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 122 (2022), p. 401-422

Lorenzo Medini

Âha et Ounout dans la Chapelle blanche de Sésostris Ier à Karnak

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

9782724711806	*Les papyrus de la mer Rouge IV*	Pierre Tallet
9782724711219	*Gateway to Africa. Cultural Exchanges Across the Cataracts*	Valentina Gasperini (éd.), Gihane Zaki (éd.), Giuseppe Cecere (éd.)
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

© Institut français d'archéologie orientale - Le Caire

Âha et Ounout dans la Chapelle blanche de Sésostris Ier à Karnak

LORENZO MEDINI*

RÉSUMÉ

Cet article s'intéresse aux divinités de la XVe province de Haute Égypte mentionnées dans l'inventaire offert par la Chapelle Blanche de Sésostris Ier : Âha et Ounout. Ces deux dieux partagent une nature belliqueuse, sans doute l'aspect prééminent du panthéon de cette province jusqu'au Moyen Empire. Âha, le « Combattant », est un dieu apotropaïque, dont la nature menaçante s'exprime par une association étroite avec son arme fétiche, le couteau. Son caractère guerrier a certainement pu jouer un rôle dans son rapprochement avec Thot, qui à l'Ancien et au Moyen Empire est une divinité violente et agressive. Il est possible qu'avec le temps Âha n'ait plus été considéré que comme un aspect de la riche personnalité de Thot. Le rôle protecteur et guerrier attribué à Ounout, en tant qu'*uræus* et déesse dangereuse, légitime la place qui lui est accordée parmi les divinités de la province.

Mots-clés : Khemenou, Ounou, XVe province de Haute Égypte, religion hermopolitaine, Ounout, Âha, Thot, Chapelle Blanche de Sésostris Ier.

ABSTRACT

This article focuses on the deities of the 15th Upper Egyptian province mentioned in the inventory provided by the White Chapel of Senusret I: Aha and Wenut. These two gods share a warlike nature, probably the most prominent aspect of the pantheon of this province until

* Membre scientifique, Ifao.

BIFAO 122 (2022), p. 401-422 Lorenzo Medini
Âha et Ounout dans la Chapelle blanche de Sésostris Ier à Karnak
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

the Middle Kingdom. Aha, the "Fighter", is an apotropaic god, whose threatening nature is expressed by a close association with his fetish weapon, the knife. His warlike nature may have played a role in his association with Thoth, who in the Old and Middle Kingdoms was a violent and aggressive deity. It is possible that over time Aha was seen as only one aspect of the rich personality of Thoth. The protective and warlike role attributed to Wenut as a uraeus and dangerous goddess legitimize the place given to her among the deities of the province.

Keywords: Khemenu, Wenu, 15th Upper Egyptian province, Hermopolitan religion, Wenut, Aha, Thoth, White Chapel of Senusret I.

Les soubassements nord et sud de la chapelle-reposoir de Sésostris Ier à Karnak sont décorés de données relatives à la géographie des provinces de l'Égypte ; pour la Haute Égypte sont mentionnés vingt-deux districts et pour la Basse Égypte seize[1]. La section consacrée à chaque territoire indique le nom de la province, ses divinités principales, l'étendue du territoire concerné, ainsi que le nombre de coudées et de palmes à soustraire à une aroure (cent coudées) pour connaître la valeur de l'aroure locale[2]. Ce monument est le plus ancien exemple connu de recension de divinités associées à des localités ; il s'agit là d'une tradition bien établie à partir du Nouvel Empire – où sont attestées de nombreuses listes reliant des dieux à leur lieu de culte –, qui connaît un développement important avec le décor des soubassements des temples d'époques ptolémaïque et romaine[3]. Ces énumérations, géographiquement organisées, constituent des sources importantes pour l'étude de la géographie religieuse de l'Égypte[4].

D'après la liste de la Chapelle Blanche, les deux divinités principales de la XVe province de Haute Égypte, dont la capitale était Khemenou (l'Hermopolis des Grecs), sont le dieu Âha  et la déesse Ounout [5]. Ce choix peut paraître au premier abord surprenant, en raison de l'absence de Thot, qui figure pourtant dans le décor du monument avec son épithète la plus courante, « maître de Khemenou[6] ». À cette observation s'ajoute le fait que la liste la plus ancienne qui nous soit connue des principaux dieux de Khemenou – un document postérieur d'une trentaine d'années seulement au monument de Sésostris Ier à Karnak –, ne mentionne ni Âha ni Ounout[7]. Dans les années 1960, Jean Yoyotte avait entrepris une étude « de la religion d'Hermopolis aux Hautes Époques », et constaté le patronage de l'ancien panthéon de la

1 Lacau, Chevrier 1969, p. 214-237 et en dernier lieu Arnaudiès, Beaux, Chené 2015, pl. 42 et 43.
2 Lacau, Chevrier 1969, p. 214 ; cf. aussi Leitz 2006.
3 Se rapporter aux « *Soubassementstudien* » dans la collection Studien zur spätägyptischen Religion, vol. 7-10.
4 À propos de ces différentes sources présentant des listes de divinités géographiquement structurées, se référer à Guermeur 2019, p. 84-88.
5 Lacau, Chevrier 1969, p. 228, pl. 26, scène 29 et Arnaudiès, Beaux, Chené 2015, pl. 43.
6 Lacau, Chevrier 1969, p. 184-185 et Arnaudiès, Beaux, Chené 2015, pl. 11a-b et pl. 13.
7 CGC 20025, 2-5 ; pour ce monument qui date de la vingtième année du règne d'Amenhemat II, cf. Medini, Vegh 2021.

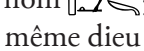
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net

XVe province par ces deux divinités[8]. Nous voudrions développer ici ce travail, en essayant de préciser certains aspects relatifs à ces deux figures divines, qui n'avaient été qu'effleurés par l'auteur.

1. ÂHA

1.1. Âha, « le Combattant »

D'après la liste de la Chapelle Blanche, le dieu principal de la province est Âha (*ʿḥ3*), dont le nom peut se traduire par « le Combattant[9] ». L'importance de cette divinité dans la région est confirmée par l'anthroponymie locale. Certains membres de la famille des nomarques hermopolitains portent en effet un nom construit à partir de ce théonyme, comme par exemple Âha-nakht, qui souligne la puissance de cette divinité[10]. La première enquête sur ce dieu revient à Hartwig Altenmüller, qui l'identifia à une entité apparaissant sur les *apotropaia*, objets magiques prophylactiques typiques du Moyen Empire et de la Deuxième Période Intermédiaire[11]. Ce corpus a été récemment étudié par Stephen Quirke[12]. Parmi les motifs récurrents qui ornent ces objets, on trouve un personnage masculin nu, pourvu d'une tête léonine, le visage de face, avec des jambes arquées et une queue d'animal[13] ; il tient le plus souvent des serpents entre ses mains. De tous les objets – en ivoire – affichant un tel motif, trois seulement font mention d'un nom, qui correspond à celui de la divinité de la XVe province de Haute Égypte : Âha (fig. 1-3)[14]. Les textes qui l'accompagnent consistent en un discours prononcé par Âha lui-même, et mettent en exergue son rôle protecteur. Le dieu affirme en effet sa prétention à protéger (*stp s3*) le propriétaire de l'objet[15].

Tous ces ivoires sont antérieurs au Nouvel Empire, les attestations du « Combattant » se faisant plus rares alors. H. Altenmüller explique ce phénomène par le fait qu'à partir du Nouvel Empire le nom  est noté , , , . Toutes ces désignations viseraient en réalité le même dieu : il s'agirait là de formes dérivées du terme *ỉḥ3*, qui serait lui-même une variante de *ʿḥ3*[16]. Ces nouvelles graphies seraient employées pour écrire le théonyme *Ḥ3y.t* (ou *Ḥy.t*), qui désigne le génie Haty, lequel est étroitement apparenté au dieu Bès (*Bs*) dans son iconographie. Si plusieurs auteurs s'accordent pour reconnaître dans « le Combattant » l'un des ancêtres ou archétypes possibles du dieu Bès, l'équivalence proposée par H. Altenmüller entre Âha, Bès

8 Yoyotte 2013a, p. 314.
9 *LGG* II, 183c-184a.
10 Willems 1983-1984, p. 102 et Willems 2007, p. 83-88. Pour le nom Âha-nakht et pour Âha-hotep, cf. aussi *PN* I, 44, 11 et 12.
11 Altenmüller 1965, p. 36-39, 152-156, et Altenmüller 2021, p. 192-199 ; pour ces objets, cf. aussi Altenmüller 2021, p. 5-82.
12 Quirke 2016 ; aux objets examinés par l'auteur, on ajoutera aussi certains appuis-tête inscrits : Perraud 2002.
13 Quirke 2016, § 4.1.6, p. 357-363, et Altenmüller 2021, p. 195.
14 NMEC E2007.04.58, Berlin Ägyptisches Museum 14207 et Bruxelles, Musées Royaux d'Art et d'Histoire E 2673 ; cf. aussi Altenmüller 2021, p. 310-311 et 322-323.
15 Quirke 2016, p. 263-264 et Altenmüller 2021, p. 84-86 et 94.
16 Altenmüller 1965, p. 152 et Altenmüller 2021, p. 193.

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

et Haty nous paraît discutable[17]. Comme l'a remarqué Dimitri Meeks, le terme *Ḥ3y.t*/*Ḥy.t* est à rattacher au verbe *ḥ3ỉ*, « danser[18] » ; Haty, lié à la danse et à la musique, ne nous semble pas revêtir la même fonction que Âha, qui est à rattacher, comme son nom le suggère, à la sphère de la guerre et du combat. Certains auteurs ont déjà souligné les problèmes posés par le nom Bès, qui peut être une appellation spécifique d'une entité divine (*Bs*) mais aussi un terme générique, dans la mesure où les Égyptiens se servaient de la même iconographie pour représenter plusieurs génies différents[19]. Les remarques de Michel Malaise sur ce sujet nous semblent particulièrement pertinentes : « Pour les Égyptiens, Aha, Bès, Hit, Haty et autres variantes sont, semble-t-il, devenus des synonymes mettant l'accent tantôt sur le côté combattant (Aha), tantôt sur l'aspect protecteur (Bès), peut-être tantôt encore sur le caractère joyeux d'un dieu danseur (Hit, etc.), si la conjecture de D. Meeks est exacte[20]. » Ainsi, si à l'origine il devait s'agir d'entités différentes, une distinction entre cette pluralité de génies devient plus difficile pour les époques les plus tardives. H. Altenmüller attribue à Âha des caractéristiques qui relèvent en réalité de la personnalité de Bès ou de Haty. L'une des principales fonctions qu'il lui dévolue, à savoir le rôle de protecteur du soleil naissant, n'est de surcroît pas connue pour Âha au Moyen Empire ; elle est au contraire attestée pour d'autres divinités dans des sources de périodes plus tardives[21]. De manière plus générale, la thèse de H. Altenmüller qui voit dans les entités figurées dans les *apotropaia* des génies engagés dans le combat contre les ténèbres au moment de l'apparition du soleil a été remise en cause par Yvan Koenig, qui envisage ces personnages simplement comme des divinités et génies protecteurs, sans aucun lien avec le combat primordial de Rê[22]. Pour Y. Koenig, les objets qui nous intéressent servaient à protéger les femmes enceintes et les enfants en bas âge des animaux venimeux[23]. Rappelons aussi que le soleil n'est jamais mentionné ou représenté sur ces objets et que la thématique de la protection de Rê se fonde uniquement sur une hypothèse de H. Altenmüller, qui suppose une identification implicite entre l'astre solaire naissant et l'enfant que l'ivoire magique était censé protéger[24]. Le contexte hermopolitain qui entoure Âha évoque certes à l'esprit la création du monde et la lutte entre Rê et ses ennemis à Hermopolis, mais ces thèmes ne sont attestés pour cette ville qu'à partir du Nouvel Empire, à une époque donc postérieure à celle de la création de ces objets magiques[25]. Il nous semble donc impossible d'affirmer que l'un des rôles de Âha consistait à aider le soleil dans son combat contre les ennemis qui le menaçaient.

Afin d'établir quels étaient les véritables prérogatives de ce génie, nous allons analyser les attestations où le nom *ʿḥ3* apparaît explicitement[26].

À l'Ancien Empire, Âha est mentionné dans les processions des domaines funéraires, et au Moyen Empire il est nommé à deux reprises dans les *Textes des Sarcophages*.

17 Plusieurs études ont été consacrées à l'iconographie de Bès : Romano 1980 ; Malaise 1990 ; Volokhine 1994 ; Volokhine 2002.
18 *AnLex* I, 77.2602.
19 Romano 1980, p. 39.
20 Malaise 1990, p. 684.
21 Pour un exemple plus tardif, cf. Meeks 1992, p. 435, n. 117.
22 Koenig 1994, p. 90-93.
23 Koenig 1994, p. 96.
24 Koenig 1994, p. 93.
25 Pour cette question se référer à Medini 2022, § 10.2.
26 Pour les occurrences de Âha, cf. *LGG* II, 183c-184a.

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

En ce qui concerne les domaines funéraires, le nom de Âha se trouve sur un bloc provenant de la chaussée du complexe funéraire d'Ounas à Saqqara, qui mentionne un domaine dont le nom était « Parfait est ce que fait Âha pour Ounas[27] ». L'existence d'autres noms de domaines présentant la même construction « Parfait est ce que X fait pour Y » confirme que Âha désigne ici le nom d'une divinité[28] ; néanmoins, dans la mesure où l'ordre et l'emplacement original des blocs ne sont pas connus avec certitude, il est impossible de savoir si ce domaine avait un rapport avec la province d'Hermopolis[29].

Les *Textes des Sarcophages* offrent des éléments plus précis au sujet de Âha. Le *spell* 1100 présente le défunt en ces termes : « Ce N est venu aujourd'hui de la grande Vallée, après que ce N a pris les couteaux du "Combattant" de sa main ; le boucher, dont l'attaque est blessante et qui ne peut être repoussé. Ce N est celui qui repousse les malfaisants qui ne peuvent être repoussés[30]. » Ce passage appartient à une section du *Livre des deux chemins*, texte d'origine hermopolitaine, où sont mentionnés quatre portes et leurs gardiens respectifs. Ces derniers constituent une menace pour la barque solaire et le défunt doit s'équiper pour conjurer le danger représenté par ces êtres surnaturels[31]. À l'occasion de sa rencontre avec le premier gardien, le défunt affirme être arrivé devant ces portes en passant par une région nommée « la grande Vallée », un lieu où il a pu s'armer des couteaux qui appartenaient au « Combattant ». Cet être, clairement décrit de façon négative, est présent aussi dans le *spell* 388, où le défunt cherche à éviter que son cœur soit enlevé par « le Combattant » contre Héliopolis[32].

Ce *spell* est à l'origine du chapitre 28 du *Livre des Morts* ; dans cette composition, ce sont les « combattants contre Héliopolis » (*ʿḥɜ.w r Ỉwnw*) qui menacent d'arracher le cœur du défunt[33]. Le seul renseignement dont nous disposons à propos de ces démons vient d'une vignette du papyrus de Neferoubenef, daté de la XVIIIe dynastie[34]. Dans cette scène, le défunt tient son cœur dans la main et s'agenouille devant un personnage dont l'iconographie est très proche de celle de Bès et qui tient un couteau ; en outre, le déterminatif du mot *ʿḥɜ.w* est un signe qui représente le démon, devant lequel s'agenouille le défunt (fig. 4).

Au Nouvel Empire, Âha est uniquement attesté dans les textes funéraires royaux. Dans le *Livre des Quererts* il apparaît à deux reprises. Dans la troisième division, au quatrième tableau du registre médian, quatre personnages anthropomorphes se prosternent devant un serpent en train de mordre sa queue, formant ainsi un rectangle (fig. 5)[35]. Deux de ces génies portent le nom de « Combattant » () et sont en train de jubiler (*ḥy*) pour Rê[36]. Dans la quatrième division, au premier tableau du registre inférieur, quatre personnages sont représentés la tête en bas ; derrière eux se tient un génie à tête de chat, en train de les ligoter (fig. 6)[37]. Le texte accompagnant

27 *Nfr ỉr.t ʿḥɜ n Wnỉs* : Jacquet-Gordon 1962, p. 177 et aussi p. 92.
28 Jacquet-Gordon 1962, p. 73.
29 Jacquet-Gordon 1962, p. 169.
30 *ỉy.n N pn mỉn m ỉn.t ʿɜ.t nḫm=f srty.w m ʿ=f Mnḫy spd ɜt ỉwty ḫsf N pn ḫsf(w) nbd.w ỉwty ḫsf=sn* : *CT* VII, 416b-417b ; pour la traduction de cet extrait, cf., en dernier lieu, Sherbiny 2017, p. 429-430.
31 Sherbiny 2017, p. 441-442.
32 *CT* V, 58b.
33 Lucarelli 2006, p. 206 ; cf. aussi Volokhine 1994, p. 91-92.
34 pLouvre N. 3092 : cf. Ratié 1968, pl. XIII, col. 402-403.
35 Darnell, Manassa Darnell 2018, p. 376.
36 Werning 2011, p. 136-137.
37 Darnell, Manassa Darnell 2018, p. 392-393.

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

cette scène indique qu'il s'agit des ennemis de Rê qui sont livrés au « Combattant », après que leurs membres ont été entravés ; les opposants du soleil sont également confiés à la surveillance de « Celui-aux-traits-de-chat » (*Mỉw.ty*)[38]. La troisième attestation se trouve à la onzième heure du *Livre des Portes* : un personnage appelé « le Flamboyant » (*Bsy*) tient une chandelle et répand sa flamme entre les cornes d'une tête de taureau posée sur un poteau, dont la hampe est traversée par un couteau (fig. 7)[39]. Cette image a été interprétée comme une référence à la partie orientale du cosmos, lieu de renaissance de la divinité solaire et de destruction de ses ennemis[40]. Le texte explique que « le Flamboyant » se lève pour Rê et que lorsqu'il place la flamme entre les cornes, le couteau du « Combattant » apparaît[41]. Malgré les particularités propres aux textes funéraires royaux, dans deux des trois occurrences où « le Combattant » est cité, on peut reconnaître des éléments conformes à sa personnalité, notamment la mention de son couteau ou de son rôle de préposé au châtiment des ennemis.

Cet examen nous a permis de mettre en relief le caractère menaçant et agressif de Âha et l'importance qui est accordée à son arme traditionnelle : le couteau[42]. Sa nature redoutable justifie sa présence sur les *apotropaia*, en tant que protecteur. Les serpents qu'il maîtrise en les tenant dans ses mains constituent une preuve ultérieure de son rôle[43]. Les autres aspects de cette divinité que décrit H. Altenmüller dérivent de sources plus tardives, et concernent d'autres dieux comme Hayt/Hyt ou Bès, dont l'équivalence avec Âha nous paraît discutable[44].

Dans l'état actuel de la documentation, nous ne disposons pas de mention de Âha postérieure au Nouvel Empire[45], à l'exception de celle présente dans le *Manuel mythologique* de Tebtynis. Une section de ce texte, consacrée à la XV^e province de Haute Égypte, décrit Thot prenant la forme du « Combattant » (*ʿḥȝ*) pour affronter Seth[46]. Le choix du terme n'est certainement pas anodin : l'association entre Thot et Âha se justifie par la théologie hermopolitaine, qui constitue un arrière-plan commun aux deux dieux, mais également par le caractère belliqueux propre à ces deux divinités.

1.2. Âha et Thot, deux combattants pour la même ville

L'origine hermopolitaine de Thot est peu probable ; certains indices suggèrent plutôt que la mythologie de Thot se serait constituée dans le nord de l'Égypte, et que le dieu serait arrivé en

38 Werning 2011, p. 200-201.
39 Darnell, Manassa Darnell 2018, p. 321.
40 Darnell 2004, p. 165.
41 Hornung 1979, p. 365.
42 Sur l'importance de cette arme en tant qu'élément de l'iconographie du dieu Bès, cf. Volokhine 2002, p. 156-160.
43 Cf. Volokhine 2002, p. 160-161. Ces reptiles pourraient aussi constituer une arme dont Âha se servirait contre ses ennemis : pour cette hypothèse, cf. Willems 1996, p. 129, n. 546.
44 Les considérations sur la théologie de Âha exprimées par Altenmüller 1965, p. 153-156 ont été élaborées à partir de documents qui se réfèrent à ces trois dieux, sans que l'auteur opère la moindre distinction entre les aspects propres à chacune de ces divinités.
45 Les exemples enregistrés par le *LGG* II, 183c-184a pour cette période [6-8 ; 10-12 et 14] ne sont pas des désignations du « Combattant », mais des épithètes qui se réfèrent à d'autres divinités qualifiées de « combattantes ». L'exemple [16] provenant du temple de Kôm Ombo est à écarter du corpus, car il s'agit d'une confusion avec le mot *ʿḥȝ* « flèche », employé pour qualifier un étendard divin : cf. *LGG* II, 187c.
46 PSI inv. I 72, x+6, 15 : Osing 1998, p. 178-179. Sur ce texte, cf., en dernier lieu, Medini 2022, doc B123.

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

Moyenne Égypte seulement dans un deuxième temps[47]. Toutefois, les preuves de l'importance de Thot à Khemenou sont bien documentées dès la Ve dynastie : l'attestation la plus ancienne du nom de la ville se trouve précisément dans l'épiclèse « *nb Ḫmnw* » portée par Thot, élément qui contribue à renforcer le lien unissant théonyme et toponyme[48]. Il suffit de parcourir l'entrée *nb Ḫmnw* dans le *LGG* pour constater la fréquence de cette épiclèse de Thot, qui finit par se changer en simple antonomase du dieu[49].

La personnalité de Thot est riche et complexe ; comme l'a justement remarqué Martin Andreas Stadler, au fur et à mesure que l'étude des sources concernant ce dieu s'enrichit, le portrait qui se dessine devient de moins en moins précis : cette divinité donne en effet l'impression d'incarner presque tous les aspects que nous pouvons attribuer à un dieu dans le cadre de la mythologie égyptienne[50]. Les principaux traits qui sont traditionnellement conférés à Thot permettent de le définir comme le dieu de la sagesse et de l'écriture ; c'est un puissant magicien, mais il incarne également le rôle de juge et de vizir dans le monde divin. Il a un caractère lunaire, car il est le protecteur de l'astre nocturne, mais peut aussi s'identifier à ce dernier. En tant que divinité cosmique, il est considéré comme un dieu primordial, créateur par la parole, mais peut également posséder une nature guerrière[51]. C'est précisément ce dernier aspect de la divinité, bien attesté dès l'Ancien Empire[52], que nous voudrions développer ici, car il permet de formuler une hypothèse expliquant l'amenuisement du rôle de Âha au sein du panthéon hermopolitain.

Les premières mentions de Thot le mettent en scène dans un contexte belliqueux, à côté du roi massacrant ses adversaires. L'attestation la plus ancienne du dieu serait une inscription du Ouadi Maghara, où le roi Chéops est en train de tuer un ennemi devant une divinité à tête d'ibis (fig. 8) ; bien que ce dieu ne soit pas nommé, son identification avec Thot est très probable[53]. Dans le même type d'inscriptions, on peut aussi relever celle du Ouadi Kharig, qui date du règne de Sahourê, où Thot est évoqué comme « le maître du massacre[54] ».

Thot intervient dans le combat contre les ennemis du souverain et il apporte sa force au roi pour le soutenir dans son action[55]. Ce rôle se développe ensuite dans un contexte funéraire, où Thot aide le roi défunt à vaincre ses ennemis. Plusieurs passages des *Textes des Pyramides* mettent en valeur cette fonction de destructeur des forces hostiles présentes dans l'au-delà, qui peuvent menacer le parcours du souverain. Dans le *Spr.* 372 (*Pyr.* § 651a-c), Thot apporte au roi l'ennemi vaincu, afin que le souverain puisse s'asseoir sur son dos ; les *Spr.* 279 (*Pyr.* § 420a) et 502-L (*Pyr.* § 1076g) décrivent à la fois le rôle de Thot attaquant l'ennemi qui est dans l'obscurité et sa fonction de protecteur.

47 Pour un aperçu de la complexité de la question, cf. Kessler 1986 et Stadler 2012, p. 10-11.

48 Borchardt 1910-1913, pl. 20. Roeder 1959, p. 24, § 26, considère l'attestation de la tombe de Merou dans la nécropole de Cheik Saïd comme la plus ancienne ; cf. Davies 1901, pl. 19. Cette attestation, qui est certainement la plus ancienne dans un contexte hermopolitain, serait plutôt à dater de la VIe dynastie : cf. Zibelius 1978, p. 189.

49 *LGG* III, 716b-718b.

50 Stadler 2012, p. 1.

51 Stadler 2012, p. 11-12.

52 À propos de cet aspect du dieu, cf. Stadler 2009, p. 328-333 et p. 328, n. 9 pour une bibliographie sur la question.

53 Gardiner, Peet, Černý 1952, pl. II-III ; Gardiner, Peet, Černý 1955, inscription nº 7, p. 57-58.

54 Tallet 2012, document nº 22, p. 49.

55 Spiess 1991, p. 54-55.

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

Une attention particulière est portée à l'arme employée par Thot dans ces actions violentes : le couteau. Thot est en effet qualifié à plusieurs reprises de *mds*, qui peut se comprendre comme l'arme portée par le dieu ou comme une épithète caractérisant la nature de la divinité[56]. Dans le premier cas, Thot serait donc « (Celui qui porte) le couteau », voire une personnification du couteau lui-même ; dans le second, il serait « le Tranchant », à savoir « le Violent, l'Agressif[57] ». L'activité de bourreau de Thot est décrite en détail dans le *Spr.* 477 (*Pyr.* § 962a-b et 963a-c), où le roi s'adresse à lui en l'invitant à aiguiser la lame de son couteau (*ds*), effilé et tranchant (*nšm mds*), qui coupe les têtes et sectionne les cœurs, afin que cette arme puisse anéantir les ennemis qui s'opposent au souverain lorsqu'il se dirige vers Osiris[58].

Dans les *Textes des Sarcophages*, Thot est également présenté comme un dieu guerrier chargé d'anéantir par sa force ceux qui sont hostiles au défunt, et le couteau est l'un des instruments qu'il utilise[59]. D'après les textes, le défunt est celui qui a assuré le couteau tranchant (*ds mds*) qui est dans la main de Thot contre Seth[60] ; le défunt invoque Thot en lui demandant de tuer ses ennemis avec son couteau (*ds*)[61], et il va jusqu'à s'identifier à cette arme acérée tenue par le dieu[62].

Dans un contexte plus hermopolitain, Thot, en s'adressant au défunt, se définit ainsi :

> Je suis le fils de ton fils, la semence de ta semence, le dieu qui sépare les deux frères. J'ai été placé sur ce tertre haut par le seigneur de l'Ennéade. Il m'a instruit du Disque afin que je t'exalte, que je te rende glorieux et que je renverse pour toi tes adversaires [...]. Je suis Thot, le fils de ton fils, la semence de ta semence, le dieu qui sépare les deux frères. J'ai été instruit à l'intérieur du Disque afin que je te rende glorieux, que je renverse pour toi tes ennemis, une fois qu'ils sont placés dans l'abattoir (*ḥb.t*) à Hermopolis[63].

J. Yoyotte a relié le renversement des ennemis opéré par Thot au rite de « renverser l'ennemi » qui est attesté dans la nécropole hermopolitaine d'el-Bercha, et qui était probablement pratiqué par le prêtre de Thot[64].

Ce survol des sources permet de constater la nature agressive de Thot au III^e^ millénaire ; cet aspect demeure une constante aux époques plus tardives, mais semble constituer un trait prééminent de son tempérament à l'Ancien et au Moyen Empire. L'insistance portée au terme *mds* en tant qu'arme, mais aussi épithète de Thot, offre un point commun entre ce dieu et Âha, dont le lien avec le couteau est très prononcé. Nous émettons l'hypothèse que Âha aurait

56 *Spr.* 665A (*Pyr.* § 1906d), 665D (*Pyr.* § 1927d) et 674 (*Pyr.* § 1999c). Pour le mot *mds*, cf. *AnLex* II, 78.1934 et VAN DER MOLEN 2000, p. 192-193.

57 La nature violente du dieu pourrait s'expliquer par le rapport qu'il entretient avec Seth ; sur ce point cf. BAQUÉ-MANZANO 2017, p. 18-19.

58 Nous avons suivi la traduction de MATHIEU 2018, p. 320-322 ; pour une traduction légèrement différente, cf. ALLEN 2015, p. 135. Au sujet du rôle de Thot en tant que bourreau par excellence dans les *Textes des Pyramides*, cf. FISCHER-ELFERT, HOFFMANN 2020, p. 188, n. 860.

59 Pour le caractère belliqueux de Thot dans les *Textes des Sarcophages*, cf. SPIESS 1991, p. 138-140.

60 *Spell* 555 (*CT* VI, 156a-d).

61 *Spell* 47 (*CT* I, 208c).

62 *Spell* 246 (CT III, 337g et 338f).

63 *Spell* 50 (*CT* I, 229g-230d et 231g-232a) : traduction de YOYOTTE 2013a, p. 312.

64 YOYOTTE 2013a, p. 312 et GRIFFITH, NEWBERRY 1895, pl. XIX, 3 col. 16 et XXI, col. 2-4 ; sur cette question cf. aussi WILLEMS 2007, p. 96-98.

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

dans un premier temps été associé à Thot, avant d'être englobé dans la riche personnalité de ce dieu. Cela permettrait d'expliquer la disparition de Âha de la documentation hermopolitaine postérieure au Moyen Empire : Thot est désormais le seul « Combattant » de Khemenou.

2. OUNOUT

2.1. Ounout, la maîtresse d'Ounou

Contrairement à d'autres divinités traditionnellement considérées comme hermopolitaines, telles Nehemetâouay et Séchat, qui ne sont en réalité attestées à Hermopolis qu'à partir du Nouvel Empire, Ounout est la seule déesse mentionnée par la documentation de la XVe province de Haute Égypte dès la Première Période intermédiaire[65]. Dans un graffito des carrières d'Hatnoub, Khnoum-iker, fils du nomarque Âha-nakht, relate sa venue en ce lieu pour se munir d'albâtre nécessaire à la construction de monuments dédiés à Ounout, la maîtresse d'Ounou (*nb.t Wnw*)[66]. Le lien existant entre la divinité et le toponyme est un fait assuré, prouvé par la plus ancienne attestation d'Ounout, , datant de la fin de la IIe ou du début de la IIIe dynastie[67]. En effet, malgré la présence du déterminatif de la ville, le signe représentant un cobra placé sur une corbeille ne laisse aucun doute sur le fait que le terme est un théonyme ; le nom de cette divinité pourrait alors se comprendre comme « Celle d'Ounou[68] ». Ce toponyme nécessite cependant quelques précisions.

Au Ier millénaire, Ounou est employé comme un synonyme de Khemenou, mais la question est plus délicate en ce qui concerne les IIIe et IIe millénaires. Le toponyme Ounou est attesté dès la Ière dynastie, et est donc plus ancien que Khemenou[69]. Cette antériorité a conduit Kurt Sethe à supposer qu'Ounou était l'ancien nom de Khemenou : ce serait le culte de Thot, maître de Khemenou, qui aurait, avec le temps, valu à la ville le nom de Khemenou[70]. La suggestion de K. Sethe manque néanmoins de preuves, et la difficulté principale de cette hypothèse dérive de l'existence de plusieurs villes portant le nom d'Ounou, qui, indépendamment de celle de la XVe province de Haute Égypte, seraient à situer dans le Delta[71]. Or les documents les plus

65 À propos de ces déesses, cf. Medini 2022, § 9.3-9.5.

66 Anthes 1928, inscription nº 10, 7 et dans *CT* IV, 108f.

67 Il s'agit d'un fragment d'un relief du temple d'Hathor à Gebelein, conservé aujourd'hui au musée de Turin : Museo Egizio, inv. S. 12341, cf. Donadoni-Roveri, Tiradritti 1998, nº 236, p. 257.

68 Pour une interprétation similaire, cf., déjà, Morenz 1994, p. 223-224.

69 L'occurrence la plus ancienne connue à ce jour remonte à la Ire dynastie, sur une étiquette provenant de la tombe d'Ip-ka à Saqqara : cf. Macramallah 1940, p. 16, fig. 17a. Kaplony 1963, p. 467, en analysant le nom, hésite entre un toponyme – celui de la ville d'origine du propriétaire de la tombe – et un anthroponyme, qu'il traduirait alors *der Hermopolitaner*. Il s'agirait d'un nom propre, similaire à d'autres noms attestés pour la période, qui sont construits comme des nisbés de noms de localités, tels l'Héliopolitain, *Ỉwnwy*, l'Hérakléopolitain, *Nḫnwy*, ou l'Oriental, *Ỉ3bty* : cf. Kaplony 1963, p. 400. Dans ce cas, il s'agirait alors du nom du père d'Ip-ka et non d'un deuxième nom de ce dernier ; cf. Kaplony 1963, p. 416.

70 Sethe 1929, § 68 et 77. L'idée que Khemenou était avant tout la désignation de l'enceinte sacrée de la ville, le lieu où résidait Thot, avant de s'étendre à la totalité de l'agglomération, est reprise aussi par Roeder 1959, § 26, p. 24-25.

71 Yoyotte 2013b, p. 332-333.

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

anciens mentionnant Ounou n'offrent aucun indice topographique permettant d'établir avec certitude de quelle Ounou il s'agit[72].

Durant la Première Période intermédiaire et le Moyen Empire, le toponyme Ounou n'est attesté que dans les *Textes des Sarcophages* et dans les graffiti des carrières d'Hatnoub, situées dans la XV^e province de Haute Égypte[73]. Si les textes funéraires n'offrent aucune piste de localisation pour Ounou, trois des inscriptions d'Hatnoub semblent fournir la preuve qu'Ounou et Khemenou ne désignent pas la même agglomération, mais deux localités distinctes, bien que géographiquement proches[74]. Les trois graffiti possèdent un contenu similaire : après l'énumération des bienfaits que le protagoniste de l'inscription a réalisés pour sa ville et pour ses habitants, le texte précise qu'« il n'y avait pas de mécontentement (littéralement « aucun visage inamical ») dans Khemenou aussi bien que (*m mỉtt ỉry*) dans Ounou[75] ». L'expression utilisée pour coordonner les deux toponymes rend difficilement recevable l'hypothèse selon laquelle Khemenou et Ounou seraient les deux noms d'une même localité[76]. Cependant, dans la mesure où le reste de ces inscriptions ne fait jamais référence à deux villes mais à une seule, il est raisonnable d'envisager que Khemenou et Ounou désignent plutôt deux secteurs de la même agglomération. La raison d'une telle distinction est peut-être à rechercher dans l'identité des divinités liées à ces toponymes : au Moyen Empire, les maîtres de Khemenou restent Thot et Khnoum, alors qu'Ounout est la maîtresse d'Ounou[77]. D'après le peu d'exemples dont nous disposons, considérer Ounou et Khemenou comme deux secteurs de la même ville, distingués par le culte de divinités différentes, nous semble donc l'hypothèse la plus convaincante[78].

2.2. Ounout, cobra, hase

Ounout est une déesse de nature ophidienne. Comme le remarque P. Lacau : «  fait penser à l'emblème du nome […]. Mais à cette époque  ne peut pas être le déterminatif générique d'un nom de déesse ; il ne peut représenter qu'un serpent femelle divin, puisqu'il est posé sur le déterminatif de la corbeille[79]. » En effet, le déterminatif employé dans l'inscription

72 Rien ne permet d'affirmer avec certitude que l'étiquette d'Ip-ka se réfère à l'Ounou de la XV^e province de Haute Égypte et non à une Ounou du Delta.

73 *ÄgWört* II, 2944.

74 Anthes 1928, inscriptions n^os 23, 7 ; 24, 10 et 29, 7. Contrairement à Farouk Gomaà (1986, p. 290-291), nous n'incluons pas dans cette liste le graffito n^o 31, 3, car sa graphie fait plutôt songer à la *sepat* qu'à la ville.

75 *n(n) ḫr-ḫn n Hmnw Wnw m mỉtt ỉry*.

76 Pour cette interprétation, cf. *AEO*, p. 81*, et pour la locution *m mỉtt ỉry*, cf. *Wb* II, 41, 5.

77 À propos de Khnoum maître de Khemenou, cf. Medini, Végh 2021, p. 355-356.

78 Il est possible d'envisager qu'une telle répartition soit le reflet de l'existence de deux villes à l'origine, qui se seraient ensuite réunies en une même agglomération, mais les preuves archéologiques manquent pour soutenir une telle hypothèse : Kessler 1981 p. 83, n. 355 et 356. Les niveaux archéologiques antérieurs au Moyen Empire n'ont été atteints qu'une seule fois par Günther Roeder, en dessous du temple d'Amon. Il est donc impossible d'affirmer, d'un point de vue archéologique, l'existence de deux villes distinctes pour les périodes les plus anciennes.

79 Lacau, Chevrier 1969, p. 228, pl. 26, scène 29. Cf., aussi, Arnaudiès, Beaux, Chené 2015, paléographie I 13, avec une bibliographie sur la question.

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

de la Chapelle Blanche est le même que celui du relief de Gebelein[80] et du graffito d'Hatnoub[81], et il est également attesté à deux reprises dans les *Textes des Sarcophages*[82].

L'idée qu'Ounout soit une déesse serpent est également soutenue par certains indices textuels. Dans le *spell* 316 des *Textes des Sarcophages*, qui évoque la transformation du défunt en l'œil flamboyant d'Horus, le locuteur se définit comme le « lové » (*wnwn.t*) de la maîtresse d'Ounou (= Ounout). Le terme *wnwn.t* dérive du verbe *wnwn* qui indique le mouvement du serpent qui ondule et qui se love[83] ; il s'agit d'un jeu de mots qui ne se comprend pleinement qu'en prenant en compte la nature ophidienne d'Ounout. D'une façon similaire, le *spell* 942 évoque le châtiment infligé à Seth qui est placé sous les « replis » (*kȝb.w*) d'Ounout, un terme qui prend tout son sens lorsque l'on songe à la forme de serpent de la déesse[84]. Cet aspect s'expliquerait par les origines de la déesse et par son rapport avec la divinité Ouadjit, à laquelle elle peut être identifiée[85]. Le rôle d'Ounout en tant que déesse serpent, et plus précisément en tant qu'*uræus*, est particulièrement mis en évidence dans la documentation postérieure au Moyen Empire[86].

L'iconographie de cette déesse à l'apparence d'une femme ayant les traits d'une hase est attestée au moins à partir de la Troisième Période intermédiaire. L'exemple le plus ancien se trouve dans le papyrus funéraire de Tjanéfer, troisième prophète d'Amon, sous la XXIe dynastie[87]. Dans ce document le défunt, accompagné de sa femme Gaoutséshen, est en train d'adorer un groupe de vingt-six divinités ; la dix-septième est une déesse momiforme à tête de hase nommée Ounout et qualifiée de « Souveraine des portes de la *Douat* » (*ḫnw.t sbȝ.w n.w Dwȝ.t*), dont la responsabilité est donc de veiller à ce que les portes de la *Douat* restent ouvertes pour Tjanéfer (fig. 9)[88]. La cella du temple d'Hibis offre un autre exemple de cet aspect lagomorphe de la déesse, et ce dans un contexte clairement hermopolitain, dans la mesure où Ounout apparaît parmi les divinités de la XVe province de Haute Égypte (fig. 10)[89]. Cette iconographie peut être liée à l'emblème de la province, qui consiste en un lièvre ou une hase[90]. H. Altenmüller a remarqué la présence, dans le corpus des *apotropaia*, d'un être féminin figuré sous des traits similaires à ceux de Âha et dans une attitude proche de celle du « Combattant », dont il constituerait pour ainsi dire le pendant féminin[91]. Ce personnage, qui n'est jamais explicitement nommé, peut tenir dans ses mains des lièvres (ou des hases) à la place des serpents (fig. 2)[92]. Cette particularité iconographique pourrait s'expliquer par l'appartenance de cette divinité

80 Cf. *supra*, n. 67.
81 Anthes 1928, inscription nº 10, 7.
82 *CT* I, 210f et *CT* VI, 225m.
83 *Wb* I, 318, 1-9. À propos du mot *wnwn.t*, se rapporter à van der Molen 2000, p. 93, qui traduit « *swaying one (uraeus)* » ; cf., aussi, l'existence d'une déesse serpente *Wnwn.t* (*LGG* II, 401c), dont le nom a été considéré par certains auteurs comme une variante de *Wnw.t*, avec redoublement du *wn* (Müller 1992, p. 92-93).
84 À propos de ce terme, cf. *Wb* V, 9, 13.
85 Stadler 2009, p. 75, n. 44, a fait le point sur les différentes positions des auteurs ayant étudié la déesse Ounout sous sa forme de cobra.
86 Cf. *infra*, § 2.3.
87 Piankoff 1964, p. 158.
88 Piankoff 1964, p. 104 et 162.
89 Davies 1953, pl. 4, V.
90 Sethe 1929, § 68-69.
91 Altenmüller 1965, p. 152 ; Quirke 2016, p. 162-163 ; Altenmüller 2021, p. 203-206.
92 MMA 15.3.197 et Berlin, Ägyptisches Museum 14207 ; cf. Quirke 2016, p. 361.

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

au panthéon de la XV^e province, ce qui ouvrirait la question de son identification éventuelle à Ounout. L'iconographie à tête de hase de la déesse pourrait être considérée comme une adéquation de la représentation de la divinité à l'enseigne de la *sepat* ; l'homonymie entre le théonyme (*Wnw.t*) et le toponyme (*Wn.t*) constituerait un indice justifiant cette forme animale. Un rôle dissuasif et de vigilance semble en effet avoir été accordé à la hase par les Égyptiens : certains gardiens des portes de l'au-delà, armés de couteaux, ont, de fait, un aspect lagomorphe ou des oreilles de lièvre[93]. Pourtant, contrairement à ce qui a été proposé par certains auteurs, ce rapprochement iconographique ne constitue pas une preuve suffisante pour affirmer que ces entités renvoient systématiquement à des représentations d'Ounout, ou d'Ounout et de Âha, lorsque deux génies lagomorphes anonymes figurent l'un à côté de l'autre[94].

Le point commun entre la hase et le cobra semble donc être le double rôle de gardien et protecteur que l'une comme l'autre remplissent, un caractère qui conviendrait bien aux différentes formes qu'Ounout peut revêtir. À ce propos, une amulette en forme de hase sur laquelle est gravé le nom de la déesse déterminé par un cobra constituerait une preuve supplémentaire de sa double nature[95].

2.3. Ounout, *uræus* royal et déesse dangereuse

Les quelques détails de la personnalité d'Ounout pour les périodes antérieures au Nouvel Empire sont exclusivement connus grâce aux *Textes des Sarcophages*. Un groupe de textes décrit la relation entre le défunt et la déesse. D'après le *spell* 47, Ounout est censée rendre stable (*smn*) la tête du défunt[96] ; dans le *spell* 495, le défunt est délivré de la même façon qu'est délivrée Ounout[97]. Dans le *spell* 720, c'est la voix du défunt qui est identique à celle de la déesse, et dans le *spell* 612, le défunt s'identifie à Ounout qui rit en tant que Ouadjit[98].

B. Altenmüller distingue ces occurrences de celles qui définissent Ounout comme la maîtresse d'Ounou et comme la divinité qui y réside[99]. Le premier groupe ferait référence à Ounout déesse cobra identifiée à Ouadijt, alors que seul le second concernerait la divinité

93 Vernus, Yoyotte 2005, p. 151-152. Les auteurs remarquent que cette caractéristique était peut-être due à une confusion, notamment dans la paléographie ptolémaïque, entre le signe de la hase et le signe de l'animal du dieu Seth. Le frère d'Osiris, qui était à l'avant de la barque de Rê, devait être vigilant pour protéger l'embarcation du dieu solaire de ses ennemis.

94 Aufrère 2004, p. 39-41. L'iconographie du dieu Âha sous les traits d'un homme à tête de lièvre n'est pas attestée, et la proposition de l'auteur de reconnaître dans Ounout et Âha la hase lunaire et le lièvre solaire hermopolitains est une pure spéculation. Dans son analyse, Sydney Aufrère insiste particulièrement sur l'aspect lunaire de la déesse Ounout, mais ne présente pas d'arguments convaincants en faveur de cette caractérisation. Que la forme des oreilles de la hase puisse évoquer celle du croissant lunaire nous paraît discutable (p. 24-25), tout comme la comparaison entre les taches lunaires en forme de lièvre et la fonction de gardienne du ciel nocturne de la hase (p. 23). Cette étude présuppose l'existence d'une déesse de la lune, cependant il n'existe aucune attestation d'une divinité féminine spécifique à la lune avant le rapprochement entre Isis et Séléné, qui est le fruit de l'influence grecque ; sur cette question, se référer à von Lieven 2007, p. 193-195.

95 Müller 1992, p. 85-96. Comme le remarque M.A. Stadler (Stadler 2009, p. 75, n. 46), le déterminatif du cobra qui termine le nom d'une déesse n'indique pas nécessairement que celle-ci revêtait une forme ophidienne. Dans le cas d'Ounout cependant, certains textes spécifient assez explicitement son rôle d'*uræus* protecteur du soleil : cf. Assmann 1969, p. 301.

96 *CT* I, 210f.

97 *CT* VI, 76g.

98 *CT* VI, 349a et *CT* VI, 225m.

99 *CT* IV, 108f et *CT* V, 205m.

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

hase de la XVe province de Haute Égypte[100]. Selon cette auteure, ces deux divinités auraient été assimilées en une seule, en raison de leur homonymie, uniquement aux époques tardives[101]. Une telle distinction ne repose à notre avis sur aucune base solide, et n'a par conséquent pas lieu d'être[102]. Les textes ne semblent, en effet, pas distinguer les fonctions d'Ounout comme divinité hermopolitaine, de celles qu'elle revêt en tant que déesse serpent.

Le rôle que joue Ounout pour rendre stable la tête du défunt est probablement une référence à la fonction d'*uræus* de la déesse. Cette thématique est reprise et développée dans le chapitre 15 du *Livre des Morts* : dans l'une des invocations à la divinité solaire est décrite la jubilation des dieux quand ils voient Horakhty, roi du ciel, Ounout étant établie à son front[103]. Ounout fait traditionnellement partie de la litanie des différentes déesses associées à l'*Uræus* royal[104], et elle figure aussi dans l'invocation aux *uræi* attestée dans le rituel de l'Ouverture de la bouche[105]. Ce rôle de la déesse se retrouve en outre dans une scène d'offrande du temple d'Edfou, où le souverain offre le diadème des deux maîtresses (*nb.ty*) à Horus et à la déesse Outjeset-Hor, personnification du temple d'Edfou[106]. Selon le texte décrivant l'offrande, qui insiste sur la thème de l'union des deux déesses héraldiques de la Haute et de la Basse Égypte, « Ounout est venue et elle s'est unie à Menehyt, une sœur se réunit avec l'autre[107] ». Ounout n'est pas seulement considérée comme la sœur de Menehyt, elle peut également lui être assimilée. Dans un hymne du temple d'Esna, Menehyt, en s'adressant à Khnoum qui vient de créer sur son tour de potier le souverain de l'Égypte, lui dit : « Je me loverai sur sa (le souverain) tête en mon nom de Menehyt ; je suis la Couronne Blanche sous son aspect de Nekhbet ; et je suis aussi la Couronne Rouge sous sa forme d'*uræus* ; je suis, en tant qu'Ounout, entre les cornes du souverain que tu aimes, pour toujours[108]. » En sa qualité d'*uræus*, Ounout est donc une déesse apotropaïque ; cet aspect explique peut-être pourquoi certaines sources la définissent, entre autres qualités, comme la mère de Mehen, divinité ophidienne qui assure la défense de la barque de Rê dans la *Douat*[109].

Le rôle d'*uræus* protecteur du roi permet d'identifier Ounout à d'autres déesses dangereuses[110], comme par exemple l'œil de Rê[111], Isis[112], Ouadjet[113], Nekhbet[114] ou Hathor[115]. Cette nature violente est particulièrement développée dans les sources d'époque ptolémaïque et romaine qui

100 Altenmüller 1975, p. 41.
101 Altenmüller 1975, p. 41.
102 Cf. les réserves déjà exprimées par Müller 1992, p. 94-95.
103 Assmann 1969, p. 306.
104 Cauville 2015, p. 45-47.
105 Scène 59 B d, voir Otto 1960, p. 151 ; pour l'ensemble de ces sources en rapport avec l'encensement de l'*Uræus* royal, cf. *LGG* II, 391a [E].
106 *Edfou* VII, 121, 9-122, 7.
107 *Edfou* VII, 121, 11-12, *Wnw.t ỉw.tỉ ḥnm=s Mnḥy.t sn.t ȝmm=s <snnw.t>=s*. Pour la correction, cf. Kurth 2004, p. 829.
108 *Esna* III, nº 304, 16-17 et *Esna* V, p. 201 (traduction de S. Sauneron).
109 Au sujet de Mehen, cf. *LGG* III, 383c-384b ; pour son rôle de fils d'Ounout, voir *LGG* VI, 75a [1].
110 Les rapprochements opérés entre Ounout et ces divinités expliquent aussi l'iconographie léonine qui est attestée pour la déesse, au moins à partir de la XXVe dynastie ; cf. Medini 2017, p. 37.
111 *Dendara* III, 165, 2.
112 Bresciani, Pernigotti 1978, p. 104-105.
113 *Edfou* III, 201, 3.
114 *Dendara Mammisi*, 110, 5 ; *Dendara* XI, 200, 13 et 203, 3 ; *Edfou* IV, 205, 1.
115 *Dendara* I, 79, 3, *Dendara* IV, 105, 7, *Dendara* XI, 10, 10 et 59, 12 ; *Edfou* VIII, 144, 6.

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

concernent la mythologie de la XV^e province de Haute Égypte[116]. C'est Ounout qui est chargée de la punition de Geb, coupable de s'être uni à sa mère Tefnout et d'avoir blessé son père Chou[117]. Le supplice qui lui est infligé a lieu dans l'abattoir (*ḫb.t*) qui est à Ounou, dont on peut se demander s'il ne s'agit pas de celui de Khemenou, mentionné dans les *Textes des Sarcophages*, où Thot renverse les ennemis[118]. Dans la mythologie osirienne, Ounout se charge également du châtiment infligé à Seth en dévorant ses membres[119] ; cet épisode développe peut-être, sous une autre forme, l'allusion au passage précédemment cité des *Textes des Sarcophages*, où il est question du frère d'Osiris, qui se trouve sous les replis de la déesse[120].

CONCLUSION

Les dieux qui représentent la XV^e *sepat* de Haute Égypte dans la Chapelle Blanche de Sésostris I^er à Karnak partagent une nature belliqueuse. Il s'agit de l'aspect prédominant du panthéon de cette province, qui offre une clé de compréhension à la figuration conjointe des dieux Âha et Ounout sur ce monument royal. Le premier est un dieu agressif et apotropaïque, dont la nature menaçante s'exprime par une association étroite avec le couteau qu'il utilise. Nous disposons de peu de renseignements sur sa personnalité, qui semble uniquement se résumer à cet aspect redoutable. Le rôle protecteur et guerrier attribué à Ounout, comme *uræus* et déesse dangereuse, légitime la place qui lui est accordée à côté du « Combattant ». Plusieurs indices suggèrent la nature ophidienne de cette divinité, dont la manifestation sous les traits d'une déesse à tête de hase n'apparaît que dans un deuxième temps, cette forme résultant probablement de l'adéquation de la divinité à l'enseigne de la *sepat*. L'absence de Thot parmi les divinités hermopolitaines – alors qu'il appartient, pourtant, au panthéon de Khemenou depuis l'Ancien Empire – est surprenante et reste difficile à expliquer. S'il est impossible d'affirmer avec certitude qu'il puisse avoir supplanté Âha, il est évident que le caractère guerrier qu'il partage avec lui a dû jouer un rôle dans leur rapprochement, au point, peut-être, qu'avec le temps Âha n'ait plus été considéré que comme un aspect de la riche personnalité de Thot.

116 Medini 2022, § 9.5.2.
117 Medini 2017, p. 35-38.
118 Cf. *supra*, n. 63.
119 *ḫr wnm ḥ^ᶜ.w=f*; Urk. VI, 51, 14. Pour ce texte, se rapporter à Gill 2019, p. 299.
120 Cf. *supra*, n. 84.

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

BIBLIOGRAPHIE

ALLEN 2015
J.P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, WAW 38, Atlanta, 2015 (2e éd.).

ALTENMÜLLER 1975
B. Altenmüller, *Synkretismus in den Sargtexten*, GOF 4/7, Wiesbaden, 1975.

ALTENMÜLLER 1965
H. Altenmüller, *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens: eine Typologische und religionsgeschichtliche Untersuchung der sogenannten "Zaubermesser" des Mittleren Reichs*, Rottweil, 1965.

ALTENMÜLLER 2021
H. Altenmüller, *Die Zeichen der Apotropaia: Stundensterne und Apotropaia. Zum Bildprogramm der Apotropaia des Mittleren Reiches und der Zweiten Zwischenzeit*, Quellen und Interpretat ionen – Altägypten 4, Hützel, 2021.

ANTHES 1928
R. Anthes, *Die Felseninschriften von Hatnub*, UGAÄ 9, Leipzig, Berlin, 1928.

ARNAUDIÈS, BEAUX, CHÉNÉ 2015
A. Arnaudiès, N. Beaux, A. Chéné, *Une chapelle de Sésostris Ier à Karnak*, EtudEg 13, Paris, 2015.

ASSMANN 1969
J. Assmann, *Liturgische Lieder an den Sonnengott: Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik*, MÄS 19, Berlin, Munich, 1969.

AUFRÈRE 2004
S. Aufrère, « Taches lunaires, phases de la lune et fécondité des règnes : lagomorphes, félins divins et hybridation en Égypte ancienne. Autour de la déesse hase Ounout du XVe nome de Haute Égypte », *ResAnt* 1, 2004, p. 3-65.

BAQUÉ-MANZANO 2017
L. Baqué-Manzano, « Thot in PT [218] 163d and PT [219] 175a: From the Shadows of Power », *SAK* 46, 2017, p. 15-31.

BORCHARDT 1910-1913
L. Borchardt, *Das Grabdenkmal des Königs S'ahu-Re', II: Die Wandbilder*, WVDOG 26, Berlin, Leipzig, 1910-1913.

BRESCIANI, PERNIGOTTI 1978
E. Bresciani, S. Pernigotti, *Assuan*, Biblioteca di studi antichi 16, Pise, 1978.

CAUVILLE 2015
S. Cauville, « Hathor "en tous ses noms" », *BIFAO* 115, 2015, p. 37-76.

CT
A. de Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, 7 vol., Chicago, 1935-1961.

DARNELL 2004
J.C. Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity: Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX*, OBO 198, Fribourg, Göttingen, 2004.

DARNELL, MANASSA DARNELL 2018
J.C. Darnell, C. Manassa Darnell, *The Ancient Egyptian Netherworld Books*, WAW 39, Atlanta, 2018.

DAVIES 1901
N. de G. Davies, *The Rock Tombs of Sheikh Saïd*, ASEg 10, Londres, 1901.

DAVIES 1953
N. de G. Davies, *The Temple of Hibis in El Khârgeh Oasis III: The Decoration*, PMMA 17, New York, 1953.

DONADONI-ROVERI, TIRADRITTI 1998
A. M. Donadoni-Roveri, F. Tiradritti, *Kemet. Alle sorgenti del tempo*, Milan, 1998.

FISCHER-ELFERT, HOFFMANN 2020
H.-W. Fischer-Elfert, F. Hoffmann, *Die magischen Texte von Papyrus Nr. 1826 der Nationalbibliothek Griechenlands*, ÄA 77, Wiesbaden, 2020

GARDINER, PEET, ČERNÝ 1952
A.H. Gardienr, T.E. Peet, J. Černý, *The Inscriptions of Sinai I: Introduction and Plates*, ExcMem 45, Londres, 1952.

GARDINER, PEET, ČERNÝ 1955
A.H. Gardienr, T.E. Peet, J. Černý, *The Inscriptions of Sinai from Manuscripts of Alan H. Gardiner and T. Eric Peet II: Translations and Commentary*, ExcMem 45, Londres, 1955.

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

Gill 2019
A.-K. Gill, *The Hieratic Ritual Books of Pawerem (P. BM EA 10252 and P. BM EA 10081) from the Late 4th Century BC*, SSR (W) 25, Wiesbaden, 2019.
Gomaà 1986
F. Gomaà, *Die Besiedlung Ägyptens während des Mittleren Reiches I: Oberägypten und das Fayyūm*, TAVO 66, Wiesbaden, 1986.
Griffith, Newberry 1895
F.L. Griffith, P. Newberry, *El Bersheh II*, ASEg 4, Londres, 1895.
Guermeur 2019
I. Guermeur, « Une conception religieuse du territoire : la Basse Égypte d'après la procession des dieux du soubassement nord du temple d'Arensnouphis à Philae » *in* J. Gonzalez, S. Pasquali (éd.), *Au-delà du toponyme : une approche territoriale. Égypte et Méditerranée antiques*, TDENiM 1, Montpellier, 2019, p. 79-130.
Gundlach, Rochholz (éd.) 1994
R. Gundlach, M. Rochholz (éd.), *Ägyptische Tempel – Stuktur, Funktion und Programm (Akten der Ägyptologischen Tempeltagungen in Gosen 1990 und in Mainz 1992)*, HÄB 37, Hildesheim, 1994.
Hornung 1979
E. Hornung, *Das Buch von den Pforten des Jenseits. Nach den Versionen des Neuen Reich I: Text*, AegHelv 7, Bâle, Genève, 1979.
Jacquet-Gordon 1962
H. Jacquet-Gordon, *Les noms des domaines funéraires sous l'Ancien Empire égyptien*, BdE 34, Le Caire, 1962.
Kaplony 1963
P. Kaplony, *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit I*, ÄgAbh 8, Wiesbaden, 1963.
Kessler 1981
D. Kessler, *Historische Topographie der Region zwischen Mallawi und Samalut*, TAVO 30, Wiesbaden, 1981.
Kessler 1986
D. Kessler, *LÄ* VI, 1986, col. 500-502, *s.v.* « Thot ».
Koenig 1994
Y. Koenig, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Bibliothèque de l'Égypte ancienne, Paris, 1994.
Kurth 2004
D. Kurth, *Edfou VII*, ITE Abt. I, Übers. 2, Wiesbaden, 2004.
Lacau, Chevrier 1969
P. Lacau, H. Chevrier, *Une chapelle de Sésostris Ier à Karnak*, Le Caire, 1969.
Leitz 2006
C. Leitz, « Die Größe Ägyptens nach dem Sesostris-Kiosk in Karnak » *in* G. Moers, H. Behlmer, K. Demuß, K. Widmaier (éd.), jn.t ḏr.w *Festschrift für Friedrich Junge*, II, Göttingen, 2006, p. 409-427.
von Lieven 2007
A. von Lieven, *Grundriß des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch*, The Carlsberg Papyri 8, CNIP 31, Copenhague, 2007.
Lucarelli 2006
R. Lucarelli, « Demons in the Book of the Dead » *in* I. Munro, S. Stöhr (éd.), *Totenbuch-Forschungen: gesammelte Beiträge des 2. Internationalen Totenbuch-Symposium, Bonn, 25. bis 29. September 2005*, Wiesbaden, 2006, p. 203-212.
Macramallah 1940
R. Macramallah, *Un cimetière archaïque de la classe moyenne du peuple à Saqqarah*, Le Caire, 1940.
Malaise 1990
M. Malaise, « Bès et les croyances solaires » *in* S. Israelit-Groll (éd.), *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*, II, Jérusalem, 1990, p. 680-729.
Mathieu 2018
B. Mathieu, *Les textes de la pyramide de Pépy Ier*, MIFAO 142, Le Caire, 2018.
Medini 2017
L. Medini, « Une oie, du sang et des serpents. Quelques réflexions à propos d'un rite du manuel de Tebtynis », *BSFE* 198, 2017, p. 20-47.
Medini 2022
L. Medini, *La théologie de la XVe province de Haute Égypte aux époques ptolémaïque et*

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

romaine. Recherches de géographie religieuse, Tuna el-Gebel 13, Vaterstetten, 2022.

Medini, Vegh 2021

L. Medini, Z. Végh, « La stèle abydénienne du directeur des prêtres Ipou », *BIFAO* 121, 2021, p. 321-368.

Meeks 1992

D. Meeks, « Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques » *in* U. Luft (éd.), *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to László Kákosy*, StudAeg 14, Budapest, 1992, p. 423-436.

van der Molen 2000

R. van der Molen, *A Hieroglyphic Dictionary of Egyptian Coffin Texts*, ProblÄg 15, Leyde, 2000.

Morenz 1994

L. Morenz, « Zur Dekoration der frühzeitlichen Tempel am Beispiel zweier Fragmente des archaischen Tempels von Gebelein » *in* Gundlach, Rochholz (éd.) 1994, p. 217-238.

Müller 1992

M. Müller, « Über die Kombination von Zwei- und Dreidimensionalität », *GM* 131, 1992, p. 85-96.

Osing 1998

J. Osing, « Manuale mitologico per i nomi VII-XVI dell'Alto Egitto » *in* J. Osing, G. Rosati (éd.), *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, Florence, 1998, p. 129-188.

Otto 1960

E. Otto, *Das ägyptische Mundöffnungsritual I: Text*, ÄA 3, Wiesbaden, 1960.

Perraud 2002

M. Perraud, « Appuis-tête à inscription magique et apotropaïa », *BIFAO* 102, 2002, p. 309-326.

Piankoff 1964

A. Piankoff, *The Litany of Re*, BollSer 40.4, New York, 1964.

Quirke 2016

S. Quirke, *Birth Tusks: The Armoury of Health in Context – Egypt 1800 BC*, MKS 3, Londres, 2016.

Ratié 1968

S. Ratié, *Le papyrus de Neferoubenef (Louvre III 93)*, BdE 43, Le Caire, 1968.

Roeder 1959

G. Roeder, *Hermopolis 1929-1939. Ausgrabungen der Deutschen Hermopolis-Expedition in Hermopolis, Ober-Ägypten*, Hildesheim, 1959.

Romano 1980

J.F. Romano, « The Origin of Bes-Image », *BES* 2, 1980, p. 39-56.

Sethe 1929

K. Sethe, *Amun und die acht Urgötter von Hermopolis*, APAW 4, Berlin, 1929.

Sherbiny 2017

W. Sherbiny, *Through Hermopolitan Lenses: Studies on the So-Called Book of Two Ways in Ancient Egypt*, ProblÄg 33, Leyde, Boston, 2017.

Spiess 1991

H. Spieß, *Der Aufstieg eines Gottes. Untersuchungen zum Gott Thot bis zum Beginn des Neuen Reiches*, Hambourg, 1991.

Stadler 2009

M.A. Stadler, *Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch*, ORA 1, Tübingen, 2009.

Stadler 2012

M. A. Stadler, « Thoth » *in* J. Dieleman, W. Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2012, p. 1-16, http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002c4k99, consulté le 17 novembre 2021.

Tallet 2012

P. Tallet, *La zone minière pharaonique du Sud-Sinaï I. Catalogue complémentaire des inscriptions du Sinaï*, MIFAO 130, Le Caire, 2012.

Vernus, Yoyotte 2005

P. Vernus, J. Yoyotte, *Bestaire des pharaons*, Paris, 2005.

Volokhine 1994

Y. Volokhine, « Dieux, masques et hommes : à propos de la formation de l'iconographie de Bès », *BSEG* 18, 1994, p. 81-95.

Volokhine 2002

Y. Volokhine, « Une représentation d'un Bès armé », *BSEG* 25, 2002, p. 153-164.

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

Werning 2011
D. Werning, *Das Höhlenbuch. Textkritische Edition und Textgrammatik II: Textkritische Edition und Übersetzung*, GOF IV 48, Wiesbaden, 2011.
Willems 1983-1984
H.O. Willems, « The Nomarchs of the Hare Nome and Early Middle Kingdom History », *JEOL* 28, 1983-1984, p. 80-102.
Willems 1996
H.O. Willems, *The Coffin of Heqata (Cairo JdE 36418): A Case Study of Egyptian Funerary Culture of the Early Middle Kingdom*, OLA 70, Louvain, 1996.
Willems 2007
H.O Willems, *Dayr al-Barshā I: The Rock Tombs of Djehutinakht (No. 17K74/1), Khnumnakht (No. 17K74/2), and Iha (No. 17K74/3). With an Essay on the History and Nature of Nomarchal Rule in the Early Middle Kingdom*, OLA 155, Louvain, 2007.
Yoyotte 2013a
J. Yoyotte, « Religion de l'Égypte ancienne (Ann. EPHE sciences religieuses 76, 1968) » *in* I. Guermeur (éd.), *Histoire, géographie et religion de l'Égypte ancienne. Opera Selecta*, OLA 224, Louvain, 2013, p. 311-323.
Yoyotte 2013b
J. Yoyotte, « Religion de l'Égypte ancienne (Ann. EPHE sciences religieuses 77, 1969) » *in* I. Guermeur (éd.), *Histoire, géographie et religion de l'Égypte ancienne. Opera Selecta*, OLA 224, Louvain, 2013, p. 325-339.
Zibelius 1978
K. Zibelius, *Ägyptische Siedlungen nach Texten des Alten Reiches*, TAVO 19, Wiesbaden, 1978.

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



Fig. 1. Ivoire magique, Musée égyptien du Caire E 2007.04.58 (d'après Quirke 2016, p. 117).

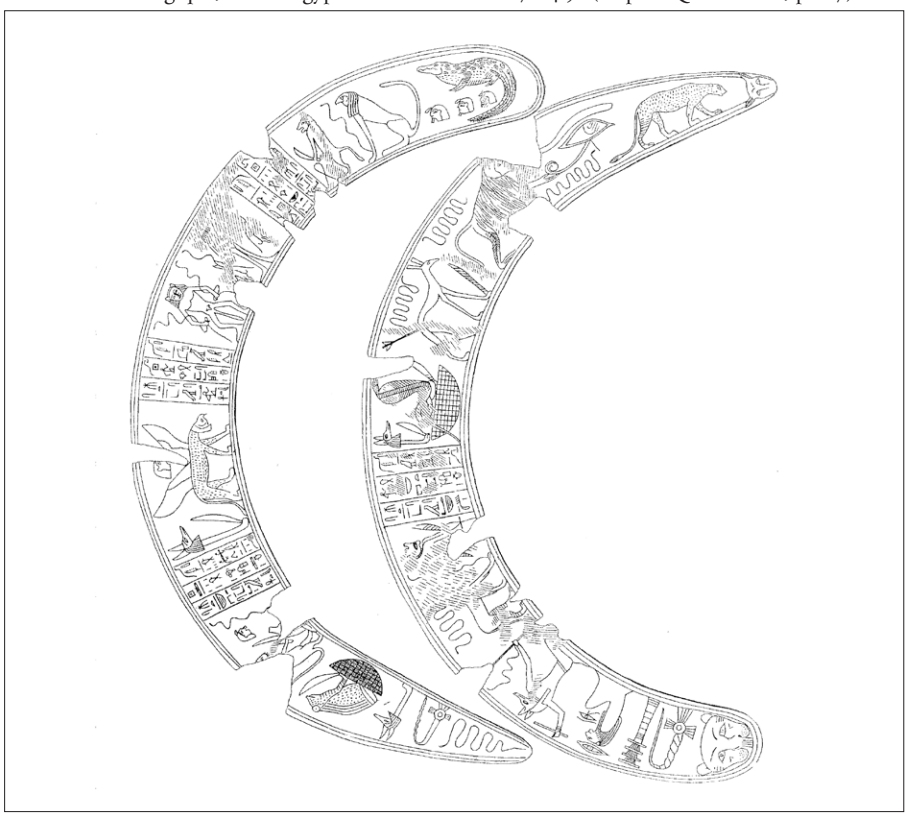


Fig. 2. Ivoire magique, Berlin, Ägyptisches Museum 14207 (d'après Quirke 2016, p. 263).

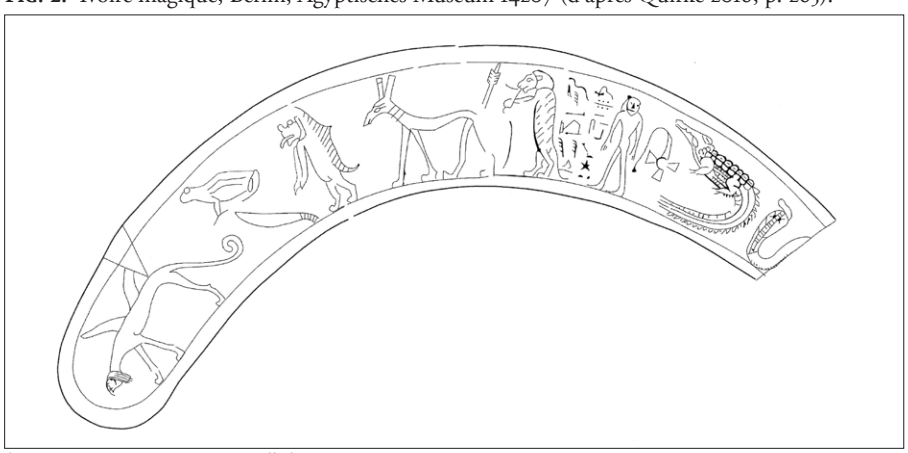


Fig. 3. Ivoire magique, Bruxelles, Musées royaux d'Art et d'Histoire E 2673 (d'après Quirke 2016, p. 272).

BIFAO 122 (2022), p. 401-422 Lorenzo Medini
Âha et Ounout dans la Chapelle blanche de Sésostris Ier à Karnak
© IFAO 2026 BIFAO en ligne https://www.ifao.egnet.net



Fig. 4. Vignette du papyrus de Neferoubenef (d'après Ratié 1968, pl. XIII).

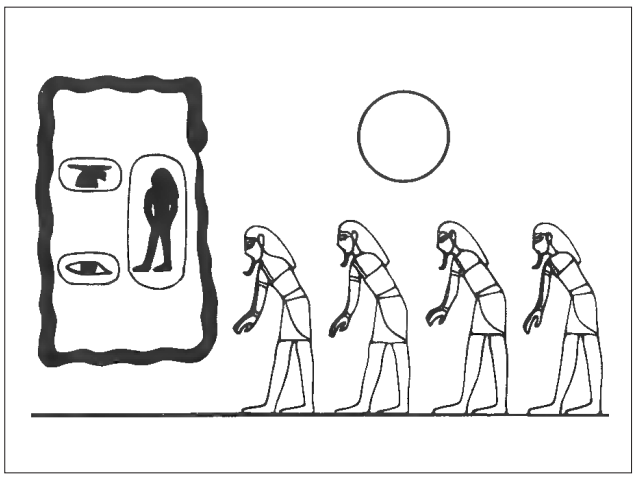


Fig. 5. Troisième division du *Livre des Quererts*, registre médian, quatrième scène (d'après Werning 2011, p. 136).

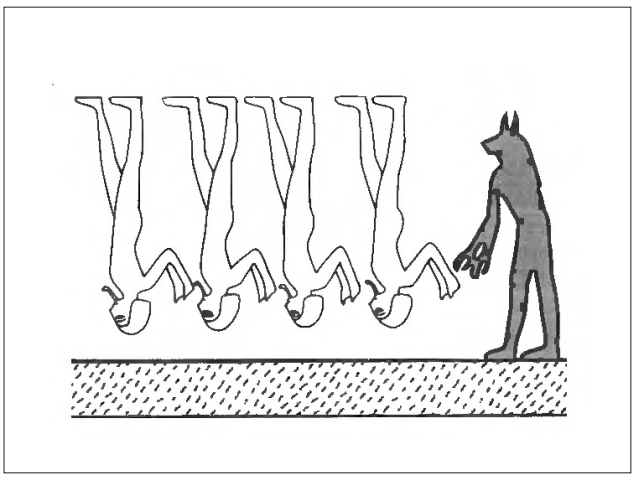


Fig. 6. Quatrième division du *Livre des Quererts*, registre inférieur, première scène (d'après Werning 2011, p. 200).

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



Fig. 7. Scène de la onzième heure du *Livre des Portes* (d'après Darnell, Manassa Darnell 2018, p. 321).

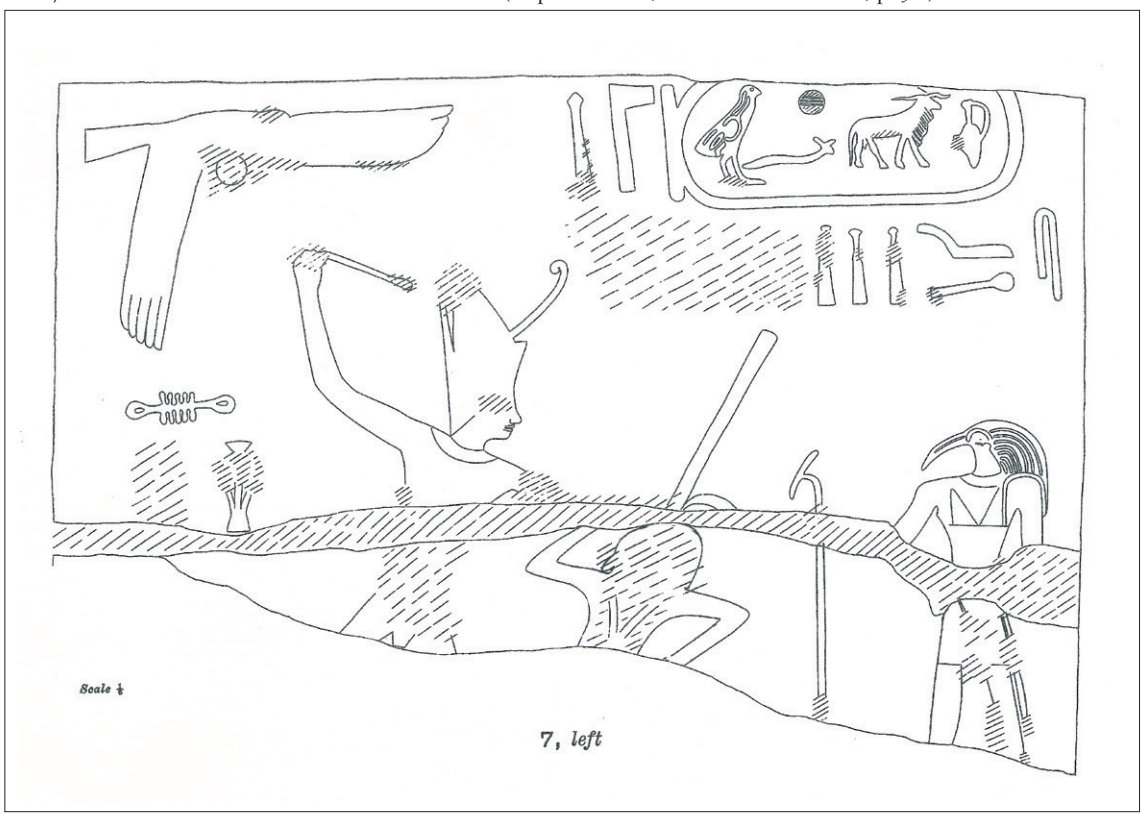


Fig. 8. Le roi Chéops en train de massacrer un ennemi devant une divinité ; Ouadi Maghara (d'après Gardiner, Peet, Černý 1952, pl. III).

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

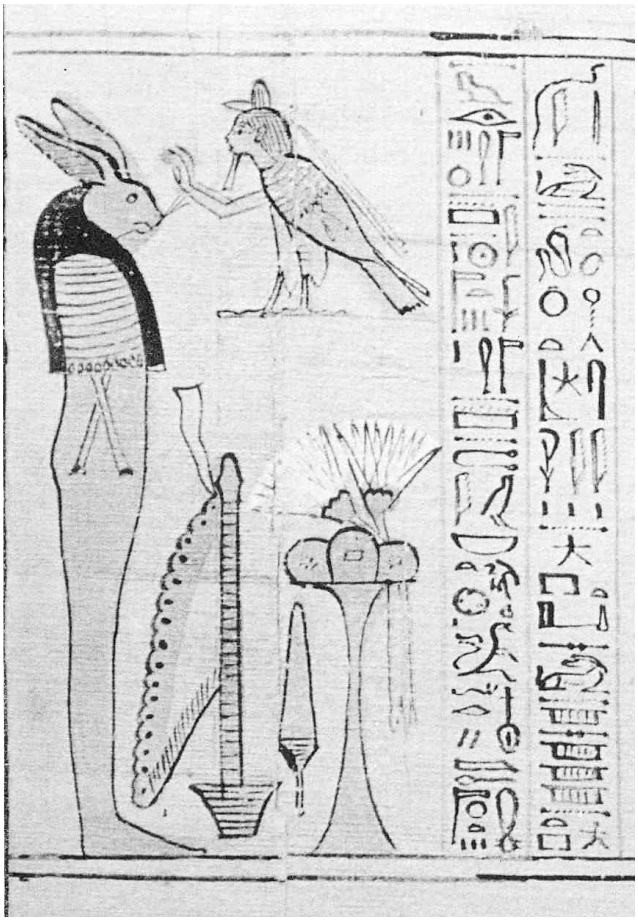


Fig. 9. La déesse Ounout dans le papyrus funéraire de Tjanéfer (d'après Piankoff 1964, p. 104).

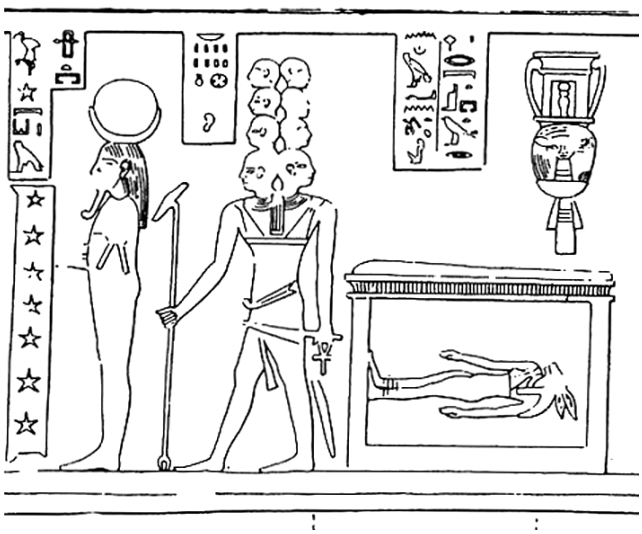


Fig. 10. Ounout dans la section des divinités hermopolitaines dans la *cella* du temple d'Hibis (d'après Davies 1953, pl. 4, V).

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