



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 en ligne

BIFAO 122 (2022), p. 525-540

Christophe Thiers

Stratégies pour une divinisation : la stèle insolite de Pachermontou-panakht

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

9782724711523	<i>Bulletin de liaison de la céramique égyptienne 34</i>	Sylvie Marchand (éd.)
9782724711400	<i>Islam and Fraternity: Impact and Prospects of the Abu Dhabi Declaration</i>	Emmanuel Pisani (éd.), Michel Younès (éd.), Alessandro Ferrari (éd.)
9782724710922	<i>Athribis X</i>	Sandra Lippert
9782724710939	<i>Bagawat</i>	Gérard Roquet, Victor Ghica
9782724710960	<i>Le décret de Saïs</i>	Anne-Sophie von Bomhard
9782724711547	<i>Le décret de Saïs</i>	Anne-Sophie von Bomhard
9782724710915	<i>Tebtynis VII</i>	Nikos Litinas
9782724711257	<i>Médecine et environnement dans l'Alexandrie médiévale</i>	Jean-Charles Ducène

Stratégies pour une divinisation : la stèle insolite de Pachermontou-panakht

CHRISTOPHE THIERS*

RÉSUMÉ

Publication d'une stèle passée en salle de vente en 2018; elle présente deux divinités hiéracocéphales assises face à face, dont l'une affiche l'iconographie du dieu Montou. Les courtes légendes sont pourtant tout autres, et semblent désigner un défunt divinisé, phénomène bien connu de la Thèbes gréco-romaine.

Mots-clés : Thèbes, Ermant, Djémê, Montou, Pachermontou, personne divinisée, saint, choachyte.

ABSTRACT

Publication of a stela that passed through a London auction in 2018. It bears the relief of two falcon-headed deities seated face to face, one of which showing the features of the god Montu. The short texts are however quite different, and seem to designate a deified human, a phenomenon well attested in Greco-Roman Thebes.

Keywords: Thebes, Armant, Djeme, Montu, Pashermtou, deified person, saint, choachyte.


* CNRS, UMR 5140 – Archéologie des sociétés méditerranéennes, Montpellier.



PASSÉE en salle de vente à Londres en juillet 2018¹, une stèle en grès attire l'attention par la qualité et l'originalité de sa représentation (fig. 1-2)². Traitée en relief levé polychrome sur un fond ocre jaune très partiellement conservé, elle est surmontée par un disque solaire ailé; trois bandes de sol occupent la partie inférieure. Au-dessous d'un ciel étoilé sur fond bleu, deux divinités trônant se font face, munies du sceptre-*ouas* et de la croix-*ankh*, et pourvues de la queue de taureau. Têtes et corps étaient traités en rouge. Chacune est identifiée par une colonne de hiéroglyphes relativement empâtés (fig. 4), qui présentent quelques difficultés de lecture (*infra*). Une photographie montre que le revers est grossièrement épannelé (traces d'outils). Les nombreux points d'achoppement auxquels est confrontée l'analyse de ce document atypique nécessitent la présentation d'interprétations multiples. Il en ressort que ces différentes lectures se combinent pour dessiner une construction théologique complexe et d'une grande originalité.

1. LES DEUX DIEUX FACE À FACE

À gauche, on reconnaît le dieu Montou hiéracocéphale, coiffé des deux hautes plumes surmontant un disque solaire (rouge) orné des deux *uraï* caractéristiques; la perruque tripartite était traitée en blanc. Il porte un large collier et son buste est partiellement gainé de jaune, avec quelques détails gravés, malheureusement peu distincts (corselet/cuirasse³). Une forme dessinant une large « virgule » recouvre en partie l'épaule droite et reste sans explication (restauration ?). Le trône est décoré de plumes-écailles rouges; l'estrade rectangulaire n'est pas gravée (traces de gesso blanc).

À droite, un dieu également hiéracocéphale, que l'on peut dès l'abord identifier par commodité à Sokar (?), coiffé de la couronne-*tcheni/henou* () avec disque solaire et plumes⁴

¹ Vente Christie's 15501, Londres, 3 juillet 2018, lot 39; précédemment, vente Christie's, Londres, 7 juillet 1970, lot 131 (marché de l'art argentin). Le lot 39 n'est plus visible sur le site de la vente 15501: <https://www.christies.com/en/auction/Antiquities-27422?intsaleid=27422&lid=1> (consulté le 14.09.2021); il a été acquis par un collectionneur britannique. Je suis reconnaissant à l'égard d'Isabelle Régen qui m'a signalé ce document, et j'adresse mes remerciements à Claudio Corsi et Carmel Shayle (Christie's, Londres) pour l'autorisation de publication et de reproduction photographique. Il m'est un devoir de remercier Alexandra von Lieven qui a bien voulu relire cet article en cours de rédaction; je lui suis redevable de remarques et suggestions éclairées.

² 85 cm de haut; bon état de conservation malgré plusieurs cassures, partiellement masquées par une restauration réalisée à une date inconnue (au moins cinq fragments recollés, fissures colmatées par un enduit débordant). Un nettoyage permettrait sans doute de raviver l'intensité des couleurs; les pigments rouges appliqués sur le trône de droite empêchent désormais d'évaluer correctement l'ampleur de la restauration.


³ Sur cet attribut vestimentaire (souvent figuré avec des plumes/écailles), E.K. WERNER, *The God Montu: From the Earliest Attestations to the End of the New Kingdom*, Ann Arbor, 1986, p. 48-50.

⁴ Plumes légèrement plus larges et moins inclinées que celles de Montou.

de couleur jaune, et dotée de deux *uraï* sur les cornes plates⁵; sa perruque tripartite était également recouverte d'un enduit blanc. Il arbore un pectoral et un bracelet sur le biceps droit. Le pagne conserve des traces de pigments jaunes et bleus; la queue de taureau, reportée à l'avant, se singularise par un nœud de tissu⁶. Le trône présente des traces de couleurs rouge et jaune⁷, sans décoration particulière (mais largement restauré); l'estrade conserve des traces de pigments jaunes.

Les deux sceptres-*ouas* délimitent un espace réservé à une table d'offrandes, guéridon orné de deux tiges de lotus (bouton et feuille) qui s'entrecroisent⁸. Le style oriente vers une œuvre de la fin de l'époque ptolémaïque ou de la période romaine.

Les stèles figurant deux divinités face à face restent peu fréquentes, et n'ont-elles pas fait l'objet d'une étude d'ensemble⁹. De même, dans les temples, les scènes de ce type sont rares, parfois avec une divinité faisant offrande à une autre, ainsi Khnoum-Rê bras levé devant Horakhty (titre spécifiant l'offrande de la campagne)¹⁰ ou Amon présentant la croix-*ânkh* à Amonet sur une scène qui ornaît l'intérieur d'une niche à Karnak (ép. Toutânkhamon)¹¹. Cet agencement est également attesté dans le corpus des tableaux peints d'époque romaine (Fayoum), même si la représentation de couples divins côte à côte est plus fréquente¹². Dans un simple face-à-face, on verra le duo de personnages divinisés dans le temple de Kalabcha¹³; sur le même monument, un autre relief montre (les) deux dieux (anonymes), sceptre-*ouas* et croix-*ânkh* en mains, séparés par un guéridon chargé d'offrandes (fig. 5)¹⁴.

⁵ C'est-à-dire la couronne  mais avec les plumes droites; E. VASSILIKA, *Ptolemaic Philae*, OLA 34, Louvain, 1989, p. 306 (FH3-FH4); quelques exemples à *Esna* VI, n^{os} 475, 500, 508, 510, 521, 529, 532, 559; VII, n^{os} 550, 554, 561, 597, 602, 605, 606, 609.

⁶ Les exemples attestent cet attribut pour le roi et/ou les divinités en position debout. Absent de la partie ptolémaïque du temple d'Esna, cet élément se déploie sur nombre de reliefs d'époque romaine; voir, par ex., *Esna* VI, n^{os} 510, 521; également très fréquent au mammisi romain de Dendara et sur les portes d'Hathor, d'Horus et d'Isis. Pour la fin de l'époque ptolémaïque (Ptolémée XII Néos Dionysos), V. RONDOT, *Tebtynis II. Le temple de Soknebtynis et son dromos*, FIFAO 50, Le Caire, 2004, p. 119 (44) et 135 (52).

⁷ L'ampleur de la restauration rend difficile l'identification des zones peintes en rouge.

⁸ Différents des habituels boutons de lotus identiques (par ex., *Deir Chelouit* I, n^o 31; III, n^o 139; *Tôd* I, n^o 70) ou de l'association bouton/fleur ouverte (par ex., *El-Qala'a* II, n^o 130).

⁹ Par ex., stèle ramesside BM EA 646: M. BIERBRIER, *HTBM* 12, Londres, 1993, pl. 68-69 (Amon/Mout face à Horus/Isis). On exclut les stèles avec la figure d'une divinité (Miysis, Thot...) devant son animal emblématique (sur un piédestal), par ex., Copenhague ÆIN 310: M. JØRGENSEN, *Egypt IV: Late Egyptian Sculpture 1080 BC-AD 400*, Ny Carlsberg Glyptotek, Copenhague, 2009, p. 214-215 (90); Amsterdam APM 7794: W.M. VAN HAARLEM, *CAA Allard Pierson Museum Amsterdam* III, Louvain, 1995, p. 85-86; Baroda EG 93: E. BRESCIANI, M. BETRÒ (éd.), *Egypt in India: Egyptian Antiquities in Indian Museums*, Pise, 2004, p. 80 et 246.

¹⁰ Voir, par ex., *Kalabchah*, pl. 76B; sous toutes réserves, S. BOSTICCO, *Museo Archeologico di Firenze. Le stele egiziane* 3, Rome, 1972, p. 68-69 et pl. (62); cas particulier de Sobek face à Horus, S. CAUVILLE, «L'impossible serrement de main ou la pax romana à Dendera», *RdE* 58, 2007, p. 29-39.

¹¹ D. DEMBITZ, A. GARRIC, *Karnak* 17 (à paraître).

¹² V. RONDOT, *Derniers visages des dieux d'Égypte*, Paris, 2013, p. 166-169 et 241-242 (Moscou 6860: Sobek-Rê debout face à Prémarrès trônant; Caire JE 28159: Prémarrès, bras tendu vers Sobek); *ibid.*, p. 243, fig. 38.

¹³ J. CAYZAC, «Un duo de défunts divinisés dans le panthéon de Kalabcha», *RdE* 69, 2019, p. 46, fig. 6 = *Kalabchah*, pl. 96B et 99B.

¹⁴ *Kalabchah*, pl. 107A-B.



FIG. 1. Stèle de Pachermontou-panakht.

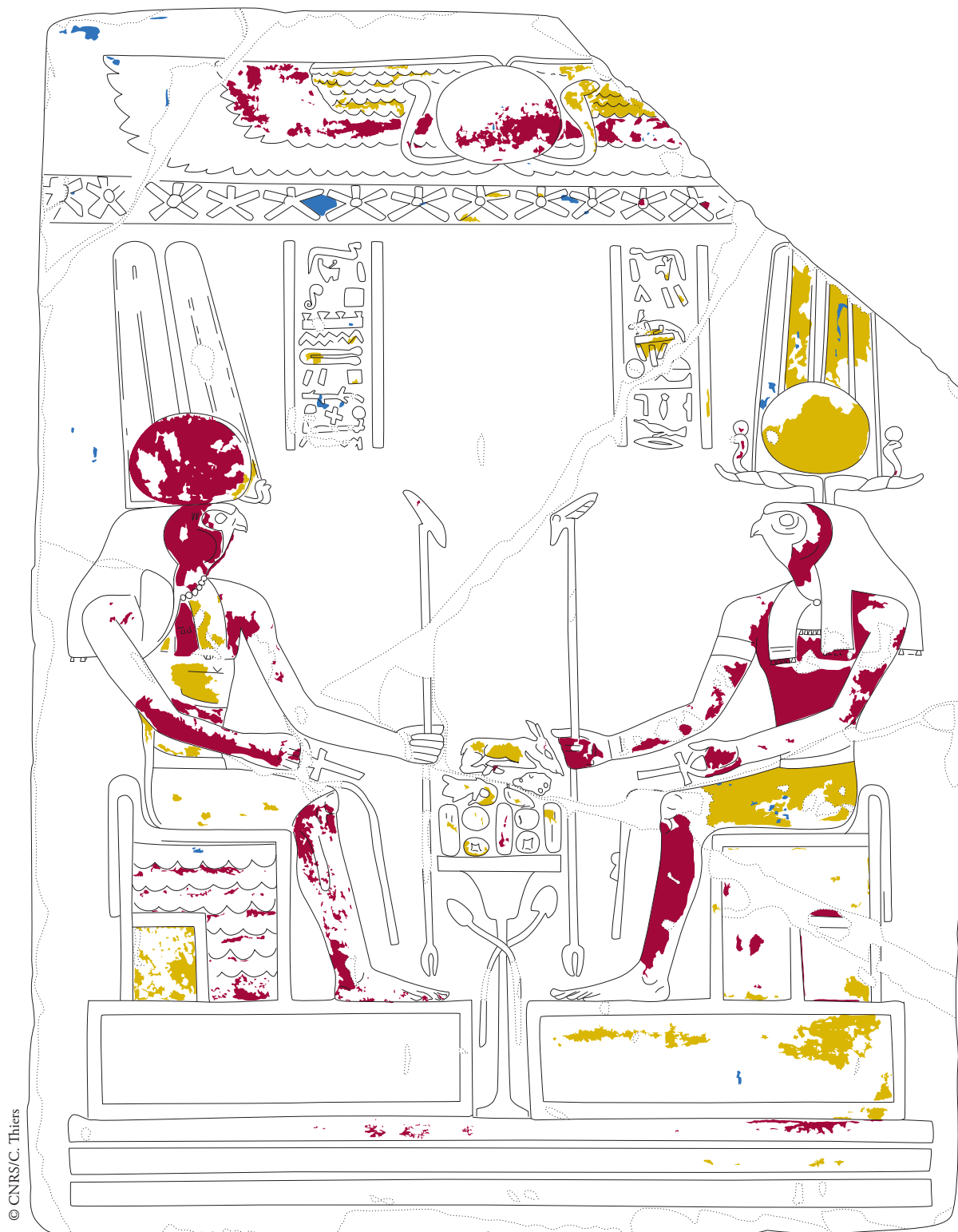


FIG. 2. Stèle de Pachermontou-panakht (fac-similé).

2. LE PLATEAU D'OFFRANDES

Le guéridon est chargé d'offrandes alimentaires habituelles : sept pains, une oie trousseée et deux légumes/fruits (grappe de raisins?). Fait plus original, le tout est surmonté par la figure d'un âne (fig. 3)¹⁵. Les pains présentent un dispositif symétrique habituel, mais l'oie trousseée est tournée vers la droite, de même que l'âne. Malgré la présentation en vis-à-vis des deux dieux, l'orientation de ces offrandes carnées invite l'observateur à considérer un don de Montou à l'égard de la seconde divinité.

L'âne, museau allongé, oreilles dressées sur la tête, est présenté couché, pattes entrecroisées, apparemment non ligotées; la queue courte se confond avec l'arrière de la cuisse. Les oreilles sont rabattues en arrière, attitude habituelle pour l'ongulé marchant, mais semble-t-il moins usuelle que les représentations avec les oreilles en V, écartées l'une de l'autre (âne et animal séthien). S'il est figuré soumis, recroquevillé sur lui-même, l'âne ne présente pas les caractéristiques habituelles de l'animal séthien offert en sacrifice, dardé d'un ou plusieurs couteaux ou percé d'une lance, souvent la tête tournée en arrière¹⁶. Il semble avoir été « ajouté » au lot d'offrandes alimentaires¹⁷; sans modifier sa signification intrinsèque, sans doute peut-on envisager ici la représentation d'un pain/galette « onomorphe » ou d'une figurine en cire¹⁸.



© Christie's 2018, London

FIG. 3. L'âne présenté en offrande.


¹⁵ Bien distinct d'une antilope/oryx; P. DERCHAIN, *Le sacrifice de l'oryx*, Rites Égyptiens I, Bruxelles, 1962, pl. III; par ex., E. VASSILIKA, *Ptolemaic Philae*, p. 361; *Philae* III/2, n° 33.

¹⁶ Pour le sacrifice de l'âne, J. YOYOTTE, « Religion de l'Égypte ancienne V. Source grecque et religion égyptienne tardive : l'âne dans les croyances égyptiennes », *AEPHE* SR 77 (1969-1970), p. 185-191 = *id.*, *Histoire, géographie et religion de l'Égypte ancienne. Opera Selecta* (éd. I. Guérmeur), OLA 224, Louvain, 2013, p. 333-339; F. LABRIQUE, « "Transpercer l'âne" à Edfou » in J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in the Near East*, OLA 55, Louvain, 1993, p. 175-189; H. BEINLICH, *Handbuch der Szenentitel in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit Ägyptens* 2, SRaT 3,2, Dettelbach, 2008, p. 19; M. VANDENBEUSCH, *Sur les pas de l'âne dans la religion égyptienne*, Leyde, 2020, p. 207-224 (scènes des temples ptolémaïques, p. 209-210 et n. 16). Je remercie Christian Leitz, qui me signale une scène montrant le roi tirant à l'arc sur des ânes (*Edfou* I, 403, 8-18; IX, pl. 32b, dessin à amender); et probable parallèle *Töd* I, n° 159.

¹⁷ Comparer avec les animaux ligotés, parfois décapités/découpés, présents dans les amoncellements d'offrandes alimentaires (consécration de la grande offrande, par ex.); E. VASSILIKA, *op. cit.*, p. 381.

¹⁸ PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 30 (pour les galettes estampées de l'image d'un âne enchaîné, préparées aux fêtes de *Payni* et de *Paophi*); J. YOYOTTE, *op. cit.*, p. 89-90 = *id.*, *Opera Selecta*, p. 337-338; M. VANDENBEUSCH, *op. cit.*, p. 177-179 et 224.

4. THÉONYMES OU ANTHROPONYMES ?

Les graphies des deux légendes « divines » posent question, immédiatement après la séquence introductive *dd-mdw*. Dans le cas de Montou (à gauche), la présence de deux petits signes précédant le nom du dieu étonne ; le *p* et la boucle de l'enfance sont pourtant difficilement compréhensibles autrement que par *p(ḥ) šr*²¹, « le petit », « l'enfant », « le fils ». *Pḥ-šr-Mnṯ*/Πενμώνθης « Le fils de Montou » est bien connu de l'anthroponymie (grecque et démotique) ermonthite et thébaine²². Panakht (*pa-nḥt*) constituerait la seconde partie du théonyme²³, élément distinctif parmi les fréquents Pachermontou. Une telle séquence pour qualifier le dieu Montou demeurerait des plus déroutantes, d'autant plus avec une graphie hiéroglyphique. On ne peut manquer de songer à la mention d'un personnage divinisé (*ḥsj* « loué »/*ḥrj* « supérieur, maître, *sheikh* »)²⁴, malgré la représentation à l'effigie du dieu hiéracocéphale (voir *infra*). Un « saint » (*pḥ ḥrj*) Pachermontou est attesté dans la documentation démotique thébaine de la fin du II^e s. av. J.-C.²⁵ ; on notera également qu'une stèle (Caire JE 52809) présente un certain Hor, personnage thébain divinisé, fils de Pachermontou () et de Tacheret²⁶. Les attributs vestimentaires de Hor (cnémides à tête de lion) le caractérisent comme un militaire²⁷ : doit-on identifier notre Pachermontou-panakht au Pachermontou de la stèle Caire JE 52809 et ainsi père de Hor ?

²¹ D. KURTH, *Einführung ins Ptolemäische: Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken* 1, Hützel, 2007, p. 167 (6) ; pour *jt* « père », E. CRUZ-URIBE, *Hibis Temple Project* 1, San Antonio, 1988, p. 183, n. 1172 et pl. 71A (non attesté ailleurs) : la légende du premier dieu est lue « Amon-Rê maître de Thèbes [...] qui réside à Hibis [...] puissant [...] » mais l'iconographie (photographie 2) est celle de Montou (hiéracocéphale, couronne avec deux *uraï*?), il précède Amon d'Hibis, Mout et Khonsou ; en vis-à-vis (pl. 71B) sur ce linteau, on trouve Amenopé devant Maât, Amon et Mout.

²² *DemNb* I/4, p. 248-249 ; Trismegistos TM_namID_981 et TM_NamVar 6638 (*Pḥ-šr-n-Mnṯ*) (https://www.trismegistos.org/nam/detail.php?nam_id=981) ; *PN* I, p. 118 (22) ; II, p. 355 ; H.-J. THISSEN, *Die demotischen Graffiti von Medinet Habu. Zeugnisse zu Tempel und Kult im ptolemäischen Ägypten*, DemStud 10, Sommerhausen, 1989, p. 236 ; B.M. MUHS, F.D. SCALF, J.E. JAY, *The Archive of Thotsutmis, Son of Panouphis: Early Ptolemaic Ostraca from Deir el Bahari* (O. Edgerton), OIP 146, Chicago, 2021, p. 147 ; par ex., Psenmonthes fils de Paos (III^e s. av. J.-C.), « pastophore d'Amon de Djémé, prophète, prêtre et pastophore de tous les *jsw.t* et tous les *šjn* du scribe royal Amenhotep fils de Hapou » ; A. ŁAJTAR, *Deir el-Bahari in the Hellenistic and Roman Periods: A Study of an Egyptian Temple Based on Greek Sources*, JJP Suppl. 4, Varsovie, 2006, p. 21 et 72.

²³ *DemNb* I/6, p. 389 ; TM_NamVar 24717 ; voir également *Nḥt-Mnṯ* fréquemment attesté.

²⁴ M. EL-AMIR, *A Family Archive from Thebes: Demotic Papyri in the Philadelphia and Cairo Museums from Ptolemaic Period*, Le Caire, 1959, p. 126-137 ; A. VON LIEVEN, « Deified Humans » in J. Dieleman, W. Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010 (<https://escholarship.org/uc/item/3kk97509>) ; ead., « Of Choachytes and Saints: Demotic Documentary Texts as Sources for Religious Practises » in R. Jasnow, G. Widmer (éd.), *Illuminating Osiris: Egyptological Studies in Honor of Mark Smith*, MVCAE 2, Atlanta, 2017, p. 239-245 ; ead., *Heiligenkult und Vergöttlichung im Alten Ägypten*, habilitation inédite, Berlin, 2007 (à paraître) ; J. CAYZAC, *RdE* 69, 2019, p. 35-76.

²⁵ G. VITTMANN, « Drei thebanische Urkunden aus dem Jahre 175 v. Chr. (Papyri Louvre E 3440 A + B und Berlin P 3112) », *Enchoria* 15, 1987, p. 107 et 140 ; également K.-T. ZAUZICH, *Die ägyptische Schreibertradition in Aufbau, Sprache und Schrift der demotischen Kaufverträge aus ptolemäischer Zeit*, ÄgAbh 19, Wiesbaden, 1968, p. 90 (*pḥ ḥrj Pḥ-šr-Mnṯ*) et 92.

²⁶ A. ROWE, « Newly-Identified Monuments in the Egyptian Museum Showing the Deification of the Dead Together with Brief Details on Similar Objects Elsewhere », *ASAE* 40, 1941, p. 16-19 et pl. II ; A. VON LIEVEN in R. Jasnow, G. Widmer (éd.), *Illuminating Osiris*, p. 244-245 ; Alexandra von Lieven suggère une provenance coptite (Nubie pour Alan Rowe), mais l'anthroponyme Pachermontou, autant que la mention d'Isis auprès de laquelle Hor est loué, pourraient tout autant convenir à une provenance thébaine (Ermant, Deir Chelouit, Médinet Habou).

²⁷ Rapprochement des stèles Caire JE 52809 et 9/1/21/2 (anonyme) par A. von Lieven (*op. cit.*, p. 244-245) fondée sur l'originalité de la tenue militaire (cnémides à tête de lion) du défunt sur les deux documents.

La pratique de figurer un individu divinisé avec des attributs divins ou sous l'apparence d'une divinité vénérée localement est bien connue²⁸. Les duos de défunts divinisés de Dendour et Kalabcha sont ainsi figurés, coiffés de la perruque-*ibes* surmontée (sauf pour Pihor) de la couronne-*atef* qui marque le caractère osirien acquis par leur divinisation²⁹; ils sont également pourvus d'attributs divins (barbe postiche, *uraeus* au front, sceptre-*ouas*, queue de taureau...). Dans notre cas, le caractère hybride de la stèle paraît exceptionnel : l'iconographie officielle de Montou serait utilisée pour représenter un défunt divinisé, intimement lié au dieu, à tout le moins par son anthroponyme. Le rapprochement iconographique d'un saint avec une divinité anthropomorphe est l'usage (et cela a souvent rendu difficile l'identification de tels personnages), mais le cas avec une divinité thériomorphe a été avancé pour un certain Petesobek (*P3-dj-Sbk*), assimilé au crocodile Sobek au Fayoum³⁰.

Quant à retenir un théonyme, Montou n'est précédé d'un autre nom divin que dans l'association Amon-Rê-Montou³¹. Une erreur/maladresse du lapicide, à partir d'un original hiératique ou démotique, ne convainc pas³². L'emploi d'une épithète ainsi placée avant le nom de la divinité étonne quelque peu³³; c'est bien cette position à la suite de la séquence introductive *dd-mdw jn* qui constituerait ici une curiosité. Bien qu'*a priori* peu crédible, l'antéposition de l'épithète *p3 šr* pourrait trouver une explication dans le contexte des théologies thébaines : *p3 šr Mntw p3 nht* « l'enfant, Montou, le puissant³⁴ » se comprendrait vis-à-vis d'une forme ancienne³⁵. « L'enfant » (le petit, le cadet) désignerait ainsi Montou-Rê-Horakhty, le successeur solarisé, équivalent d'Aménopé en charge du culte funéraire sur la tombe des dieux ancêtres; cette forme du dieu d'Ermant est également « l'enfant (*sf*) excellent/auguste de l'Ogdoad³⁶ ».

En ce qui concerne la légende de la seconde divinité, la mention du toponyme Djémê est sûre malgré les altérations de la gravure, et se pose également la question des deux premiers signes mal

28 A. VON LIEVEN in J. Dieleman, W. Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, p. 3 (qui cite les deux duos nubiens et Ouadjarenes à Diospolis Parva/Hou).

29 J. CAYZAC, *op. cit.*, p. 62-63; A. ROWE, *op. cit.*, p. 23-25.

30 A. VON LIEVEN, « Of Crocodiles and Men – Real and Alleged Cults of Sobek in the Fayum » in C. Arlt, M. Stadler (éd.), *Das Fayyûm in Hellenismus und Kaiserzeit: Fallstudien zu multikulturellem Leben in der Antike*, Wiesbaden, 2013, p. 87-93, part. p. 92. On verra également les cas d'Amenhotep III et de Ramsès II associés à Horus hiéracocéphale; S. BICKEL, « Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III », *BIFAO* 102, 2002, p. 84, fig. 4, 88-90, fig. 11-14; réf. A. von Lieven.

31 *LGG* I, 325c (litanie d'Amon au temple de Louqsor, *KRI* II, 624, 11).

32 Par ex., confusion entre 𓆎 et 𓆏 (*Dendara* IX, 8, 5), signalée par S. CAUVILLE, *Dendara. Le fonds hiéroglyphique au temps de Cléopâtre*, Paris, 2001, p. 253; lu *m3j* (?) par D. KURTH, *Einführung*, p. 179, n. 24.

33 Voir, par ex., sur un graffito démotique de Médinet Habou: *p3 ntr'3 Mnt-R'-Hr-3hty* « le grand dieu, Montou-Rê-Horakhty »; H.-J. THISSEN, *op. cit.*, p. 15 (n° 43, 6).

34 Pour Montou-*nht*, *LGG* III, 322a-b. Voir Montou, « le mâle, le puissant » (*3y p3 nht*), *Urk.* VIII, n° 48 (1) = S.H. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, MIFAO 117, Le Caire, 2000, p. 298-299; d'après *LGG* IV, 312a.

35 Qui pourrait être Montou(-Rê) « l'ancien » (l'ainé), dieu des origines, assimilé à Kematef, Atoum et au Noun; pour les deux formes de Montou, D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun: Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, MRE 15, Turnhout, 2012, p. 150-152.

36 (*p3*) *sf jqr n(y) Hmny.w* (*LGG* VI, 297b; *Ermant* II, n° 2, 1), *sf šps n(y) Hmny.w* (*LGG* VI, 301a); D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 153-154. Pour Montou(-Atoum), voir *hwn* et *hwn rnpy* (*LGG* V, 94a [92] et 99b-c [7]); pour Montou-Rê, voir *hwn ntry* et *hwn rnpy* (*LGG* V, 98b-c [20] et 99b-c [4 et 6]).

identifiés qui précèdent. Dès l'abord, Djémê évoque Aménopé de Djémê (*Jmn-Jp.t n(y) D̄m̄.t*)³⁷, mais graphie et iconographie de la stèle ne conviennent pas à cette forme amonienne qui se rend sur la rive ouest tous les dix jours. À côté des serments démotiques thébains adressés à Amon Nakhomneus (de l'Ogdoade), certains invoquent le dieu Djémê³⁸, le toponyme ayant fini par désigner la divinité tutélaire du territoire. Le glissement s'est également opéré dans l'anthroponymie démotique et grecque : *Pa-Dm̄*/Πάσημις «Celui du (dieu) Djémê³⁹». Le déterminatif du toponyme exclut ici la désignation du dieu autant qu'une occurrence hiéroglyphique de cet anthroponyme qui serait une première. Fondé sur le processus d'antonomase⁴⁰, il faudrait envisager une étape intermédiaire, du toponyme Djémê au théonyme Djémê : *p̄ (n)/p̄ nty m D̄m̄* «Celui du (lieu-dit) Djémê⁴¹». Relativement à la question des saints soulevées précédemment, on constate que *Pa-Dm̄* n'est pas attesté dans la liste des nombreux saints thébains du dossier des choachytes. En revanche, déclarant leur nouveau statut, les individus divinisés sont parfois qualifiés de ʿj, *ntr* ou de *ntr* ʿj ; dans ce contexte, la séquence *ntr* ʿj *wr* pourrait correspondre à l'épithète grecque θεός μέγιστος «dieu très grand», usitée pour les *hsj*⁴².

Devant l'étrangeté du groupe $\text{𐀓} \backslash \text{𐀓}$ ⁴³, on est contraint d'envisager une graphie corrompue : *p̄/p̄ (n)* ($\text{𐀓} \backslash \text{𐀓}$), *nty (m)* ou *hnty* «qui est (dans)/qui préside»? Le recours à une transposition depuis le hiératique ou le démotique n'est pas concluant, sauf à considérer une «transcription» hasardeuse de l'article démotique *p̄* (ou *pa/p̄ n*) tel qu'il peut être graphié (*pr*) devant un terme géographique⁴⁴; le signe pourrait également être influencé par le *h* démotique, et rendre l'interjection *hy*⁴⁵. Malgré ces incertitudes, il demeure que la présence du toponyme Djémê désigne topographiquement le lieu de repos de Kematef/Amon primordial, des dieux ancêtres et d'Osiris. Sur le modèle des duos de défunts divinisés de Nubie déjà évoqués, on aurait ici les désignations de deux personnages sanctifiés après leur décès : Pachermontou-panakht et [...]Djémê, très grand dieu.

³⁷ LGG I, 310c et 311b-c; D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 55-58; voir également LGG VII, 460a-b pour d'autres mentions de Djémê dans les noms et épithètes divines (et LGG I, 94c-95a pour *J̄.t-t̄m̄*); pour Osiris de Djémê, D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 197-199.

³⁸ LGG VII, 459c-460a; A. BATAILLE, *Les Memnonia*, RAPH 23, Le Caire, 1952, p. 97-98; G. VITTMANN, «Eine demotische Teilungsurkunde aus Jahr 230 v. Chr. (Papyrus Berlin P. 3089)», *ZÄS* 109, 1982, p. 167-170 (l. 3 : pastophore du [dieu] Djémê); H.-J. THISSEN, *op. cit.*, p. 61 (n° 60, 3 : «prophète du [dieu] Djémê») et 195; K. VANDORPE, «City of Many a Gate, Harbour for Many a Rebel. Historical and Topographical Outline of Greco-Roman Thebes» in S.P. Vleeming (éd.), *Hundred-Gated Thebes: Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period*, P.L.Bat 27, Leyde, 1995, p. 226; en dernier lieu, L. UGGETTI, «The God Djeme», *RdE* 67, 2016, p. 157-177 (réf. C. Zivie-Coche).

³⁹ *DemNb* I/6, p. 432-433; TM_Nam_761; H.-J. THISSEN, *op. cit.*, p. 243; A. ŁAJTAR, *Deir el-Bahari*, p. 82 et 256; K. VANDORPE, *op. cit.*, p. 229; L. UGGETTI, *op. cit.*, p. 159.

⁴⁰ Voir C. TRAUNECKER, «Lessons from the Upper Egyptian Temple of el-Qal'a» in S. Quirke (éd.), *The Temple in Ancient Egypt: New Discoveries and Recent Research*, Londres, 1997, p. 171-173; C. THIERS, «Deux stèles de donation consacrées à Amon-Rê le riche en offrandes divines plus que tous les (autres) dieux», *CRIPEL* 24, 2004, p. 171-175; LGG II, 10-11.


⁴¹ Pour l'usage de la construction *p̄ (n)* + toponyme dans l'anthroponymie, L. COULON, «Cultes osiriens et onomastique au I^{er} millénaire av. J.-C. À propos des anthroponymes formés sur l'épiclese "Celui à l'œil bienveillant" (*p̄ nfr n jrt.f*)» in C. Zivie-Coche, Y. Gourdon (éd.), *L'individu dans la religion égyptienne. Actes de la journée d'études de l'équipe EPHE (EA 4519) «Égypte ancienne : archéologie, langue, religion»*, Paris, 27 juin 2014, CENiM 16, Montpellier, 2017, p. 40.




⁴² A. HUSSEIN, *Le sanctuaire rupestre de Piyris à Ayn al-Labakha*, MIFAO 116, Le Caire, 2000, p. 74, 77, 83; A. VON LIEVEN in J. Dieleman, W. Wendrich (éd.), *UCLA Encyclopedia*, p. 2; ead. in R. Jasnow, G. Widmer (éd.), *Illuminating Osiris*, p. 240.

⁴³ Compris vraisemblablement $\text{𐀓} \backslash \text{𐀓}$ (*«Come!»*) dans la notice de Christie's.

⁴⁴ *DemGlossar*, p. 127 et 133.

⁴⁵ Dans une légende de personne divinisée, A. ROWE, *ASAE* 40, 1941, p. 19.

En dernier lieu, il convient d'envisager une légende unique, scindée en deux séquences, le second *dd-mdw (j)n* n'ayant qu'un simple caractère de « marqueur d'initialité »/décoratif en symétrie à la première légende. Si l'on considère que le *n* au bas de la première colonne n'est pas une erreur de graphie (métathèse) de *nht*, on pourrait le considérer comme la marque d'un génitif de filiation et comprendre « Pachermontou-panakht (fils) de [...] -Djémê⁴⁶ ». Avec la même option du génitif, Alexandra von Lieven me suggère la possible lecture *n(y) J3.t-d3m.t*, les deux signes problématiques de la colonne 2 étant à considérer comme des graphies maladroites de  : « Pachermontou-panakht de la Butte de Djémê ».

À ce point de l'analyse, il est intéressant de revenir sur la proposition précédemment évoquée de la lecture *nty* de  ; en liant les deux colonnes de texte,  pourrait rendre  : *p(3) šr Mnt(w) p3 nht nty/ny D3m.t* « Pachermontou-panakht de Djémê ». Une telle désignation (*ny/nty D3m.t/J3.t-d3m.t*) peut être comparée à la façon dont sont qualifiés les saints coptes : *h3y 3 (mnh) m hr.t-ntr* « le grand loué, (excellent) dans la nécropole⁴⁷ ». À l'instar de la « nécropole » copte, *D3m.t/J3.t-d3m.t* désignerait le lieu d'inhumation ou de vénération du saint thébain. L'épithète « très grand dieu » parachèverait ainsi la séquence complète désignant le saint. Quelle que soit la lecture adoptée, une telle disposition du texte (avec *ny/nty* et deux colonnes de texte opposées) implique que l'on a affaire à une seule personne, pourtant figurée sous deux aspects. On reviendra sur ce point.

La seconde figuration divine pose question. « Horus d'Edfou, grand dieu maître du ciel, maître de Dendara » apparaît à Dendara sur la *Porte d'Horus* (nos 40-42) avec la même iconographie que celle de la stèle ; le rôle d'Horus d'Edfou à Thèbes reste très marginal⁴⁸. En revanche, Horus/Harsîsis participe activement aux théologies de Djémê⁴⁹, et son culte est attesté par les graffiti démotiques de Médinet Habou⁵⁰ ; il est le « Grand dieu qui réside dans la Butte de Djémê », et est assimilé à Aménopé de Djémê avec lequel il apparaît symétriquement dans les scènes de libations et d'encensements des rites décadaires⁵¹.

Dans ce contexte géographique, le dieu hiéracocéphale peut également être rapproché de Sokar(-Osiris) (var. Ptah-Sokar-Osiris), il est vrai habituellement coiffé de la couronne-*atef*⁵². À Deir el-Médina, Sokar hiéracocéphale, momiforme et coiffé de l'*atef*, est celui « qui réside dans la Butte de Djémê (*hry-jb J3.t-d3m.t*)⁵³. Sur notre stèle, les plumes d'autruche auraient

⁴⁶ Je remercie Didier Devauchelle pour cette suggestion. On pourrait en outre envisager que la métathèse du *n* de *nht* résulte de l'emploi du génitif *n* qui fait suite ; le tassement des signes au bas de la première colonne atteste une difficulté du lapicide au moment de graver ce texte.



⁴⁷ C. TRAUNECKER, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, OLA 43, Louvain, 1992, p. 387-391.

⁴⁸ *Ermant* II, n° 3 (accompagné d'Hathor d'Edfou) et p. 28.

⁴⁹ F.R. HERBIN, « Une liturgie des rites décadaires de Djémê, P.Vienne 3865 », *RdE* 35, 1984, p. 105-126 ; L. COULON, « Deux versions monumentales de la liturgie des rites décadaires de Djémê » in B. Backes, J. Dieleman (éd.), *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased in Late Period and Greco-Roman Egypt*, SSR 14, Wiesbaden, 2015, p. 109-132.

⁵⁰ D. KLOTZ, *Caesar*, p. 114-115.

⁵¹ C. TRAUNECKER, « Le papyrus Spiegelberg et l'évolution des liturgies thébaines » in S.P. Vleeming (éd.), *Hundred-Gated Thebes: Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-Roman Period*, P.L.Bat 27, Leyde, 1995, p. 194-195, 197-198 ; C. ZIVIE-COCHE, « L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque (III). Le pylône du petit temple de Médinet Habou » in C. Thiers (éd.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T 3)*, CENiM 13, Montpellier, 2015, p. 332-333, 343.

⁵² Simple () ou plus élaborée () ; Abd el Monem J. ABUBAKR, *Untersuchungen über die ägyptischen Kronen*, Glückstadt, Hambourg, New York, 1937, p. 7-18.

⁵³ *Deir al-Médina*, n° 99, 6 ; n° 197, 5-6 (« maître de la Butte de Djémê »).

été remplacées par des plumes droites de faucon, peut-être par mimétisme avec la coiffe de Montou⁵⁴.





Enfin, selon l'hypothèse formulée à propos de Montou(-Rê-Horakhty) « l'enfant », il serait possible de comprendre la séquence *nṯr ʿ3 wr* « le grand dieu, l'ancien/l'ainé⁵⁵ », unissant ainsi deux générations de divinités qui participent aux rituels de Djémê.

5. UN SEUL DÉFUNT, DEUX FIGURES ?

Revenons sur la proposition d'une légende unique, dont le *n* final de la colonne 1 ferait le lien avec le début de la colonne 2 (marque de filiation ou plutôt *n(y) J3.t-d3m.t/nty D3m.t*). Un seul défunt, Pachermontou, serait désigné, mais alors associé à deux représentations hiéracocéphales. Un tel agencement serait une brique supplémentaire apportée à la construction de cette stèle singulière. Le fait est pourtant connu, il est vrai dans la sphère divine/royale ; c'est le cas, par exemple, du dieu Amenhotep I^{er}, figuré à deux reprises, dos à dos ou côte à côte, et différencié par des couronnes et des épithètes⁵⁶. Afin de conserver une symétrie dans la structuration de l'image, induite par les formes hiéracocéphales des deux divinités locales (Montou-Rê-Horakhty, Sokar [?]) mises en exergue, la légende du saint Pachermontou aurait été associée à deux images le représentant.

6. MONTOU-RÊ ET LES CULTES DE DJÉMÊ

Le traitement iconographique associant *visuellement* deux dieux, l'un d'Ermant/Thèbes et l'autre de Djémê, fait inévitablement écho aux rituels djémaïques, déjà évoqués ; on sait qu'ils voyaient la venue de Montou-Rê-Horakhty d'Ermant, le 26^e jour de Khoiak, pour déposer des offrandes sur la tombe des dieux ancêtres (Ogdoad) et d'Osiris à Médinet Habou/Djémê⁵⁷. Pour ne citer qu'un texte du pylône ptolémaïque de Médinet Habou :

⁵⁴ Cf., par ex., dans le temple d'Isis à Assouan où Ptolémée III Évergète I^{er} revêt la couronne  dotée de plumes droites face à Min-Amon (): E. BRESCIANI, S. PERNIGOTTI, *Assuan. Il tempio tolemaico di Isi: I blocchi decorati e iscritti*, Biblioteca di Studi Antichi 16, Pise, 1978, p. 56 ; ailleurs, Ptolémée VIII Évergète II est coiffé de  face à (Amon)-Min (): *ibid.*, p. 108 et 110. Voir également les variations d'emploi des deux types de plumes sur les stèles funéraires des Boukhis.

⁵⁵ On aurait donc ici une opposition usuelle entre *sr* et *wr*; *AnLex* 78.4173.

⁵⁶ Par ex., A. VON LIEVEN, « Kleine Beiträge zur Vergöttlichung Amenophis I., II. Der Amenophis-Kult nach dem Ende des Neuen Reiches », *ZAS* 128, 2001, p. 46 (sarcophage Cleveland 1914.561) ; TT 2 (Khabekhenet; <http://www.asramuseum.org/medias/album/tt002b-18-yr-2009-12.jpg>) ; réf. A. von Lieven.

⁵⁷ D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 392-398 ; C. ZIVIE-COCHE, *op. cit.*, p. 344-346 ; un relief au nom de Vespasien témoigne également de la célébration du 26 Khoiak à Ermant (bloc 525) ; C. THIERS, « Les temples thébains durant le règne de Vespasien. Apport préliminaire du site d'Ermant », *CENiM* 15, 2022, p. 93-115.

Il parvient à la butte de Djémê, le jour de piétiner la tombe, lors de sa belle fête du 4^e mois de la saison *akhet*, le 26^e jour, pour présenter les offrandes (*w3h jh.t*) à ses pères et à ses mères et pour chasser les ennemis du dieu qui font advenir le mal⁵⁸.

À l'époque romaine, le rôle de Sokar dans les festivités du 26 Khoïak disparaissent, c'est désormais Montou-Rê-Horakhty qui vient à la rencontre de Kematef et de l'Ogdoade⁵⁹. Le dieu d'Ermant ne présentait pas d'offrandes spécifiques aux divinités de la butte de Djémê; mais l'acte même de consécration d'aliments (*w3h jh.t*) disposés sur un guéridon poursuivait une longue tradition du culte rendu aux défunts/ancêtres⁶⁰. À première vue insolite, la présence de l'âne peut évoquer les rituels apotropaïques dans lesquels Montou détruit Apophis ou l'animal séthien⁶¹; mais surtout, elle ne manque pas de rappeler qu'en ce 26^e jour de Khoïak, lors de la fête de Sokar, un âne était sacrifié devant Osiris⁶². La présence de Montou et de cet âne livré en offrande incitent à se tourner vers la confrérie de métallurgistes d'Ermant connue pour avoir sacrifié à plusieurs reprises un âne à Deir el-Bahari, à la fin du III^e siècle de notre ère.

7. NOTE SUR LES *SIDEROURGOI* DE DEIR EL-BAHARI

Le célèbre ensemble de graffiti que des *siderourgoi* d'Ermant ont laissé à Deir el-Bahari, entre 283/284 et 332 de notre ère, constitue un formidable dossier mis en lumière par les travaux d'Adam Łajtar⁶³. À trois reprises (graffiti n^{os} 163, 168 et 172), les métallurgistes ermonthites ont sacrifié un âne; deux bêtes ont été offertes à une divinité («le grand dieu») les 1^{er} et 2^e Tybi (graffito n^o 168). La proximité – cinq jours plus tard – avec la date du 26 Khoïak a conduit David Klotz à considérer que ces visites et ce sacrifice sont en lien avec les déplacements annuels de Montou-Rê-Horakhty sur la tombe des dieux ancêtres de Djémê⁶⁴. Cette proposition, qui donnait une dimension particulièrement attrayante à la documentation de Deir el-Bahari, a été remise en cause par Mark Smith, arguant du fait que les festivités de Sokar ne sont plus attestées après la fin du II^e siècle de notre ère et, surtout, que le sacrifice aurait eu lieu cinq jours après la

⁵⁸ D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 393; C. ZIVIE-COCHE, *op. cit.*, p. 337-338.

⁵⁹ D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 214, 396-397.

⁶⁰ C. FAVARD-MEEKS, *Le temple de Behbeit el-Hagara. Essai de reconstitution et d'interprétation*, BSAK 6, Hambourg, 1991, p. 401-433; F.R. HERBIN, «Une introduction à la "formule pour présenter les offrandes" (en marge d'une publication prochaine, 1)», *ENiM* 12, 2019, p. 181-200.

⁶¹ C. THIERS, «*Apotropaia*. Abatte Apophis à Ermant», *BIFAO* 120, 2020, p. 393-410.

⁶² *Edfou* V, 399, 1-6; M. VANDENBEUSCH, *Sur les pas de l'âne*, p. 214-215, 217-219, 389 (Doc. 12.10). Une scène du propylône de Montou à Karnak-Nord montre l'âne séthien, transpercé par le roi, et sacrifié devant Sokar-Osiris, hiéracocéphale, coiffé de la couronne-atef: Urk. VIII, n^o 32 = S.H. AUFRÈRE, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou*, p. 264-270 (14b); J. YOYOTTE, *op. cit.*, p. 89 = *id.*, *Opera Selecta*, p. 337; C. LEITZ, *Geographisch-osirianische Prozessionen aus Philae, Dendara und Athribis. Soubassementstudien II*, SSR 8, Wiesbaden, 2012, p. 362-363. Pour le sacrifice du «bouquetin de Nubie, [de] la gazelle et [de] l'oryx» à Osiris, F.R. HERBIN, *RdE* 35, 1984, p. 108, l. 13-14.

⁶³ A. ŁAJTAR, «Proskynema Inscriptions of a Corporation of Iron-workers from Hermônthis in the Temple of Hatshepsut in Deir el-Bahari: New Evidence for Pagan Cults in Egypt in the 4th Cent. A.D.», *JJP* 21, 1991, p. 53-70; *id.*, *Deir el-Bahari*, p. 95-102; R.S. BAGNALL, «The Last Donkey Sacrifice at Deir el-Bahari», *JJP* 34, 2004, p. 15-21; M. VANDENBEUSCH, *op. cit.*, p. 223-224.

⁶⁴ D. KLOTZ, «Λογεια-Receipts and the Construction of Deir Shelwit», *ZPE* 168, 2009, p. 256; *id.*, *Caesar*, p. 397-398.

date du 26 Khoiak⁶⁵. En toute hypothèse, M. Smith propose que le sacrifice en début d'année pourrait célébrer le couronnement d'Horus, vainqueur de Seth (âne). On voit que l'interprétation de ce dossier est complexe; les éléments manquent (quelle divinité récipiendaire⁶⁶? quel contexte de sacrifices?) et la chronologie invite prudemment Marie Vandenbeusch, suivant A. Łajtar, à considérer ces pratiques comme « des expressions tardives et isolées du paganisme⁶⁷ ».

Sans surprise, les anthroponymes des *siderourgoi* ermonthites trahissent leur proximité avec le dieu Montou⁶⁸: *p3-ljn*/Plénis « le forgeron », anthroponyme-épithète de Montou et la forme Pamontouplénis/palyn « Celui de Montou le forgeron » associent directement la métallurgie au dieu d'Ermant⁶⁹. Au sein de leur association, ils devaient être adeptes du dieu Montou, même si les graffiti qu'ils ont laissés ne l'attestent pas⁷⁰.

Dans le contexte des célébrations de Khoiak, le lapicide de la stèle Christie's s'est plu à figurer un âne au-dessus du plateau d'offrandes funéraires (*w3h jh.t*); notre interprétation y voit un rappel du sacrifice de l'animal devant Osiris – le même jour – selon les textes d'Edfou. Une telle association – Montou d'Ermant, Djémê/Sokar, offrande d'un âne – sur cette stèle invite à examiner les banquets des *siderourgoi* ermonthites pourtant plus tardifs⁷¹. Les documents diffèrent autant dans la forme que dans le temps, mais pourraient-ils mutuellement s'éclairer? On pourra envisager que, quelle que soit la divinité bénéficiaire (Imhotep et/ou Amenhotep fils de Hapou?), le sacrifice d'un animal séthien en début d'année ne pouvait que servir au maintien de la *maât* et bénéficier à l'association des *siderourgoi*. Mais, rejoignant D. Klotz dans la mise en lumière du contexte des célébrations de Khoiak, n'auraient-ils pas sacrifié un âne à une divinité du cercle djémaïque (Osiris-Sokar, Kematef, dieux primordiaux...), comme une (lointaine) réminiscence⁷² de l'offrande présentée par leur dieu Montou à un dieu de Djémê/Sokar?

⁶⁵ M. SMITH, *Following Osiris: Perspectives on the Osirian Afterlife from Four Millennia*, Oxford, 2017, p. 523-526.

⁶⁶ Pour la difficulté d'identification de la/les divinité/s bénéficiaire/s (« le dieu », « le grand dieu » μέγας θεός ou « les [dieux (?)] maîtres » κύριοι [θεοί(?)] des *proskynemata* des *siderourgoi*, A. ŁAJTAR, *Deir el-Bahari*, p. 99-101 (avec une préférence pour Imhotep et Amenhotep fils de Hapou comme les possibles patrons de la corporation ermonthite). Pour Aménopé de Djémê à Deir el-Bahari, voir en dernier lieu E. LASKOWSKA-KUSZTAL, « Nouvelles réflexions sur le sanctuaire d'Imhotep et d'Amenhotep fils de Hapou à Deir el-Bahari » in K. Myśliwiec, A. Ryś (éd.), *Crossing Time and Space to Commemorate Hanna Szymanska*, TICMOAPS 7, Wiesbaden, 2020, p. 139-146.

⁶⁷ M. VANDENBEUSCH, *op. cit.*, p. 224.

⁶⁸ Voir déjà ces mêmes anthroponymes dans la famille des stratèges ermonthites de la seconde moitié du 1^{er} s. av. J.-C.; F. COLIN, C. HARTENSTEIN, « Documents démotiques de Strasbourg, I: jour de fête sur la rive gauche », *CdE* 88, 2013, p. 253-254.

⁶⁹ H. DE MEULENAERE, « Recherches onomastiques », *Kēmi* 16, 1962, p. 35-37; A. ŁAJTAR, *op. cit.*, p. 120 (Plénis) et p. 171 (Pamontou); base Trismegistos: TM_NamID_721 (Plénis/*P3-ljn*) et TM_NamID_27239 (Pamontouplénis/*P3-Mntw-p3-ljn*).

⁷⁰ D'autres habitants d'Ermant ont précédé les *siderourgoi* et ont, comme eux, laissé des graffiti à Deir el-Bahari, « un jour de visite (*swtw.t*) à Djoser-set », à l'époque ramesside; M. BARWIK, « Two Pilgrims from Armant at Deir el-Bahari », *SAK* 38, 2009, p. 45-52; sur *swtw.t*, J.C. DARNELL, D. KLOTZ, C. MANASSA, « Gods on the Road: The Pantheon of Thebes at Qasr el-Ghueita » in C. Thiers (éd.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives* (D3T 2), CENiM 8, Montpellier, 2013, p. 1, n. 1.

⁷¹ Et à quelques jours de décalages (1^{er} et 2^e Tybi), ce qui n'est peut-être pas un argument à retenir avec plus de conviction que nécessaire; voir déjà A.H. GARDINER, « Mesore as First Month of the Egyptian Year », *ZAS* 43, 1906, p. 139; D. KLOTZ, *Caesar*, p. 397 et n. 96. Les fêtes du 26 Khoiak étaient célébrées le 24 dans le calendrier ramesside de Médinet Habou (*Medinet Habu* III, pl. 158). Deux graffiti démotiques de Médinet Habou précisent que Montou-Rê-Horakhty se repose à Djémê, l'un est daté du 30 Khoiak, l'autre du 21 Khoiak; H.-J. THISSEN, *op. cit.*, p. 58-59 (n° 53, 3-4), 140-141 (n° 234, 13-14) et 192; cela pourrait faire référence à une chapelle propre au dieu à Médinet Habou (*ibid.*, p. 141-142), mais également à sa venue depuis Ermant lors des célébrations de Khoiak.

⁷² Au tournant des III^e-IV^e siècles un tel geste n'entrait pas nécessairement dans le cadre de festivités officielles, M. Smith (*op. cit.*, p. 524) ayant montré la disparition de la fête de Sokar après le II^e siècle de notre ère; également D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 214.

8. EN GUISE DE CONCLUSION

La provenance thébaine de cette stèle ne fait guère de doute, et un temple ou une chapelle funéraire de la rive ouest (dans l'enceinte de Médinet Habou?) semble la solution la plus vraisemblable⁷³; la stèle aurait ainsi pu être encadrée dans un mur en briques crues, comme le laisserait penser le traitement du revers. Les particularités iconographiques et l'originalité des inscriptions hiéroglyphiques ont été soulignées. Leur singulière association nous a permis d'évoquer deux lectures culturelles distinctes : l'une s'adresse à un ou deux individus sanctifiés ; devant la difficulté à assurer un sens à la seconde légende, je propose de considérer une seule séquence : « Pachermontou le puissant/victorieux de Djémê, très grand dieu ».

Sans pour autant être désigné comme un Osiris ou un *hsj/hrj* comme c'est parfois le cas, le qualificatif final « très grand dieu » signale le caractère éminemment remarquable du personnage (on a vu que *ʿ3* et *nṯr ʿ3* sont des qualificatifs bien attestés pour les *hsj*). Il était vénéré dans le cadre des cultes des saints qui fleurissent à Thèbes à l'époque ptolémaïque et romaine.

La seconde lecture, fondée sur l'examen iconographique, oriente avec force vers les rituels de Djémê et la visite de Montou(-Rê-Horakhty) d'Ermant lors des festivités sokariennes du 26^e jour de Khoïak ; la présence de l'offrande de l'âne est en cela prépondérante.

On ne peut douter que ces deux aspects, ici réunis de façon exceptionnelle, ont été délibérément conçus et imbriqués pour créer un monument unique ; la qualité et l'homogénéité de la réalisation excluent une usurpation/réattribution de la stèle.

Malgré d'inévitables hésitations, le caractère inaccoutumé de la légende « divine » me paraît assurer la préséance de la première lecture qui participe pleinement du phénomène de divinisation de personnes privées dans la région thébaine au cours de la seconde partie de la période ptolémaïque⁷⁴. Si cette solution retient l'adhésion, elle conduit, on l'a vu, à un constat des plus singuliers : l'iconographie adoptée est celle de deux divinités, Montou d'une part, et un dieu hiéracocéphale (possiblement Sokar?) d'autre part. Le procédé s'écarte des figurations anthropomorphes généralement attestées, « divinisées » par l'ajout d'attributs (couronne, *uraeus*, sceptre...). Ainsi, le culte privé serait éminemment renforcé en convoquant l'image de divinités officielles locales. Pachermontou-panakht, comme son nom l'indique, était lié au dieu Montou, jusqu'à adopter, après la mort, l'aspect hiéracocéphale du dieu.

L'iconographie choisie du tableau (figures divines, offrande de l'âne) intègre ostensiblement la vénération du « saint » dans les pratiques culturelles célébrées sur la tombe des dieux ancêtres, et présente ainsi un exemple abouti d'interaction entre la religion officielle et les croyances populaires. À n'en pas douter, ce subterfuge permettait d'ancrer plus rapidement l'individu sanctifié dans le panthéon de Djémê et de le célébrer lors des fêtes du mois de Khoïak (ou était-ce au contraire l'aboutissement d'un long processus d'intégration/assimilation

⁷³ Malheureusement, les structures culturelles des saints de Médinet Habou n'ont pas survécu aux *sebkhin* et aux terrassements ; U. HÖLSCHER, *The Excavations of Medinet Habu V: Post-Ramessid Remains*, OIP 66, Chicago, 1954, p. 34 ; A. VON LIEVEN in R. Jasnow, G. Widmer (éd.), *Illuminating Osiris*, p. 240. Les tombes-chapelles de *hsy.w* sont mieux connues à Coptos ; C. TRAUNECKER, *Coptos*, p. 44-45 et 387-391 ; réf. A. von Lieven.

⁷⁴ A. von Lieven (*loc. cit.*), signale, pour les seuls dossiers des choachytes thébains publiés, 70 hommes et 16 femmes sur une période de 150 ans.

de saints locaux parmi les dieux officiels?)⁷⁵. Avait-il été, au cours de sa vie, particulièrement impliqué dans ces théologies, ou serait-ce un événement lié à son décès qui aurait conduit à sa divinisation⁷⁶, et à la réalisation de cette stèle insolite⁷⁷? On ne peut manquer de s'interroger sur l'exceptionnelle aura de cet individu, dont la sacralisation post-mortem a conduit à son assimilation à Montou-Rê.

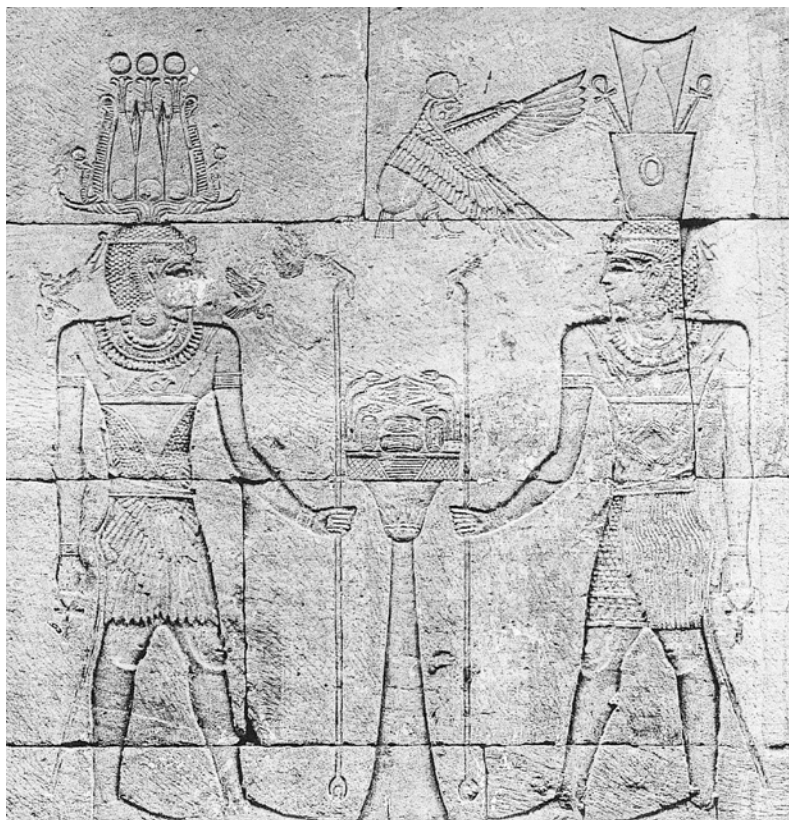


FIG. 5. Les deux défunts divinisés (?) de Kalabcha (d'après *Kalabchah*, pl. 107A).

NB : Cet article était sous presse lorsque est parue l'étude de R. Birk, L. Delvaux, F. Labrique, « Mémoire de l'élite thébaine tardive et culte des ancêtres » in G. Lenzo, C. Nihan, M. Pellet (éd.), *Les cultes aux rois et aux héros à l'époque hellénistique : continuités et changements*, ORA 44, Tübingen, 2022, p. 27-58.

⁷⁵ La stèle d'Akhmîm du *h*sy Hersedjem (CGC 22120, l. 10) rappelle qu'il bénéficiait des libations au début de chaque décade; C. TRAUNCKER, *op. cit.*, p. 389.

⁷⁶ Sur ce point en lien avec une « faveur » divine, A. VON LIEVEN, *op. cit.*, p. 242-243.

⁷⁷ En guise de spéculation finale: on a rappelé que les métallurgistes ermonthites ont adressé leurs *prokynemata* à un « dieu », un « grand dieu » ou à des « [dieux (?)] maîtres », dont les identifications sont variables. N'auraient-il pas pu sacrifier un âne à un *h*sy/*h*ryj, « saint » local (*ntr*, *ntr* '3, θεός μέγιστος) encore vénéré au tournant des III^e-IV^e siècles de notre ère?