



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 62 (1964), p. 15-31

Serge Sauneron

Remarques de philologie et d'étymologie (§ 26-35).

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 |

REMARQUES DE PHILOGIE ET D'ÉTYMOLOGIE⁽¹⁾

(§§ 26-35)

PAR

SERGE SAUNERON

26. — LES ANIMAUX FANTASTIQUES DU DÉSERT.

Déjà sur les palettes protohistoriques, on peut voir une sorte de griffon, à tête de faucon, et pourvu d'une paire d'ailes au milieu du dos-aspect qui devait demeurer pendant toute l'histoire d'Égypte celui de cet animal fantastique⁽²⁾. A trois mille ans de là, les papyrus démotiques parlent encore du griffon « dont le bec est celui d'un faucon, les yeux ceux d'un homme, les oreilles celles de deux sortes de poissons de mer, et la queue celle d'un serpent »⁽³⁾, cependant que Flaubert, décrivant les visions de Saint Antoine, compte le griffon parmi les hôtes des déserts, « lion à bec de vautour avec des ailes blanches, les pattes rouges et le cou bleu »⁽⁴⁾. Entre ces deux apparitions extrêmes, on rencontre le griffon en Égypte presque à toutes les époques, sur les objets magiques, dans les dessins reproduisant la chasse dans le désert, dans les textes littéraires, parfois avec des attributs légèrement variables, mais comme un élément remarquablement constant de la tradition fantastique⁽⁵⁾.

De copieuses études ont été, assez récemment, consacrées au griffon, en particulier par J. Leibovitch⁽⁶⁾, et L. Keimer a écrit un très bel article sur « l'horreur des

⁽¹⁾ La première série de ces *Remarques* a paru dans les *Mélanges Mariette* (Bibl. d'Et. de l'IFAO, tome XXXII, 1961), p. 229-249 (§ 1-18) ; la seconde série (§ 19-25) paraîtra dans la *Revue d'Égyptologie*, XV, 1964.

⁽²⁾ *BIE* XXV, 1943, p. 184-185.

⁽³⁾ Pap. démotique de Leyde I. 384, col. XV : SPIEGELBERG, *Mythus der Sonnenauge*, p. 39 (et p. 249, n° 690).

⁽⁴⁾ La tentation de Saint Antoine, passage cité par KEIMER, *BIE* XXVI, 1944, p. 144.

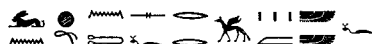
⁽⁵⁾ Outre les articles signalés dans les deux notes qui suivent, on lira SCAMUZZI, *La mensa isiaca*, 1939, p. 85 (et pl. VI), et BRUYERE, dans *FIFAO* XX/3, 1952, p. 154-155.

⁽⁶⁾ LEIBOVITCH, Quelques éléments de la décoration égyptienne sous le nouvel empire, I, Le griffon, *BIE* XXV, 1943, p. 183-203 ;

Egyptiens pour les démons du désert» ⁽¹⁾ ; il ne semble donc pas que le sujet puisse, prochainement du moins, être renouvelé. Voici pourtant quelques notes, relevées dans les documents des temples ptolémaïques et romains, et qui n'ont pas été utilisées par les auteurs cités plus haut.

L'un des noms traditionnels du griffon est attesté deux fois à Béni Hassan (Moyen Empire), sous la forme 𐤒𐤍𐤔𐤓 ⁽²⁾ ; deux mille ans plus tard, les documents démotiques présentent une orthographe un peu différente, mais qui correspond indéniablement au même terme : *srrf*, avec une métathèse des derniers éléments, et redoublement apparent de la consonne *r*⁽³⁾.

C'est sous ce nom traditionnel que nous trouverons mentionné le griffon dans un texte du temple de Médamoud ⁽⁴⁾ ; c'est un hymne à la déesse d'or, qui décrit les multiples façons dont les Egyptiens, les peuples étrangers et les animaux les plus divers témoignent leur joie à la déesse de l'allégresse et de la musique. Entre les singes *kyryw* ⁽⁵⁾ et les hippopotames, figurent :



« les griffons (qui), en ton honneur, s'enveloppent de leurs ailes »⁽⁶⁾.

L'orthographe mérite d'être notée : le *f* est seconde consonne, comme c'était le cas dans les attestations de Béni Hassan ; mais le *r* est double, ainsi que le montraient les graphies démotiques.

A Esna, dans des textes d'époque romaine, nous avons relevé jusqu'ici trois exemples du signe du griffon ayant la valeur *s*, tirée naturellement de son nom *sfr*.

1° (époque de Domitien), n° 147, le nom du dieu Osiris est écrit : .

BIE XXVI, 1944, p. 231-255; *BIE* XXVII, 1945, p. 379-390; Id., dans '*Atiqot*, Journal of the Department of Antiquities, I, 1955, p. 75-88; voir aussi HELCK, dans *MIO* III, 1955, p. 1-10, passim; RIEFSTAHL, dans *The Brooklyn Museum, Bulletin*, XVII/3, 1956, p. 1-7.

⁽¹⁾ KEIMER, *BIE* XXVI, 1944, p. 135-147.

⁽²⁾ NEWBERRY, *Beni Hasan* II, 1894, pl. IV et XIII; *Wb.* IV, 115, 12.





(3) ERICHSEN, *Demotisches Glossar*, p. 443:




le Pap. démotique magique de Londres et Leyde (éd. Griffith-Thompson) parle du griffon *srrf* à quatre endroits : I, 16 ; XII, 16-21 ; XIX, 27 ; V° XXVII, 8.

⁽⁴⁾ DRIOTON, *Les Inscriptions*, dans Rapport prélim. sur les fouilles de Médamoud, 1926 (FIFAO IV), n° 328, 9-10 (p. 27).





⁽⁵⁾ Voir WILD, dans *Kush* VII, 1959, p. 86.


⁽⁶⁾ Corriger sans doute *f* en *sn*, ainsi que le propose Drioton.

2° (époque de Trajan?), n° 208, 25, ici aussi il s'agit du nom d'Osiris que nous trouvons sous la forme    .

3° (époque de Trajan), n° 379, 24, le nom d'Esna (T'snty) est écrit :   .

Naturellement, l'autre valeur habituelle du signe du griffon, 'hh, s'est maintenue, et vaut phonétiquement pour 'h dans maint texte tardif ⁽¹⁾; mais pour cette valeur, l'usage abondant qui en est fait au nouvel empire montre que le signe est simplement devenu un outil graphique, un hiéroglyphe comme un autre, servant d'ailleurs à exprimer un son et non à définir un animal mythique. Il en va tout autrement de *sfr* et de sa valeur acrophonique *s* : c'est le nom de l'animal lui-même qui est en cause, et les attestations relevées dans les textes de Médamoud et d'Esna tendent à laisser croire que l'on continuait, à l'époque gréco-romaine, à peupler le désert de monstres de ce genre ⁽²⁾.

Cela est du reste confirmé par l'existence, dans l'arsenal graphique d'Esna, d'un autre signe qui représente lui aussi un monstre du désert; il ressemble à un serpent monté sur quatre pattes, et a été intentionnellement mutilé, selon un processus bien connu ⁽³⁾. Sa valeur est *s*, et il figure, une fois encore, dans l'orthographe du nom d'Osiris (Esna, n° 217, 26, époque de Trajan) :    .

Or ce monstre est déjà connu, par les mêmes scènes de Béni Hassan qui représentent la chasse au désert ⁽⁴⁾; il porte à cette époque le nom de  *sq*, d'où fut tirée, selon toute probabilité, la valeur *s* du signe employé à Esna.

Il serait, naturellement, aisé de conclure que les scribes de l'époque impériale, maniant avec l'habileté que nous leur connaissons, de vieux dictionnaires de mots anciens ⁽⁵⁾, avaient retrouvé dans des documents des époques révolues le nom de

⁽¹⁾ Par ex. *Edfou* III, 300, 15; 287, dernière ligne; VI, 157, 13; 139, 7; VII, 158, 11; VIII, 108, 2; *Dendara* I, 107, 8; IV, 207, 6; *Mammisi Dendara*, 117, 18; *Onuris legende*, p. 97.

⁽²⁾ Noter le fait que ce griffon présente, selon les textes, deux formes distinctes : ou bien son corps est celui d'un canidé, ou bien il reproduit l'allure plus lourde, plus puissante, d'un lion; la première forme est

courante au nouvel empire, et, dans les textes ptolémaïques, c'est celle qui correspond à la lecture 'hh; à Esna, c'est toujours la seconde que nous rencontrons.

⁽³⁾ LACAU, dans *ZÄS* 51, 1913, p. 1-64.

⁽⁴⁾ NEWBERRY, *Beni Hasan* II, pl. IV et XIII.

⁽⁵⁾ Voir la première partie de ces « *Remarques* », § 8, dans *Mélanges Mariette* (IFAO, Bibl. d'Et. XXXII, 1961), p. 238, haut.

monstres du désert. Cela ne rendrait pas compte des mentions du griffon, autant dans les documents démotiques qu'à Médamoud. Il est plus probable, bien que les textes se montrent relativement discrets sur ces points, que l'imagination continuait, comme elle le fait encore quelquefois ⁽¹⁾, à peupler le désert de monstres aux formes hybrides ; de temps à autre, leur nom apparaît dans une inscription ou un papyrus ; mais comme tous les monstres du folklore, le *šfr* et le *sd* vivaient plus intensément et de façon plus durable dans les contes fantastiques que l'on racontait aux enfants, ou dans les récits rapportés du désert par quelque voyageur crédule ou hâbleur, que dans les textes officiels qui couvraient les murs des édifices religieux. Il est intéressant, à partir de très rares mentions, de pouvoir deviner la persistance de la vie mythique de ces habitants du désert.

27.— LE VERBE *NHK* À ESNA.

Dans les textes d'Esna, nous avons relevé jusqu'ici quatre exemples d'un verbe *nhk*, qui ne semble pas être en rapport direct avec le mot enregistré dans le Wb. II, 288,1. Il s'agit dans les quatre exemples d'une action du cœur ; le verbe se construit soit directement, l'infinitif régi suivant *nhk* sans mot de liaison, soit indirectement avec *r*. Voici ces exemples :

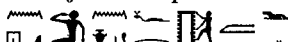
Esna n° 17, 51 (ptol.) : « Son cœur conçut le désir de soulever le ciel sur ses quatre étais ; il le souleva donc, étant Héh qui soulève le ciel, et il se plaça sous lui, comme une grande colonne d'air ».

Esna n° 29, 2 (ptol.), dans une scène d'offrande du terrain (*sht*) : « Ton cœur désira dissimuler ton corps en ce terrain, afin d'éloigner de l'endroit où tu te trouves l'impureté ».

Esna n° 104, 6 (romain) : « Son cœur conçut le désir de se rendre au « Château-du-Père », pour (y) voir l'aspect de Noun l'Ancien ».



⁽¹⁾ « Les noms donnés aux démons du désert au cours des siècles et des millénaires diffèrent aussi bien que la forme et l'aspect sous lesquels ces démons vivaient et vivent encore dans l'imagination des Egyptiens; mais le Griffon prédynastique sculpté sur la

« petite palette d'Hiérakonpolis » comporte à notre avis la même signification que le *'afrit* que le craintif paysan d'Ermant ou d'Esna se figure très sérieusement avoir vu dans le gebel sous la forme d'un chien ou d'une hyène », KEIMER, *BIE* XXVI, 1944, p. 146.






Esna n° 191, 20 (romain) : « C'est le séjour de prédilection ... le lieu où Sa Majesté résida au début de la création,  où son cœur conçut l'idée de modeler sur le tour ».









En tous ces exemples, le sens « désirer », « souhaiter », est vraisemblable. Autant que nous ayons pu juger, ce mot est nouveau.

28. — GROUPEMENT EN UN MÊME SIGNE DES ÉLÉMENTS PHONÉTIQUES DE PLUSIEURS MOTS.

Nous avons eu l'occasion de signaler ⁽¹⁾ l'emploi fait dans les textes du temple d'Esna d'un signe plurilittère pour noter les articulations appartenant à plusieurs mots. C'était le cas de  *nfr*, correspondant aux éléments *·n·fr* (dans la phrase : *ir·n·fr r r wnm*, « il fit la bouche pour manger »), *Esna*, n° 250, 10. C'était aussi le cas du signe  *rn*, employé pour exprimer la dernière articulation d'un mot et l'articulation initiale du mot suivant, *Esna*, n°s 250, 15 et 586.



Nous pouvons maintenant ajouter deux cas analogues à ce début de liste ; l'un d'eux apparaît encore dans un texte d'Esna (n° 65, 4) :





« Combien est belle cette belle salle hypostyle !     *nfr-wy sw r wn* « combien elle est plus belle qu'elle était (auparavant) ! ». Le signe  *w's* groupe la particule exclamative *-wy* et le pronom dépendant *sw* ⁽²⁾.

L'autre exemple figure dans une inscription de la porte ptolémaïque de Mout à Karnak (dans notre édition, n° 27, 1). Il s'agit de la déesse « dame de Karnak » :        *mk sy iy·[ti] htp-ti n it-s R* « La voici qui revient, apaisée, auprès de son père Rê ». Le signe  image de l'objet *mekes* ⁽³⁾ sert à rendre les articulations *mk* (particule) et *sy* (pronom dépendant).

Sans doute, à force de lire les textes ptolémaïques et romains, découvrira-t-on peu à peu de nouveaux exemples de cette hardiesse graphique ; si elle s'était

⁽¹⁾ *Esna* I, p. 48 et n. 1.

⁽²⁾ On connaît à Esna des exemples de  (var. ) ayant la valeur *ws* dans *hws*, « bâtir » (n° 571 A) et *wstn* (nom géographique, n° 587, IV, 3). Déjà au Nouvel Empire, la particule exclamative suivie du pronom dépendant, *wy-sw* (ou *wy-sy*) peut prendre une graphie influencée par un mot de con-

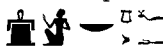
sonance voisine = *wsy* ; c'est ainsi que l'on trouve l'orthographe   ou encore   (ERMAN, *Neuäg. Gr.* § 684), comparable, dans quelque mesure, aux formes tardives qui nous occupent.

⁽³⁾ SPIEGELBERG, *ZÄS* 53, 1917, p. 101-104.

généralisée, l'écriture hiéroglyphique aurait évolué vers un système de notation purement phonétique, indifférent aux séparations de mots, et éliminant tous les signes inutiles à la simple prononciation. Il n'est pas certain que la lecture en eût été plus facile ⁽¹⁾. Du moins, ces quelques exemples attestent-ils l'ingéniosité mise par les scribes de cette époque à renouveler par tous les moyens les ressources expressives de leur vieille écriture.

29. — LE NOM DU CHEVEU, *F*^c (COPTES S 40), EN HIÉROGLYPHES.

Edwards a identifié ⁽²⁾, dans l'un de ses « décrets de protection », la forme hiératique du mot *f*^c, connue jusqu'ici seulement par le démotique ⁽³⁾ et le copte ⁽⁴⁾; Černý ⁽⁵⁾ a signalé cette découverte dans « Some coptic etymologies ».

Un exemple hiéroglyphique de ce mot est connu, depuis cinquante ans, mais une lecture erronée en a, jusqu'ici, dissimulé l'identité. Il s'agit d'un passage du premier décret relatif à l'Abaton, début de la colonne 9 ; la colonne 8 est mutilée dans ses derniers signes ; on devine cependant le début d'une nouvelle interdiction : *hn^c tm rdì* (col. 9) . Junker, coupant ce dernier mot en deux, a compris : « Und es darf niemand laut reden der sich darauf befindet (?) während der heiligen Zeit der Tage » ⁽⁶⁾. En fait, ainsi que le texte le suggère plus directement, il faut comprendre : « *Et ne pas faire que [pénètre sur cette zone (ou quelque texte de ce genre)] tout homme portant des cheveux* ». Quiconque n'est pas tondu comme la règle l'impose aux prêtres ⁽⁷⁾, ne peut approcher de l'Abaton.

30. — UNE CONSTRUCTION PARTICULIÈRE DES VERBES SIGNIFIANT : « OUVRIR ».

On trouve, en ptolémaïque, après les verbes qui signifient « ouvrir », assez souvent deux compléments ; le premier, régi directement, désigne ce que l'on ouvre ; le

⁽¹⁾ On peut en juger en comparant les hardiesses graphiques de R. Queneau, qui écrit par exemple : *cexé* (= ce que c'est), *skeutadittaleur* (= ce que tu as dit tout à l'heure) ; l'effet pittoresque est certain, mais la lecture de ces formules insolites exige un déchiffrement. Il devait en être de même en égyptien.

⁽²⁾ *Hieratic Papyri in the British Museum*, 4th Series, I, p. 59, note 42 (47).

⁽³⁾ ERICHSEN, *Demotisches Glossar*, p. 144.

⁽⁴⁾ SPIEGELBERG, *Kopt. Hwb.*, p. 218 ; CRUM, *A Copt. Dict.*, p. 623.

⁽⁵⁾ BIFAO 57, 1958, p. 210-211.

⁽⁶⁾ JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton*, 1913, p. 23.

⁽⁷⁾ Références dans SAUNERON, *Esna V*, p. 345-346, note (e).

second, introduit par la préposition *m*, désigne ce qui pourra passer par l'ouverture ainsi pratiquée ; la seule traduction que nous ayons trouvée appropriée pour traduire cette préposition *m* est, dans ces divers cas : « pour donner passage à » ou : « pour donner accès à ». Voici quelques exemples :

a) Esna, n° 366, 1 : « Redoutez Khnoum, vous qui êtes pauvres en humidité, criez vers lui, ce dieu porteur du ciel,  et il entr'ouvrira pour vous sa fille, la voûte céleste, pour donner passage à l'eau que vous souhaitez ⁽¹⁾ ».

b) Esna, n° 22, 7 : 
«les montagnes ouvrent leur sein pour Sa Majesté, afin de livrer passage aux trésors qui se trouvent en elles».


c) Karnak (= *Urk.* VIII, 138 e) : «Je fais que des montagnes inconnues t'ouvrent leur sein, pour donner accès à tous les trésors qui sont en elles».

d) Edfou VI, 70-71 :  «*Le ciel s'entr'ouvre pour lui, pour donner passage au vent du nord*»⁽²⁾.

Peut-être peut-on comparer cet emploi à celui du verbe *wpi*, qui dès l'époque des Pyramides s'emploie avec *m* pour exprimer l'idée suivante : « ouvrir la bouche *pour absorber* (= *m*) un aliment ou une boisson »⁽³⁾.

31.— L'EXPRESSION SIGNIFIANT : « EXAUCER UNE PRIÈRE ».

Depuis l'époque des mastabas, l'égyptien emploie, pour transcrire une réponse affirmative, l'expression *ir-î, ir-î r hst-k*, « je ferai ainsi », « je ferai en sorte que tu aies à me louer » ; c'est une façon de parler qui ne pourrait se traduire qu'en langage populaire par : « entendu », ou « d'accord » — un peu l'équivalent de l'arabe *hāder* ⁽⁴⁾.

Dans les textes néo-égyptiens, cette formule se fixe sous la forme *iry.i* répétée deux fois : . On la rencontre par exemple dans *Ounamon* I, 5 : « Je leur

⁽¹⁾ Texte dans *Esna* III ; traduction : *Esna* V, p. 164.


⁽³⁾ *Wb.* I, 300, 4.

(2) Traduction différente dans ALLIOT, *Le culte d'Horus*, p. 742 et n. 2.

⁽⁴⁾ MONTET, *Scènes de la vie privée*, p. 172; ERMAN, *Reden, Rufen und Lieder*, p. 7-8, et références du *Wb.* I, 109, 14.

remis les rescrits d'Amonrasonther, ils les firent lire devant eux, et ils dirent : « J'agirai, j'agirai selon ce que dit Amonrasonther notre maître » ⁽¹⁾. Mais on la trouve aussi employée, d'une façon plus précise, pour exprimer la réponse favorable qu'un dieu peut donner à une prière ; dans ces cas, on est tenté de traduire par : « accordé ». C'est le cas de ce passage des papyrus de protection magique récemment publiés par Edwards, où figure le passage suivant : « Nous ferons qu'ils écoutent ses prières, et nous ferons qu'ils disent : « c'est accordé » à ses supplications » ⁽²⁾.

En « ptolémaïque », où surnagent souvent des formes issues du néo-égyptien, nous avons noté deux exemples du même emploi, dans des contextes très comparables au dernier exemple que nous avons cité.



a) *Eсна*, n° 380, 28 :  «Puisse-t-elle (= la déesse Nebtou) dire : «Accordé, accordé» quand il lui adressera une prière»⁽³⁾.

b) *Mammisi de Dendara*, 31, 8⁽⁴⁾: «Tu es le dieu au cœur juste, qui hait l'iniquité, et qui dit : « c'est accordé » à celui qui lui est fidèle». Peut-être le signe abusif qui suit *iry* est-il une déformation du groupe que l'on trouve déjà chez Ounamon⁽⁵⁾.

32.— LES SOLDATS DE BA'AL.

Moins favorisé que d'autres divinités d'origine étrangère, qui survécurent, en Egypte, à la fin du Nouvel Empire — 'Astarté, 'Anat, Recheb, en particulier, le dieu Ba'al n'est guère connu, jusqu'ici, sous l'aspect qu'il put prendre dans l'Egypte

⁽¹⁾ D'après la traduction de LEFEBVRE, *Romans et contes*, p. 208 ; autres exemples : *Horus et Seth*, 2, 5 (= LES 39, 6-7) ; *Pap. Bologne* 1086, 23 ; cf. *MDIK* 16, p. 111, n. 20.

⁽²⁾ EDWARDS, *Hieratic Papyri in the B.M.*, 4th. Series, p. 2-3, note 13. (20) et p. 66. — Peut-être peut-on ranger dans cette série d'attestations l'usage du nom propre   (PN I, 42, 20) que cite DE MEULENAERE, *Kêmi* XVI, 1962, p. 29, et qui rappellerait peut-être que l'enfant ainsi nommé dut sa venue au monde à une prière de ses parents exaucée par le dieu? Ce serait

l'équivalent du nom « Dieudonné ». Simple hypothèse.

⁽³⁾ Texte dans *Esna* III; traduction : *Esna* V, p. 61.


⁽⁴⁾ Ed. DAUMAS; voir aussi *Rd'Eg.* VIII, 1951, p. 37 et n. 4, et DAUMAS, *Les mammisis des temples égyptiens*, p. 430 et n. 2; l'auteur renvoie à un texte exactement parallèle du *Mammisi d'Edfou*, 170, 12-13.

⁽³⁾ Un emploi un peu voisin : *Edfou* V, 32, 7 (et voir ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou*, II, p. 547).

des siècles hellénistiques ⁽¹⁾. Sa survie est purement artificielle, autant que nous puis-
sions actuellement juger ; ainsi, on trouve son nom dans un toponyme, le fameux
Š-Ba'al du XII^e nome de la Haute Egypte ⁽²⁾ ; on a parfois supposé, de même, que
le terme copte qui désigne le tonnerre, $\Sigma\text{POY}\Sigma\text{BAI}$, $\text{H}\Sigma\text{P}\Sigma\text{BAI}$, était à décomposer
en *hrw Ba'al*, « la voix du dieu Ba'al », mais cela peut être contesté ⁽³⁾.

Pourtant, de l'aspect guerrier du dieu, l'égyptien a tiré un nouveau mot de son langage, le verbe *b'r*, qui s'écrit exactement comme le nom même du dieu, et qui signifie, comme il se doit, « combattre », « faire la guerre ». Deux exemples de ce mot ont été jusqu'ici signalés :

a) *Mythe d'Horus* ⁽⁴⁾ :


 «Je déchiquette les cœurs de ceux qui combattent contre ta Béhédet».

b) *Décret de Philae II*, 8 ⁽⁵⁾ :

«Ce qu'a fait le roi
contre l'ennemi des dieux qui commença le combat (litt. : de combattre)
à l'intérieur de l'Égypte⁽⁶⁾».

c) A ces deux exemples classiques peut déjà s'ajouter un troisième, tiré des *textes d'Edfou*⁽⁷⁾; il s'agit des images d'ennemis vaincus, que l'on a gravées sur les murs du temple; sur ces gravures, «on renouvelle le massacre des étrangers ♪ ♪ ♫ ♣ ♠ ♡ de ceux qui ont fait la guerre contre leur maître».

Naturellement, ce verbe étant en usage en « ptolémaïque », l'étude des textes de cette époque peut en restituer de nouveaux exemples. Mais les inscriptions du temple d'Esna nous font déjà connaître, en trois passages différents, l'emploi d'un mot

¹¹⁾ Après le Tjeker-ba'al d'*Ounamon* (I, 17 et 3,7) et le Montou-Ba'al du roman de *Pétou-bastis*, noter cependant un dieu Montou-Ba'al au temple de Tôd : BISSEAU DE LA ROQUE, *Tôd 1934-36* (1937), p. II.

(2) MONTET, *Géographie* II, p. 133; *Edfou* I, 340 et V, 115; *Opet*, 291.

⁽³⁾ STRICKER, *De Overstroming van de Nijl*, Mededel. en Verhandelingen, n° 11, 1956, p. 33, note 148; contre cet avis, *CdE XVII/*

35, 1943, p. 65, § 29; SPIEGELBERG, *Kopt. Hwb.*, p. 14.


⁽⁴⁾ NAVILLE, *Mythe d'Horus*, pl. IV, p. 10
= CHASSINAT, *Edfou* VI, 71-72 = BLACKMAN-
FAIRMAN, *JEA* 29, p. 11, note c.

⁽⁵⁾ SETHE, *Urk.* II, p. 224, § 10 = ZÄS 53, p. 44.


(6) Démotique : *i·ir ir ḥꜣtj n bks ḥnw Km.j*

(7) *Edfou* VIII, 111, 11-12.






nouveau, dérivé à son tour de ce verbe *bʿr*, et qui désigne maintenant « les soldats ». Voici ces exemples :

1° Le roi guerrier  renverse leurs soldats sur les montagnes (?), (et fait un grand massacre [parmi eux])⁽¹⁾ ;

2° «Leurs soldats ~~qui~~ qui s'étaient risqués (?) à marcher contre l'Egypte, sont réduits en un tas de cadavres (?)»⁽²⁾;

3° « Il dompte les pays étrangers, selon l'ordre que lui a donné son père Khnoum de régner sur tous les pays par sa puissance,  (leu)rs soldats étant à terre, et sa frontière étant placée selon son bon plaisir » ⁽³⁾.

On notera qu'il s'agit, dans ces trois exemples, de soldats *ennemis* ; les « disciples de Ba'al » étaient les guerriers adverses, que le roi d'Egypte (fût-il empereur romain !) avait à combattre.

A noter l'orthographe du troisième de ces mots, on est d'abord tenté de comparer cette graphie à celles du Nouvel Empire qui correspondent au mot *mry*, « le groom » ⁽⁴⁾ :    ; et de fait, on connaît en ptolémaïque un mot   qui désigne un soldat ⁽⁵⁾, au moins à en juger par le déterminatif ; mais on suit mal une évolution sémantique qui ferait, de *mry*, « valet de chevaux », un terme désignant les soldats, — apparemment d'infanterie ; d'autre part, l'existence du verbe *b'r*, qui signifie « combattre », justifie pleinement l'existence d'un dérivé, « celui qui combat » ; jusqu'à preuve du contraire, c'est à cette explication que nous sommes tenté de nous arrêter.

33.— L'EXPRESSION *SG; MNH.*

En lisant les textes d'Esna, nous avons rencontré trois fois de suite une expression que les ressources offertes par le *Wörterbuch* ne permettent pas de traduire : *ꜥgꜥ mnḥ*. Un peu de recherche nous a permis d'en noter quatre autres exemples, un à Dendéra, un à Kom Ombo, et deux dans le temple d'Opet à Karnak ⁽⁶⁾. Toutefois ces sondages n'ont pas été exhaustifs, et il est très possible que de nouveaux exemples

⁽¹⁾ *Esna* (IV), n° 619, 18.

⁽⁵⁾ *Dendara* II, 101, 7.

(²) *Esna* (IV), n° 620 A.

(6) M. Fairman a bien voulu nous faire savoir qu'il ne se rappelait pas avoir rencontré cette expression dans les textes d'Edfou.


(³) *Esna* (IV), n° 570, 23.

⁽⁴⁾ *Wb.* II, 110, 5; cf. *Pap. Wilbour*,

Indices, p. 47 :

de cette formule se cachent encore ici ou là. Ceux dont nous disposons déjà, au nombre de sept, et empruntés à quatre temples différents, permettront, nous l'espérons, de deviner le sens général de cette locution ; l'attention une fois attirée sur elle, il est probable que de nouvelles attestations vont se révéler ; l'étude de ces mots obscurs aura ainsi été amorcée.

Voici d'abord les exemples dont nous disposons.

1° *Eсна*, n° 15,7 (ptolémaïque). Scène d'offrande du tour de potier. Le souverain porte les épithètes que voici : « Un que Khnoum a engendré, semence efficace du taureau copulateur, que le dieu tourneur a fait au tour en un moment de joie,  et dont le a été sur son berceau (?) »⁽¹⁾.

2° *Esna*, n° 17, 59-61 (ptolémaïque) : «Le tour de potier est devant lui (Khnoum), la brique de naissance est derrière elle (Neith), cependant qu'ils assurent une descendance à qui ils veulent; lui est le maître du destin (*šꜣy*), elle est la maîtresse de la providence (*rr*)⁽²⁾, vie et mort sont en son poing,



est le de qui leur est fidèle, tandis que celui qui transgresse leur volonté ⁽³⁾ en est réduit à se battre pour survivre : rien qui se fasse sans eux !»

⁽¹⁾ Le sens du mot *ndb* est mal défini; on comprend le sens général de certaines expressions où il figure, mais le mot à mot demeure incertain; dans le cas qui nous occupe, nous nous demandons s'il ne s'agit pas d'une expression désignant le berceau, l'endroit où l'on dépose un nouveau-né; peut-on chercher quelque influence du mot mieux connu *nwd* (𐤎𐤓𐤕𐤁) « les langes »? Au moins vaut-il de noter le parallélisme: *hk' tp nwd.f, nb w' hr ndb.f* « Souverain dès les langes, seigneur unique déjà à son berceau (?) », *Esna* n° 141.8.


⁽³⁾ Le mot *rr* s'emploie, en fait, dans ce genre d'expressions, à la place de l'ancien *Rrnt* (le couple Shaÿ-Rénénet est bien attesté). Dans les cas connus d'emploi de ces deux entités, on traduit généralement par «le destin» et «la fortune»; en fait, l'orthographe du mot *rr* évoque constamment le terme qui signifie «élever un enfant».

⁽³⁾ Cette expression est étudiée par FAIRMAN, *ASAE* 44, 1944, p. 275-277. La traduction littérale doit être quelque chose comme « celui qui marche (par abus) sur sa terre ».

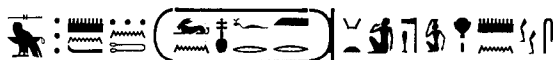
3° *Esna*, n° 311, 17 (romain). Il s'agit des quatre Meskhénet, dont on dit :



«Ce sont elles (*ntsn*) les comptables du temps de vie, les maîtresses du destin et de la providence, celles qui décident de l'existence ⁽¹⁾, qui le, qui embellissent (...) dès le berceau (?) ⁽²⁾ sur les quatre briques de naissance».

4° *Kom Ombo*, n° 492. Texte altéré mais reconnaissable ; la déesse Hathor reçoit l'offrande des deux miroirs ; on dit d'elle, dans un contexte qui évoque à la fois les déesses de la fortune et de la naissance, et sa beauté physique :  «qu'elle le, et le donne à qui elle veut».

5° *Dendara* II, 148, 13-14 ⁽³⁾. Les quatre déesses Meskhénet y portent diverses épithètes. La seconde d'entre elles (associée à Nout la grande) ⁽⁴⁾ est dite : « celle, parmi les déesses, qui la première mit au monde,



qui le d'Onnophris, juste de voix, et qui allaita Sa Majesté
(quand elle était) sur ses genoux».

Les épithètes des autres déesses sont : (1) maîtresse du temps de vie, qui rend les années florissantes ; (2) qui conseille habilement son frère dans les villes et les provinces, et place son fils Horus sur son trône ; (3) comptable du temps de vie, maîtresse des années, maîtresse du destin et de la providence, déesse-soleil qui décide de l'existence, et rend parfait (*sikr*) l'état (*shrw*) d'Onnophris, juste de voix.

⁽¹⁾ Voir plus haut, note (2) p. 25 ; comparer *Esna* n° 15, 1-2.

Daumas.

⁽²⁾ Voir note (1) p. 25.

⁽⁴⁾ Les autres étant, dans l'ordre, Tefnout (*wrt*), Isis (*nfrt*) et Nephthys (*mnht*).

(3) Ce passage m'a été signalé par M. Fr.

6° *Temple d'Opet* (éd. De Wit, p. 201, droite). Ici encore, il s'agit de la Meskhénet ; on dit d'elle :

« Providence, qui décide de l'existence, porteuse de richesses sans nombre, elle accroît le temps de vie de celui qui est à ton service ; elle compte les années (abondantes) pour celui que tu aimes ; mais elle envoie son destin (funeste) à qui transgresse ta volonté (?) ⁽¹⁾, tout en le de tes fidèles ».



7° *Temple d'Opet* (éd. De Wit, p. 14 bas). Texte fragmentaire dont nous ne tirerons pas grand'chose :

« Rê plaça les dieux pour le protéger, ».

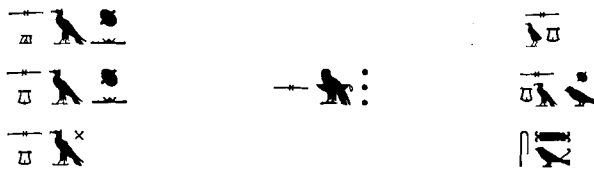
Voilà les textes dont nous disposons ; la lumière n'en jaillit certes pas au point de nous aveugler, mais peut-être une analyse attentive permettra-t-elle d'approcher du sens.

*
* *

Une première déduction que nous pouvons tirer avec certitude, c'est que notre expression définit *une action souhaitable* ; le texte n° 2 est décisif sur ce point : c'est le sort qu'on réserve aux fidèles, les adversaires devant au contraire être en difficulté. On retirera la même impression de la lecture des textes n° 5 (où Osiris profite de cette action) et n° 6 (où cet acte s'exerce en faveur des fidèles du dieu). Quel que soit le sens de chacun des termes composant l'expression, il est donc de toute évidence que l'ensemble de la formule désigne une action divine, la plupart du temps due à la déesse Meskhénet, ou à une divinité régnant sur le destin, *qui est profitable à celui qui en est l'objet*.

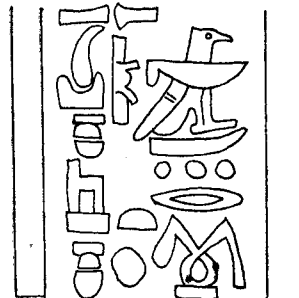
Voyons maintenant les deux termes qui composent cette formule.


Le premier d'entre eux se présente sous les formes que voici :



⁽¹⁾ Le texte porte *šrš* (Wb. IV, 529) à la place de l'habituel *ššš* (ASAE 44, 276).

P. 26-27. Le *Temple d'Esna*, n° 377, 3, offre un nouvel exemple de cette expression, que nous n'avions pas reconnu jusqu'ici ; en groupant les signes d'une façon inadéquate, nous avons donné, dans *Esna V*, p. 209, une traduction inexacte. Il faut donc comprendre : « tu es Khnoum, le mâle copulateur (ou : le taureau brûlant) qui rend les femmes enceintes, et qui conjure le mauvais sort lorsqu'il se présente » (*sg* :



Quatre exemples correspondent à la lecture *sgʒ*, une à *swg*, ou *sgw* (mais l'oiseau pourrait être une copie inexacte du ʒ, ce qui nous ramènerait à la lecture proposée plus haut); une fois nous trouvons *skm*. Chassinat propose cette lecture de préférence à celle choisie par Mariette, qui figurait l'oiseau sous une forme différente. Si nous consultons la photographie correspondant à ce texte, nous verrons que *skm* est possible, tout autant que *skʒ*, la tête de l'oiseau n'étant pas nette. Les autres exemples inciteraient à lire plutôt ainsi. Reste la dernière forme; on est tenté de lire *s'nd* (= *s'd*), mais il faut noter que le signe  peut se lire aussi *gʒi* (*Wb.* V, 150, variantes). Il pourrait, à la rigueur, s'agir d'une simple variante graphique de *sgʒ*, si l'on se refusait à y voir un mot *s'(n)d*.

Que signifie ce terme ?

Sous cette forme, il n'existe pas dans le *Wb.* Mais il pourrait s'agir d'un causatif en *s-*, constitué sur le verbe simple *gʒw* «manquer de», «être privé de quelque chose», et signifier, par conséquent : «entraîner la privation de quelques chose». Si le dernier exemple devait se lire *s'nd*, il s'agirait d'un synonyme, puisque ce mot signifie «réduire», «diminuer»⁽¹⁾. Jusque là, nous ne pensons pas nous écarter de la vraisemblance. Or, si l'on admet cette façon de penser, il faut inévitablement conclure que le mot suivant désigne quelque chose de désagréable — puisque son absence, procurée par la bienveillance divine, correspond à une situation souhaitable.

Qu'en est-il de ce second terme ?

Ses formes sont les suivantes :    (3 fois),    ⁽⁷⁾ et  .

Donc un mot masculin (6 exemples sur 7), composé des trois articulations *m*, *n*, *h*, et déterminé constamment par les trois petits ronds

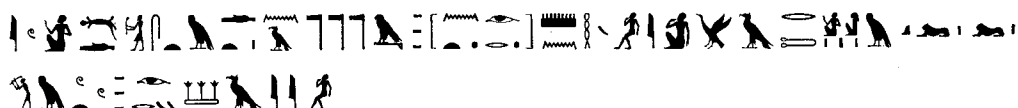
Le *Wb.* ne nous donne pas un nombre illimité de possibilités : un mot qui signifie «la cire», et qui se présente exactement comme le nôtre, n'offre pas, apparemment, de solution; les autres sens : papyrus, jeune homme, boucher, écume des lèvres... ne semblent pas apporter de traduction heureuse. Le démotique — et le copte — ne nous ont pas davantage tiré d'affaire. Dès lors, on est tenté de conclure que, sous une forme qui nous semble familière, ce mot *mnh* est un terme encore inconnu, qui n'apparaît — tardivement — que dans l'expression qui nous occupe.

⁽¹⁾ Par ex. *Urk.* VIII, p. 94, l. 5-6.

Son sens, au moins de façon très générale, peut se déduire des résultats déjà obtenus plus haut : il doit désigner le mauvais destin, les risques, les menaces qui peuvent contrarier le cours normal d'une existence humaine, — l'adversité, peut-être ?


Or il n'est pas impossible qu'un nouvel exemple de ce terme vienne d'être isolé, dans un contexte assurément difficile, mais qui n'est pas désespéré. Il s'agit de la protection qu'une divinité doit assurer à une femme contre tous les dangers qui peuvent la menacer ⁽¹⁾ ; on lit dans ce passage :

«Je la préserverai de la sorcellerie qui pourrait l'ensorceler,



Je la préserverai de la main des dieux qui font contre les hommes, en faisant, et qui les vouent (ainsi) à leur destin (?)».

Naturellement, le passage est obscur, autant par les signes qui manquent que par la difficulté de lecture et de traduction de plusieurs mots. Aussi est-il intéressant de citer, d'abord, le commentaire d'Edwards, qui ne connaissait pas nos exemples ptolémaïques :

«The suggested rendering  is no more than an attempt, perhaps to bold, to transcribe the original without violating epigraphical demands. Little confidence can be felt in the reading, if only because none of the words quoted under the stem *mnḥ* in *Wb.* II, 83-84 possesses a meaning which can be reconciled with the apparent requirement of the present context. If the grammatical construction of the passage has been correctly understood, the general sense seems to be that protection will be granted from the gods who commit *mnḥ* against a person in certain circumstances and thus place him in the category of a *šꜣy*. Whatever be its precise significance, *šꜣy* must embrace the notion of «fate, destiny», and possibly it represents an otherwise unknown word meaning «one who is the victim of his fate» or the like.»

On sera frappé par la convergence des explications et par l'identité des sens supposés dans des contextes très différents. De même que *šꜣy* est un destin qui peut

⁽¹⁾ EDWARDS, *Hieratic Papyri in the British Museum*, 4th. Series, vol. I, p. 17 et n. 50, vol. II, pl. V et V a, l. 73-74.

être bon ou mauvais, mais qu'on peut en tout cas rendre bon ⁽¹⁾, *mnḥ* serait un destin funeste, dont la bienveillance divine peut libérer les humains.

Peut-être y a-t-il une possibilité d'aller plus loin ; nous avons été frappés de l'apparente identité de forme entre le mot qui nous occupe et celui qui désigne la cire ; peut-on penser ici aux figurines de cire, que le magicien confectionnait, afin d'envoûter un adversaire ? C'est un usage bien connu en Egypte, et depuis fort longtemps, et il ne serait pas impossible que le terme qui désigne la cire des figurines d'exécration ait pu prendre, avec le temps, le sens de « sort funeste jeté par magie contre quelqu'un ». Dans le texte publié par Edwards, il s'agirait de protéger l'intéressée contre les dieux susceptibles de façonner contre elle des figurines de cire, sous une forme donnée ⁽²⁾, et par là d'agir sur son destin. Dans les divers exemples de l'expression *sgḥ mnḥ* que nous avons relevés, la bienveillance divine consisterait à « atténuer », « minimiser les effets possibles d'un envoûtement », autrement dit à « conjurer le mauvais sort », « contrarier le mauvais destin qui peut menacer quelqu'un ». Le sens ainsi dégagé semble s'accorder assez exactement au contexte ; mais, naturellement, l'explication que nous avons tentée est une simple hypothèse dont chacun pourra apprécier à son gré la vraisemblance ; si la découverte d'autres exemples permettait de lui donner quelque consistance, ce serait un élément de folklore d'un certain intérêt qui nous serait ainsi restitué.

34. —  = 70.



C. De Wit vient de faire un très utile relevé des orthographes des noms de nombres qu'il a pu identifier en étudiant les textes d'Edfou ⁽³⁾ ; l'auteur se défend d'avoir jamais espéré épuiser le sujet ; qui pourrait s'en vanter, lorsqu'il s'agit des textes d'Edfou ?





⁽¹⁾ Comparer par ex. JUNKER, *Vorschriften für den Tempelkult in Philä*, *Analecta Biblica*, t. 12, Rome 1959, p. 151-160 : ligne 19 : *snfr:f šꜥy m ḥwt-ntr* ... « und gestaltet das Geschick in seinem Tempel glücklich ».

⁽²⁾ L'expression qui suit, *m ḥrr (ḥll)* est nouvelle ; des deux mots homophones que nous connaissons, l'un désigne une sorte de collier, (ϣλλ), l'autre, emprunté au sémitique, s'applique à l'holocauste ; faut-il comprendre





que ce genre de figurines est à embrocher sur un fil, comme un collier ? — ou que les poupées de cire sont vouées à la flamme, ainsi, du reste, que maints textes d'envoûtement nous le disent expressément ? En tout état de cause, le déterminatif du mot *ḥrr* ne convient ni à un sens ni à l'autre ; il s'agit d'une action violente, sans doute, dont la figurine doit être la victime.

⁽³⁾ *CdE* XXXVII / 74. 1962, p. 272-290.

Une graphie qui a échappé à son attention est  = 70 ; cette forme figure dans *Edfou* III, 11, 4, dans un hymne où l'on dit du dieu qu'il « possède un million de millions d'yeux, et  777 oreilles ». Ce texte rappelle le Pap. mag. Harris VII, 6 (= M. 6-7) : « celui qui possède 77 yeux, celui qui possède 77 oreilles »⁽¹⁾. Vu le contexte, il semble plus que probable que le signe du « faon de bubale »⁽²⁾ correspond à 70.

D'où vient cette valeur ? Sur ce point, nous n'avons que des hypothèses à avancer. La lecture du mot qui signifie 70 est, en copte, $\omega\alpha\epsilon$: on trouve ce mot employé, dans un jeu phonétique, avec *sfh* et *hff*⁽³⁾. Aucune lecture reconnue par  ne correspond à cette transcription. Toutefois, on connaît dans l'écriture des cas de confusion entre  et l'animal sethien $\mathfrak{z}/\mathfrak{z}$ (*Wb.* I, 21) et on connaît une graphie   (*Wb.* I, 14) qui désigne Seth, et qui pourrait se lire *hfty*, « l'ennemi »⁽⁴⁾. Peut-être est-ce ce terme de *hfty* $\omega\alpha\alpha\tau\epsilon$, appliqué à l'animal sethien, et ressemblant partiellement au mot désignant 70, $\omega\alpha\epsilon$, qui a entraîné l'emploi de ce signe pour désigner ce nombre ? Jusqu'ici nous n'avons par trouvé meilleure explication.

35. — = 9.

A la liste des formes connues du chiffre 9⁽⁵⁾, ajouter  = 9, dans deux exemples : *Edfou* IV, 79, 8 et V, 233, 12 : il s'agit des Neuf Arcs,  ou  ; la lecture du premier signe est assurée grâce à l'assonance = *Dg'w tktk hr tbtj, Mntyw mds, Pdt 9 ptpt* L'origine du second signe est simple : c'est un équivalent (partiel) de  dont la valeur (= 9), issue de la forme hiératique de ce signe, est connue⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ LANGE, *Der magische Papyrus Harris*, p. 59-60 ; cf. p. 52, 9 et SETHE, *Von Zahlen und Zahlworten*, p. 36 ; LEXA, *Magie* I, p. 102. GARDINER, *Pap. Chester Beatty, Text* p. 57 et 65 ; MASSART, *MDIK* 15, p. 177.

⁽²⁾ KEIMER, *ASAE* 42, p. 257.

⁽³⁾ SETHE, *ZÄS* 47, 1910, p. 25-26 et 32.

⁽⁴⁾ Cf. la graphie  *Edfou* III, 218, 5.

⁽⁵⁾ DE WIT, *CdE XXXVII/74*, 1962, p. 279-280.

⁽⁶⁾ *Wb.* I, 558 bas ; FAIRMAN, *ASAE* 43, p. 115.