



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

117 | 2010
2008-2009

Religion de l'égypte ancienne

Introduction et initiation à l'écriture ptolémaïque et lecture de textes

Emmanuel Jambon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/796>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2010

Pagination : 109-116

ISBN : 978-2-909036-37-3

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Emmanuel Jambon, « Introduction et initiation à l'écriture ptolémaïque et lecture de textes », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 117 | 2010, mis en ligne le 27 janvier 2011, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/796>

Tous droits réservés : EPHE

Introduction et initiation à l'écriture ptolémaïque et lecture de textes

I. Introduction et initiation à l'épigraphie ptolémaïque

Après une rapide présentation du cadre historique dans lequel s'est développé le système d'écriture ptolémaïque, les débutants dans cette discipline ont pu se familiariser en quelques séances avec les principes fondamentaux de cette écriture¹.

Pour ce faire, on est revenu sur les analyses données par H. W. Fairman dans ses deux articles fondamentaux². Cette initiation ayant pour fin de donner aux étudiants et auditeurs la maîtrise des bases de la lecture des textes ptolémaïques, on s'est concentré sur les unilitères³, réservant la découverte des variations des valeurs des plurilitères au fil de nos lectures.

Cette initiation a été aussi l'occasion de découvrir quels sont les outils du ptolémaïsant et de montrer comment leur utilisation raisonnée et croisée permet de progresser rapidement dans la lecture des textes.

II. Le ptolémaïque des monuments privés

Après cette phase initiale, la première heure a été consacrée à la lecture et l'étude de quelques textes issus de divers monuments privés. D'une manière générale, ces monuments provinciaux révèlent l'existence d'une tradition scripturale qui paraît se définir formellement par une utilisation beaucoup plus limitée des « valeurs » strictement ptolémaïques des signes d'écriture mais qui, sur le fond, puise dans, et met en pratique – de manière souvent fort habile – un corpus savant (funéraire, sapiential, théologique, etc.) très certainement issu des *scriptoria* des temples.

1. Voir à ce sujet : I. GUERMEUR, *Annuaire de l'EPHE, Section des sciences religieuses* 110 (2001-2002), 2003, p. 197-201.

2. « Notes on the Alphabetic Signs employed in the Hieroglyphic Inscriptions of the Temple of Edfou », *ASAE* 43 (1943), p. 193-318 ; « An Introduction to the Study of Ptolemaic Signs and their Values », *BIFAO* 43 (1945), p. 51-138.

3. *BIFAO* 43, p. 61-67.

1. *Le dossier de la famille de Pashou / Apollonios (Caire CG 22018, 22021 et 22050)*

Des fouilles semble-t-il assez rapides menées dans les années 1880 par le Service des Antiquités dans une nécropole d'Edfou (Nag' el-Hassâya) amenèrent la découverte, parmi d'autres objets, de trois stèles appartenant à une même famille de notables d'Edfou⁴. Les textes de deux de ces stèles furent publiés une première fois par Georges Daressy dix ans après leur découverte⁵, puis les trois par Ahmed Kamal dans le *Catalogue général du Musée du Caire*⁶. Sur la base de nombreux indices textuels, on peut vraisemblablement dater ces monuments de l'époque ptolémaïque, plus précisément des II^e et I^{er} siècles avant notre ère⁷. On dispose pour étudier ces monuments de plusieurs études, à commencer par celle, magistrale, de Jean Yoyotte, qui a montré que ces trois monuments pouvaient être rapprochés de deux épitaphes grecques de même provenance et conservées elles aussi au Musée du Caire (CG 9205-9206)⁸. Les stèles 22018 et 22050 ont été dédiées par un même homme, le général *Pamenekh*, respectivement à sa femme *Hathoriyti* et à son fils *Pa(en)shou*⁹ ; la stèle 22021, de style très différent, appartient vraisemblablement à une génération ultérieure, le dédicataire lui aussi nommé *Pa(en)shou* est probablement un arrière-petit-fils de *Pamenekh*. *Hathoriyti* est sans doute la défunte Aphrodisia à qui l'épitaphe grecque CG 9206 a été dédiée et *Pa(en)shou* l'Apollonios dont l'épitaphe CG 9205 chante la mémoire.

La lecture suivie des textes des trois stèles égyptiennes nous a permis de découvrir certains aspects de la pensée religieuse, en particulier funéraire, de

4. PM V, 206 ; pour un rapport sommaire de fouilles en mars 1884, mais ne mentionnant toutefois pas nos stèles, voir G. MASPERO, « Notes sur quelques points de Grammaire et d'Histoire », *ZÄS* 23 (1885), p. 3-4, § LXI.

5. G. DARESSY, « Notes et remarques », *RecTrav* 17 (1895), p. 116-117, CXXX (= CG 22018) et CXXXI (= CG 22050).

6. A. B. KAMAL, *Stèles ptolémaïques et romaines*, I-II, CGC, Le Caire, 1904-1905, p. 19-20, pl. VII (CG 22018), p. 21-23, pl. VIII (CG 22021) ; p. 46, pl. XV (CG 22050). Voir un bref commentaire prosopographique : G. DARESSY, « Notes et remarques », *RecTrav* 23 (1901), p. 131, r-t.

7. P. MUNRO, *Die spätägyptischen Totenstelen*, *ÄgForsch* 25 (1973), p. 74-75, p. 252-253, les datait sur la base de critères stylistiques de l'époque romaine (I^{er}-II^e s. ap. J.-C.), ce qui ne peut être maintenu.

8. J. YOYOTTE, « Bakhtis : Religion égyptienne et culture grecque à Edfou », dans *Religion en Égypte hellénistique et romaine. Colloque de Strasbourg, 16-18 mai 1967*, Paris 1968, p. 127-141. Voir depuis : W. CLARYSSE, « Greeks and Egyptians in the Ptolemaic Army and Administration », *Aegyptus* 65 (1985), p. 62-64 et en dernier lieu G. GORRE, *Les Relations du clergé égyptien et des lagides d'après les sources privées*, 2009 (*StudHell* 45), p. 17-27.

9. Ou *Pa(en)shaï* ; à ce sujet H. DE MEULENAERE, « Notes d'onomastique tardive », *RdE* 14 (1962), p. 46-47 ; J. QUAEGBEUR, *Le Dieu égyptien Shaï dans la religion et l'onomastique*, 1975 (*OLA* 2), p. 201-202.

cette élite gréco-égyptienne et provinciale¹⁰. Les stèles CG 22018 et 22050 en particulier, sont très riches en informations sur les croyances funéraires de ces notables à la fois militaires et cléricaux de la Haute-Égypte des derniers Ptolémées. Elles mettent en scène, aussi bien dans la décoration du cintre que dans les premières lignes du texte, un panthéon spécifique présenté comme « Ennéade maîtresse de (var. « qui préside à ») *Sekhenrekhyt* », ce dernier terme étant le nom antique de Nag' el-Hassâya¹¹. Les dieux représentés dans les cintres de ces stèles et ceux décrits par leurs textes ne sont pas forcément exactement identifiables terme à terme, mais ils sont tous invoqués pour les mêmes fins : être les garants de l'offrande faite au défunt, protéger sa sépulture, soutenir sa survie dans l'au-delà en supportant, par exemple, l'ascension de son *ba* vers le ciel.

Le rédacteur de ces invocations savantes – placées dans la bouche de *Pamenekh*, le Ptolemaios veuf et père éploré des épitaphes grecques –, a fait preuve d'une érudition certaine. Il est bien possible qu'il ait puisé pour ce faire dans les réserves du *scriptorium* du temple d'Edfou¹². Il utilise des extraits de textes funéraires déjà fort anciens à son époque comme ce *Livre des dieux des cavernes dans le mystérieux au-delà* qui a été parfois intégré au *Livre des Morts* (chapitre 168) et dont la première attestation remonte à la XVIII^e dynastie, plus de mille ans auparavant¹³. La stèle CG 22021 de *Pa(en)shou* le jeune, dernier descendant connu de cette famille, présente moins d'érudition en la matière, se contentant de faire appel aux dieux Horus et Osiris, tous deux à la fois comme « de *Behedet* » et « dieu grand » ainsi qu'à leurs épouses Isis et Hathor – sous sa forme funéraire de « souveraine de l'occident ». On n'exclura pas que cet intervention des dieux du temple dans le culte funéraire soit le témoin d'une évolution dans les pratiques et les principes du culte funéraire dans l'apollinopolite de la fin de l'époque ptolémaïque.

Ces trois monuments fournissent aussi des données prosopographiques qui ont été étudiées par Jean Yoyotte ainsi que quelques épithètes qui dressent de ces notables un portrait classique, mêlant efficacité politique et militaire, évergétisme et solidarité entre les générations.

10. Voir aussi M.-T. DERCHAIN-URTEL, *Priester im Tempel. Die Rezeption der Theologie der Tempel von Edfu und Dendera in den Privatdokumenten aus ptolemäischer Zeit*, 1989 (*GOF* IV, 19), p. 19-25 ; p. 27-28.

11. À ce sujet, S. CAUVILLE, « *Shn-rhyt* : une désignation de la nécropole d'Edfou », *RdE* 32 (1980), p. 135-136.

12. Temple où au moins le premier *Pa(en)shou*, qui cumule un grand nombre de charges cléricales, occupait certainement une place non négligeable (voir M.-T. DERCHAIN-URTEL, *Priester im Tempel*, p. 27-28).

13. A. PIANKOFF, *The Wandering of the Soul*, 1974 (*BollSer* 40.6), p. 41-114 ; T. G. ALLEN, *The Book of the Dead or Going Forth by Day. Ideas of the Ancient Egyptians Concerning the Hereafter as Expressed in Their Own Terms*, 1974 (*SAOC* 37), p. 162-175.

2. La statue d'Ahmès fils de Smendès trouvée dans la Cachette de Karnak (Caire JE 37075)

Nous avons ensuite entamé l'étude des textes d'un autre monument, la statue d'Ahmès, fils de Smendès, découverte le 14 avril 1904 par Georges Legrain dans la Cachette de Karnak (K 197) actuellement conservée au Musée du Caire sous le numéro JE 37075¹⁴. Comme cela avait déjà été partiellement le cas pour les stèles de Nag' el-Hassâya, nous avons travaillé à partir de photographies, en l'occurrence celles, de très bonne qualité, fournies par le Musée du Caire à H. W. Fairman pour sa publication de cette statue en 1934¹⁵.

En nous appuyant sur diverses études récentes des inscriptions de cette statue¹⁶ ainsi que sur la publication d'autres statues thébaines de la même période¹⁷, nous avons pu essayer de mieux comprendre certains passages difficiles des textes d'Ahmès¹⁸. D'une manière générale, ces inscriptions nous brossent le portrait d'un haut et digne personnage ayant d'importantes responsabilités tant civiles que religieuses. Si, de surcroît, il est bien l'auteur des textes de sa propre statue, comme on a pu proposer qu'il soit celui de tout ou partie du décor du propylône de Khonsou¹⁹, c'était aussi un savant théologien, instruit de bien des subtilités des cultes thébains de cette époque. De ce point de vue, l'utilisation systématique du *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen* pour « tester » chacune des divinités et, surtout, des épithètes divines présentes sur cette statue nous a très généralement, et sans surprise, conduit vers les monuments thébains d'époque ptolémaïque.

14. Pour cet objet et la bibliographie le concernant, voir sa fiche dans la *Base Cachette de Karnak* (B-CK/170) : <http://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/?id=170>.

15. H. W. FAIRMAN, « A Statue from the Karnak Cache », *JEA* 20 (1934), p. 1-4 ; pl. 1-2.

16. Voir en particulier P. DERCHAIN, « Allusion, citation, intertextualité », dans M. MINAS, J. ZEIDLER (éd.), *Aspekte Spätägyptischer Kultur. Festschrift für Erich Winter zum 65. Geburtstag*, 1994 (*AegTrev* 7), p. 72-73 ; *id.*, « Auteur et société » dans A. LOPRIENO (éd.), *Ancient Egyptian Literature. History and Forms*, 1996 (*PdÄ* 10), p. 84 ; 86 ; 89 ; 90-91 ; L. COULON, « Le sanctuaire de Chentayt à Karnak », dans Z. HAWASS (éd.), *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century*, I, Le Caire-New York 2003, p. 138 ; 141-142, fig. 4 ; 145, n. 7.

17. Spécialement : K. JANSEN-WINKELN, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit aus dem Ägyptischen Museum Kairo*, 2001 (*ÄAT* 45).

18. En particulier dans la colonne 3 de l'appui dorsal (H. W. FAIRMAN, *JEA* 20 [1934], p. 2 ; pl. 1, 1) un passage délicat dans l'adresse à Mout où nous proposons de lire : *n jr.j 3t n 3b r pr Mwt hr rnm p3wt y n Hnsw 3bwt wrwt m hb.f nfr stj-hb m h3w nw Pwnt* et de comprendre : « je n'ai pas fait un instant de pause en direction de la demeure de Mout à porter l'offrande "primordiale" pour Khonsou : (à savoir) de très grandes offrandes en sa belle fête, du parfum-de-fête en ingrédients de Pount » ; pour la lecture *rnm-p3wt* voir : K. JANSEN-WINKELN, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit*, p. 37-39, n. 2, mais notre interprétation est différente.

19. Voir J. QUAEGBEUR, « À la recherche du haut clergé thébain à l'époque gréco-romaine », dans S. P. VLEEMING (éd.), *Hundred-gates Thebes. Acts of a Colloquium on Thebes and the Theban Area in the Graeco-roman Period, 9-11 September 1992*, p. 148-149 et les travaux de P. Derchain cités *supra*.

On citera par exemple l'épithète de Khonsou : *sekhem-shepes-m-benenet*, très localisée et exclusivement attestée aux époques ptolémaïque et romaine. On la trouve en effet, outre sur notre statue, sur le propylône de Khonsou, dans le temple d'Opet et dans le texte de la « Cosmogonie de Khonsou ». En somme, la statue JE 37075 et le propylône de Khonsou constituent les sources les plus anciennes et, peut-être, le modèle des suivantes²⁰. Plus net encore est le cas d'une épithète d'Amon d'Opé : *senen-ânk-n-Râ-m-Iounou-shemâ*, que le LGG n'atteste que deux fois : sur la statue d'Ahmès et sur le propylône de Khonsou²¹.

De ce point de vue, et sans prétendre donner ici le fin mot de l'histoire, il nous paraît donc que la récente remise en question de la datation sous Ptolémée III Évergète de la statue d'Ahmès par K. Jansen-Winkel qui voudrait en faire remonter la réalisation au tout début de l'époque ptolémaïque n'est pas totalement convaincante²². Les relations étroites entre les textes de la statue JE 37075 et ceux de la « porte d'Évergète » nous paraissent aller dans le sens de leur contemporanéité²³.

3. La stèle de Tahebet provenant d'Akhmîm (ex-collection Meux n° 52)²⁴

Nous avons terminé l'année en étudiant un dernier monument, la stèle d'une dame *Tahebet*, fille d'*Hormes* et de *Tasheritmenou*. Cette grande stèle provient d'Akhmîm où elle a été découverte en 1885-1886²⁵. Elle a ensuite été achetée en Égypte par Ernest A. Wallis Budge, vraisemblablement pour le compte de Lady Valerie Meux dans la collection de laquelle elle a un temps été conservée. Nous avons essentiellement travaillé à partir de la photographie fournie par E. A. W. Budge dans le catalogue de la collection de Lady Meux²⁶. Cela nous a parfois permis de corriger ponctuellement la transcription donnée par E. A. W. Budge. Plus encore que les stèles d'Edfou ou la statue d'Ahmès, ce

20. LGG VI, 545c : propylône de Khonsou (P. CLÈRE, *La Porte d'Évergète à Karnak*, 1961 [MIFAO 84], pl. 53) ; temple d'Opet (*Opet* I, 60) ; « Cosmogonie de Khonsou » (D. MENDEL, *Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak*, 2003 [MRE 9], pl. 6, col. 36 ; p. 77, n. h.).

21. LGG 387c : JE 37075, col. 6 de l'appui dorsal et propylône de Khonsou : P. CLÈRE, *La Porte d'Évergète à Karnak*, pl. 47.

22. K. JANSEN-WINKELN, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit*, p. 200-201 ; voir depuis les remarques de G. Gorre à ce sujet : *Les Relations du clergé égyptien et des lagides d'après les sources privées*, p. 72, n. 184.

23. Autant que l'utilisation par Ahmès du terme *mht* pour décrire le cadre de ses travaux pour Khonsou ; ce terme renvoie très certainement au propylône (cf. C. TRAUNCKER, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, 1992 [OLA 43], p. 370-373).

24. Nous préparons avec notre collègue E. Rickal une étude portant sur le dossier de cette dame *Tahebet*.

25. U. BOURIANT, « Petits monuments et petits textes recueillis en Égypte », *RecTrav* 9 (1887), p. 87-89, n° 60.

26. E. A. W. BUDGE, *Some Account of the Collection of Egyptian antiquities in the Possession of Lady Meux, of Theobald's Park, Waltham Cross, Londres 1896*, p. 123-134, N° 52 ; pl. XI.

monument présente un « classicisme graphique » presque parfait, les signes utilisés ne possédant que très rarement de « valeurs » proprement ptolémaïques.

Le long texte de la stèle (vingt-deux lignes) peut se diviser en quatre parties principales : un proscynème (l. 1-3), une double invocation au dieu solaire (l. 4-11) qui est une version parmi tant d'autres du chapitre 15 du *Livre des Morts*²⁷, puis, ce qui rend ce monument particulièrement intéressant, un appel aux prêtres passant par la nécropole (l. 12-14) et, finalement, une autobiographie (l. 14-22). Celle-ci mêle à des formules relativement banales du bon comportement, des évocations, plus ou moins allusives, de certains aspects de la vie de la dame *Tahebet*. On la voit par exemple se préoccuper de toutes les catégories d'êtres animés qui l'entourent. Elle assure ainsi avoir pris en charge l'alimentation des vivants – pauvres affamés par temps « de petite crue » ou prêtres en service dans les temples –, avoir organisé des funérailles ou entretenu des cultes funéraires et, finalement, avoir consacré du temps aux dieux²⁸. Sans entrer ici dans le détail de ces formules, on constatera pour conclure que *Tahebet*, qui ne possède d'autre titre sur sa stèle que celui de « maîtresse de maison », y est pourtant présentée autant comme une sage dont l'enseignement était prisé et comme une véritable « évergète » dont les capacités et les champs d'activité étaient particulièrement étendus.

III. Le ptolémaïque des temples : lectures autour des déesses

En deuxième heure, avec les étudiants et auditeurs les plus accoutumés aux textes ptolémaïques, on s'est intéressé à quelques figures de déesses égyptiennes. On a étudié ainsi cinq documents (dont deux doubles) choisis au hasard de nos lectures :

Doc. 1 : l'hymne *senedj-n* à Mout sur la porte ptolémaïque de son temenos à Karnak²⁹ ;

Doc. 2a-b : deux scènes d'offrande symétriques du « *Ba* de turquoise » à Hathor dans la *ouabet* de Dendara³⁰ ;

Doc. 3 : une scène d'offrande du sistre à Hathor de Senmout, Hathor de Philae et Harpocrate à Philae³¹ ;

Doc. 4 : une scène d'offrande du sistre à Hathor et Ihy dans le mammisi romain de Dendara³² ;

27. Voir T. G. ALLEN, *The Book of the Dead*, Chicago 1974 (SAOC 37), p. 12-26.

28. E. A. W. BUDGE, *Some Account*, p. 132-134 ; pl. XI, l. 16-17 ; 20.

29. S. SAUNERON, *La Porte ptolémaïque de l'enceinte de Mout à Karnak*, 1983 (MIFAO 107), pl. XII, n° 14 ; pour ce type de texte : C. LEITZ, *Quellentexte zur ägyptischen Religion*, I, *Die Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*, 2004 (EQAE 2), p. 17-21.

30. Respectivement D IV 244, 15-245, 7 et 262, 10-263, 6 ; pour une traduction voir : S. CAUVILLE, *Dendara IV. Traduction*, 2001 (OLA 101), p. 390-391 ; p. 418-421.

31. H. JUNKER (†), E. WINTER, *Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philä (= Philä II)*, Vienne 1965, p. 56-57 (Nr. 57).

32. Fr. DAUMAS, *Les Mammisis de Dendara*, Le Caire 1959, p. 255, 14-256, 14 ; pl. LI B ; pl. XCIII ; XCVII B.

Doc. 5a-b : deux scènes d’offrande symétriques : la « grande offrande » (*âabet*) à Amonet et les vases-*menou* à Hathor sur le propylône de Khonsou³³.

Dans ces lectures faites en commun nous avons cherché à ne jamais perdre de vue certains aspects fondamentaux dans l’étude de la décoration des temples de l’époque gréco-romaine. Nous avons naturellement porté un grand intérêt aux problèmes philologiques spécifiques à ce type de documents. Il nous est apparu plus d’une fois que le « décryptage » de certains jeux graphiques jettait un jour nouveau sur la compréhension d’ensemble qu’on pouvait avoir de la scène proprement dite. De plus, nous avons essayé de ne jamais oublier que, dans le cas des scènes d’offrandes au moins, l’image et le texte sont en constant échange et que les disjonctions ou les redondances qu’on y repère sont toujours signifiantes. Nous ne citerons ici que deux exemples assez éloignés dans le temps et l’espace pour montrer qu’il s’agit d’une constante, d’une des règles de la « grammaire du temple »³⁴.

La mise en scène sous Ptolémée III Évergète du rituel d’« offrir la boisson à Hathor »³⁵ a été conçue et menée avec beaucoup de subtilité dans un des panneaux du propylône de Khonsou (Doc. 5b). La place nécessaire à la gravure de l’ensemble des sept « chants » qui accompagnent ce rituel n’étant manifestement pas disponible, l’auteur en a choisi quelques extraits qu’il a répartis dans les différentes unités qui constituent une scène d’offrande canonique : la formule, les textes accompagnant le roi et ceux accompagnant la divinité. Il a par ailleurs joué sur toutes les possibilités d’échange et d’opposition entre les textes et l’iconographie de la scène. Ainsi, le roi est-il représenté faisant une fumigation d’encens devant Hathor alors même que c’est d’une offrande de vin et bière qu’il est question dans la formule. Par ailleurs, entre les deux personnages principaux ont été représentés plusieurs objets et petites figures (table d’offrande supportant les vases *menou*, dieu enfant assis dans un « naos » végétal, deux autres dieux enfants debout jouant du sistre pour la déesse) qui sont décrits ici et là dans le texte. Il apparaît à l’analyse que, loin d’en subir la contrainte, l’auteur a joué de l’espace restreint disponible pour construire une trame iconique et textuelle d’une grande richesse qui fait de cette scène une offrande « totale » : encens, alcool et musique sont regroupés pour l’apaisement de la déesse qui, en retour, donnera au roi la domination universelle.

Le second exemple que nous évoquerons ici date, lui, du règne de Trajan et il s’agit d’une scène d’offrande des sistres à Hathor et Ihy du mammisi romain (Doc. 4). La scène montre un pharaon, portant une couronne composite et une boucle « de l’enfance », agitant deux sistres devant Hathor allaitant un jeune

33. P. CLÈRE, *La Porte d’Évergète à Karnak*, 1961 (MIFAO 84), pl. 48 et pl. 68.

34. À ce sujet voir e.g. E. WINTER, *Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs der griechisch-römischen Zeit*, Vienne 1968 (DÖAWW 98) ; *id.*, « Weitere Beobachtungen zur “Grammaire du Temple” in der griechisch-römischen Zeit », dans W. HELCK (éd.), *Tempel und Kult*, 1987 (ÄA 46), p. 61-76.

35. Pour ce rituel voir : H. STERNBERG-EL-HOTABI, *Ein Hymnus an die Göttin Hathor und das Ritual ‘Hathor das Trankopfer Darbringen’*, Bruxelles 1992 (RE 7).

dieu nu non nommé et suivi d'une seconde image du même jeune homme partiellement dénudé, mais cette fois couronné et accompagné de textes qui l'identifient comme « Ihy fils d'Hathor ». Si l'on résume les actions respectives des protagonistes de la scène telles qu'elles sont ressorties de l'étude conjointe des textes et de l'iconographie, on obtient le résultat suivant :

	Roi	Ihy	Hathor
Roi		Crée la paix pour le Roi	N'agit pas pour le Roi
Ihy	N'agit pas pour Ihy		Met au monde, élève Ihy
Hathor	Est Ihy pour Hathor Apaïse Hathor, etc.	N'agit pas pour Hathor	

On a donc pu découvrir ainsi que chacun des trois protagonistes occupe une position qui le rend indispensable au bon équilibre de l'ensemble : le roi n'agit que pour Hathor, celle-ci n'agit que pour Ihy et ce dernier n'agit que pour le roi. Le dieu enfant Ihy (dont le nom signifie « le musicien ») occupe dans cette scène un point nodal. C'est sans doute pour cette raison qu'il a été représenté deux fois : comme un enfant d'Hathor, passif, nourri et protégé par la déesse et comme jeune homme portant la couronne de Haute et Basse Égypte, actif en faveur du roi. Ce dernier, on l'a dit, est représenté avec la mèche « de l'enfance » et est décrit par le texte comme le « musicien-*i*hy de sa mère » ce qui fait de cette scène un « traité », synthétique et élégant, de la place du pharaon, fût-il un lointain empereur romain, dans sa famille divine et de son rôle fondamental dans la préservation de l'équilibre cosmique face à la puissance de déesses aussi maternelles que dangereuses³⁶.

36. La réflexion sur cette fonction d'apaisement de la puissance menaçante des déesses a été amplement développée par les théologiens en particulier à l'époque gréco-romaine ; cf. par exemple : P. GERMOND, *Sekhmet et la protection du monde*, 1981 (*AegHelv* 9) et plus récemment J.-C. GOYON, *Le Rituel du *shꜣtp Shꜣmt* au changement de cycle annuel*, 2006 (*BdE* 141).