

Annie FORGEAU

**Horus-fils-d'Isis**  
**La jeunesse d'un dieu**



INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE

---

BIBLIOTHÈQUE D'ÉTUDE 150 – 2010

# Sommaire

INTRODUCTION .....	I
--------------------	---

## I. LA GENÈSE D'HARSIÉSIS

I. LES ORIGINES D'HARSIÉSIS .....	17
1.1. Les premières manifestations de la filiation patrilinéaire d'Horus.....	24
1.1.1. <i>L'expression de la filiation patrilinéaire</i> .....	24
Horus-fils-d'Osiris.....	24
<i>ḥr-s3-wsjr</i> .....	24
<i>s3-wsjr</i> .....	26
Harendotès.....	26
Père et fils.....	28
1.1.2. <i>La signification de la filiation patrilinéaire</i> .....	31
Le fils bien-aimé : <i>s3 mr.f</i> .....	31
L'héritier.....	33
<i>jw<sup>c</sup></i> .....	33
<i>jry p<sup>c</sup>t</i> .....	35
<i>L'ainesse</i> .....	37
<i>La filiation utérine</i> .....	39
1.2. Les premières manifestations de la filiation matrilinéaire d'Horus .....	43
1.2.1. <i>Conception et naissance d'Horus</i> .....	45
Le récit originel.....	45
Les réinterprétations postérieures.....	46
1.2.2. <i>Le dieu-enfant</i> .....	48
Les termes <i>nḥn</i> et <i>ḥrd</i> .....	48
Mère et fils.....	53
1.2.3. <i>Isis et le roi-enfant</i> .....	54

2. LE CHOIX D'HARSIÉSIS.....	57
2.1. Enfance et dépendance.....	60
2.1.1. <i>Le choix du nom</i> .....	60
2.1.2. <i>Enfance et mythe</i> .....	65
Les thèmes topiques de l'enfance d'Harsiésis.....	67
<i>Le spell 148 des Textes des sarcophages</i> .....	67
<i>Les informations complémentaires</i> .....	70
Enfance royale et enfance divine.....	73
L'allaitement.....	77
2.1.3. <i>Un dieu bipolaire</i> .....	80
2.2. Le dieu accompli.....	84
2.2.1. <i>Un dieu aux actions bénéfiques</i> .....	85
2.2.2. <i>Un dieu multiple</i> .....	86

## II. LES AXES DE DIFFUSION DU CULTES D'HARSIÉSIS

3. LA PLACE D'HARSIÉSIS DANS LE CYCLE D'ABYDOS .....	101
3.1. L'introduction tardive d'Harsiésis à Abydos .....	104
3.1.1. <i>Les formes concurrentes d'Harendotès et d'Horus-fils-d'Osiris</i> .....	105
Harendotès.....	105
Horus-fils-d'Osiris.....	107
3.1.2. <i>La percée d'Harsiésis</i> .....	109
3.2. Harsiésis dans les temples ramessides d'Abydos.....	112
3.2.1. <i>La leçon du temple de Sethi I<sup>er</sup>, l'instable construction d'une figure composite</i> .....	112
Le dénombrement des formes onomastiques.....	113
L'association des avatars horiens.....	123
Les essais de fusion des avatars horiens.....	126
Le maintien de domaines d'action spécifiques .....	127
3.2.2. <i>La chapelle de Ramsès I<sup>er</sup></i> .....	130
3.2.3. <i>Le temple de Ramsès II</i> .....	133
Les textes de dédicace des chapelles .....	135
<i>Les dédicaces comprenant l'épithète « aimé d'Horus »</i> .....	135
<i>Les dédicaces comprenant l'épithète « aimé d'Harendotès »</i> .....	136
<i>Les dédicaces comprenant l'épithète « aimé d'Horus-fils-d'Ounennefer »</i> .....	137
<i>Les dédicaces comprenant l'épithète « aimé d'Horus-fils-d'[Isis] ? »</i> .....	137
Les protocoles gravés dans les deux salles à niches.....	138
L'épithète « aimé d'Harendotès » .....	138
L'épithète « aimé d'Harsiésis » .....	138
L'épithète « aimé d'Horus-fils-d'Osiris ».....	139

Les témoignages iconographiques.....	140
La place des avatars horiens dans le programme théologique du temple de Ramsès II : essai de récapitulation.....	141
3.2.4. <i>Le témoignage du papyrus Harris I</i> .....	143
3.3. Le panthéon abydnien dans le temple d'Hibis.....	144
3.3.1. <i>Les divinités abydnienes dans le programme iconographique du sanctuaire</i> .....	144
3.3.2. <i>Le dieu-fils dans les salles osiriennes du temple</i> .....	145
3.4. Les témoignages abydnienes de dévotion personnelle envers Harsiésis après le Moyen Empire.....	146
3.4.1. <i>Les configurations du Nouvel Empire</i> .....	146
Harendotès, archétype divin du roi.....	146
La place d'Harsiésis.....	149
3.4.2. <i>Les choix du premier millénaire</i> .....	152
4. LES MATERNITÉS MULTIPLES D'ISIS.....	157
4.1. « Min né d'Isis, la Divine ».....	158
4.1.1. <i>La « mère de Min », mwt mnw</i> .....	159
4.1.2. « Min, élevé de plumes ».....	160
4.1.3. <i>mnw hr nht : Min/Horus, le Puissant</i> .....	163
Une figure divine abydnienne.....	163
Min/Horus, le Puissant, et Harendotès.....	166
Min/Horus, le Puissant, Osiris, Isis.....	169
<i>La filiation osirienne</i> .....	170
<i>La double filiation, osirienne et isiaque</i> .....	170
4.2. Horus aux côtés de Min à Coptos et à Akhmim.....	172
4.3. L'élaboration d'une figure composite Min/Horus.....	177
4.3.1. <i>Le kamoutef : du dogme au mythe</i> .....	178
4.3.2. <i>Le rituel</i> .....	183
4.3.3. <i>Min/Horus, fils d'Isis</i> .....	185
4.3.4. <i>Les métamorphoses coptites d'Harsiésis</i> .....	187
Les sources coptites du Nouvel Empire.....	188
Les élaborations tardives.....	189
<i>Harsiésis, le Coptite, sur le naos Louvre D 29</i> .....	189
<i>Le panthéon coptite dans le sanctuaire du temple d'Hibis</i> .....	190
<i>Harsiésis sur le naos Caire CG 70021</i> .....	191
<i>Les ultimes spéculations des inscriptions du ouadi Hammâmât</i> .....	191
4.4. Filiation isiaque et religion solaire.....	192
4.4.1. « Horus de Nekhen, fils d'Isis ».....	193
4.4.2. « Horus Behedety, fils d'Isis ».....	195

### III. L'UNIVERSALISME D'HARSIÉSIS

5. L'EXTENSION DU CULTES D'HARSIÉSIS.....	203
5.1. L'interlocuteur du roi.....	204
5.1.1. <i>Harsiésis, dieu-fils</i> .....	206
La triade osirienne au complet.....	206
<i>Dans les temples du Nouvel Empire</i> .....	206
<i>Dans le temple d'Hibis</i> .....	207
Isis, Harsiésis, Osiris/Amon-Rê-Kamoutef.....	209
Osiris, Hathor, Harsiésis.....	209
Harsiésis couplé seul avec Osiris.....	211
<i>Dans les temples thébains</i> .....	211
<i>Dans le sanctuaire du temple d'Hibis</i> .....	211
<i>Harsiésis dans le ḥwt- ḥmꜣg (?) du temple de Behbeit el-Hagara</i> .....	214
5.1.2. <i>Les groupements en Ennéades</i> .....	215
L'Ennéade héliopolitaine.....	215
Les Ennéades comptant Harsiésis en leur sein.....	216
<i>La grande Ennéade thébaine</i> .....	216
<i>Une réinterprétation tardive de l'Ennéade héliopolitaine dans le temple d'Hibis</i> .....	217
Les Ennéades comptant Harendotès en leur sein.....	218
<i>L'Ennéade abydonienne</i> .....	218
<i>La petite Ennéade thébaine</i> .....	219
5.1.3. <i>Harsiésis aux côtés de Min et d'Amon</i> .....	220
Harsiésis et Min.....	220
Harsiésis et Amon.....	220
5.1.4. <i>Harsiésis, partenaire des divinités féminines</i> .....	222
Harsiésis et Isis.....	222
<i>Sur les monuments thébains</i> .....	222
<i>Dans le temple d'Hibis</i> .....	225
Harsiésis et Hathor.....	225
Harsiésis et Ouadjyt.....	229
5.1.5. <i>Bilan</i> .....	229
5.2. La participation d'Harsiésis aux rites de la royauté.....	235
5.2.1. <i>Les scènes commémoratives de cycles rituels</i> .....	237
La purification royale.....	238
L'imposition des couronnes.....	246
La conduite royale.....	251
« <i>Aller et venir, montée du roi</i> ».....	252
<i>L'invitation à « voir » le dieu</i> .....	254
La fête de Sokaris.....	256
5.2.2. <i>Le sema-taouy</i> .....	258

6. LE GARANT DE LA SURVIE ROYALE .....	267
6.1. L'ambivalence d'Harsiésis .....	271
6.1.1. <i>Harsiésis dans la partie haute de la tombe</i> .....	272
Harsiésis dans la salle du puits.....	272
<i>Les tombes d'Horemheb et de Sethi I<sup>er</sup></i> .....	273
<i>La salle du puits (D) de la tombe d'Amenmes</i> .....	276
Harsiésis dans la première salle à piliers.....	277
<i>Harsiésis dans les scènes d'osirianisation du souverain défunt</i> .....	277
<i>La présence d'Harsiésis sur les piliers</i> .....	278
<i>La présentation de la reine b3kt-wrl à Osiris</i> .....	279
6.1.2. <i>Harsiésis dans la partie basse de la tombe</i> .....	280
Harsiésis dans l'antichambre .....	280
Harsiésis dans la chambre du sarcophage.....	282
<i>La chambre du sarcophage (C) de la tombe de Ramsès I<sup>er</sup></i> .....	282
<i>La chambre du sarcophage (P) de la tombe de Sethi I<sup>er</sup></i> .....	283
<i>La chambre du sarcophage (L) de la tombe de Taousert</i> .....	284
6.2. Horus-fils-d'Osiris dans la tombe de Taousert.....	285
6.2.1. <i>Horus-fils-d'Osiris dans la première salle à piliers (E) de la tombe</i> .....	285
6.2.2. <i>Horus-fils-d'Osiris dans l'antichambre (I) de la tombe</i> .....	286
6.3. Le champ d'action d'Harsiésis et d'Horus-fils-d'Osiris dans les tombes royales (d'Horemheb à Taousert).....	287
7. HARSISIÉSIS DANS TOUS SES ÉTATS.....	291
7.1. La place d'Harsiésis dans l'univers des représentations funéraires des particuliers.....	293
7.1.1. <i>La présence d'Harsiésis dans les scènes de jugement du mort</i> .....	294
Le contrôle de la pesée.....	294
La présentation à Osiris .....	296
7.1.2. <i>Le chapitre 173 du Livre des Morts</i> .....	299
7.1.3. <i>Harsiésis, divinité de la nécropole thébaine</i> .....	300
7.2. À l'autre bout de la vie, l'enfance .....	305
7.2.1. <i>Harpocrate</i> .....	305
7.2.2. <i>Harsiésis et Ched à Deir el-Médineh</i> .....	309
Ched, dieu-enfant .....	310
La formation de la triade Isis, Harsiésis et Ched à Deir el-Médineh .....	311
7.2.3. <i>Autour du Sphinx de Giza</i> .....	312
Le Sphinx, divinité royale et solaire .....	314
Les divinités de <i>Ro-setaou</i> .....	315

Le couple mère et fils.....	316
<i>Isis et Horus dans le téménos du Sphinx</i> .....	316
« <i>Isis, dame des pyramides</i> » et <i>Harsiésis</i> .....	318
7.2.4. <i>Horus, le Sauveur</i> .....	320
Les pouvoirs d'Horus.....	320
L'enfance au service de la magie .....	325
Le vocabulaire de l'enfance .....	331
– <i>nw</i> .....	333
– <i>hṛd</i> .....	334
– <i>nḥn</i> .....	334
– <i>ḥ</i> .....	337
– <i>sfy</i> .....	338
– <i>ḥwn</i> .....	339
CONCLUSIONS .....	351
BIBLIOGRAPHIE .....	381
INDICES.....	433
Index des sources.....	433
1. <i>Textes funéraires</i> .....	433
2. <i>Œuvres littéraires</i> .....	436
3. <i>Sources étrangères</i> .....	436
4. <i>Publications</i> .....	437
5. <i>Musées et collections</i> .....	439
Index géographique .....	444
Index des noms de dieux (et de souverains divinisés).....	447
Index thématique.....	451
LISTE DES PLANCHES .....	457
Planches.....	460

# Introduction

« Qu'est-ce qu'un dieu ? »

Thème d'un dossier spécial accueilli par la *Revue de l'histoire des religions*<sup>1</sup>, l'interrogation, en dépit de son évidente simplicité, est déroutante, car elle n'est susceptible que de réponses partielles. Dans une perspective comparatiste, telle celle adoptée dans la série d'enquêtes interdisciplinaires regroupées sous le titre *Polythéismes. Pour une anthropologie des sociétés anciennes traditionnelles*, qui, selon les mots de Chr. Zivie-Coche<sup>2</sup> « ramènent peut-être aujourd'hui à la question fondamentale dans sa brutalité et sa naïveté mêmes : "qu'est-ce qu'un dieu ?" », la définition dépend, bien entendu, du système de valeurs globalement adopté par la société étudiée. Il ne suffit pourtant pas de restreindre le domaine d'investigation à une civilisation donnée pour parvenir à une perception claire, aisément formulable, de la signification que celle-ci attache à la notion de dieu. Dans les religions polythéistes, la multiplicité des puissances sacrées, la diversité de leurs apparences et de leurs modes d'action respectifs obligent à recouper des informations hétérogènes, à combiner différents angles d'attaque pour dépasser l'impression première de foisonnement et reconnaître un principe d'intelligibilité. Une fois dégagés les facteurs qui déterminent la catégorie du surnaturel, il faut encore ébaucher les lois qui régissent la configuration du panthéon ainsi que les formes d'insertion du fait religieux dans la sphère de l'humain.

Dans le champ des études consacrées à la religion de l'Égypte pharaonique, les monographies occupent une place de choix : les unes se proposent de suivre l'histoire d'un dieu à l'échelle du territoire sur des périodes plus ou moins longues, les autres concentrent l'éclairage sur un site précis et y repèrent les cultes spécifiques, leur organisation, leur évolution. À partir du kaléidoscope de leurs conclusions, mais aussi à partir d'analyses ponctuelles autour d'un thème particulier d'ordre linguistique, sociologique, psychologique, des synthèses se sont élaborées tant sur la nature du divin que sur les comportements religieux. Il va sans dire qu'entre ces diverses méthodes d'approche, la frontière n'est pas étanche et que les progrès réalisés dans la connaissance du modèle religieux égyptien représentent le fruit d'emprunts réciproques.

<sup>1</sup> *RHR* 205(4), octobre-décembre 1988.

<sup>2</sup> *BSFFT* 2/3, 1989, p. 139.

Ayant pour objet de recherche le dieu Horus-fils-d'Isis/Harsiésis, le présent ouvrage revendique le nom de monographie et souscrit aux lois du genre, telles que les énonce J.-P. Vernant, non sans quelque ironie : « Quant aux mythes, leur étude suivant les règles d'une bonne critique historique, si elle a évité les interprétations de fantaisie, arbitraires et anachroniques, s'est contentée d'établir pour chacun d'eux sa fiche – acte de naissance supposé et curriculum vitae – en repérant le lieu de sa première apparition, son cheminement, ses transformations d'un témoignage à l'autre<sup>3</sup>. » Pourtant, « il n'est d'histoire que du particulier. Il n'est d'histoire sans visée générale<sup>4</sup> ». C'est pourquoi, au-delà du cas d'Harsiésis, peut-on espérer fournir quelques aperçus sur les critères d'identification d'une entité divine, sur le système de représentations que véhiculent son nom et son image, sur sa place au sein du panthéon – et donc sur l'organisation de celui-ci, – ou bien encore sur les incidences des événements de l'histoire sur le fait religieux.

Dans la contribution qu'il apporte, en tant qu'égyptologue, au débat sur la définition du concept de dieu<sup>5</sup>, D. Meeks se livre à une analyse sémantique rigoureuse du terme *ntr*, unanimement traduit par notre mot « dieu », pour en cerner le champ d'application et tracer « la ligne de démarcation entre le *ntr* et le non-*ntr*<sup>6</sup> ». Après avoir rappelé, à la suite d'E. Hornung, que « ni l'étymologie ni “le sens original” du mot *ntr* ne peuvent être établis<sup>7</sup> » et qu'il est impossible de faire coïncider nos propres catégories conceptuelles avec celles des anciens Égyptiens, il en arrive à proposer la « ritualité » comme « dénominateur commun du “divin” », soit la formule lapidaire : « Est “dieu” ce qui a été, est, et peut continuer à être ritualisé<sup>8</sup>. » À propos des « dieux au sens étroit », il ajoute qu'« ils sont ces êtres appartenant au domaine du divin dès les origines... Ils n'ont pas besoin du rite pour se différencier des “hommes” qui coexistent, presque immédiatement, avec eux. Ils n'en ont pas besoin pour paraître, mais ils ne peuvent s'en passer pour durer dans le temps<sup>9</sup> ».

Précisément, l'étude d'Harsiésis, avatar du jeune Horus de la triade osirienne qui privilégie l'expression de sa filiation matrilinéaire, offre matière à cerner le phénomène de la genèse d'un dieu. Son émergence en tant qu'entité autonome est contemporaine de la rédaction des *Textes des sarcophages*, ses origines remontent à l'élaboration du mythe osirien. Dans l'univers religieux égyptien, ce dernier rend compte du paradoxe de la vie humaine, du mystère de ses débuts et de son achèvement assimilé à un recommencement ; aussi la naissance et la mort sont-elles au cœur de sa problématique. Continûment dotés d'une histoire personnelle calquée sur l'humaine condition, les membres de la triade osirienne composent l'image de la cellule familiale idéale qui se reproduit au fil des générations. Leurs aventures se déroulent en des lieux géographiques implantés sur la terre égyptienne, l'anthropomorphisme les définit au point qu'aucun animal sacré ne leur est consubstantiel<sup>10</sup>. Si l'iconographie prête constamment un visage humain à

<sup>3</sup> J.-P. VERNANT, « Religion grecque, religions antiques », dans *Religions, histoires, raisons*, 1979, p. 12.

<sup>4</sup> É. WILL, *Préface* à Cl. Orrioux, *Les papyrus de Zénon*, 1983, p. 8.

<sup>5</sup> D. MEEKS, *RHR* 205(4), octobre-décembre 1988, p. 425-446.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 430.

<sup>7</sup> Voir l'étude consacrée à cette notion par E. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen*, 1971, p. 20-35.

<sup>8</sup> D. MEEKS, *loc. cit.*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>10</sup> Le culte des mères d'Apis assimilées à Isis représente un phénomène tardif et localement circonscrit à l'Iseum memphite à Saqqara ; ce dernier remonte peut-être au règne d'Amasis, car une stèle trouvée à l'extérieur des catacombes associe une vache sacrée à l'an 37 de ce roi, cette date correspondant sans doute à la date de naissance de l'animal qui fut enterré sous Darius I<sup>er</sup> ; toutefois, les

Osiris, les apparences zoomorphiques revêtues par Isis ou Horus procèdent de métamorphoses secondaires. La forme d'oiselle grâce à laquelle Isis redonne le souffle vivifiant à son époux mort s'interprète comme une métaphore de sa fonction de deuillante. Quant à Horus, il est, dès les premiers textes, décrit comme « l'enfant, le bambin qui porte le doigt à la bouche<sup>11</sup> » ; ses représentations par l'image d'un faucon ou d'un homme ayant la tête de l'oiseau résultent du rapprochement précocement opéré, grâce à l'homonymie, entre son propre nom et celui du dieu dynastique, rapace planant à l'horizon du ciel.

Figures adultes, ni Isis ni Osiris ne sont réductibles aux rapports conjugaux et fraternels qui les unissent ; l'énoncé de leurs liens réciproques ou de leur commune parenté à l'égard du dieu-fils n'engendre pas non plus la formation d'entités nouvelles. Par exemple, les épithètes « épouse du dieu », « sœur du dieu », « mère du dieu », qui fréquemment accompagnent la mention du nom d'Isis<sup>12</sup>, précisent le rôle de la déesse au sein du panthéon, mais la personnalité de celle-ci ne se modifie pas au gré de ses appellations. Le jeune Horus, au contraire, apparaît comme un dieu à identité variable.

Élément constitutif de la personne humaine dont tout à la fois il exprime l'essence et sanctionne l'existence, le nom concentre, grâce à la forme qu'il revêt, une réserve d'énergie tournée vers l'action<sup>13</sup>. À sa naissance, chaque enfant reçoit un prénom, parfois deux, auquel peut s'ajouter au fil de l'existence un surnom – du simple diminutif qui répercute le discours de l'entourage et « appartient non à la langue, mais à la parole<sup>14</sup> » à une appellation radicalement autre pour marquer les différents niveaux d'identité : nom familial, nom professionnel, choix personnel ou imposé<sup>15</sup>. La fiche signalétique d'un individu est donc restreinte à un nombre fini d'éléments, à l'image de la condition terrestre, bornée par rapport au choix des possibles. Après la mort au contraire, les virtualités se libèrent et le défunt, au terme de transformations quasi illimitées, revêt la personnalité (ou l'aspect) des forces divines qui meuvent l'univers<sup>16</sup>. Faisant don de son nom au mort qui l'absorbe en son corps selon la forte image du **spell 1099** des *Textes des sarcophages* – « le nom de Rê est dans le corps de cette N et sa dignité (s'ḥ) est dans sa bouche<sup>17</sup> » – le dieu lui confère, du même coup, les qualités qui le caractérisent.

vestiges architecturaux actuels ne sont pas antérieurs au IV<sup>e</sup> siècle av. J.-C., voir W.B. EMERY, *JEA* 56, 1970, p. 6-9 ; *id.*, *JEA* 57, 1971, p. 9-13 ; H.S. SMITH, *RdE* 24, 1972, p. 176-187 ; D.J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, 1988, p. 30-31 et p. 192 ; H.S. SMITH, *Studies in Pharaonic Religion and Society in Honour of J. Gwyn Griffiths*, 1992, p. 201-225 ; S. DAVIES, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. The Mother of Apis and Baboon Catacombs*, 2006, p. 12-13, p. 48-52.

<sup>11</sup> *Pyr.*, *Spr.* 378, § 663c-664a (T), *infra*, chapitre 1, p. 50, n. 247 et n. 255.

<sup>12</sup> Voir M. MÜNSTER, *Untersuchungen zur Göttin Isis*, 1968, p. 205-207.

<sup>13</sup> Voir, par exemple, les remarques de J. SAINTE FARE GARNOT, « L'anthropologie de l'Égypte ancienne », dans C.J. Bleeker, *Anthropologie religieuse. L'homme et sa destinée à la lumière de l'histoire des religions*, 1955, p. 18 et de P. VERNUS, *LÄ* IV, 1980, col. 320-322, s.v. *Name*.

<sup>14</sup> E. LAROCHE, *Les noms des Hittites*, 1966, p. 239.

<sup>15</sup> P. VERNUS, *op. cit.*, col. 322-323.

<sup>16</sup> Voir, par exemple, P. BARGUET, *Les Textes des sarcophages*, 1986, p. 29. Le mort est tour à tour ou simultanément revêtu du *ba* (la puissance invisible), des *ḥprw* (les manifestations), des *jrww* (les formes) ou du nom (*rn*) du dieu. Sur le *ba*, voir L.V. ŽABKAR, *LÄ* I, 1975, col. 589, s.v. *Ba* ; *id.*, *A Study of the Ba Concept in Ancient Egyptian Texts*, 1988, *passim* ; sur *jrww* et *ḥprw*, voir E. HORNUNG, « Der Mensch als 'Bild Gottes' in Ägypten », dans O. Loretz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, 1967, p. 126-128, p. 131-134 ; J. ASSMANN, *LÄ* II, 1976, col. 759, s.v. *Gott* ; *id.*, *BiblNot* II, 1980, p. 50 ; H. BUCHBERGER, *LÄ* VI, 1986, col. 1026-1032, s.v. *Verwandlung* ; également *infra*, chapitre 1, p. 34, n. 124.

<sup>17</sup> *CT* VII, 399a, *Livre des deux chemins*, trad. P. BARGUET, *op. cit.*, p. 649-650.

Occupant une position intermédiaire entre la communauté des hommes et le monde des dieux, le pharaon reçoit, au moment de son couronnement, un surcroît de noms dont l'accumulation, voire l'instabilité, manifestent l'actualisation de son essence divine<sup>18</sup>. Détenteur du pouvoir démiurgique, le souverain d'Égypte transcende les lois d'une identité ordinaire.

Au sommet de l'échelle le long de laquelle s'établit la hiérarchie des êtres créés, la puissance divine ne s'épuise, quant à elle, dans aucune forme tangible ni dans aucune appellation à jamais donnée. Toujours le signifiant déborde le signifié. C'est pourquoi la multiplicité des noms, connus ou inconnus, dicibles ou indicibles, révèle l'incommensurable grandeur du dieu<sup>19</sup>. Parce que la mention d'Horus, dieu du mythe osirien, sous-entend nécessairement une insertion familiale, – soit une limite implicite au déploiement de sa nature, – la spéculation sur ses noms n'a pu déboucher sur l'inaccessible mystère de son identité; elle a, au contraire, entraîné la création d'entités autonomes, dotées chacune d'une forme onomastique spécifique, qui préleve et privilégie tel ou tel aspect lié à son statut et à son rôle de dieu-fils. Peuvent ainsi se compter, en diachronie, quatre avatars d'Horus dont la création s'est échelonnée dans le temps et qui apparaissent comme autant de greffes réussies à partir d'une commune figure divine, ayant tous été l'objet d'un processus de « ritualisation ». Trois d'entre eux caractérisent la position généalogique d'Horus, soit Horus-fils-d'Osiris (*ḥr-s3-wsjr*), Horus-qui-prend-soin-de-son-père (*ḥr-nd-jt.f* ou *ḥr-nd-ḥr-jt.f*<sup>20</sup>) et Horus-fils-d'Isis (*ḥr-s3-3st*); le quatrième, de formation tardive, connote un moment de son histoire, puisqu'il a pour nom « Horus l'enfant » (*ḥr-p3-ḥrd*). Quant à l'épithète « Horus qui est dans Chemmis », qui associe le dieu au lieu de sa naissance, elle ne semble pas avoir été perçue, sous les pharaons indigènes<sup>21</sup>, comme une véritable entité divine, mais seulement comme une forme référentielle servant à fonder la légitimité du pouvoir royal ou à renforcer l'efficacité des pratiques magiques<sup>22</sup>.

Pour désigner trois des avatars horiens, il est courant de reprendre en les francisant les formes grecques des noms *ḥr-nd-jt.f*, *ḥr-s3-3st* et *ḥr-p3-ḥrd* – soit Harendotès/ Ἐρενδώτης, Harsiésis/ Ἀρσιήσις, Harpocrate/ Ἀρποκράτης – usage auquel il est difficile d'échapper, bien qu'il repose sur un faux-sens pour deux d'entre eux. Les appellations Ἐρενδώτης et Ἀρσιήσις en effet ne renvoient pas, dans les sources écrites en langue grecque, à une figure divine<sup>23</sup>; elles sont uniquement connues comme des anthroponymes<sup>24</sup>, authentiquement égyptiens par ailleurs<sup>25</sup>. Il en va dif-

<sup>18</sup> Voir M.-A. BONHÊME, *RAMAGE* 3, 1985 p. 120; *ead.*, *Les noms royaux de la Troisième Période Intermédiaire*, 1987, p. 7.

<sup>19</sup> E. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen*, 1971, p. 77.

<sup>20</sup> La deuxième formulation du nom ne semble pas antérieure à la XIX<sup>e</sup> dynastie, voir D. MEEKS, *LÄ* II, 1977, col. 965, n. 1, s.v. *Harendotes*.

<sup>21</sup> Sur le culte d'Horus de Chemmis en son nom d'Harenkhémis à Canope, pendant l'époque gréco-romaine, voir M. MALAISE, *Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, 1998, I, p. 665-679.

<sup>22</sup> Voir A. FORGEAU, dans *Hommages à Jean Leclant*, III, 1994, p. 213-222.

<sup>23</sup> Dans le traité *Sur Isis et Osiris* de Plutarque (§ 52, 372C), l'expression de la filiation maternelle du dieu revêt une

forme génitive: Ἐρενδῶτος Ἰσιδος, J.Gw. GRIFFITHS, *Plutarch. De Iside et Osiride*, 1970, p. 202-203; *infra*, conclusions, p. 379.

<sup>24</sup> Pour le nom Ἐρενδώτης voir, entre autres, D. MEEKS, *LÄ* II, 1977, col. 965, n. 1, s.v. *Harendotes*; pour l'anthroponyme Ἀρσιήσις, voir par exemple G. WAGNER, « Bandelettes de momies et linges funéraires inscrits en grec », *Livre du centenaire*, 1980, p. 337,23 ou *id.*, *BIFAO* 80, 1980, p. 255,9. Ces noms sont, de toute façon, répandus; il suffit pour s'en convaincre de consulter les indices du *Sammelbuch griechischer Urkunden aus Ägypten*, 1915-.

<sup>25</sup> H. RANKE, *PN*, I, 1935, p. 249, n° 13 (*ḥr-nd-jt.f*); *ibid.*, p. 250, n° 13 (*ḥr-s3-3st*).

féremment du vocable Ἄρποκρότης, qui peut être aussi bien le nom d'un individu<sup>26</sup> que celui du dieu-enfant<sup>27</sup>, preuve de la faveur dont jouissait ce dernier pendant l'époque hellénistique et romaine, en Égypte même, où il est l'objet d'un culte officiel à Alexandrie dès le règne de Ptolémée IV Philopator<sup>28</sup>, puis, au cours des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles apr. J.-C., dans l'ensemble du monde grec<sup>29</sup>. Le nom *ḥr-s3-wsjr*, quant à lui, n'a pas été hellénisé, faute d'avoir jamais été choisi pour sceller le destin d'un nourrisson ; cette désaffection pour l'entité, qui pourtant partage avec Harendotès le privilège de l'ancienneté, se mesure à d'autres indices que l'onomastique, lesquels constituent autant de points de repère permettant de comprendre *a contrario* le succès d'Harsiésis.

Les quatre avatars d'Horus surgissent comme des constructions théologiques qui, en raison de leur filiation au couple formé par Osiris et Isis, bénéficient d'un droit naturel au statut de divinité. À tous, des formes de culte ont été consacrées dont il n'est pas question de nier l'influence dans la permanence, voire le renouvellement, de leur personnalité. Toutefois, des décalages chronologiques se repèrent ainsi que d'importantes disparités, si bien qu'il paraît plus judicieux de faire appel à la totalité du langage religieux, lequel se décompose en « expression orale, action rituelle, représentation figurée<sup>30</sup> », pour appréhender le rôle et l'impact des avatars d'Horus – et plus particulièrement d'Harsiésis – dans l'imaginaire égyptien et déterminer les critères de leur différenciation.

De fait, le questionnement des sources repose sur un postulat de base qu'il convient de formuler dès maintenant, afin d'en dégager les *a priori* qui justifient sa mise en œuvre. Il repose sur l'idée que les entités horiennes précédemment isolées correspondent à des modes différents de perception du dieu source, cristallisant au moment de leur émergence des aspirations spécifiques. Irréductibles à une simple fonction d'épithètes contingentes et interchangeable, les définitions *s3-wsjr*, *nd-jt.f / nd-ḥr-jt.f*, *s3-3st*, voire *p3-ḥrd*, accolées au nom d'Horus, constituent des unités de sens insécables, véritables marqueurs d'identité qui permettent de jouer sur la variabilité de sa personnalité. La raison en est qu'elles se réfèrent à un récit de naissance qui se déroule selon les lois biologiques, dans lequel les géniteurs sont dûment identifiés, au contraire des diverses filiations attribuées aux autres divinités du panthéon qui, elles, sont d'ordre théologique, si bien qu'elles sont non seulement sujettes à modulations, mais qu'elles ignorent délibérément le mécanisme sexué de la procréation. Elles hésitent par conséquent entre l'androgénèse – il en va ainsi de la filiation solaire des divinités féminines – et l'auto-engendrement, illustré par le dogme

<sup>26</sup> Voir par exemple, G. RONCHI, *Lexicon I*, 1974, p. 153-157.

<sup>27</sup> La figure d'Harpocrate est nettement distinguée de la forme adulte du dieu-fils osirien par PLUTARQUE, *op. cit.*, § 19, 358D, § 65, 377B, § 68, 378B-C, texte et traduction J.Gw., Griffiths, 1970, p. 146-147, p. 220-221, p. 224-225 ; voir aussi *infra*, chap. 7, p. 347.

<sup>28</sup> Sur le sanctuaire érigé par Ptolémée IV sur le flanc oriental du Sérapéion, voir P.M. FRASER, *Ptolemaic Alexandria*, 1972, I, p. 27-28, p. 203, p. 269 ; II, p. 412, n. 569 ; voir aussi J.-Y. EMPEREUR, *La gloire d'Alexandrie, 7 mai - 26 juillet 1998, Catalogue*, 1998, p. 94-95, doc. 50.

<sup>29</sup> P.M. FRASER, *op. cit.*, p. 261 ; paradoxalement, comme le remarque M. Malaise, dans *Les conditions de pénétration et de*

*diffusion des cultes égyptiens en Italie*, 1972, p. 203-204, aucune des dédicaces nommant Harpocrate (liste, *ibid.*, p. 203, n. 2) n'a été relevée en Italie, en dépit du succès du dieu dans l'anthroponymie et de la large diffusion de ses images, et une seule, à Larissa, a été rédigée en langue latine.

<sup>30</sup> J.-P. VERNANT, « Langage religieux et vérité », dans *Religions, histoires, raisons*, 1979, p. 55. Le panthéon égyptien comprend toutefois des dieux qui n'ont jamais bénéficié d'un culte organisé, comme Hou et Sia, voir E. HORNUNG, *Der Eine und die Vielen*, 1971, p. 67, comme Chaï, voir J. QUAEGBEUR, *Le dieu égyptien Shaï*, 1975, p. 165-166, comme Meskhenet, Renenet et Reret, voir H. DE MBLAENRE, *Festgabe für Philippe Derchain*, 1991, p. 247, ou comme Ched, voir *infra*, chapitre 7, p. 310-311.

du *kamoutef*, en l'occurrence le soleil « taureau de sa mère <sup>31</sup> ». Appliqué aux conceptions funéraires, le schéma du *kamoutef* assimile la mort au retour à l'utérus <sup>32</sup>, assurant au défunt de renaître dans le corps des déesses célestes, telle Nout à laquelle est identifié le sarcophage <sup>33</sup>. Dans son étude sur l'image du père dans la culture égyptienne, J. Assmann <sup>34</sup> oppose précisément à cette constellation du *kamoutef* « ou constellation d'Œdipe », qui « transforme la trajectoire linéaire de la vie en une orbite circulaire et garantit de cette façon l'infinité de l'énergie vitale motrice <sup>35</sup> », la constellation d'Horus ou « constellation d'Hamlet » au sein de laquelle les comportements répètent ceux de l'ici-bas.

La conception d'Horus constitue en effet l'un des rares exemples de prise en compte par le mythe de ce que Fr. Héritier appelle « la valence différentielle des sexes », « butoir ultime de la pensée sur lequel est fondée une opposition conceptuelle essentielle : celle qui oppose l'identique au différent <sup>36</sup> ». C'est pourquoi les motivations des prêtres et fidèles du dieu qui choisissaient de recourir au nom du père ou au nom de la mère pour désigner Horus participaient à un système de représentations collectives « mettant en relation le cours naturel du monde et sa reproduction, la personne humaine dans sa chair et dans son esprit, ainsi que le jeu des règles sociales <sup>37</sup> ». Certes, ils n'ont jamais théorisé les raisons de leur préférence et sans doute celles-ci demeuraient-elles largement inconscientes ; certes, la réflexion égyptienne sur la définition de la personne par rapport au couple masculin/féminin est restée embryonnaire et ne peut être saisie qu'à travers des fragments de discours qui ne prennent sens qu'après une reconstruction et une mise en perspective largement tributaires du point de vue de l'observateur extérieur. Plus encore, il est clair que les frontières entre les domaines d'action des différentes formes horiennes sont parfois floues et que leurs attributions peuvent à l'occasion se recouper. Pourtant, même si la démarche adoptée n'est pas dénuée d'un esprit de système qui d'ailleurs ni ne méconnaît ses limites ni ne veut gommer la résistance des faits, deux observations convergentes peuvent étayer *a priori* la problématique qu'elle propose, dont le but est de fournir une explication au pluralisme des noms d'Horus.

On a pu rassembler, pour la Basse Époque tout au moins, un ensemble de textes témoignant d'une ébauche de conceptualisation quant au rôle différent du père et de la mère dans la fabrication de l'enfant. Le premier, grâce à son sperme issu de sa moelle, est responsable de la constitution du squelette, tandis que la seconde produit la chair du futur nourrisson à partir de son lait <sup>38</sup>. Or cette dichotomie physiologique dont on ignore la date précise d'élaboration a sa contrepartie psychologique et idéologique dès la genèse de la religion osirienne. Dans les

<sup>31</sup> *Infra*, chapitre I, p. 56, n. 305.

<sup>32</sup> Sur la conception de la mort comme « retour à l'origine », voir, par exemple, J. ASSMANN, *Images et rites de la mort dans l'Égypte ancienne*, 2000, p. 16-24.

<sup>33</sup> A. PIANKOFF, *JEA* 20, 1934, p. 57-61 ; H. WILLEMS, *Chests of Life*, 1988, p. 131-136 ; N. BILLING, *Nut the Goddess of Life in Text and Iconography*, 2002, p. 151-156, p. 181-184.

<sup>34</sup> « L'image du père dans l'ancienne Égypte », dans H. Tellenbach (éd.), *L'image du père dans le mythe et l'histoire*, I, 1983, p. 21-70.

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>36</sup> Fr. HÉRITIER, *Masculin/féminin. La pensée de la différence*, 1996, p. 20.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>38</sup> Les articles *princeps* sur cette question sont dus à S. SAUNERON, *BIFAO* 60, 1960, p. 19-27 et J. YOYOTTE, *BIFAO* 61, 1962, p. 139-146 ; la problématique est reconsidérée d'un point de vue médical par Th. Bardinet, *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*, 1995, p. 139-153 et intégrée dans une perspective anthropologique par Fr. Héritier, *op. cit.*, p. 146-149.

*Textes des pyramides*, les implications de la relation Horus/Osiris sont nettement distinguées de celles découlant de la relation complémentaire Horus/Isis, selon un double entrecroisement de thèmes : actif/passif, adulte/enfant. Dans un cas en effet, il est question des devoirs d'Horus à l'égard du père défunt – d'où l'appellation constellation d'Hamlet donnée au couple père/fils par J. Assmann<sup>39</sup> – et, dans l'autre, des soins de la mère à son fils. Il n'est pas question naturellement de faire se correspondre terme à terme les deux types d'informations – la théorie naturaliste et la tradition mythique ne puisant pas aux mêmes sources – seulement de souligner que dans la pensée symbolique égyptienne, filiation maternelle et filiation paternelle ressortissent à une perception de l'altérité.

Harsisès est à double titre une figure divine « dont la définition est différentielle<sup>40</sup> », par rapport à sa triade d'origine d'une part, par rapport à ses congénères – les autres avatars d'Horus – d'autre part. La décision de privilégier son étude procède d'un faisceau de motifs. Le premier, négatif, résulte de l'impossibilité de présenter une recherche exhaustive, sans risque d'éparpillement et de notables déséquilibres, sur l'ensemble des entités horiennes ; toutefois, parce que chacune d'elles entretient avec les autres un réseau de relations complexes, le choix méthodologique d'isoler Harsisès doit être compensé par une constante mise en perspective de son destin avec celui de ses comparses : la religion d'Harsisès obéit à une dynamique incompréhensible sans cet arrière-plan. L'attribution du premier rôle n'est cependant pas arbitraire. Elle sanctionne une suprématie et comble aussi une lacune. Dans l'ordre d'apparition des avatars du jeune Horus, Harsisès occupe la troisième place et doit à cette position chronologique intermédiaire les raisons de sa longévité et du constant enrichissement de sa personnalité. Lors de son émergence en effet, il cumule d'une part les attributions propres au fils adulte, assumées par Horus-fils-d'Osiris et Harendotès, et d'autre part les connotations liées à l'expression de la filiation matrilinéaire, soit la thématique de l'enfance. Cette dernière dimension explique sa vitalité non érodée par la création d'Harpocrate. Cette entité, qui définit l'état de jeunesse du dieu, ne parvient pas en effet, au moins en terre égyptienne, à supplanter Harsisès, faute d'un aussi long passé, faute aussi d'aussi riches implications théologiques. Harsisès tire sa force de sa bipolarité, jouant à la fois sur les virtualités de l'enfance et sur leur accomplissement. Et pourtant ce dieu apparaît étonnamment délaissé par la littérature égyptologique<sup>41</sup>.

Au cœur de la notion cyclique du temps, la promesse d'un enfant est gage de renouvellement et certitude de stabilité. La succession des générations assure la permanence de l'ordre du monde. Le sentiment de l'enfance que l'Égypte a intensément cultivé conjure la peur du néant au même titre que l'obsédante préoccupation de la survie. C'est pourquoi de même que la préparation du tombeau et le souci de s'assurer une descendance relèvent d'une semblable nécessité pour le

<sup>39</sup> *Op. cit.*, p. 43-60.

<sup>40</sup> M. DÉTIENNE, *RHR* 205(4), octobre-décembre 1988, p. 343.

<sup>41</sup> Les études consacrées aux dieux de la triade osirienne témoignent d'un double déséquilibre. Le contraste est grand entre la richesse de la bibliographie concernant Osiris et Isis, et le désintérêt qui a longtemps frappé les avatars

du jeune Horus. L'ouvrage de S. SANDRI, *Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, 2006, ayant rendu justice à Harpocrate, il reste à réévaluer le rôle d'Harsisès qui, en tout état de cause, a jusqu'à ce jour suscité un moins grand nombre de commentaires qu'Harendotès.

Sage<sup>42</sup>, de même le vœu d'une riche postérité figure au nombre des quatre conditions essentielles au bonheur, telles que les définissent les textes de Basse Époque<sup>43</sup>. C'est cette charge symbolique qu'incarne, au sein du panthéon, la figure du jeune Horus dont la création s'inscrit dans un contexte bien précis, la mise en place de l'institution pharaonique et la recherche d'un modèle divin qui garantisse la continuité monarchique.

Dans la première étude qu'il consacra au dieu Osiris, J.Gw. Griffiths<sup>44</sup> a démonté le mécanisme qui aboutit, dès la rédaction des *Textes des pyramides*, à la superposition de deux mythes préalablement distincts, l'un et l'autre constitutifs du dogme royal égyptien.

– L'un, le plus ancien, exprime le dualisme de la monarchie sous la forme du combat entre Horus, archétype divin du souverain vivant, et Seth, dieu de la violence nécessaire. Au prix d'une lutte perpétuelle, le pharaon réalise en sa personne l'unité des forces centrifuges qui menacent l'harmonie originelle établie par les dieux :

« C'est pour Osiris que tu as été mis au monde, ô Horus, tu as acquis plus de pouvoir que lui, tu es devenu plus puissant que lui. C'est pour Geb que tu as été conçu, ô Seth, tu as acquis plus de pouvoir que lui, tu es devenu plus puissant que lui<sup>45</sup>, »

ou :

« C'est pour Horus que tu as été mis au monde, c'est pour Seth que tu as été conçu<sup>46</sup>. »

– L'autre, qui fonde les croyances funéraires, légitime la participation du roi mort, débarrassé de son enveloppe charnelle, au monde des dieux et cautionne sa survie matérielle – celle de son corps – sous les traits d'Osiris, bénéficiaire des rites de la momification, destinataire des offrandes, contre lequel s'acharne aussi la puissance maléfique de Seth.

Parce que la charge du culte funéraire revient, dans la société égyptienne, au fils du mort et parce que la règle de dévolution de la fonction monarchique est, dans son principe, patrilinéaire<sup>47</sup>, même si cette pratique « n'a que le poids d'une coutume respectable, et non celui d'un réquisit absolu<sup>48</sup> », le roi en titre est responsable du bon déroulement des funérailles de son père auquel il succède dans le cours normal des événements ; il est, comme tel, identifié au rejeton d'Osiris, d'où le nom d'Horus donné à ce dernier à l'instar de celui que porte le dieu faucon dont le pharaon est l'incarnation terrestre. La personnalité horienne du roi ressortit donc à une double origine, masquée par l'homonymie, si bien que les textes intègrent progressivement le dieu dynastique à la religion osirienne. Par effet de chiasme, la lutte d'Horus et de Seth est alors réinterprétée comme une querelle juridique pour la succession au trône.

<sup>42</sup> Voir par exemple, *Enseignement d'Hordjedef*, I, 4-5 et II, 1-4, W. HELCK, *Die Lehre des Djedefhor*, 1984, p. 4-8 ; P. VERNUS, *Sagesse de l'Égypte pharaonique*, 2001, p. 49 ; ainsi que *Enseignement d'Ani* 16, 1-3 et 19, 4-5, J.Fr. QUACK, *Die Lehren des Ani*, 1994, p. 284-285, p. 301 ; P. VERNUS, *op. cit.*, p. 243 et p. 247.

<sup>43</sup> Voir S. SAUNERON, *BIFA O* 57, 1958, p. 163-164 ; D. MEEKS, *RdE* 15, 1963, p. 35-47.

<sup>44</sup> *The Origins of Osiris*, 1966, p. 7.

<sup>45</sup> *Spr.* 215, § 144 (W, T, P, M, N, Nt).

<sup>46</sup> *Spr.* 222, § 211b (W, T, P, M, N, Nt).

<sup>47</sup> P. VERNUS, « Le concept de monarchie dans l'Égypte ancienne », dans E. Le Roy Ladurie (éd.), *Les monarchies*, 1986, p. 33.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 34.

La référence originelle à la théologie du pouvoir reste consubstantielle à l'image du dieu, explicitement dans le programme cultuel officiel, implicitement dans les témoignages de dévotion personnelle. Lorsqu'en effet les particuliers s'approprient la religion du jeune Horus et plus particulièrement d'Harsiésis, ils y puisent l'espoir, comme nous aurons l'occasion de le montrer, en un ordre immuable, nécessairement victorieux de tous les dangers, soit, à l'échelle de leur destin, le rôle dont est investi le pharaon à l'échelle du pays.

« La pensée mythique procède de la prise de conscience de certaines oppositions et tend à leur médiation progressive <sup>49</sup> » ; cette phrase de Cl. Lévi-Strauss pose à la fois la nécessité fonctionnelle du mythe et son historicité. En dépit du conservatisme structurel inhérent à la civilisation égyptienne, l'organisation du panthéon répercute les transformations politiques et sociales du pays. Les changements dynastiques ou les initiatives royales individuelles <sup>50</sup> entraînent des rééquilibrages qui modifient les hiérarchies divines ; la tendance croissante à l'expansionnisme favorise l'introduction d'entités <sup>51</sup> – autant d'innovations aisément détectables, car directement liées à des données objectives. Les aléas de l'histoire affectent aussi en profondeur l'imaginaire collectif et ne sont donc pas sans retentir sur l'évolution de la sensibilité religieuse. C'est pourquoi une étude consacrée à Harsiésis s'inscrit nécessairement dans une perspective diachronique qui seule permet de mesurer les continuités, mais aussi les mutations grâce auxquelles une croyance, à moins de tomber en désuétude, intègre « la part de l'événement <sup>52</sup> ».

L'émergence successive des différents avatars d'Horus témoigne du dynamisme du mythe osirien, capable de susciter et d'assimiler, chaque fois qu'il y a risque d'inadéquation, une figure nouvelle susceptible de répondre aux aspirations du moment. La naissance d'Harsiésis est contemporaine de l'élaboration des *Textes des sarcophages* <sup>53</sup>, elle est donc le signe d'un temps spécifique de l'histoire égyptienne, si bien qu'on ne peut comprendre la place et le rôle du dieu au sein du panthéon sans remonter à cette origine historique. Toutefois, cette création ne s'est pas effectuée *ex nihilo*, puisque lui préexistaient les formes *ḥr-sj-wsjr* et *ḥr-nd-jt.f* ; aussi le premier volet de la biographie d'Harsiésis fera-t-il appel, selon la bonne tradition, à une enquête sur ses antécédents.

L'historien des mentalités travaille dans la « longue durée », dimension sans laquelle il est impossible de cerner la puissance d'adaptation, voire de renouvellement, du concept analysé <sup>54</sup>. Le nom d'Harsiésis est attesté pendant plus de deux millénaires <sup>55</sup>, dans une masse documentaire foisonnante et souvent disparate. Dans l'incapacité matérielle de traiter l'ensemble des sources, il a fallu délimiter le champ chronologique des investigations. Le point de départ s'impose à l'évidence, le choix du *terminus ad quem* soulève plus de difficultés. Les scènes et les commentaires

<sup>49</sup> Cl. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale I*, 1958, p. 248.

<sup>50</sup> Voir, entre autres, les exemples donnés dans le chapitre intitulé « Heurs et malheurs des clergés d'Égypte » par S. SAUNERON, *Les prêtres de l'ancienne Égypte*, 1967, p. 171-189.

<sup>51</sup> R. STADELMANN, *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*, 1967, *passim* ; *id.*, *Le Monde de la Bible* 41, 1985, p. 46-48 ; Chr. ZIVIE-COCHE, *BSFFT* 2/3, 1989, p. 139-175.

<sup>52</sup> M. DÉTIENNE, « Le mythe, Orphée au miel », dans J. Le Goff, P. Nora (éd.), *Faire de l'histoire*, III, 1974, p. 56.

<sup>53</sup> Sur cette question, voir *infra*, chapitre 2, p. 57-59.

<sup>54</sup> Voir Ph. ARIÈS, « L'histoire des mentalités », dans J. Le Goff et al. (éd.), *La nouvelle histoire*, 1978, p. 406.

<sup>55</sup> La représentation la plus récente d'Harsiésis date, à ma connaissance, du règne de Septime Sévère, voir S. SAUNERON, *Esna VI*<sup>1</sup>, 1975, p. 9-11, n° 476.

gravés sur les temples de la période gréco-romaine témoignent d'une intense élaboration théologique sous l'impulsion du clergé, gardien de la mémoire indigène face à l'occupation étrangère. Dans sa publication consacrée au *Mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, É. Chassinat notait déjà : « Le temps est passé où l'on affirmait encore que la littérature sacrée du temps des Ptolémées, contaminée par des apports venus de la Grèce, ne valait que pour la période à laquelle elle appartient et marque une coupure entre elle et le passé. La preuve est faite qu'elle est riche d'écrits fort anciens<sup>56</sup>. » De même, J.-Cl. Goyon explique la naissance d'une « nouvelle théologie » à « l'époque tardive » par le « besoin de préciser certaines notions très particulières inhérentes à la refonte des théories théologiques ou à la remise en vigueur d'antiques traditions... plus ou moins tombées en désuétude après les bouleversements historiques de la fin du Nouvel Empire<sup>57</sup> ». Aussi n'est-il pas question d'ignorer totalement les informations livrées par ces textes lorsqu'elles sont susceptibles d'éclairer et de compléter l'image d'Harsisès pendant les époques antérieures. Toutefois, l'installation de la dynastie macédonienne à Alexandrie, puis l'instauration de la règle romaine sur le pays ont infléchi à plus d'un titre l'évolution de la vie et de la pensée religieuses. Ph. Derchain évoque cette « extraordinaire activité créatrice de la pensée mythique et de la théologie qui a repensé et rénové mythes et rites hérités du passé et les a regroupés en synthèses nouvelles ». Il fallut aussi « intégrer d'anciens mythes aux systèmes nouveaux » et « adapter les vieilles divinités aux besoins actuels<sup>58</sup> ».

En raison de la faveur dont jouit le mythe osirien tout au long du premier millénaire, Harsisès est intégré dans des systèmes théologiques auxquels il était initialement étranger, comme le constat peut en être dressé dès la XXVI<sup>e</sup> dynastie dans le sanctuaire du temple d'Hibis<sup>59</sup>, tandis qu'à l'inverse, il prête ses qualités, voire son nom<sup>60</sup>, aux autres dieux-enfants dont les mammisis célèbrent la naissance, d'où son ubiquité. Cette diversification ne lui est pas propre. La formation d'entités composites ressortissant à deux ou plusieurs appellations, la première étant le nom local de la puissance divine sollicitée, les autres correspondant à des épithètes précisant les fonctions attendues d'elle dans un contexte précis, est un trait constant de la religion égyptienne<sup>61</sup>. Ce phénomène est par commodité souvent caractérisé par la notion de syncrétisme, terme *stricto sensu* inadéquat, puisqu'il n'y a pas fusion des divinités aboutissant à la création d'une nouvelle figure, mais cohabitation occasionnelle, chacune gardant son individualité et restant par conséquent susceptible d'être invoquée sous sa seule identité, lorsque les circonstances sont autres<sup>62</sup>. Le pluralisme des manifestations d'Harsisès durant les époques tardives est signe de sa vigueur, mais leur étude, qui oblige à prendre en compte la totalité du fait religieux, échappe au cadre de la monographie auquel se limite délibérément cette enquête sur la genèse du dieu.

<sup>56</sup> 1966, p. 19-20.

<sup>57</sup> *Les dieux-gardiens et la genèse des temples*, 1985, p. 449.

<sup>58</sup> Ph. DERCHAIN, *Hommage à Jean-François Champollion*, III, 1974, p. 275.

<sup>59</sup> *Infra*, p. 197, p. 211-213. Voir aussi le rôle dévolu, pendant l'époque ptolémaïque, à Harsisès dans la liturgie thébaine des dieux morts et le culte décadaire y afférent, *infra*, chapitre 7, p. 301-304.

<sup>60</sup> Voir A. GUTBUB, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, 1973, p. 359, n. x.

<sup>61</sup> Voir Ph. DERCHAIN, « Le problème du divin et des dieux dans l'Égypte ancienne », dans Y. Bonnefoy (éd.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et du monde antique*, I, 1981, p. 327

<sup>62</sup> Sur la pertinence et la définition de la notion de syncrétisme dans la religion égyptienne, voir J. LECLANT, *Colloque*

En outre, l'effort d'adaptation aux nouvelles conditions politiques s'est opéré dans deux directions apparemment contradictoires. Inévitable, la perméabilité à l'influence hellénique est aujourd'hui un fait reconnu. Détectant à deux reprises des emprunts à Homère dans la rédaction du *Mythe d'Horus* gravé dans le temple d'Edfou (*Edfou* VI, 120,6-8 et *Edfou*, VI, 116, 8-117,1), Ph. Derchain est amené à conclure : « Nous découvrons tout à coup, dans ce monde sacerdotal égyptien qui nous paraît si fermé, une ouverture vers le monde grec, un intérêt pour une culture avec laquelle nous avons plutôt pris l'habitude de croire qu'il vivait en conflit<sup>63</sup>. » Cette ouverture provoqua en retour une réaction de défense de la part du clergé indigène, que reflète la science sacerdotale de cette époque<sup>64</sup>. Mise au service de l'idéologie royale au cours de l'histoire indigène, l'image d'Harsiésis apparaît au cœur des enjeux politiques et religieux qui caractérisent les derniers siècles du paganisme. Soucieux de gouverner dans le respect de la légitimité pharaonique<sup>65</sup>, les souverains macédoniens revendiquent l'héritage du dieu-fils de la triade osirienne dans leurs protocoles<sup>66</sup> ou à l'occasion des liturgies, tels Cléopâtre III et Ptolémée IX Sôter II assumant son rôle lors de la célébration en l'an 115 av. J.-C., de la fête thébaine de Djêmé<sup>67</sup>, mais simultanément Harsiésis et les autres dieux-enfants conçus sur son modèle incarnent dans la liturgie des temples provinciaux la permanence de l'ordre égyptien, en réponse à l'introduction du culte dynastique des Ptolémées<sup>68</sup>.

Restreindre l'étude d'Harsiésis à la période proprement indigène de l'histoire égyptienne répond donc à un souci de cohérence, car, en dépit des crises, jamais la foi en la continuité des valeurs égyptiennes ne s'est démentie, puisqu'à chaque fois, il y eut restauration du concept pharaonique. Cette notion de nécessaire « renaissance », ou plus exactement de « répétition des naissances<sup>69</sup> », fonde et explique la théologie d'Harsiésis, alors qu'au contraire, l'installation durable d'un pouvoir de type colonial anéantit progressivement l'espoir d'un retour aux réalités

de Besançon, 22-23 oct. 1973, 1975, p. 1-18 ; E. HORNING, *Der Eine und die Vielen*, 1971, p. 82-90 ; J. BAINES, dans B. Nevlng Porter (éd.), *One God or Man: Concepts of Divinity in the Ancient World*, 2000, p. 31-38. Plus radicale est la thèse de Fr. Dunand, *Actes du colloque international en l'honneur de Franz Cumont*, 1999, p. 97-116, qui récuse le terme, mais son propos concerne l'attitude des Grecs à l'égard des dieux égyptiens, non un syncrétisme interne. À ce sujet, voir Fr. COLIN, dans J. Leclant (éd.), *Dictionnaire de l'Antiquité*, 2005, p. 2101-2103.

<sup>63</sup> RdE 26, 1974, p. 15-19. Pour d'autres exemples plus tardifs d'emprunts à la culture grecque par les milieux lettrés égyptiens, voir Fr. DUNAND, *op. cit.*, p. 101-102.

<sup>64</sup> Voir, par exemple, BIFAO 48, 1949, p. 188 ; W. PEREMANS, *Akten des Internationalen Symposions, 27-29 September 1976 in Berlin*, 1978, p. 39-49 et surtout les réflexions d'E. Winter dans la discussion qui suivit cet exposé, p. 49-50.

<sup>65</sup> Sur les rapports étroits entre le clergé de Ptah et la dynastie lagide et sur la contribution des prêtres memphites à la progressive « égyptianisation » des rois macédoniens, voir D.J. THOMPSON, *Memphis under the Ptolemies*, 1988, p. 125 et p. 146-154.

<sup>66</sup> Ainsi Ptolémée VIII Évergète II dans un de ses noms d'Horus, Ptolémée IX Sôter II dans son nom d'Horus, Ptolémée XII Néos Dionysos dans son nom d'Horus d'Or, voir J. von BECKERATH, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, 1984, p. 291 et p. 293.

Ces rois reprennent une tradition remontant à la XXII<sup>e</sup> dynastie. Sur l'introduction de l'épithète « fils d'Isis » dans le protocole royal, voir M.-A. BONHÊME, *Les noms royaux de la Troisième Période Intermédiaire*, 1987, p. 268-270 ; également *infra*, conclusions, p. 375.

<sup>67</sup> Cl. TRAUNECKER, *Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, 1998, p. 1222.

<sup>68</sup> Sur le culte des Ptolémées, voir Cl. PRÉAUX, *Le monde hellénistique*, I, 1978, p. 255-258 (qui répertorie la bibliographie antérieure) ; E. WINTER, *Akten des Internationalen Symposions, 27-29 September 1976 in Berlin*, 1978, p. 147-160 ; plus récemment, D.J. THOMPSON, *op. cit.*, p. 125-138.

<sup>69</sup> Sur le sens de cette expression dans la conception de l'histoire, voir R. GUNDLACH, *LÄ*, VI, 1986, col. 1261-1264, s.v. *Wiederholung der Geburt* ; A. NIWIŃSKI, BIFAO 95, 1995, p. 340-341 ; *id.*, BSFE 136, juin 1996, p. 5-26.

anciennes. Le repli sur les traditions religieuses autochtones apparaît comme le dernier refuge d'une civilisation menacée, tandis que se développe, en réponse à l'inquiétude des temps, une littérature prophétique qui fustige les malheurs provoqués par les invasions étrangères successives<sup>70</sup> et maintient vivace à rebours le souvenir des souverains indigènes<sup>71</sup>. Dans un tel contexte, la référence à Harsîsis joue sur un double registre : souvenir d'un glorieux passé<sup>72</sup> ou promesse eschatologique d'une royauté cosmique indépendante de la conjoncture<sup>73</sup>.

À l'intérieur même du cadre chronologique fixé, cette étude ne peut prétendre à une exhaustivité quantitative du dépouillement des sources ; au moins peut-elle espérer ne laisser échapper aucun aspect qualitatif du rôle et de la personnalité d'Harsîsis. Son objectif consiste à cerner les raisons ayant présidé à l'introduction précoce d'un dieu-fils au sein du panthéon égyptien, à dégager les fonctions dont Harsîsis fut plus particulièrement investi, tant par les rois que par les particuliers, à articuler les rapports entre religion et politique, entre initiatives officielles et manifestations de piété personnelle. Au-delà de cette interrogation, la question est aussi posée du regard porté sur l'enfant par la société égyptienne. L'abondance lexicographique des termes qui le désignent, la minutie apportée à la description des soins qu'il reçoit, la variété des récits exaltant ses exploits sont autant d'indices de l'importance culturelle et symbolique de l'enfant.

<sup>70</sup> Voir, en dernière instance, E. BRESCIANI, dans J. Assmann, E. Blumenthal (éd.), *Literatur und Politik im pharaonischen und ptolemäischen Ägypten*, 1999, p. 279-284 ; A. BLASIUS, B.U. SCHIPPER, (éd.), *Apokalyptik und Ägypten. Eine kritische Analyse der relevanten Texte aus des griechisch-römischen Ägypten*, 2002. Si la dénonciation des Assyriens et des Perses est un leitmotiv de cette littérature, celle du pouvoir grec demeure une construction secondaire. Sur les divergences d'interprétation quant à la réalité de celle-ci, voir les diverses contributions citées et, pour un exemple précis, *infra*, conclusions, p. 378, n. 226.

<sup>71</sup> Bocchoris dans *L'oracle de l'agneau*, Amenhotep III dans *L'oracle du potier* et surtout le dernier pharaon égyptien Nectanébo II, dans *Le songe de Nectanébo* et dans le *Roman d'Alexandre* (ou *Pseudo-Callisthène*), lequel commence (I, 1-12) par le récit de la conception du conquérant macédonien, issu de l'union d'Olympias et de Nectanébo, voir E. BRESCIANI, *op. cit.*, p. 279-282 ; *Pseudo-Callisthène, le Roman d'Alexandre*, trad. G. Bounoure, B. Serret, 1992, p. 1-12 ; ainsi que les contributions de H.-J. THISSEN,

L. KOENEN, J.D. GAUGER, K. RYHOLT, dans A. Blasius, B.U. Schipper (éd.), *op. cit.*, p. 113-138, p. 139-187, p. 189-219, p. 221-241 (avec bibliographie antérieure).

<sup>72</sup> – Dans le *Mythe d'Horus* à Edfou (textes A, B, D et E : Edfou VI, 108-136, 213-223) où Rê-Horakhty, aidé d'Horus de Behedet et de Harsîsis, mène le combat contre Seth, J.Gw. Griffiths, *JEA* 44, 1958, p. 75-85, repère des allusions à l'expulsion des Hyksôs, thèse qu'il reprend dans *LÄ*, III, 1977, col. 56, s.v. *Horusmythe*.

– Dans ces deux mêmes contributions, l'auteur propose aussi une lecture historique du *Livre de la victoire sur Seth* où intervient Harsîsis, Papyrus Louvre N 3129, B 39-E 42 et Papyrus BM 10252, recto 13.1-18,27 = *Urk.* VI, 5-59, mentions d'Harsîsis en *Urk.* VI, 9,15 ; 11,4 ; 35,6 et 35,15. La menace représentée par Seth pourrait rappeler tout aussi bien le souvenir de l'invasion assyrienne sous Assarhaddon ou Assurbanipal que celui de la double occupation perse.

<sup>73</sup> Voir, par exemple, les conclusions de Fr. DAUMAS, *Les mammis des temples égyptiens*, 1958, p. 501-505.