



BULLETIN DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

en ligne en ligne

BIFAO 63 (1965), p. 139-160

Georges Michailidis

Moule illustrant un texte d'Hérodote relatif au bouc de Mendès [avec 7 planches].

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

9782724710915	<i>Tebtynis VII</i>	Nikos Litinas
9782724711257	<i>Médecine et environnement dans l'Alexandrie médiévale</i>	Jean-Charles Ducène
9782724711295	<i>Guide de l'Égypte prédynastique</i>	Béatrix Midant-Reynes, Yann Tristant
9782724710885	<i>Musiciens, fêtes et piété populaire</i>	Christophe Vendries
9782724710540	<i>Catalogue général du Musée copte</i>	Dominique Bénazeth
9782724711233	<i>Mélanges de l'Institut dominicain d'études orientales 40</i>	Emmanuel Pisani (éd.)
9782724711424	<i>Le temple de Dendara XV</i>	Sylvie Cauville, Gaël Pollin, Oussama Bassiouni, Youssef Hamed
9782724711417	<i>Le temple de Dendara XIV</i>	Sylvie Cauville, Gaël Pollin, Oussama Bassiouni

MOULE ILLUSTRANT
UN TEXTE D'HÉRODOTE RELATIF AU BOUC
DE MENDÈS

PAR

G. MICHAÏLIDIS

*Ein Hauch warmen Atems, ein wenig weiches
Gezettel an der Tatze: und gleich warst du
bereit, es zu lieben und zu locken.*

NIETZSCHE, *Zarathustra (Der Wanderer)*.

Le moule en plâtre⁽¹⁾ reproduit pl. VI fait partie de ma collection. On y voit représenté un animal ayant les principales caractéristiques d'un jeune bouc en train de saillir *more ferarum*⁽²⁾ une femme complètement nue, aux formes arrondies et pleines. Celle-ci, le corps plié en équerre, penchée en avant, s'appuie du bras gauche tendu sur un objet composé d'une plate-forme carrée posée sur une colonnette et dont les côtés, vus de profil, paraissent se relever et se terminer à leurs extrémités par de petits triangles. Le tout ressemble à l'un de ces autels domestiques de dimensions réduites, fort en usage à l'époque gréco-romaine⁽³⁾. Au-dessous de l'autel se distingue un accessoire que l'on pourrait assimiler à une corne. La femme, dont le cou est entouré d'un ruban terminé par un pendentif piriforme, glisse son bras droit le long de son corps, entre les pattes antérieures de la bête, pour aider cette dernière.

Sur la pl. VII, reproduisant un moulage, la scène précédente est naturellement inversée, de sorte qu'au lieu de la main droite c'est de la gauche que nous constatons

⁽¹⁾ Diamètre 19 cm., 8, épaisseur 3 cm., 5. La scène représentée sur ce moule a dû être sculptée dans une matière résistante d'où a été obtenu le moule actuel afin d'en permettre la reproduction à plusieurs exemplaires.

⁽²⁾ *nam more ferarum / quadrupedumque*

*magis ritu plerumque putantur / concipere uxores,
quia sic loca sumere possunt, / pectoribus positis,
sublatis semina lumbis.* LUCRECE, *De rerum natura*,
lib. IV, v. 1264-1267.

⁽³⁾ Dès le III^e siècle av. J. nous trouvons mentionnés des autels domestiques, voir OTTO, *Priester und Tempels*, I, 169-170.

l'activité; cela nous paraît plus conforme aux habitudes du monde classique : « *nec manus in lecto laeva jacebit iners* », lisons-nous dans Ovide ⁽¹⁾.

La scène illustrée par les planches VI et VII représente, sans aucun doute, un de ces accouplements entre hommes et bêtes, dont les anthropologistes ⁽²⁾ nous rapportent de multiples exemples chez les peuples anciens ou modernes les plus divers; que les sexologues ⁽³⁾ observent parmi les pratiques vicieuses de leurs clients et dont Plutarque nous mentionne la fréquence en ces termes : « *Il y a des hommes qui ont aimé des chèvres des truies et des juments. . .* » ⁽⁴⁾.

Au point de vue médico-social, on a interprété comme suit ces manifestations de bestialité : « des êtres primitifs qui, par métier, se trouvent constamment avec des animaux et presque jamais avec des êtres humains de l'autre sexe et qui justement à cause de leur primitivité, sont sexuellement peu différenciés, en arrivent plus souvent qu'on ne le soupçonne, à abuser d'animaux pour leur satisfaction sexuelle ⁽⁵⁾ ». Ainsi qu'il ressort de cette définition d'un sexologue bien connu et de coutumes suivies, même de nos jours, par des peuplades peu évoluées, ces individus que l'on considère aujourd'hui comme des cas cliniques seraient les derniers rejetons d'une humanité primitive non encore différenciée du monde animal au milieu duquel elle vivait. Un épisode tiré de l'épopée de Gilgamesh met cela en évidence : Eabani, l'homme primitif, y est représenté comme vivant avec les animaux et satisfaisant ses désirs sexuels avec eux, ce n'est qu'après avoir connu les charmes d'une femme qu'il renonce à cette existence ⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ *Ars Amatoria*, II, 706; cf. *Amores*, II, 15, 11; MARTIAL, XI, 58, 11.

⁽²⁾ Qu'il nous suffise de citer R. BRIFFAULT, *The Mothers*, III, 185, seq.

⁽³⁾ Cf. KRAFFT-EBING, *Psychopathia sexualis*, totalement remaniée et augmentée par le Dr. Alexandre Hartwich, éd. Bruxelles, 1949, p. 73-78.

⁽⁴⁾ *Bruta animalia ratione uti*, 990-991, (*Moralia*, éd. Bernardakis, Teubner, 1895), vol. VI, p. 96. Cf. AELIEN, *de Natura animalium* I, 16.

⁽⁵⁾ KRAFFT-EBING, *loc. cit.* Pour justifier cette intervention d'un sexologue dans une étude d'ethnologie nous citerons les ouvrages de : STORCH, *Das archaisch-primitive Erleben*,

et de WERNER, *Entwicklungs Psychologie* où sont mis en lumière les analogies entre les primitifs et les malades mentaux.

⁽⁶⁾ Cf. *Keilinschriftliche Bibliothek* (Schrader) 1889, VI, 125-126. A propos de cet état de fusion indistincte des hommes, bêtes et dieux, voir BRIFFAULT, *The Mothers*, II, p. 479-480. Cf. LELAND, *Algonquin Legends*, p. 31, rapporte une tradition parmi les Micmacs de l'Amérique du Nord d'après laquelle au commencement des choses les hommes étaient comme les animaux et les animaux comme les hommes. W.H. RAMSAY, *Pisidian Wolf Priests, Phrygian Goat Priests and old Ionian Tribes*, a cru reconnaître parmi les populations de l'Asie Mineure qui ont

Jastrow pense que le deuxième chapitre actuel de la *Genèse* recouvre un texte plus ancien où était décrite une situation analogue, à propos d'Adam ⁽¹⁾.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, l'*Ancien Testament* ne vit plus tard en ces unions qu'un crime abominable :

« Tu ne coucheras point avec une bête pour te souiller avec elle. La femme ne s'approchera point d'une bête, pour se prostituer à elle ... » ⁽²⁾

« Si un homme couche avec une bête il sera puni de mort et vous tuerez la bête. Si une femme s'approche d'une bête pour se prostituer à elle, tu tueras la femme et la bête ; elles seront mises à mort leur sang retombera sur elles » ⁽³⁾.

« Maudit soit celui qui couche avec une bête quelconque » ⁽⁴⁾.

Le nombre de ces passages prouve que les accouplements de ce genre continuaient à subsister parmi les représentants des deux sexes et que leur simple évocation provoquait encore une sorte de terreur sacrée ⁽⁵⁾.

Mais les Grecs et les Latins, contrairement aux législateurs bibliques qui se sont efforcés de s'arracher violemment de toute survivance primitive, les ont regardés, en général, d'un œil moins sévère, surtout lorsqu'il s'est agi d'événements projetés

précédé les Hellènes des hommes-loups et des hommes-boucs sacrés. P. GORDON, *L'initiation sexuelle et l'évolution religieuse*, p. 28-37, affirme que loin d'être le résultat d'une promiscuité non différenciée entre l'humanité primitive et le monde animal les pratiques comme celle de Mendès sont une dégénérescence de rites initiatiques néolithiques d'une signification transcendante célébrés à l'origine par des hommes déguisés en animaux (?).

⁽¹⁾ *American Journal of Semitic Languages and Literature*, XV (1898-1899), p. 205 sq.

⁽²⁾ *Levitique*, XVIII, 23.

⁽³⁾ *Levitique*, XX, 15, 16.

⁽⁴⁾ *Deuteronome*, XXVII, 21 ; cf. *Exode*, XXII, 19. La ligne 18 qui précède ce dernier passage contient une condamnation des magiciennes ; il semble qu'on établissait déjà une relation entre les sorcières et la bestialité. La malédiction est la forme primitive de l'interdiction légale ; cf. ZIEBART, *Der Fluch im Griechischen Recht* (Hermes, XXX, p. 57).

⁽⁵⁾ Ce sentiment d'horreur continue à conférer une sorte de caractère sacré à cette pratique ; cf. VAN DER LEEUW, *La Religion dans son essence et ses manifestations*, trad. franç. Paris, 1948, ch. 4, 3 ; 15, 1, 2 ; 68. Pour la condamnation d'animaux ou d'objets inanimés, voir ch. 66, 1. Cf. SÖREN KIERKEGAARD, *The Concept of Fear (a simple psychological guide pointing towards the dogmatic problem of original sin by Vigilius Haufniensis, 1844)*, p. 38 : fear is « a sympathetic antipathy and an antipathetic sympathy » dirigée vers une cause indéfinie et produite par rien. La persistance d'une sorte d'horreur sacrée attachée à la pratique de bestialité est mise en relief par cet exemple significatif : Dans l'ancien droit français le coupable de bestialité était brûlé vif avec l'animal et le procès « afin qu'il ne reste aucun vestige de cette abomination » MUYART DE VOUGLANS et JOUSSE (t. IV, 4^e partie ; tit. 49 § 3). Ce n'est que plus tard, dans le code pénal de 1791 et de

dans un lointain poétique ou légendaire ⁽¹⁾. Nous y rencontrons Pasiphaë amoureuse d'un taureau ⁽²⁾; Léda éprise d'un cygne et Mercure se métamorphosant en bouc pour séduire Pénélope ⁽³⁾. Cette dernière union eut pour résultat de donner naissance à Pan le chef des satyres, dont la survivance dans les traditions populaires fut telle que les sorcières du moyen-âge s'unissaient, croyait-on au diable, leur dieu, représenté souvent par un bouc ⁽⁴⁾, et que nous trouvons dans un curieux ouvrage de Conrad Lycosthènes (Wolfheart) intitulé *Prodigiorum ac ostentorum chronicon*, sous le vocable *satyres* la définition suivante qui prouve leur persistante présence dans l'imagination des hommes :

« *Quadrupèdes qui vivent dans les montagnes des Indes-Orientales, doués d'une extrême vélocité, à figure humaine avec des pieds de chèvre, velus par tout le corps, n'ayant rien du caractère humain se plaisant dans les sombres forêts et fuyant la société des hommes...* »

Or ce même dieu Pan muni, ainsi que les satyres qui forment sa suite, de tous les attributs de la gent caprine fut, selon Hérodote ⁽⁵⁾, une divinité fort ancienne en Égypte

1810, lorsque la législation s'est laïcisée, que ce crime n'est plus mentionné.

⁽¹⁾ Dans la *Zoological Mythology* par DE GUBERNATIS (Trübner et Co. London 1872) vol. I, p. 428 sq. nous trouvons toutes les formes qu'a prises dans la tradition hellénique le mythe du bouc et du bélier.

⁽²⁾ Cette union impressionna tellement l'imagination classique que les empereurs romains se firent une gloire de la reproduire dans le cirque, ainsi qu'en témoigne cette épigramme attribuée à Martial :

Junctam Pasiphaen Dictae credito tauro; / Vidimus : accepit fabula prisca fidem. / Nec se miretur, Caesar, longaeva vetustas : / Quicquid fama canit, donat arena tibi, / (de Spectaculis libellus epigr.)
V. MARTIAL, éd. Lemaire, vol. I, p. 12. Cf. Suetonius, in *Nerone*, cap. 12 : *Taurus Pasiphaen ligneo juvencae simulacro abditam iniit, ut multi spectantium crediderunt*; voir aussi : Lucien, *De Saltat.*, 49 et Bährens, *Poetae Latini Minores*, V. p. 108. Cf. l'expression égyptienne le taureau de sa mère.

⁽³⁾ Hérodote, II, 145; Scholiaste de Théocrite, I, 123; Pindare, frg. 90, éd. C.M.

Bowra, Oxford, suivant cette version Pan serait né d'Apollon et de Pénélope.

⁽⁴⁾ « In studying the cult of the witches, plain and irrefragable proof is found that the personage called by christian writers « the Devil » was considered by the witches themselves to be God incarnate as a man » : M.A. MURRAY, *Child sacrifice among European Witches*, Man, XVIII (1918), p. 60; du même auteur *The Witch-Cult in Western Europe. A Study in Anthropology*, Oxford 1921, p. 31 sq. COOPER, *Mystery of Witchcraft*, London, 1617, p. 22; N. PAULUS, *Hexenwahn und Hexenprozess vornehmlich in 16 Jahrh.*, 1910. A ce dieu, tel qu'on le voit d'après ces textes, les sorcières s'unissaient rituellement suivant les croyances de l'époque, leur dieu prenant souvent la forme d'un bouc, cf. BRIFFAUT, *The Mothers*, III, p. 209 voir aussi RICHARD LOWE THOMPSON, *The History of the Devil, the horned god of the West*, London, 1929, p. 161-162 et pl. VII; le diable y est représenté ithyphallique et assimilé à un satyre.

⁽⁵⁾ Hérodote, II, 46, 145. Pour l'identifi-

et son évocation nous ramène vers l'antique Mendès⁽¹⁾, dans la localité de Simbel-laouein où fut trouvé notre moule⁽²⁾ et où, du temps d'Hérodote, eut lieu ce « *prodige* » d'un bouc s'accouplant publiquement avec une femme⁽³⁾. Cet événement que notre historien nous rapporte à titre exceptionnel est mentionné par d'autres écrivains de l'antiquité comme une pratique coutumière : « Mendès, nous dit Pindare⁽⁴⁾, sur le bord escarpé de la mer et vers la dernière embouchure du Nil, où les boucs qui saillaient les chèvres s'accouplent avec les femmes ». Plutarque⁽⁵⁾ de son côté, nous informe que les plus belles filles étaient offertes à l'animal sacré, car il s'agit bien, en l'occurrence, d'un tel animal, dont le culte semble même s'être introduit chez les Juifs puisque le passage suivant du *Lévitique* lui serait consacré : « Ils n'offriront plus leurs sacrifices aux boucs, avec lesquels ils se prostituent »⁽⁶⁾.

Ce dieu, voir pl. VIII, faisait l'objet d'une vénération générale parmi les Egyptiens qui l'adoraient en ces termes :

« Il est le principe de la virilité des dieux et des hommes. »

« Le bélier, le grand dieu, la vie de Râ, celui qui s'accouple aux femmes⁽⁷⁾, le dieu unique riche de puissance virile pour les dieux et les hommes. »

« Le phallus du maître des dieux⁽⁸⁾. »

cation de Pan avec des divinités égyptiennes voir ROSCHER, *Lexik.* p. 1373.

⁽¹⁾ HÉRODOTE parle de Mendès, CLÉMENT D'ALEXANDRIE de Thmouis, ces deux localités sont proches : GAUTHIER, *Dict. géogr.* t. II, p. 74 ; B. BRUGSCH, *Dict. géogr.*, p. 185, 267, est d'avis que ces deux dénominations désignent le même lieu.

⁽²⁾ Il est souvent difficile de déterminer avec précision la provenance des objets chez les marchands d'antiquités. Mais lorsque le lieu de provenance indiqué, comme dans le cas présent, n'est point le siège d'un marché d'antiquités plus ou moins connu on peut être sûr que l'indication, en ce qui concerne la région de la trouvaille, est exacte.

⁽³⁾ HÉRODOTE, II, 46 : ἐγένετο δὲ ἐν τῷ νομῶ τούτῳ ἐπ' ἑμεῦ τοῦτο τὸ τέρας γυναικὶ πράγος ἐμίσητο ἀναθανδόν· τοῦτο ἐς ἐπίδειξιν ἀνθρώ-

πων ἀπίετο. Cf. WIEDEMANN, *Herodotes zweites Buch*, p. 217-218.

⁽⁴⁾ frgm. 201, éd. Schroeder.

⁽⁵⁾ *Bruta animalia ratione uti*, 989, Teubner 1895 (*Moralia*, vol. VI, p. 91). L'auteur ajoute, non sans une certaine pointe d'humour, que l'animal préfère les chèvres. Cf. DIODORE, I, 84, 88... ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *cohortat in Graec.*, II, 34.

⁽⁶⁾ XVII, 7.

⁽⁷⁾ Cf. *Pyr.* 510 c : « N... est le seigneur de la semence que les femmes reçoivent de leurs maris », c'est là un des principaux attributs de la puissance et de la divinité chez les Egyptiens. Le bélier d'Osiris qui s'identifie aux autres béliers sacrés est appelé  nek = s'accoupler, forniquer.

⁽⁸⁾ Inscription d'Esneh, BRUGSCH, *Thesaurus inscript.* p. 626. Pour le phallus cf. P. Montet (*Sphinx*, 1912, vol. XVI, p. 186-190).

Sur une stèle provenant de Mendès et se trouvant au Musée du Caire il est appelé : « Le bélier vivant, le principe primordial de la virilité, le premier des dieux ⁽¹⁾. » Il faut avouer que de tous les auteurs classiques seul Hérodote est un contemporain du fait qu'il nous rapporte, les autres n'en parlent que par ouï-dire. D'autre part les témoignages égyptiens attestent non seulement l'existence d'une divinité animale à Mendès mais font allusion, en insistant sur sa virilité, à la pratique mentionnée par l'historien grec.

Ici se pose une question : les Egyptiens dans leurs textes, ainsi que dans leurs représentations figurées, assimilent le dieu de Mendès à un bélier, les auteurs grecs, d'Hérodote à Clément d'Alexandrie, à un bouc, qu'était-il au juste ?

Deiber ⁽²⁾ se rallie aux premiers, Sourdille ⁽³⁾ aux seconds : en ce qui nous concerne, sans avoir à entrer dans le fond de ce débat, il nous suffira de remarquer que les dieux égyptiens ont souvent adopté différentes formes animales, le dieu Seth nommé fut adoré tour à tour sous l'aspect d'un quadrupède non encore identifiable et sous celui d'un âne. Nous publions (pl. IX) un modèle de sculpture représentant un animal ayant deux paires différentes de cornes (de bélier et de bouc). Ce qui nous importe ici c'est que l'animal figuré sur notre moule est pourvu de tous les attributs du bouc, comme celui qui du temps d'Hérodote perpétra le « prodige » dont il est question dans le texte de l'historien ⁽⁴⁾ et que mentionnent tous les auteurs grecs,

⁽¹⁾ BRUGSCH, *op. cit.* 629.

⁽²⁾ A. DEIBER, *Clément d'Alexandrie et l'Égypte*, M.I.F.A.O. (1904) vol. 10, p. 99 sq. passim.

⁽³⁾ C. SOURDILLE, *Hérodote et la religion de l'Égypte*, Paris 1910, p. 164-166, 169. On trouvera dans cet ouvrage et le précédent l'exposé de la question.

⁽⁴⁾ HÉRODOTE nous dit (II, 46) que l'on représentait l'animal de Mendès *αιγοπροσωπον και τραγοσκελετα*, à remarquer que sur notre moule l'animal figuré tient de la chèvre et du bouc. A l'encontre de Zeus qui est *κριοπροσωπος* les Egyptiens représentent *τον Πᾶνα ὄλον τράγον*, LUCIEN, *de Sacrificiis*, 14. Pour l'imprécision des Egyptiens au sujet de leurs animaux sacrés, cf. MEYER, *Die Entwicklung der Kulte von Abydos und die sogenannten Schakalsgötter*, Z.Ä.S., XLI (1904) p. 98-100.

Cf. G. DE GUBERNATIS, (*Zoological Mythology*, Trübner et Co. Londres 1872, vol. II, p. 123) nous montre comment, dans les légendes et les contes, les animaux qui se ressemblent peuvent être pris l'un pour l'autre. Sur la confusion du bélier et du bouc, voir MAX MÜLLER, *Egyptian Mythology*, Boston, 1918 note 14 du chap. 9 (p. 413) et Th. HOPFNER, *Der Tierkult der alten Aegypter*, p. 89, 174 (n. 33 a). L. KEIMER, dans *Remarques sur quelques représentations de divinités-béliers (A.S.A.E., XXXVIII, 1938, p. 297-331, 690-697)* avance que l'ancien bélier égyptien *ovis longipes palaeoegyptiacus* disparut d'Égypte vers la fin du Moyen Empire.

A Mendès le vieux bélier fut remplacé par un bouc (p. 313) parce que les cornes courbées de cette dernière variété de béliers étaient

dès qu'il s'agit de Mendès ⁽¹⁾. Bouc ou bélier disons tout de suite que nous ne comptons pas étudier en cet essai le culte animal que l'on pratiquait dans la dite localité, pareillement à celui plus connu du taureau pratiqué ailleurs, mais que notre but précis est d'éclaircir, autant que possible, la signification spéciale de la scène représentée sur notre moule.

Il est à remarquer que les pattes antérieures de la bête ne sont point rendues sur notre document avec le même réalisme que les pattes postérieures : elles ressemblent plutôt à des bras qui enlacent la femme. Ne pouvant attribuer cette différence à une exécution défectueuse, car l'habileté de l'artiste qui sculpta cette œuvre est évidente partout ailleurs, nous croyons pouvoir l'expliquer par une tendance à humaniser la divinité zoomorphe. Serait-ce de la même façon que nous pourrions interpréter un autre détail? Le museau de la bête est dirigé contre la nuque de la femme comme si elle haletait d'amour ⁽²⁾. D'autre part un licol perceptible autour du cou de l'animal prouverait que ce dernier plutôt que de représenter le dieu de Mendès lui était consacré. Ce qui est tout comme, vu la fonction qu'il remplit en l'occurrence, car ainsi que l'écrit Bertholet ⁽³⁾ « Pour l'homme primitif l'image de dieu est dieu, tout en

moins ressemblantes à celles de l'ancien type que ne l'étaient celles du bouc. A des périodes plus tardives certaines sculptures représentent un bélier divin ayant les deux paires de cornes (figs. 32, 39, pl. 43, 1, cf. p. 695) voir aussi nos planches : VIII et IX.

⁽¹⁾ οὐτω δὲ γὰρ τὸν ἐν Μένδητι τράγον καλοῦσι, PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 73. Sur un fragment calcaire de la Bibliothèque Nationale est représenté un bouc sans barbe comme sur notre moule, mais dans le texte il est appelé bélier : LEDRAIN, Bibliothèque de l'École des Hautes-Études, fasc. 38, pl. II. Cf. LEDRAIN, *La religion égyptienne, à l'occasion de la stèle de Mendès sur le culte du bélier et des hymnes à Ammon-Rê et à Osiris récemment publiés*, Paris, 1875; *Egyptian Stelae in the British Museum*, V, 43; D. HANS HAAS, *Bilderatlas zur Religionsgeschichte* (2-4 Lieferung) Ägyptische Religion (1924) fig. 53; cf. fig. 49.

⁽²⁾ Cf. William Abbott OLDFATHER, *The sneeze and breathing of love* (Classical Studies presented

to Edward Capps, Princeton Univ. Press, 1936), p. 268-281.

⁽³⁾ A. BERTHOLET, *Das Wesen der Magie* (Nachr. des Ges. der Wissens, zu Göttingen Gesch. Mitt., 1926-1927), p. 9. Nous croyons utile d'ajouter cette opinion de S.A.B. MERCER, *The Religion of Ancient Egypt*, p. 229 : « It was possible in ancient Egypt to interpret or understand any animal or thing, religiously, in three different ways, first, as the symbol of a deity, secondly, as the abode of a deity, and, thirdly, as the actual and objective manifestation of a deity. All three, or any two, of these interpretations could, and probably were, held often in a confused way by the same person. And one interpretation could easily pass or shade into another ». En effet, nous ne saurons trop répéter qu'à propos de la religion égyptienne, il nous faut oublier nos habitudes de raisonner par distinctions et catégories héritées de la Grèce.

n'étant pas complètement égale au dieu, mais le dieu participe à son image, l'image au dieu».

Or quelle que fut la forme sous laquelle il se présentait à ses adorateurs le dieu de Mendès était, sans aucun doute une divinité de la génération ⁽¹⁾. Cela ressort des passages cités plus haut, ainsi que du symbolisme bien connu du bouc et du bélier ⁽²⁾. Il est significatif que dans certains cas l'animal soit associé à la déesse de l'amour. On connaît une Aphrodite Epitragia (Aphrodite sur un bouc), à cette occasion nous avons pensé reproduire (pl. X) une statuette de femme en terre cuite de facture archaïque, trouvée au Fayoum et portant dans ses bras un capridé de la même façon que les statues d'Aphrodite tiennent une colombe ⁽³⁾.

Une fois située dans son cadre ethnologique et historique, la scène figurée sur notre moule cesse donc de nous apparaître comme un fait divers d'une lasciveté provocante, ainsi que l'on serait tenté de le croire, ou un « *prodige* » exceptionnel, une monstruosité, tel que nous le rapporte Hérodote, pour devenir bel et bien un rite connu et traditionnel ⁽⁴⁾. C'est d'ailleurs sous cet aspect que la plupart des auteurs

⁽¹⁾ Pour DIODORE, I, 88, c'est surtout le phallus du bouc de Mendès qui est un objet de vénération, il en est de même pour Pan et les satyres. Cf. SUIDAS, s.v. Μένδην; HORAPOLLON I, 48. Voici quelques auteurs qui se sont occupés du bouc de Mendès en tant que divinité génératrice : SAMUELE BOCHARTO *Hierozoïcon*, 4^{me} éd. (1712) 1^{re} partie, liv. II, chap. 53, p. 640-649, chap. 54, p. 650-661; CHARLES DE BROSSES, *Du culte des dieux fetiches, ou parallèle de l'ancienne religion de l'Égypte avec la religion actuelle de Nigrite*, Genève 1760, p. 263; LEFÉBURE, *Le bouc des Lupercales* (Rev. Hist. des Rel. Paris 1909, vol. LIX, p. 77), rite de Mendès, p. 78-79, rites variés et contacts avec des animaux pour assurer la fertilité; VAN GENNEP, *Les rites de passage* (1909) p. 242-248, rites sexuels y inclus la bestialité; etc. Nous avons intentionnellement énuméré quelques auteurs empruntés à différentes époques pour montrer l'étendue de l'intérêt suscité en tout temps par le bouc de Mendès. Mais les spécialistes eux-même les plus récents ne se sont occupés

de la scène mentionnée par Hérodote qu'en y attachant très peu d'importance.

⁽²⁾ Le bouc était pour les anciens l'animal lascif par excellence : « libidinosus caper », nous dit HORACE, *Epodes*, X, fin; cf. ARISTOTE, *Hist. anim.*, VI, 21; COOK, *Zeus*, (Cambridge, 1914-1925) vol. I, p. 704-705 symbolisme du bouc; DE GUBERNATIS, *Zoological mythology*, 1872, vol. I, p. 427; L.F.A. MAURY, *Observations sur la divinité égyptienne que les Grecs avaient assimilée à leur Pan* (Rev. archéol., V^e année, 2^e partie du 15 Oct. 1848 au 15 Mars 1849) p. 590, 597, 598.

⁽³⁾ Pour l'Aphrodite Epitragia voir PAUSANIAS, VI, 25, 1; cf. H. USENER, *Götternamen*, p. 65, n. 28.

⁽⁴⁾ Pour guérir les femmes romaines frappées de stérilité, sous le règne de Romulus, Junon rendit l'oracle suivant : « Italides matres, inquit, caper hircus inito; OVIDE, *Fastes*, II, 441. (DUMEZIL dans *Le problème des centaures* p. 217 sq. a donné une interprétation particulière de cet oracle). Cf. A.W. CARDINALL, *The Natives of the Northern Territories*

préalablement cités ont envisagé le texte de l'historien grec. On n'a cependant pas remarqué de quelle manière ce dernier insiste sur le fait que l'accouplement entre le bouc et la femme a non seulement eu lieu ouvertement (*ἀναφανδόν*) mais en sorte d'être vu par une communauté d'assistants. Ce détail n'est pourtant pas sans importance : M. Prouteaux, à propos des réunions d'hommes-panthères de la tribu Pié a fait l'observation suivante : « Les rapports sexuels sont fréquents dans ces sabbats et j'ai des raisons de croire que le coït public est un des rites d'agrégation de la société au même titre que les repas en commun »⁽¹⁾. Cette remarque appliquée à la scène qui nous occupe explique pourquoi elle paraissait normale à l'agrégat humain dont elle était une manifestation, tandis qu'Hérodote, en tant qu'individu dissocié, la trouvait monstrueuse. Si nous prenons maintenant en main notre moule et le réexaminons attentivement, nous remarquerons que la partenaire de l'animal dans la scène représentée, non seulement se livre volontairement à lui, mais le provoque et l'aide avec sa main. Nous nous trouvons, par conséquent, en présence d'une de ces prostitutions religieuses fréquentes parmi les peuples anciens⁽²⁾ et dont le caractère, en l'occurrence, est accentué par l'autel sur lequel s'appuie la femme. Quant à cette dernière, s'agit-il d'une pallacide sacrée en train de remplir un rôle dans une cérémonie religieuse ou d'une vierge se livrant à la défloration pré-nuptiale par le dieu, afin de s'assurer une fécondité future ? Il nous est difficile de le préciser⁽³⁾. Toutefois le but que l'on

of the Gold Coast (1920) p. 66, des femmes s'offrent à des animaux dans la croyance que leur fécondité en bénéficiera ; Van GENNEP, *Les rites de passage*, vol. I, p. 242-248, bestialité rituelle.

⁽¹⁾ Cité par L. Lévi BRUHL, *La Surnaturel et la Nature dans la Mentalité Primitive*, p. 259.

⁽²⁾ Cf. E. WESTERMARCK, *Histoire du mariage*, Chap. VI. Van GENNEP, *Les rites de passage* (Mercure de France 1934), vol. I, p. 229 sq. ; BRIFFAULT, *op. cit.* III, p. 217 sq. La prostitution des qôdesim et des qedési d'Israël accroissait la fertilité, voir Ad. Lods, *La religion d'Israël*, 1939, p. 77. Cf. « The term prostitution with its connotation of sordid commercialism and hole-and-corner lusts wholly misrepresents the sacred and uplifted character of the experience as it was experienced by those

who took part. It was nothing less than an act of communion with God [or godhead] and was as remote from sensuality as the Christian act of communion is remote from gluttony » ; G.R. TAYLOR, *Sex in History*, London, 1935, p. 229.

⁽³⁾ Cf. apud T. HOPFNER, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, vol. V, p. 742 c, Cosmas HIEROSOLYMITANUS, *Commentar ad carn. Gregor. Nazianz.* les femmes aussi bien que les vierges s'approchaient du dieu. Cf. HARTLAND, dans *Anthropological Essays presented to E.B. Taylor*, p. 189 sq. et du même, *Ritual and Belief*, p. 278. Pour la coutume chez les Romains de placer la fiancée sur le phallus du dieu Priape, voir St. AUGUSTIN, *De civitate Dei*, VI, 9, 3 ; VII, 24, 2 (Migne, P.L. XLI, 188, 215) ; LACTANCE, *Divinae institutiones*, I,

se propose dans l'accomplissement de l'acte représenté sur notre moule est mis en évidence par l'accessoire que l'on distingue au-dessous de l'autel et que nous croyons être une corne⁽¹⁾, dont le symbolisme, ainsi que la corne d'Amalthée le témoigne est en rapport avec la génération et la fertilité. Par surcroît de précaution l'épouse rituelle du dieu complètement nue⁽²⁾ porte suspendue à son cou une amulette de signification vraisemblablement phallique.

Cela dit, on serait en droit de se demander à quoi pouvait servir l'objet de cette étude ? Un moule pareil à ceux que l'on trouve en assez grand nombre dans les champs de fouille et que l'on utilisait, croit-on, pour imprimer sur des pains ou des pâtisseries divers symboles⁽³⁾.

Si l'on prend en considération qu'en plusieurs pays le bouc est employé comme moyen de guérir la stérilité⁽⁴⁾, qu'il existe un parallélisme entre l'activité sexuelle et la fertilité de la terre⁽⁵⁾, qu'en l'occurrence l'orgie sexuelle représentée déti-

20 (Migne, P.L. VI, 227). Sur « le formidable membre et l'horrible fascinus » de Tutunus, voir ARNOBE, *Adversus gentes*, IV, 7 (Migne, P.L. V, 1015). Pour la position sur le phallus, cf. *Pyr.* 632 a « tu l'as placée sur ton phallus, pour que ta semence pénètre en elle ». A propos de positions relatives de l'homme et de la femme, FROBENIUS, *Histoire de la civilisation africaine* (Gallimard, 1952, p. 134 sq.) distingue deux sphères de civilisations suivant qu'est pratiquée telle ou telle position.

⁽¹⁾ Cf. D^r H.A. STRONG, *The Syrian goddess, Being a translation of Lucian's « De dea Syria » with a life of Lucian*, London, 1913, p. 67, n. 41 : les cornes sur les piliers mycéniens auraient un sens phallique ; G. MASSEY, *A Book of the beginnings*, London, 1881, vol. I, p. 117, symbolisme phallique des cornes ; H. GOULDSBURY, *The Great plateau of Northern Rhodesia*, London, 1911, p. 88 : cornes portées sur la poitrine par des femmes stériles ; E. DORA EARTHY, *Initiation of girls in the Masiyeni district, Portuguese East Africa* (Annales of the Transvaal Museum, Cambridge, 1925, vol. XI), p. 107 : défloration rituelle au moyen de cornes sacrées symbolisant le phallus ;

J. DECHELETTE, « *Croissants lacustres et cornes sacrées* » (La Rev. préhistor. et de paléontologie, III, 1908) p. 300 sq. ; R. PARIBENI, « *corni di consecrazione nella prima età del ferro europea* », (Bollettino di Paleontologia Italiana, XXX), p. 304 sq.

⁽²⁾ Sur la nudité rituelle, cf. BRIFFAULT, *op. cit.* III, p. 208 sq. ; M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, p. 287.

⁽³⁾ Cf. DAREMBERG et SAGLIO, *Diction s.v. forma*, p. 1247 sq., moules de pâtisseries.

⁽⁴⁾ Cf. Rev. John ROSCOE, *The Baganda*, London, 1911, p. 46, pudenda of goat used in ceremony of childless couples ; D. ZENO ZANETTI, *La Medicina delle nostre donne*, (Studio folk-lorico premiato dalla Soc. Ital. di Antropologia, Città di Castello, 1892), p. 103, fromage fait avec du lait d'une chèvre venant de mettre bas, testicules d'un bouc, remèdes contre la stérilité ; Peaux de bouc portées par les Thonga contre la stérilité, H.A. JUNOD, *The Life of a South African Tribe*, vol. I, p. 187 sq. ; cf. OVIDE, *Fastes*, II, 441.

⁽⁵⁾ M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions* (1949), p. 211-228.

en elle une puissance communicative⁽¹⁾ on peut supposer que par le fait même de reproduire sur des pains l'accouplement rituel de Mendès, dont un tour d'horizon rapide nous a révélé plus haut les profondes racines humaines, on leur transmettait un pouvoir magique qui transformait le « manger nature » en « manger en Dieu »⁽²⁾.

Portés dans les processions religieuses ces pains⁽³⁾ pourvus d'une vertu spéciale, contribueraient à conférer aux champs un renouveau de fertilité; consommés en privé par les femmes qui avaient perdu tout espoir d'enfanter, cet aliment imprégné de puissance fécondante leur permettrait de satisfaire le désir le plus inhérent à la nature humaine, celui de se perpétuer par la procréation.

En coulant cependant du plâtre dans notre moule nous avons obtenu un disque légèrement concave, plus semblable à une assiette ou à un bol qu'à la surface d'un pain (pl. VII). Or il existe à l'époque gréco-romaine, à laquelle appartient notre petit monument, une vaisselle dont le fond est décoré de scènes en relief⁽⁴⁾. Des liquides ou des céréales placés dans un récipient de ce type, ayant pour décoration la scène figurée sur notre moule, pouvaient produire sur les personnes qui les absorberaient les mêmes effets que les pains dans notre précédente hypothèse.

Quoi qu'il en soit, il est permis d'affirmer, croyons-nous, que cette illustration tardive du « prodige » rapporté par Hérodote n'est point une simple représentation érotique dans le genre de celles que l'on rencontrait communément à l'époque gréco-romaine⁽⁵⁾ mais qu'elle reste toujours imprégnée d'une signification religieuse

⁽¹⁾ *Idem.*, p. 303-309.

⁽²⁾ MARETT, *Sacraments of simple folk*, 1933, p. 22; cf. E. REUTENSKIÖLD, *Die Entstehung der Speisacramente* (1912) spécialement p. 116.

⁽³⁾ Cf. Les habitants de Lycopolis estampaient la représentation d'un âne sur des pains rituels, PLUT., *De Is. et Osir.* 30; « Priapus a pistore factus » PETRONE, *Satyricon*, LX; pour l'utilisation diverse de pains représentant des organes sexuels voir: D^r Paolo MANTEGAZZA, *Gli amori degli uomini, Saggio di una etnologia dell'amore*. Milano (1886), vol. I, p. 58-59, pains ktenoïdes dans les Thesmophories; D^r G. MURRAY, *Four stages of Greek religion*, Columbia University Press, 1912, p. 29, pains de forme phallique portés dans les Thesmophories; J. FRAZER, *The Golden*

Bough, 3^e éd. part 5, vol. I, p. 62-63, pains ayant la forme de phallus et de vulves destinés à produire la fertilité; WINCKELMANN, *Monumenti antichi inediti spiegati ed illustrati da Giovanni Winckelmann*, Roma (1767) vol. II, p. 32, pains phalliques. Pour l'usage du phallus dans presque toutes les cérémonies, voir DIODORE, IV, 6.

⁽⁴⁾ Pour n'en citer qu'un exemple, voir le *Trésor de Boscoreale* par HÉRON DE VILLEFOSSE (Fondation Eugène Piot) Mémoires et monuments, Paris, t. V, 1899.

⁽⁵⁾ Monsieur T. Zawadski a eu l'amabilité de me signaler la présence au musée d'Alexandrie sub n° 26844 (81518) d'un groupe en terre-cuite ayant appartenu à l'ancienne collection Fouad 1^{er} et représentant

puisée dans une très lointaine humanité. En effet, ainsi qu'il ressort des différentes constatations signalées plus haut, l'archétype de la scène étrange qui nous occupe remonte à un mode d'existence humaine non encore différenciée de son environnement animal. Mais tandis que les accouplements entre hommes et femelles d'animaux ont vite été considérés comme de simples assouvissements d'un désir sexuel et ont abouti à inspirer, tout au plus, des scènes de genre libertines, tel ce groupe d'un berger et d'une chèvre provenant d'Herculanum et conservé au musée de Naples ou ces vers qu'adresse Virgile au début de sa troisième églogue à un pâtre amoureux de ses chèvres :

« *Novimus, et qui te, transversa tumentibus hircis
Et quo; sed faciles numphae risere sacello* ».

Les unions entre femmes et bêtes ne cessent, au contraire, d'occuper une place de choix dans la légende, la mythologie et, jusqu'à nos jours, dans les pratiques rituelles de certaines peuplades ⁽¹⁾. C'est que la femme est le réceptacle par excellence

l'accouplement d'une femme et d'un âne. Dans le septième livre des *Métamorphoses* d'APULÉE il est fait allusion à des unions de ce genre sous la forme d'accusations calomnieuses portées par un enfant contre un âne ; au dixième livre sont relatées les activités amoureuses d'une belle dame avec le même animal, dont elle est éprise, ainsi que le projet du propriétaire de ce dernier de rendre publiques ses prouesses (chose coutumière à cette époque, voir notre note précédente sur Pasiphaë). Si le groupe du musée d'Alexandrie a été inspiré par l'œuvre d'APULÉE ou du *Lucius* de LUCIEN (cf. la *Luciade* de LUCIUS DE PATRAS savoureusement traduite en français archaïque par LOUIS COURIER) un exemple caractéristique nous serait ainsi offert d'une représentation illustrant un texte littéraire et dont la signification anecdotique actuelle est à l'opposé du sens que nous attribuons à la scène figurée sur notre moule, mais n'exclut pas le souvenir sous jacent de pratiques rituelles anciennes. En effet, en orient le mythe est culte et rite avant de jouir

d'une forme autonome en se cristallisant sous une forme littéraire, cf. E.O. JAMES, *Myth and Ritual in the Ancient Near East*, Londres, 1958. Même en essayant de fuir le divin, l'homme ne peut l'esquiver, cf. MAX PICARD, *Die Flucht von Gott*, 1934. Voici enfin une anecdote nous permettant de deviner combien ces accouplements étaient considérés comme chose courante : la malignité populaire se plut à opposer comme rival préféré à Ptolémée Philadelphe amoureux de Glauke, poétesse de Chios, un bélier : AELIEN, *N.A.*, I, 6 ; V, 29 ; VIII, 11 ; PLINE, *N.H.*, X, 18 ; PLUTARQUE, *De Soll. Anim.*, p. 972. Pour les rapports entre femme et âne, cf. L. KEIMER, *Etudes d'égyptologie*, fasc. III, Le Caire, MCMXLI, p. 7, note 1, qui dit avoir vu deux statuettes de faïence égyptiennes (ramessides ou saïtes) représentant ces rapports. Il cite à ce sujet WIEDEMANN, *Das alte Ägypten*, 1920, p. 102 et index, s. v. « Erotik ».

⁽¹⁾ Cf. BRIFFAULT, *op. cit.* III, p. 185 sq. Dans ce rapprochement avec les animaux ne prend pas seulement part l'instinct sexuel

des forces de la nature, y compris l'influx de Vie que recèle le monde animal. La répétition du geste primitif destiné à s'incorporer cette puissance et à communier avec elle périodiquement est devenu un rite⁽¹⁾; lequel en s'insérant dans un plan supérieur, tend à magnifier bien au delà de ses limites matérielles l'acte physiologique en quoi nous autres modernes sommes enclins à le réduire⁽²⁾.

La tendance naturelle à humaniser progressivement les divinités zoomorphes a subi en Egypte, à l'époque gréco-romaine, une sorte de choc en retour. Jamais de mémoire d'homme un plus grand nombre de bêtes ne fut adoré! Fatigué probablement d'un excès d'intellectualisme, il semble que le monde classique ait voulu se plonger dans l'animalité comme en une fontaine de jouvence. Est-ce pour répondre

mais parfois aussi l'instinct maternel :
Αἰ δ' ἀγκάλαισι δορυάδ' ἢ σκύμνους λύκων
ἀγρίους ἔχουσι λευκὸν ἐδίδοσαν γάλα. EURIPIDE,
Les Bacchantes (Nauck) 699 sq.

⁽¹⁾ Cf. PREUSS, *Entwicklung und Rückschritt in der Religion* (dans *Zeitsch. für Missionskunde und Rel. Wissenschaft*, 8, 1932) surtout p. 230 a attiré l'attention sur le caractère « modèle » de ce qui s'est passé un jour dans la préhistoire. L'événement mythique n'a plus de place définie dans le temps et l'espace cela s'est passé ce jour-là *hrw pw* suivant l'expression des *textes des Pyr.* Pour l'influence du temps afin d'établir le sacré cf. ὁ τι ποτ' ἄρα τὸ δαιμόνιον τό τ' ἐν χρόνῳ μακρῷ νόμιμον ἀεὶ φύσει τε πεφρονός.

EURIPIDE, *Bacchantes* (Nauck) 894 sq. Cf. pour tout ce qui précède : G. VAN DER LEEUW *De zin der geschiedenis*, 1935, L'acte mythique devient une réalité vécue ; B. MALINOWSKI, *Myth in primitive psychology*, 1926, p. 15, 21.

⁽²⁾ Albert DIETRICH distingue trois étapes dans la tentative de l'homme de s'unir à son *numen* : 1° se nourrir de Dieu, 2° s'unir sexuellement avec Lui, 3° s'assurer qu'il a été engendré par Lui (*Eine Mithrasliturgie*, p. 95 sq., 121 sq., 134 sq.). Or pour réaliser la seconde étape de cette tentative

nul ne pouvait être plus qualifié que la femme, non seulement à cause de son rôle conceptuel, mais aussi par suite de l'importance qui lui a toujours été attribuée dans la vie religieuse en tant que prêtresse, pythionisse, ou sorcière (BRIFFAULT, *The Mothers*, II, p. 515-517). A propos des accouplements tels que celui qui nous occupe, il serait peut-être opportun de rappeler qu'aux yeux d'une certaine humanité la création de tout être humain est due à une intervention divine, le partenaire mâle, quel qu'il soit, n'agissant que comme une sorte de médium. Nous trouvons d'ailleurs dans l'enseignement de l'Eglise des traces de cette croyance. L'âme, y est-il dit, « est créée et unie par Dieu au corps de l'enfant non encore né, union qui est appelée conception passive et en laquelle les parents n'ont point de part », The Very Rev. J. FAA DI BRUNO, *Catholic Belief, a short and simple exposition of Catholic Doctrine*, London (1913) p. 200 ; cf. 1 *Corinthiens*, XV, 37, 38 ; St. THOMAS croyait en des grossesses causées par des agents diaboliques et il imagina une théorie concernant l'origine du *semen* utilisé dans ce cas : J. HANSEN, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess im Mittelalter*, 195.

à cette aspiration que furent fabriqués des objets pareils à notre moule ? ⁽¹⁾ Ou plutôt, suivant un processus antagoniste qui tend à dégager de leur gangue matérielle les manifestations religieuses les plus dépourvues de spiritualité, assistons-nous à l'élaboration d'un symbolisme à tendance théologique plus ou moins transcendant ? Nous n'ignorons pas qu'il existait une tradition suivant laquelle l'âme d'Osiris et celle de Râ s'étant rencontrées à Mendès ne formèrent finalement qu'une seule âme manifestée par le bélier de cette ville ⁽²⁾. Ce dernier étant une des divinités les plus anciennes de l'Afrique du Nord ⁽³⁾ son culte put revêtir des formes de plus en plus subtiles. Mais les données relatives au culte de Mendès sont très pauvres et ne peuvent que nous conduire vers un syncrétisme dépourvu de toute substance et une théologie abstraite. Voir cependant notre planche XI, A, et notre remarque sous forme de *N. B.* à la fin de cette étude.

D'autre part, si à l'occasion de cet accouplement entre femme et bête nous évoquions l'affirmation suivante de Pythagore : « tous les êtres vivants qui viennent à la naissance sont de même race » ⁽⁴⁾ on pourrait supposer que l'acte représenté sur le moule faisait

⁽¹⁾ Cf. « Ma l'età ellenistica a torto si considera... eccessivamente scettica, mentre amava invece questi ritorni all'antico pietismo. Non aveva dunque del tutto torto Epicuro... di accusare di superstizione i filosofi della scuola platonico-peripatetica », BIGNONE, *L'Aristotele perduto*, I, p. 284.

⁽²⁾ Cf. *b3-nb-ꜥdt* = âme du seigneur de Busiris (Osiris) et *b3-Amûn-Reꜥ* = âme d'Ammon Ra. Cf. KEES, *Totentgauben*, p. 220-221; *Götterglaube*, p. 165. Le dieu bouc partagea toutes les vicissitudes des dieux qui tantôt sont considérés comme bons et tantôt comme maléfiques, en effet nous voyons les compagnons de Seth se transformant en boucs. Cf. G.A. WAINWRIGHT, *The Sky-Religion in Egypt* (1938), p. 29, 53, 54. Avons-nous là une préfiguration des diables et diabolins qui formèrent plus tard la suite de Satan ?

⁽³⁾ Cf. G. GERMAIN, *Le culte du bélier en Afrique du Nord*, Hesperia, Rabat, 35 (1948). La ville de Mendès aurait été l'un des sanctuaires les plus anciennement vénérés du Delta, cf.

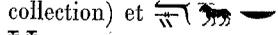
JUNKER (Mit. Kairo, IX, 1940), p. 1-39. Le culte du bélier aurait été institué, suivant MANETHON par le premier roi de la II^e dyn. Pour le culte du bélier voir HÉRODOTE, II, 46, 145. Des noms de personnages importants tels que  (voir ci-contre fig. 1 d'après un scarabée de notre collection) et  formés avec le nom du bélier de Mendès témoignent de l'importance qu'avait acquis son culte à une époque tardive.



Fig. 1.

⁽⁴⁾ Cf. PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, 19, fin : πάντα τὰ γινόμενα ἐμψυχα ὁμογενῆ δεῖ εἶναι. PLOTIN, *En.*, IV, 4, 32; JAMBLIQUE, *De Myst.*, sect. IV, 12; PROCLUS, *In Plat. Tim.*, 10 comparent l'Univers à un animal. La religion (de religare = relier) consisterait à mettre en rapport toutes les parties de l'animal universel.

partie de la célébration d'une sorte de mystère. A l'appui de cette hypothèse nous mentionnerions la présence de l'autel, de la corne symbolique, ainsi que ce curieux passage de Jamblique⁽¹⁾ où les représentations phalliques et les paroles obscènes sont justifiées et même jugées nécessaires dans ces cérémonies. Mais faute de plus amples renseignements, nous aimons mieux ne pas nous aventurer dans cette voie périlleuse et limiter notre étude aux rites archaïques, aux pratiques populaires et aux croyances toujours vivantes, dont les attaches avec la vaste communauté humaine se prolongent à l'infini dans le temps et l'espace. C'est pourquoi lorsqu'une voix plaintive annonça la mort de ce dieu Pan devenu progressivement universel, c'est à tort que l'on crut y voir la fin d'un paganisme demeuré encore vivace de nos jours⁽²⁾.

Quoi qu'il en soit, l'opinion précitée de Jamblique nous prouve que les « obscena » et notre moule peut être classé parmi ces derniers, ont joué, par le seul fait de leurs représentations, en tout temps et en tout lieu, dans la religion et la superstition religieuse et continuent encore à jouer un rôle qu'il n'est point permis de négliger. En effet, si les chrétiens ont pensé avec St. Jérôme⁽³⁾ qu'« *omnis igitur adversus viros diaboli virtus in lumbis est; omnis in umbilico contra feminas fortitudo* », G.R. Taylor nous apprend que « l'homme ne doit pas avoir honte de ce que Dieu n'a pas eu honte de créer, les (anciens) portaient dans les processions religieuses des symboles du phallus et des pudenda en toute innocence »⁽⁴⁾. Nous ne saurions, par conséquent, trop insister sur l'importance de documents tels que celui qui fait l'objet de cette étude, importance d'autant plus grande que leur rareté sur le sol égyptien⁽⁵⁾ est décevante comparée à leur abondance dans le monde grec et romain.

⁽¹⁾ *Les Mystères des Egyptiens*, I, 11. *δργιον* en grec comme en latin signifie cérémonie religieuse avec mystère : « *insuper etiam de Serapis principalis dei nocturnis orgiis illustratus* » : APULÉE, *Metam.* X, fin. Ce n'est pas sans raison que le mot orgie prit finalement le sens qu'il a de nos jours.

⁽²⁾ PLUT. *de defect. orac.* 17. Pour Pan devenu dieu universel, voir ROSCHER, *Pan als Allgot* (Festschrift f. Overbeck, 1893), p. 56 sq. Pan fut à son origine associé aux déesses chtoniennes, cf. J. HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, p. 276 sq.

⁽³⁾ HIERONYMI, *Epistola XXII*, 96 (Migne, P.L. XXII, col. 401).

⁽⁴⁾ G.R. TAYLOR, *Sex in History*, London, 1953, p. 240.

⁽⁵⁾ Nous voulons parler des reproductions de scènes dont l'inspiration est purement égyptienne car on trouve dans la vallée du Nil par milliers des figurines en terre-cuite en terre émaillée, en bronze, etc. etc., dans le goût gréco-romain ou produits d'un syncrétisme tardif qui n'ont pas de place en cette étude. Cf. WIEDEMANN, *Die aegyptische Geschichte in der Sage des Altertums*, dans Festschrift für Friedriche von Bezold; et pour le monde classique T. HOPFNER, *Das Sexuelleben der Griechen und Römer von den Anfängen bis ins 6. Jahrhundert nach Christus*, Prague 1938.

Pour nous en tenir à quelques exemples de date plus ou moins récente nous trouvons parmi les passages du *Voyage dans la Basse et la Haute Egypte* de VIVANT DENON⁽¹⁾ des vestiges anciens et modernes du culte du phallus, dont une défense recueillie par l'évêque Burchardus (1025) d'adresser des prières au «*fascinum*»⁽²⁾ prouve la persistance dans le monde chrétien. On signale à Marsa Matrouh⁽³⁾ et dans l'oasis de Khargeh⁽⁴⁾ des épouvantails ithyphalliques, survivances du dieu Min; la laitue consacrée à ce même dieu, attribut que l'on trouve souvent associé à ses représentations, est considérée par les Egyptiens comme procurant la fécondité⁽⁵⁾; des phallus sont suspendus en Haute Egypte pour protéger les moissons⁽⁶⁾; on rencontre des représentations humaines et animales en terre *in coïtu* dans des maisons du Niger⁽⁷⁾. L'abbé CHARLES-AUGUSTE AUBER⁽⁸⁾ dans une *Histoire et théorie du symbolisme religieux avant et depuis le Christianisme...* (*Ouvrage nécessaire aux architectes, aux théologiens... aux archéologues et à tous ceux qui sont appelés à diriger la construction ou la restauration des édifices religieux*), après avoir passé en revue le phallisme oriental et classique finit par signaler la présence d'«*obscœna*» dans les églises chrétiennes⁽⁹⁾. Ces symboles (le mot n'étant pas pris dans son sens actuel mais

⁽¹⁾ VIVANT DENON, *Voyage dans la Basse et la Haute Egypte pendant les campagnes du Général Bonaparte*, 1802, vol. I, p. 95, 202, 254; vol. II, pl. LIX, fig. 3; pl. XCVIII, fig. 32, 33, 35-37 (et p. xxxi de texte); pl. CXI, fig. 47, 54 (et p. xxxv de texte); pl. CXXIII, fig. 7 (texte p. xxxviii); pl. CXXVI, fig. 4, 12 etc.

⁽²⁾ «*Patrologiæ cursus completus... accurante*, Migne...vol. CXL, Paris 1853, col. 851.

⁽³⁾ ORIC BATES, *Ethnographic notes from Marsa Matruh* (The Journal of the Royal Asiatic Society...London, 1915) p. 727-728 et n. 1

⁽⁴⁾ G.D. HORNBLLOWER, *Further notes on phallisme in ancient Egypt* (Man, London, 1927, vol. XXVII, article 97, p. 150-153 et fig. 1) épouvantails ithyphalliques et figures en terre dans les champs de l'oasis de Khargeh.

⁽⁵⁾ KEIMER, *Die Pflanze des Gottes Min*, Z.Ä.S. 1924, vol. LIX, p. 143.

⁽⁶⁾ A.H. SAYCE, *Cairene and Upper Egyptian folk-lore* (Folk-Lore, London, vol. XXXI, n° 3,

Sept. 1920) p. 200.

⁽⁷⁾ P.A. TALBOT, *Some Nigerian fertility cults*, London (Oxford University Press, 1927) p. 15, 32; IDEM, *The Peoples of Southern Nigeria*, 1926, vol. II, p. 48. A propos de femmes et de boucs, citons une figure en bois sculpté de femme nue avec des boucs prêts à coïter se trouvant dans un temple des îles Canaries, voir : Chanoine François-Marie BERTRAND, *Dictionnaire universel, historique et comparatif de toutes les religions du monde...* publié par l'abbé Migne, éditeur de la Bibliothèque universelle du clergé, Paris, 1848-1851, vol. II, col. 1259.

⁽⁸⁾ Paris, librairie A. Frank, Poitiers. A. Dupré imprimeur éditeur, 1870-1871, 4 vol. surtout vol. III, p. 404-437.

⁽⁹⁾ Cf. Prosper MERIMÉE, *Notes d'un voyage en Auvergne*, Paris, 1838, p. 83, 283, 373, n. 1, il y est fait mention d'«*obscœna*» dans les églises à St. Leonard (Haute-Vienne) Sempde et Ennezat (Puy-de-Dôme). On pourrait

désignant une réalité vivante sans cesse renouvelée), ces symboles, disons-nous, dont nous avons pu constater la persistance à travers les âges, peuvent être considérés comme des tentatives de fixer par l'image cette obscénité rituelle et souvent collective pratiquée par les peuples les plus divers, afin de s'assurer les bénéfices d'une fertilité générale⁽¹⁾. Cette tentative pourrait sembler étrange en ce pays d'Égypte dont les habitants étaient réputés pour leur fécondité particulière due au Nil⁽²⁾. Nous y découvrons cependant partout dans les représentations ithyphalliques des divinités, dans les panégyries à manifestations licencieuses rapportées par les auteurs classiques et dans la littérature funéraire, religieuse et mythologique cet élément sexuel essentiel. Quoique celui-ci ait été à peine effleuré, souvent même passé sous silence, au cours des études consacrées à la religion de ce pays⁽³⁾ il n'est

multiplier les exemples en puisant dans les relations de voyages régionaux.

⁽¹⁾ Cf. H.J. ROSE, *Primitive culture in Greece*, London, Methuen and Co. Ltd. 1925, p. 85, 86-87, l'obscénité rituelle est une forme de magie de fertilité. E.A. WESTERMARCK, *The History of human marriage*, 5^e éd., London, 1921, vol. I, p. 82-84, 86-87, 88, 90-92. Diverses festivités licencieuses constituent des rites magiques pour augmenter la croissance des grains. EVANS-PRICHARD, *Some collective expression of obscenity in Africa* (The Journal of the Royal Anthropological Institute, London, 1929, vol. LIX), p. 311-331. Intéressant essai d'expliquer ces manifestations.

⁽²⁾ Cf. ARISTOTE, *Hist.* 3, 8; AELIAN, *Hist. Anim.* 3, 33; PLIN, *Hist. Nat.* 7, 3; SENECA, *Quaest. Nat.* 3, 25. Les mentions plus tardives sur la fécondité des Égyptiens ont été réunies par ROSENMÜLLER, *Altes und neues Morgenland*, I, p. 252.

⁽³⁾ Il suffit de feuilleter un recueil dans le genre de la *Description de l'Égypte* ou un catalogue de divinités égyptiennes pour se rendre compte de la place que tiennent en ce pays les représentations ithyphalliques. *Les Textes des Pyramides* et le *Livre des Morts* nous donnent une idée des vertus qu'on y

attribue au phallus. C'est d'ailleurs presque uniquement à ses représentations qu'on fait allusion, très brièvement, les auteurs qui n'ont pas passé sous silence, comme d'habitude, l'élément sexuel dans la religion égyptienne. Une divinité ou un esprit aurait été affecté à la protection de cet organe selon PLEYTE, *Z.Ä.S.* 1865, vol. III, p. 55. Le caractère sacré de cette partie du corps humain se serait conservé jusqu'à nos jours : cf. Dr Herman Heinrich PLOSS, *Die operative Behandlung der weiblichen Geschtsheile bei verschiedenen Völkern* (Zeitschrift für Ethnologie, Berlin, 1871, vol. III), p. 393. Jurer sur le phallus est le serment le plus solennel chez les Bédouins : cf. DU BOIS-AIMÉ, *Mémoire sur les tribus arabes des déserts de l'Égypte* (dans Description de l'Ég., état moderne, vol. I, 1809), p. 589. Mentionnons aussi le curieux usages de l'*oscula dare naturalis* pratiqué par les femmes stériles, cf. J. THÉVENOT, *Relation d'un voyage fait au Levant* (Claude Barbin éd. 1664), p. 499 et Antoine SÉRIÉYS, *Voyage en Orient... an IX* (1801), p. 60. Ainsi que nous le voyons, en fait d'« obscoena » l'Égypte, à de très rares exceptions, se contente de répéter inlassablement le même symbole. Notre moule, en tranchant sur ces représentations,

point permis de méconnaître qu'ici, comme partout ailleurs, «les racines les plus profondes de la religion ne plongent pas dans le sentiment, ni dans les pensées sur l'incertitude de la destinée, ni dans la crainte de l'anéantissement, ni dans l'effort de conquérir puissance et succès, mais elles plongent bien, plus avant, jusque dans les couches de l'évolution, où la conscience n'est pas encore éclosé, là où les forces génératrices du programme vital préparent et décident le développement psychique de l'homme»⁽¹⁾.

Notre moule, en dépit de sa date tardive⁽²⁾, nous offre cette particularité de figurer une scène rituelle essentiellement égyptienne qui nous permet de sonder ces profondeurs où a pris racine une des religions les plus intéressantes de l'antiquité. Il nous apporte ce témoignage précieux que le culte de Mendès, contrairement à ce qui est arrivé aux autres cultes égyptiens, a conservé jusqu'à son extinction l'intégrité de son caractère primitif.

Si limitée que soit notre étude dans son objet il est impossible de la dissocier complètement du phénomène plus général de la zoolatrie en Egypte. Max Scheler⁽³⁾ a formulé la remarque suivante : « Les dieux, comme les animaux ignorent la honte. Mais l'homme y est soumis... parce qu'il est l'incorporation de cette transition toujours en progression » (entre l'animal et les dieux). Cette vue lumineuse nous suggère une nouvelle interprétation de la scène représentée sur le moule. Le comportement de la femme vis à vis du bouc ne serait pas une initiative visant à un résultat précis, telle la défloration pré-nuptiale rituelle, mais constituerait, comme dans toute cérémonie religieuse, un geste type dont la signification est plus vaste que chez les hiérodules ordinaires, d'autant plus complète qu'il s'effectue entre deux mondes aussi différents que celui de l'animal et de l'homme ou, si l'on veut, plutôt entre ce dernier et la divinité qu'incarne l'animal, dans une tentative désespérée, sans cesse renouvelée de procréation mystique qui supprimerait les limites de cet

nous permet de mieux connaître ce chapitre spécial du sentiment religieux dans la Vallée du Nil.

⁽¹⁾ Jacob WASSERMANN, *Joseph Kerkhoven dritte Existenz*. L'étonnement manifesté par J. WINTHUIS dans son *Einführung in die Vorstellungswelt primitiver Völker*, 1931, en constatant le rôle important que joue le sexe dans la vie des primitifs est une naïveté qui n'est plus

permise chez l'historien de n'importe quelle religion.

⁽²⁾ L'adoption de la langue grecque n'empêchait pas que l'on vénérât toujours, plus que jamais, en Egypte les dieux ancestraux qui « continuent à assister donnant santé et sécurité ». Cf. *P. Oxy.* VI, 935.

⁽³⁾ MAX SCHELER, *Schriften aus dem Nachlass*.

état transitoire où se débat l'humanité. Il va sans dire que ce geste ne s'accomplit pas sciemment mais inconsciemment, ainsi que tout acte vraiment rituel, car le « dromenon » ce n'est pas la chose que l'on désire faire, c'en est une préfiguration ⁽¹⁾.

Malgré notre réserve habituelle envers ce genre de spéculations, nous n'avons pu nous empêcher d'énoncer ce qui n'est qu'une conjecture, une approche suivant l'expression chère à Frankfort, conjecture d'autant plus probable que nous ferions nôtre l'opinion d'Hérodote, de Diodore et de Celse ⁽²⁾ sur le sens mystique et caché du culte des animaux chez les Egyptiens. Nous ne disposons malheureusement pas d'un mythe relatif au rite de Mendès ⁽³⁾ pareil au mythe d'Osiris élaboré il est vrai à travers les siècles, mais conservant toujours les traces de son origine agraire, mythe dont s'éclairent les diverses cérémonies rituelles rapportées par Junker ⁽⁴⁾. Mais ce n'est point là une raison de considérer notre document comme dépourvu de toute valeur révélatrice.

Que l'on nous permette ici une remarque : Il est facile de s'apercevoir que dans leurs efforts d'humaniser les dieux zoomorphes les Grecs et les Egyptiens ont suivi deux voies opposées, chez les premiers la transformation a commencé par le haut, chez les seconds par le bas, la tête étant la dernière partie du corps à prendre forme humaine. Ce fut comme si la pensée qui chez les uns s'était dégagée la première de sa gangue originelle n'a jamais pu se débarrasser chez les seconds de son animalité archaïque et cette divergence est tellement vraie que les Grecs, n'ayant pu comprendre la zoomorphie invétérée du panthéon égyptien, ont dû imaginer le travestissement des dieux en animaux afin de fuir la méchanceté des hommes ⁽⁵⁾ ou cette légende rapportée par Hérodote ⁽⁶⁾ qui se propose d'expliquer la face de bélier du Zeus thébain (Amon) par un stratagème de ce dernier. Cédant aux sollicitations

⁽¹⁾ Un « dromenon » ce n'est pas la chose que l'on désire faire, c'en est une préfiguration : MARETT, *The threshold of religion*, 1914. Cf. « What a people does in relation to its gods must always be one clue, and perhaps the safest to what it thinks : J. HARRISON, *Prolegomena to the study of Greek religion* (Introduction).

⁽²⁾ HÉRODOTE, II, 65 ; DIODORE, I, 86 ; CELSE apud ORIGÈNE, *contra Cels.* I, 20.

⁽³⁾ Pour les rapports du mythe et du rite cf. K. TH. PREUSS, *Der religiöse Gehalt der Mythen*, 1933, p. 7 et 38. En parlant de

Mythe nous n'employons pas ce mot dans son sens purement étymologique tiré du grec mythos = parole, mais celui d'action sacrée.

⁽⁴⁾ H. JUNKER, *Die Studienwachen in den Osirismysterien nach den Inschriften von Dendera, Edfu und Philae* (Denkschriften d.K. Akad. d. Wiss. in Wien, phil. hist. Klasse, LIV, 1910.

⁽⁵⁾ DIODORE, I, 86 ; cf. 21, 85, etc. ; PLUTARQUE, *De Iside et Osiride*, 71-77.

⁽⁶⁾ II, 42.

réitérées d'Héraklès (Khonsou), il accepta enfin de se montrer à lui, mais pour ne point se révéler sous sa vraie forme il trancha la tête d'un bélier et la tint devant son visage. Une statuette qui fit autrefois partie de ma collection représente un homme assis, penché en avant, les mains passées entre ses cuisses et portant une tête de bélier. On peut, à bon droit, y voir une illustration du passage d'Hérodote auquel nous venons de faire allusion.

Si donc, à l'opposé des Grecs, nous limitons nos efforts à constater la permanence dans la pensée égyptienne d'un indéfectible arrière fonds animal, nous ne trouverons plus incompatibles la subtilité de certaines conceptions religieuses et le caractère primitif du culte de Mendès.

En effet l'homme a éprouvé, à certains moments, le besoin de retrouver l'existence parfaite dans laquelle les sexes coexistaient en un être androgyne supérieurement complet⁽¹⁾; pourquoi remontant encore plus haut dans le passé n'aurait-il pas cherché à recouvrer cet état de primitivité paradisiaque où il se confondait avec le règne animal ?

Disons-nous bien que, nous autres modernes, nous ne saurons comprendre les rites pareils à celui de Mendès tant que nous n'aurons pas essayé de suppléer par l'imagination à notre incapacité de vivre la vie organique (en premier lieu la vie érotique et la nutrition) comme un sacrement⁽²⁾.

Pour en revenir à notre dieu bouc, à ses avatars à travers les siècles et à ses turpitudes, ce n'est point sans raison que nous nous sommes attardés au début de cette étude sur les passages de la *Bible* dirigés contre les unions entre hommes et bêtes car nous croyons y voir un autre aspect de la question, trop négligé à notre avis. Les Juifs, en effet, nous offrent la contre-partie du phénomène religieux que nous avons constaté chez les peuples dits païens. Qu'une divinité adorée en un lieu soit honnie en un autre cela n'implique pas qu'elle a définitivement disparu de ce dernier; elle y a tout simplement changé de nature et sous forme de démon, maléfique dans le cas qui nous occupe, continué à hanter, d'une façon souvent plus impérieuse, l'imagination des hommes. «*Omnes dei Gentium daemonia*» est-il dit dans les

⁽¹⁾ Cf. M. ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, 1949, p. 359 sq.

⁽²⁾ *Op. cit.* Afin de montrer où peut mener la méconnaissance de cette vérité, nous rapporterons l'explication du rite de Mendès donnée par le Dr. P. BREZON, (*La Médecine et les*

religions, Paris, Lib. J.B. Baillière et fils, 1904, p. 316. « Les jeunes filles accusées de crimes contre nature devaient subir l'assaut du bouc Mandou. Le dieu désignait par son ardeur ou par son dédain si l'accusée était vraiment coupable ».

Psaumes⁽¹⁾, en tant que tels ces dieux du paganisme n'ont pas cessé de régner sur les esprits, aussi bien par la terreur que par l'horreur qu'ils inspiraient⁽²⁾. « La démonologie devint une authentique contrepartie de la théologie ; une ample, méthodique pseudo religion de la peur »⁽³⁾. On poussa le souci de la contre-partie à ce point que le Moyen-Âge connut un Diable représenté comme une trinité⁽⁴⁾. Tant et si bien qu'en plein XVI^e siècle ces déclarations de Calvin : « Dieu a voulu . . . que tout reste de survivance païenne soit rejeté de côté . . . »⁽⁵⁾ étaient dirigées contre les sorcières, dernières hiérodules de l'archaïque dieu capriforme, devenu Satan.

Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt
Geprägte Form, die lebend sich entwickelt.

GOETHE, *Urworte. Orphisch.*

Cependant nous lisons dans un ouvrage de Magnus Hirschfeld⁽⁶⁾ ; « At all events sodomy is to be considered one of the least harmful forms of pathological perversion of the sexual urge, because no one suffers any harm from it ». Ce passage, opposé à tout ce qui vient d'être dit, nous révèle l'aboutissement du comportement humain à l'égard d'une pratique que l'évolution progressive a successivement dépouillée de ses divers enveloppements superstitieux.

⁽¹⁾ XCV (XCVI), 5.

⁽²⁾ Le mot *τέρας* employé par HÉRODOTE signifie aussi chose monstrueuse.

⁽³⁾ Leonard FENDT, *Die religiösen Kräfte des Katholischen Dogmas*, 1921, p. 89. Cf. « Les individus pas plus que les races ne sauraient accumuler à l'infini les symboles et les allegories. Il arrive un moment où, pour faire place à de nouveaux mythes, il devient nécessaire d'anéantir les anciens, car des conflits chronologiques s'élèvent entre eux. C'est alors que dans une volonté entièrement conforme à sa loi de développement, l'homme imagine non plus des dieux nouveaux, ou de nouveaux êtres fabuleux, mais des combats à mort entre les monstres nés de ses imaginations premières et les héros nouveaux venus »,

LEEFFLER-DELACHAUX, *Le Symbolisme des contes de fées.*

⁽⁴⁾ Cf. DANTE, *Inferno*, XXXIV, 38 sq.

⁽⁵⁾ « Deus voluit . . . reliquas omnes gentium divinandi species esse reiciendas . . . ac proinde impuros quosdam ac profanos homines divini contemptores procul eliminandos, qui ridiculum esse arbitrantur istiusmodi veneficos et divinos velle exterminare . . . » *Corpus reformatorum*, vol. XXX, p. 632, in *the 98th Homily on I Sam.*, 28. Cf. TH. DE CAUZONS, *La magie et la sorcellerie en France* (Paris, Lib. Dorbon aîné, 1910-1912) vol. I, p. 76 : le coït des sorcières avec le « Diable » serait une reminiscence des prostitutions religieuses.

⁽⁶⁾ *Sexual Pathologie* (Emerson books inc. New York, 1947, p. 141).

N.B. — Des fouilles ont été entreprises à Mendès au moment même où cette étude se trouvait sous presse. On en tirera, espérons-le, des éclaircissements qui nous permettront de connaître d'une façon plus nuancée les divers aspects du culte pratiqué en cette localité. Pour le moment nous renvoyons à l'article de M. HENRI WILD, *Statue d'un noble mendésien du règne de Psamétik I^{er} aux musées de Palerme et du Caire* publié ici même (B.I.F.A.O., t. LX (1960), p. 43-67) où l'on pourra trouver des renseignements complémentaires que nous avons omis de rapporter, nos recherches s'étant limitées uniquement à la scène mentionnée par Hérodote.

Les objets figurant sur les planches VIII, XI et XII ont été reproduits à la fin de cette étude pour la simple raison qu'ils furent trouvés dans la région mendésienne.

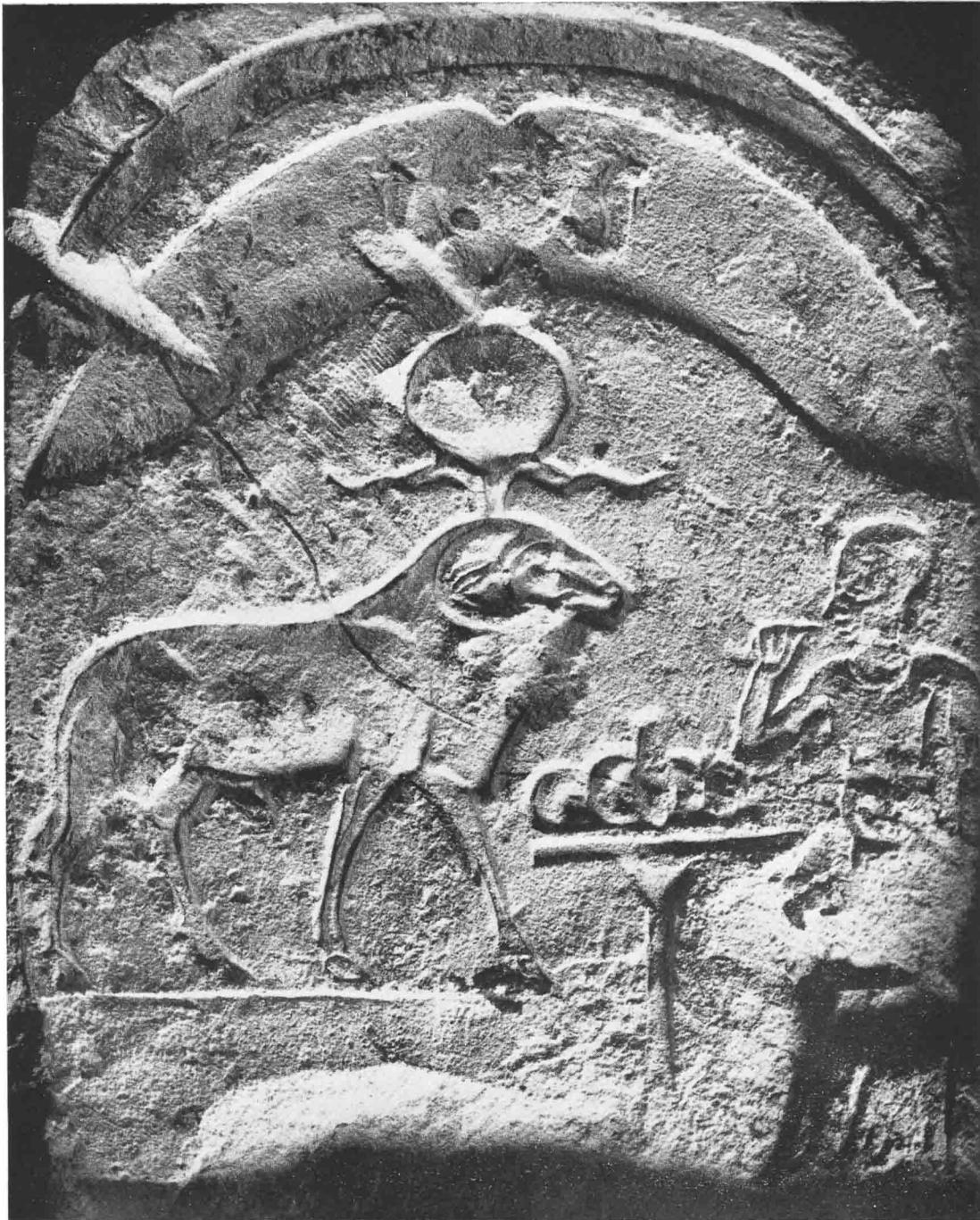
La pl. XI, A représente un fragment d'amulette en faïence de couleur vert pâle; on y voit un bélier au milieu d'un œil sacré. Cette représentation pourrait être interprétée de plusieurs façons.

La pl. XI, B reproduit une tête de bélier en marbre.

La pl. XII représente un couvercle en terre cuite ayant la forme d'une tête de bélier et dont le vase, aujourd'hui perdu, contenait probablement les restes d'un animal sacré ou plutôt quelque liquide, le museau de l'animal étant creux.





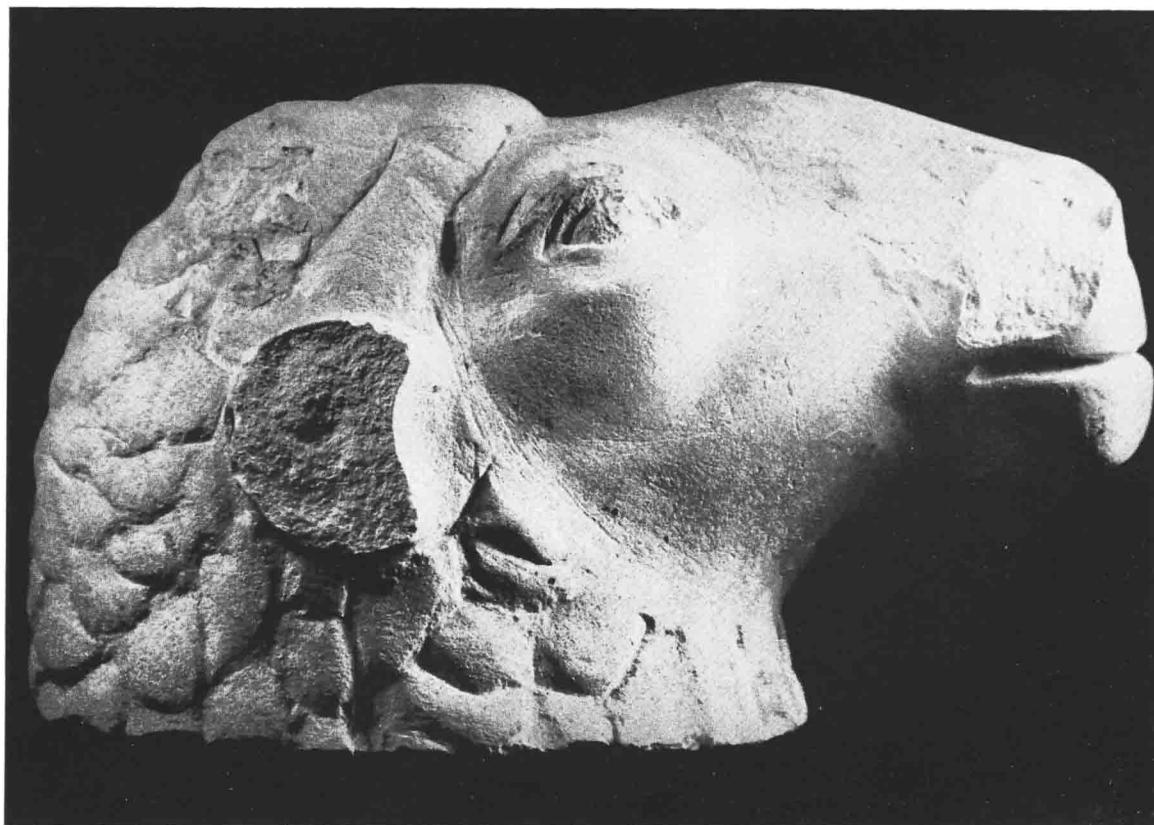








A



B

