à Jean-Marie Lassère*, Montpellier, 2001, p. 101-116.
GRIFFITH 1898
F.L. Griffith, *Hieratic Papyri from Kahun and Gurob (Principally of the Middle Kingdom): Text and Plates*, Londres, 1898.
GRIMAL 1981
N. Grimal, *La stèle triomphale de Pi(ʿankh)y au Musée du Caire, JE 48862 et 47086-47089*, MIFAO 105, Le Caire, 1981.
GUITER 2001
J. Guiter, « Contraception en Égypte ancienne », *BIFAO* 101, 2001, p. 221-236.
HARPUR 1981
Y. Harpur, « Two Old Kingdom Tombs at Giza », *JEA* 67, 1981, p. 24-35.
HARRISON *et al.* 1979
R.G. Harrison, R.C. Connolly, A.B. Soheir Ahmed, A.B. Abdalla, M. Elghawaby, « A Mummified Fetus from the Tomb of Tutankhamun », *Antiquity* 53, 1979, p. 19-21.
HAWASS *et al.* 2010
Z. Hawass, Y.Z. Gad, S. Ismail, R. Khairat, D. Fathalla, N. Hasan, A. Ahmed, H. Elleithy, M. Ball, F. Gaballah, S. Wasef, M. Fateen, H. Amer, P. Gostner, A. Selim, A. Zink, C.M. Pusch, « Ancestry and Pathology in King Tutankhamun's Family », *JAMA* 303/7, 2010, p. 638-647.
HAWASS, SALEEM 2011
Z. Hawass, S.N. Saleem, « Mummified Daughters of King Tutankhamun: Archaeological and CT Studies », *The American Journal of Roentgenology* 197/5, 2011, p. W829-836.
HAYKAL 2010
F. Haykal, « Of Cats and Twins in Egyptian Folklore » *in* Z. Hawass, P. Der Manuelian, R.B. Hussein (éd.), *Perspectives on Ancient Egypt: Studies in Honor of Edward Brovarski*, suppl. aux *ASAE* 40, Le Caire, 2010, p. 131-135.
HELCK 1957
W. Helck, « Bemerkungen zu den Pyramidenstadten im Alten Reich », *MDAIK 15*, 1957, p. 91-111.
HELLIER, CONNOLLY 2009
C.A. Hellier, R.C. Connolly, « A Re-assessment of the Larger Fetus Found in Tutankhamen's Tomb », *Antiquity* 83/319, 2009, p. 165-173.
HEMA 2005
R.A. Hema, *Group Statues of Private Individuals in the New Kingdom*, BAR-IS 1413, Oxford, 2005.
HENRI 2015
O. Henri, « Plusieurs personnes sous un seul masque. L'*interpretatio* d'Artémis en Égypte » *in* F. Colin, O. Huck, S. Vanséveren (éd.), Interpretatio. *Traduire l'altérité culturelle dans les civilisations de l'Antiquité*, Paris, 2015, p. 123-145.

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

Hölbl 2001
G. Hölbl, *A History of the Ptolemaic Empire*, Londres, New York, 2001.
Hölzl 2002
R. Hölzl, *Ägyptische Opfertafeln und Kultbecken: Eine Form- und Funktionsanalyse für das Alte, Mittlere und Neue Reich*, HÄB 45, Hildesheim, 2002.
Ibn Ḥawqal, *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*
Ibn Ḥawqal, *Kitāb Ṣūrat al-arḍ*, trad. J.H. Kramers, G. Wiet, *La configuration de la terre*, t. I, Paris, 1964, 2001.
Jabob 1995
J.P. Jacob, « Génies et jumeaux winye (centre-ouest du Burkina Faso). Note anthropologique » *in* C. Savary, C. Gros (éd.), *Des jumeaux et des autres*, Genève, 1995, p. 209-215.
Janssen, Hall 1981
J.J. Janssen, R.M. Hall, « (*ḥtri n*) *ish* = Pair of Sleeves? », *GM* 45, 1981, p. 21-26.
Jones 2000
D. Jones, *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom*, BAR-IS 866, Oxford, 2000.
Jørgensen 1998
M. Jørgensen, *Catalogue Egypt II (1550-1080 B.C.), Ny Carlsberg Glyptotek*, Copenhague, 1998.
Joubert 2016
H. Joubert, Ibeji. *Divins jumeaux*, Paris, 2016.
Junker 1941
H. Junker, *Gîza* V: *Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus unternommenen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza*, vol. V : *Die Mastaba des „Snb" (Seneb) und die umliegenden Gräber*, *AAWWien* 71/2, 1941.
Kanawati 1976
N. Kanawati, « The Mentioning of More Than One Eldest Child in Old Kingdom Inscriptions », *CdE* 51/102, 1976, p. 235-251.
Karantzali, McGeorge 1999
E. Karantzali, J.P.J. McGeorge, « Siamaia diduma ste Rodo » in *Ródos 2.400 chrónia*, *Praktika A*, Athènes, 1999, p. 153-162.
Kasparian 2007
B. Kasparian, « La condition de l'enfant et du fils aîné dans l'Égypte ancienne » *in* J. Bouineau (éd.), *Enfant et romanité. Analyse comparée de la condition de l'enfant*, Méditerranées, Paris, 2007, p. 17-64.
Koenig 1999
Y. Koenig, « Le contre-envoûtement de Ta-i.di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44 », *BIFAO* 99, 1999, p. 259-281.
Kompanje 2004
E.J.O. Kompanje, « The First Successful Separation of Conjoined Twins in 1689: Some Additions and Corrections », *Twin Research* 7/6, p. 537-541.
Kuentz 1928-1934
C. Kuentz, *La bataille de Qadech. Les textes (« Poème de Pentaour » et « Bulletin de Qadesh ») et les bas-reliefs*, MIFAO 55, Le Caire, 1928-1934.
Kuntzmann 1980
R. Kuntzmann, « Le symbole des jumeaux au Proche-Orient ancien », *RevSR* 54/3, 1980, p. 251-258.
Kuntzmann 1983
R. Kuntzmann, *Le symbolisme des jumeaux au Proche-Orient ancien. Naissance, fonction et évolution d'un symbole*, Paris, 1983.
Labrique 2003
F. Labrique, « Khonsou et la néoménie, à Karnak » *in* D. Budde, S. Sandri, U. Verhoeven (éd.), *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit: Zeugnisse aus Stadt und Templel as Spiegel des interkulturellen Kontakts*, OLA 128, Louvain, 2003, p. 195-224.
Lambert 1987-1990
W.G. Lambert in *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie* 7, Berlin, 1987-1990, p. 143-145, *s.v.* « Lugalirra and Meslamtaea ».
Legrain 1914
G. Legrain, *Louqsor sans les pharaons. Légendes et chansons populaires de la Haute Égypte*, Paris, Bruxelles, 1914.
Léon le Diacre, *Historiae*
Léon le Diacre, *Historiae*, trad. R. Bondoux, J.P. Grélois, *Empereurs du X^e siècle. Léon le Diacre*, Paris, 2014.

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

LETELLIER 1980
B. Letellier, « La destinée de deux enfants. Un ostracon ramesside inédit » *in* J. Vercoutter, *Livre du centenaire, 1880-1980*, MIFAO 104, Le Caire, 1980, p. 127-133.
LEVI MAKARIUS 1974
L. Levi Makarius, *Le sacré et la violation des interdits*, Paris, 1974.
LÉVI-STRAUSS 1991
C. Lévi-Strauss, *Histoire de Lynx*, Paris, 1991.
LIPPERT 2013
S. Lippert *in* E. Frood, W. Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, en ligne, *s.v.* « Inheritance ».
LOGAN 2000
T. Logan, « The *Jmyt-pr* Document: Form, Function, and Significance », *JARCE* 37, 2000, p. 49-73.
LUCARELLI 2009
R. Lucarelli, « Popular Beliefs in Demons in the Lybia Period: The Evidence of the Oracular Amuletic Decrees » *in* R.J. Demarée, O.E. Keeper (éd.), *The Lybian Period in Egypt, Historical and Cultural Studies into the 21st–24th Dynasties: Proceedings of a Conference at Leiden University 25–27 October 2007*, Louvain, 2009, p. 231-239.
MALAISE 1977
M. Malaise, « La position de la femme sur les stèles du Moyen Empire », *SAK* 5, 1977, p. 183-198.
MALAISE 2011
M. Malaise, *À la découverte d'Harpocrate à travers son historiographie*, Bruxelles, 2011.
MATHIEU 2013
B. Mathieu, « Les contes du Papyrus Westcar ou *Khéops et les magiciens* », 2013, p. 1-17, en ligne, http://www.academia.edu/5145593/Les_contes_du_Papyrus_Westcar, consulté le 30 mars 2017.
MCCORQUODALE 2013
K. McCorquodale, *Representations of the Family in the Egyptian Old Kingdom: Women and Marriage*, BAR-IS 2513, Oxford, 2013.
MILLIGAN 2013
G. Milligan, *Selections from the Greek Papyri*, Cambridge, 1912, 2013.
MOINE 2010
D. Moine, « La circulation des biens et des savoirs en Égypte romaine » in *Entre mer de Chine et mer du Nord. Migration des savoirs, transfert des connaissances, transmission des sagesses de l'Antiquité à nos jours*, actes des Cinquièmes Journées de l'Orient, Louvain-la-Neuve, 11-13 mars 2009, *RANT* VII, 2010, p. 157-166.
MONNET-SALEH 1968
J. Monnet-Saleh, « Observations sur le temple de Dendour », *BIFAO* 68, 1968, p. 1-13.
MORENZ 1959
S. Morenz, « Zur Vergöttlichung in Ägypten », *ZÄS* 84, 1959, p. 132-143.
MOUSSA, ALTENMÜLLER 1977
A. Moussa, H. Altenmüller, *Das Grab des Nianchchnum und Chnumhotep*, *AV* 21, 1977.
MUHS 2016
B. Muhs, *The Ancient Egyptian Economy, 3000–30 BCE*, Cambridge, 2016.
NACHTERGAEL 1993
G. Nachtergael, « Une nouvelle édition de quelques stèles funéraires de Térénouthis », *CdE* 68, nº 135-136, 1993, p. 229-233.
NENNA 2003
M.-D. Nenna, « De Douch (oasis de Kharga) à Grand (Vosges). Un disque en verre peint à représentations astrologiques », *BIFAO* 103, 2003, p. 355-376.
NEUGEBAUER, PARKER 1960
O. Neugebauer, R.A. Parker, *Egyptian Astronomical Texts*, t. I: *The Early Decans*, BEStud 3, Londres, 1960.
OBSOMER 1993
C. Obsomer, « *Dj=f prt-ḫrw* et la filiation *ms(t).n/jr(t).n* comme critères de datation dans les textes du Moyen Empire » *in* C. Cannuyer, J.-M. Kruchten (éd.), *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte. Mélanges égyptologiques offerts au Professeur Aristide Théodoridès*, Ath, Bruxelles, Mons, 1993, p. 163-200.

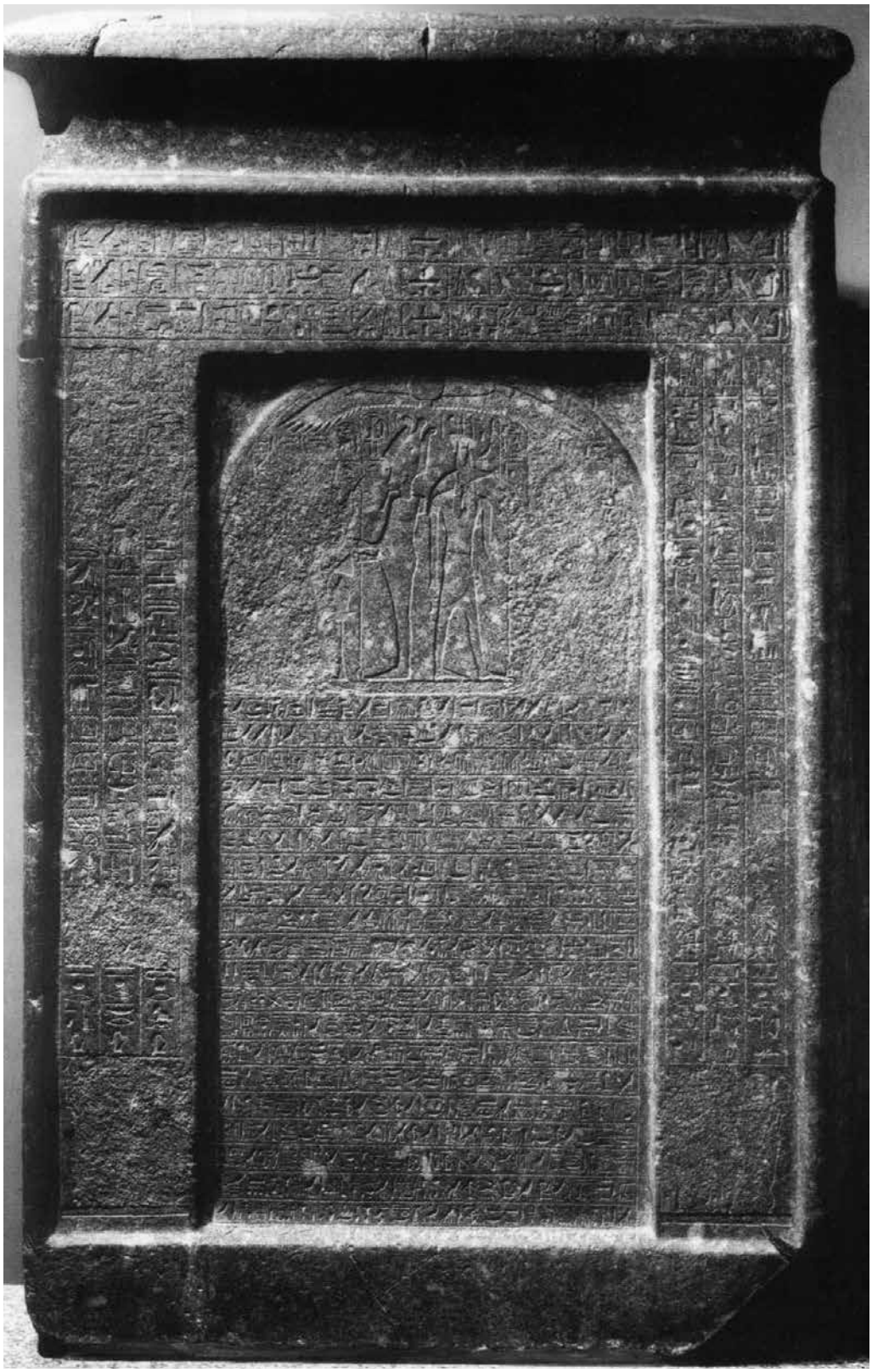
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

O'Connor 2006
D. O'Connor, « The Enigmatic Tomb Chapel of Niankh-Khnum and Khnumhotep: A New Interpretation », extrait de la conférence donnée lors du colloque *Sex and Gender in Ancient Egypt*, Wales University, Swansea, 2006.
Otto 1966
E. Otto, *Ägypten: Weg des Pharaonenreiches*, Stuttgart, 1966.
Papyri.info, P. Oxy. 3 533 ; P. Oxy. 8 1119 ; P. Mich. 3 169 ; P. Mich. 3 170
Papyri.info, P. Oxy. 3 533 ; P. Oxy. 8 1119 ; P. Mich. 3 169 ; P. Mich. 3 170, base de données en ligne, http://www.papyri.info/ddbdp/p.oxy;3;533 ; http://papyri.info/ddbdp/p.oxy;8;1119 ; http://papyri.info/ddbdp/p.mich;3;169 ; http://papyri.info/ddbdp/p.mich;3;170, consulté le 30 mars 2017.
Parkinson 1993
R. Parkinson, « Niankhnum & Khnumhotep, Lovers or Twins [and Reply by Greg Reeder] », *KMT* 4/3, 1993, p. 3-4.
Pentogalos, Lascaratos 1984
G.E. Pentogalos, G.A. Lascaratos, « A Surgical Operation Performed on Siamese Twins During the Tenth Century in Byzantium », *Bulletin of the History of Medicine* 58, 1984, p. 99-102.
Petrie 1908
W.M.F. Petrie, *Athribis*, BSAE 14, Londres, 1908.
Piankoff 1949
A. Piankoff, « Les deux papyrus "mythologiques" de Her-Ouben au Musée du Caire », *ASAE* 49, 1949, p. 129-144.
Piankoff, Rambova 1957
A. Piankoff, N. Rambova, *Mythological Papyri*, BollSer 40/3, New York, 1957.
Plutarque, *Vie d'Antoine*
Plutarque, *Vies*, t. XIII : *Démétrios-Antoine*, éd. R. Flacelière, E. Chambry, Paris, 1977.
Pons, Frydman 1998
J.-C. Pons, R. Frydman, *Les jumeaux*, Que sais-je ? 2843, Paris, 1994, 1998 (2e éd.).
Posener 1934
G. Posener, *Catalogue des ostraca hiératiques littéraires de Deir el Médineh*, t. I : *Nos 1001 à 1108*, DFIFAO 1, Le Caire, 1934.
Reeder 2000
G. Reeder, « Same-Sex Desire, Conjugal Constructs, and the Tomb of Niankhkhnum and Khnumhotep », *WorldArch* 32, 2000, p. 193-208.
Reeder 2008
Gr. Reeder, « Queer Egyptologies of Niankhkhnum and Khnumhotep » *in* C. Graves-Brown (éd.), *Sex and Gender in Ancient Egypt: "Don your wig for a joyful hour"*, Swansea, 2008, p. 143-155.
Renard 1948
M. Renard, « Une tête féminine de Visé (?) », *AntClass* 17/1, 1948, p. 499-508.
Riad 1991
H. Riad, « Funerary Stelae From Kom Abou Bellou (Terenouthis) », *BSAA* 44, 1991, p. 169-200.
Robins 1982
G. Robins, « Meritamun, Daughter of Ahmose, and Meritamun, Daughter of Thutmose III », *GM* 56, 1982, p. 79-88.
Rowlandson 1998
J. Rowlandson, « Perspectives on the Family » *in* J. Rowlandson, R.S. Bagnall (éd.), *Women and Society in Greek and Roman Egypt: A Sourcebook*, Cambridge, New York, 1998.
Saint Augustin, *De civitate Dei contra Paganos*
Saint Augustin, *De civitate Dei contra Paganos*, trad. anonyme, *La Cité de Dieu*, Paris, 1818.
Sainte Fare Garnot 1948
J. Sainte Fare Garnot, « Les idées religieuses des frères jumeaux Souti et Hor, architectes d'Aménophis III », *CRAIBL* 92/4, 1948, p. 543-549.
Scheidel 1996
W. Scheidel, « What's in an Age? A Comparative View of Bias in the Census Returns of Roman Egypt », *BASP* 33, 1996, p. 25-59.
Scheidel 1997
W. Scheidel, « Twins in Roman Egypt: Postcript to *BASP* 33 (1996) », *BASP* 34, 1997, p. 35-37.

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

SETHE 1913
K. Sethe, « Die Inschriften » *in* L. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs S3ḥu-Rʿ*, t. II : *Die Wandbilder*, WVDOG 26/2, Leipzig, 1913, p. 73-132.
SHUBERT 2004
S.B. Shubert, « Double Entendre in the Stela of Suty and Hor » *in* G.N. Knoppers, A. Hirsch (éd.), *Egypt, Israel, and the Ancient Mediterranean World: Studies in Honor of Donald B. Redford*, PÄ 20, Leyde, Boston, 2004, p. 143-165.
SIMPSON 1974
W.K. Simpson, « Polygamy in Egypt in the Middle Kingdom? », *JEA* 60, 1974, p. 100-105.
STOLL G., STOLL M. 1980
G. Stoll, M. Stoll, Ibeji*: Zwillingsfiguren der Yoruba*, Munich, 1980.
Tite-Live, *Ab urbe condita libri*
Tite-Live, *Ab urbe condita libri*, trad. M. Nisard, *Histoire romaine*, Paris, 1839.
TURNER 1969
V. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Chicago, 1969.
VAN DE WALLE 1971
B. Van De Walle, « La statue-bloc du "directeur des travaux" Hor (MMA, Ny, 23.8) », *ZÄS* 97, 1971, p. 130-140.
VASILJEVIC 2008
V. Vasiljevic, « Embracing his Double: Niankhkhnum and Khnumhotep », *SAK* 37, 2008, p. 363-372.
VEÏSSE 2007
A.-E. Veïsse, « Les identités multiples de Glaukias », *AncSoc* 37, 2007, p. 69-80.
VERNER 1977
M. Verner, *The Mastaba of Ptahshepses: Reliefs*, Abusir 1, Prague, 1977.
VERNER 2011
M. Verner, « The "Khentkaus-Problem" Reconsidered » *in* M. Bárta, F. Coppens, J. Krejčí (éd.), *Abusir and Saqqara in the Year 2010*, vol. 2, Prague, 2011, p. 778-784.
VERNER 2014
M. Verner, *Sons of the Sun: Rise and Decline of the Fifth Dynasty*, 2014, Prague.
VERNER 2015
M. Verner, « The Miraculous Rise of the Fifth Dynasty: The Story of Papyrus Westcar and Historical Evidence », *PES* 15, 2015, p. 86-92.
VERNUS 1980
P. Vernus, *LÄ* IV, 1980, col. 326-333, *s.v.* « Namengebung ».
VITTMAN 2009
G. Vittman *in* E. Frood, W. Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2009, *s.v.* « Personnal Names: Functions and Significance », en ligne, http://escholarship.org/uc/item/7t12z11t#page-2, consulté le 30 mars 2017.
VOLOKHINE 2008
Y. Volokhine « Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Égypte ancienne » in *La mort et l'émotion. Attitudes antiques*, *RHR* 225/2, 2008, p. 163-197.
WAGNER 1994
G. Wagner, *Les stèles funéraires de Kom Abu Bellou*, *ZPE* 101, 1994, p. 169-200.
WALKER, HIGGS 2001
S. Walker, P. Higgs, *Cleopatra of Egypt: From History to Myth*, catalogue d'exposition, British Museum, Londres, 2001.
WESTENDORF 1977
W. Westendorf, *LÄ* II, 1977, col. 1272-1274, *s.v.* « Homosexualität ».
WIT 1951
C. de Wit, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leyde, 1951.
YOYOTTE 2005
J. Yoyotte *in* P. Vernus, J. Yoyotte, *Bestiaire des Pharaons*, Paris, 2005, *s.v.* « chat », p. 513-534.
ZAZZO 1940
R. Zazzo, « La méthode des jumeaux », *L'année psychologique* 41, 1940, p. 227-242.
ZAZZO 1984
R. Zazzo, *Le paradoxe des jumeaux*, Paris, 1984.

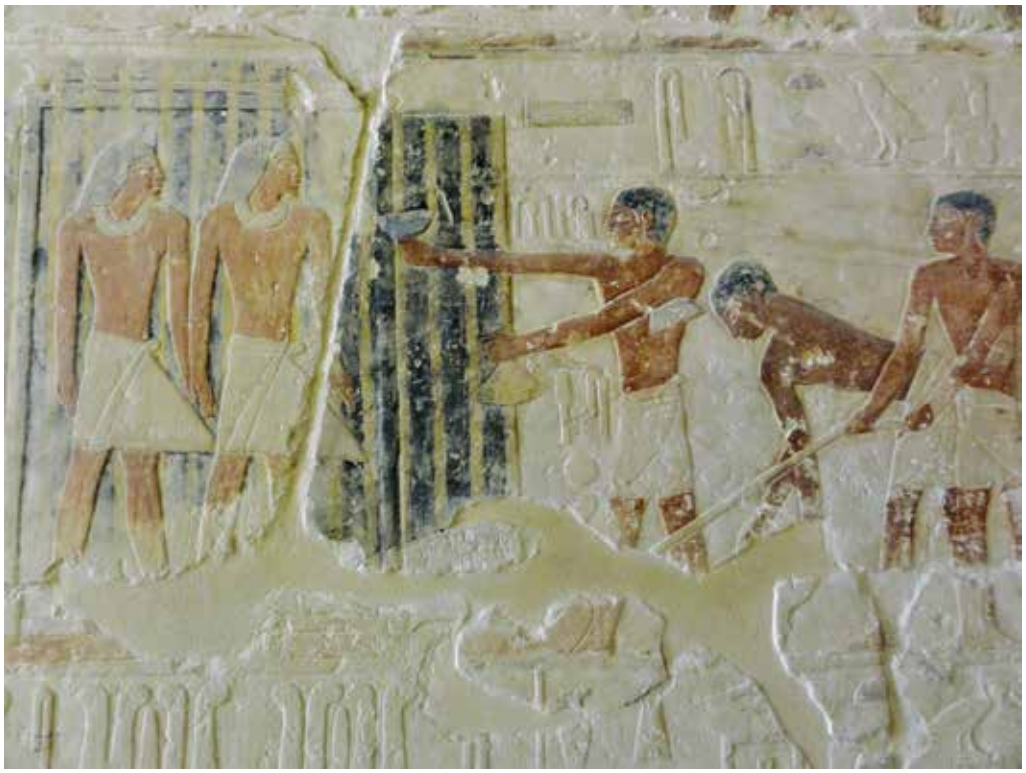
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net



© Trustees of the British Museum

Fig. 1. Stèle de Souty et Hor, Londres, British Museum (EA 826).

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



© Marie-Lys Arnette, droits réservés

Fig. 2. Transport des statues de Niânkhkhnoum et Khnoumhotep vers leur tombe, *in situ*.



© Marie-Lys Arnette, droits réservés

Fig. 3. Embrassade mutuelle dans la tombe de Niânkhkhnoum et Khnoumhotep, *in situ*.

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

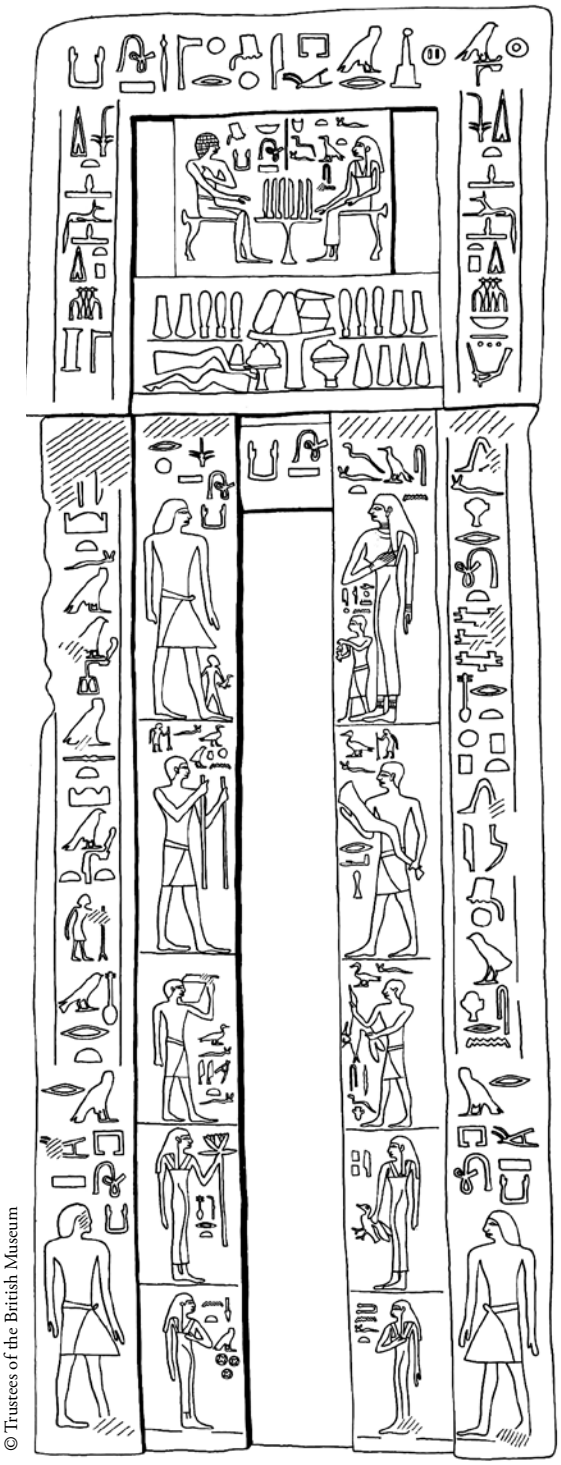
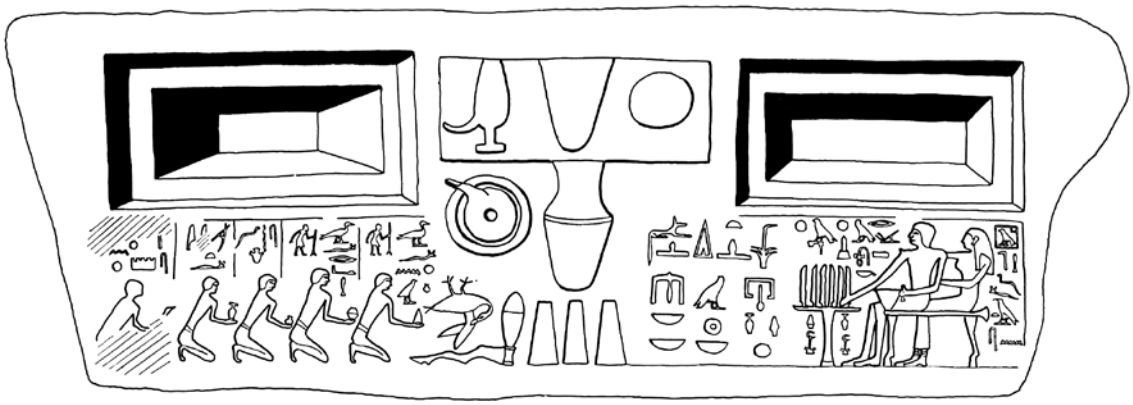

© Trustees of the British Museum

Fig. 4. Stèle fausse-porte de Ouachka, relevé dessin, Londres, British Museum (EA 1156a).

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



© Trustees of the British Museum

Fig. 5. Table d'offrandes de Ouachka, relevé dessin, Londres, British Museum (EA 1156b).



© Musée du Louvre

Fig. 6. Stèle familiale de l'intendant Intef, Paris, musée du Louvre (C 167).

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


© Museo Egizio

Fig. 7. Statuette de Idet et Rouiou, Turin, Museo Egizio (Cat. 3056 RCGE 20747).


© Griffith Institute, University of Oxford

Fig. 8a. Filles de Toutânkhamon dans leur sarcophage au moment de la découverte, Le Caire, Musée égyptien (Carter n^{os} 317a et 317b).


© Griffith Institute, University of Oxford

Fig. 8b. Fœtus 317a, sans ses bandelettes.


© Griffith Institute, University of Oxford

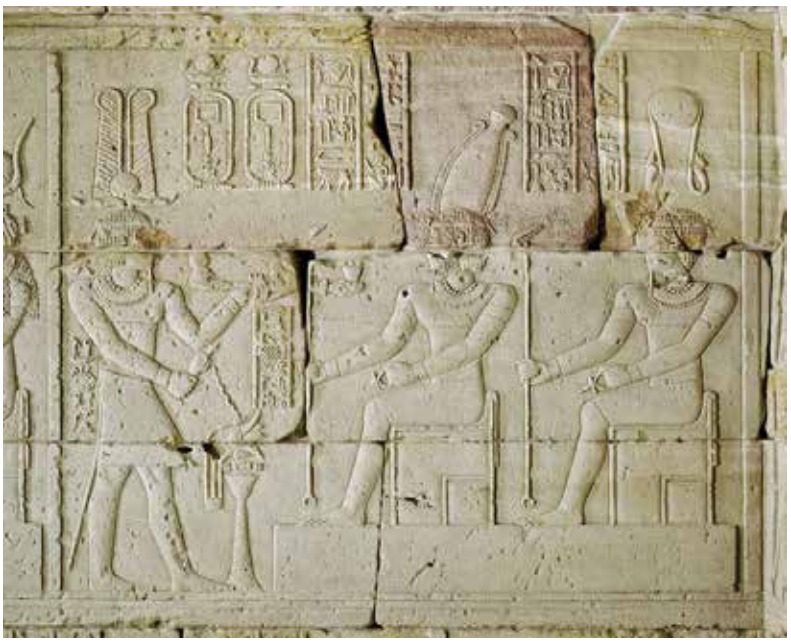
Fig. 8c. Fœtus 317b, sans ses bandelettes.

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



© Droits réservés

Fig. 9. Statue attribuée à Alexandre Hélios et Cléopâtre Séléné, Le Caire, Musée égyptien (JE 46278). D'après Capriotti Vittozzi 2011, p. 116, fig. 1.



© Metropolitan Museum of Art

Fig. 10. Auguste rendant le culte à Padiaset et Pihor divinisés, temple de Dendour, New York, Metropolitan Museum of Art (68.154).

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

BIFAO 117 (2018), p. 29-75 Marie-Lys Arnette
La gémellité biologique dans l'Égypte ancienne. Synthèse des cas potentiels
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net