
Religion de l'Égypte ancienne

Christiane Zivie-Coche



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/792>

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2010

Pagination : 87-99

ISBN : 978-2-909036-37-3

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Christiane Zivie-Coche, « Religion de l'Égypte ancienne », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 117 | 2010, mis en ligne le 07 janvier 2011, consulté le 14 novembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/792>

Tous droits réservés : EPHE

Religion de l'Égypte ancienne

I. L'Ogdoade, élaboration et évolution d'une cosmogonie (suite) : la cosmogonie du temple de Khonsou à Thèbes

Poursuivant notre étude de l'Ogdoade dans le cadre thébain, à l'époque ptolémaïque puis romaine, l'année a été consacrée aux deux textes symétriques, d'une importance capitale, gravés sur les parois ouest et est de la salle de la barque du temple de Khonsou, probablement à la toute fin de l'époque ptolémaïque, et assez vraisemblablement sous le règne de Cléopâtre VII. Un des indices est, en effet, la présence de cartouches laissés vides, ce qui se rencontre ailleurs, dans des inscriptions contemporaines. Le décor de cette salle, qui avait été commencé bien plus tôt, sous Ramsès IV, s'est poursuivi, du reste, sous Auguste. On devine sous les inscriptions ptolémaïques les traces de hiéroglyphes plus anciens, d'un module plus grand, qui ont été arasés pour faire place aux nouvelles scènes. C'est le texte traditionnellement connu comme la « cosmogonie de Khonsou » (paroi ouest) qui a suscité le plus d'intérêt, et depuis longtemps. En effet, la première édition partielle en est due à G. Daressy, « Notes et remarques », *RT* 16, 1894, p. 45-46, avec des erreurs dans la lecture des signes, mais aussi des passages mieux conservés qu'aujourd'hui. Par la suite, Kurt Sethe en a utilisé le contenu dans son ouvrage *Amun und die Acht Urgötter von Hermopolis*, Berlin, 1929 (APAW 4), et en a donné une copie également incomplète, pl. II-III. Deux tentatives de traduction, accompagnées d'un commentaire relativement succinct et souvent fort discutables, en ont été faites beaucoup plus tard : R. Parker et L. Lesko, « Khonsu Cosmogony » dans J. Baines *et al.* (éd.), *Pyramid Studies and Other Essays presented to I.E.S. Edwards*, Londres, 1988 ("Occasional Publications" 7), p. 168-175 et pl. 34-37, puis E. Cruz-Uribe, « The Khonsu Cosmogony », *JARCE* 31, 1994, p. 169-189. On ne saurait s'en tenir aux lectures qui ont été proposées dans ces deux articles. À la suite d'une première analyse que j'avais menée sur ce texte, j'en avais retenu différents éléments dans le cadre d'une étude sur la théologie thébaine : « Fragments pour une théologie », dans C. Berger, G. Clerc, et N. Grimal (éd.), *Hommages à Jean Leclant*, Le Caire, 1994 (BdE 106/4), p. 417-427. On peut également se reporter à un certain nombre de remarques rassemblées dans un article récemment paru : « L'Ogdoade à Thèbes et ses antécédents », dans C. Thiers (éd.), *Documents de théologie thébaine tardive*, Montpellier, 2009 (CENIM 3), p. 167-225. Voir

aussi, plus anciennement, *Annuaire EPHE*, Sciences religieuses, 98, 1989-1990, p. 185-189 ; 99, 1990-1991, p. 145-147.

C'est à D. Mendel, *Die kosmogonischen Inschriften in der Barkenkapelle des Chonstempels von Karnak*, Bruxelles, 2003 (MRE 9), que revient le mérite d'avoir donné une nouvelle édition en fac-similé, accompagnée d'une translittération, d'une traduction et d'un commentaire approfondi de l'ensemble des deux textes. Malgré la très grande qualité de cet ouvrage, je n'ai pas voulu simplement m'y référer sans reprendre de manière systématique l'étude et le commentaire des textes. Quoique relativement bien gravés, ils présentent des particularités orthographiques singulières pour lesquelles l'interprétation demeure ouverte et peut occasionner d'autres explications que celles qui ont été offertes par D. Mendel. C'est le propre des textes complexes que de mériter que l'on y revienne et que de susciter légitimement plusieurs manières de les comprendre dans leurs passages les plus obscurs, sans les épuiser. Les hiéroglyphes qui ont composé ces inscriptions ont visiblement déployé un goût prononcé pour les graphies de type rébus, les jeux d'écriture, qui donnent à un vocable parfois banal un arrière-plan mythologique très riche d'évocations. De plus, au fil des siècles et même des ans (entre le temps de Daressy et le nôtre), le texte a souffert et les restaurations qui ont été menées sur ces parois ne sont pas toujours des plus heureuses, et suscitent certaines hésitations sur les lectures envisageables.

Sur la paroi ouest, le pharaon debout, coiffé d'une couronne composite (cornes torsadées, disque solaire muni d'uraeus et hautes plumes), offre Maât qu'il protège de sa main droite à une série de divinités. C'est l'offrande par excellence, largement présente parmi les scènes rituelles des temples de toutes les époques. On notera, cependant, qu'elle n'est pas située, dans cette salle, sur la paroi du fond, comme c'est souvent le cas dans le naos, mais sur un mur latéral. Et la scène symétrique qui lui fait face sur la paroi orientale, figure, du reste, la même offrande. Cette fois, le roi, toujours anonyme, est à genoux sur un socle, pour accomplir le même geste rituel. Les deux textes accompagnant les deux offrandes sont à associer étroitement. Celui de la paroi orientale est très bref et ne comporte guère plus que le titre de la scène : « offrir Maât », tandis que celui de la paroi ouest se développe sur neuf colonnes, explicitant l'attitude du roi et sa raison d'être : nourrir le dieu et le faire vivre, car Maât, métaphoriquement, symbolise toutes les nourritures présentées dans le temple et comble ainsi les besoins du dieu.

Les divinités présentes sont nombreuses et constituent des groupes qui, eux aussi, sont complémentaires, comme il transparaît des légendes qui les définissent. La paroi ouest est celle qui nous intéresse au premier chef, en raison de la présence des huit membres de l'Ogdoade. Ils accompagnent Amon-Rê, Ptah-Tatenen et Hathor qui réside dans la Benenet, la déesse spécifique du temple de Khonsou, nommé Benenet, avec sa couronne naiforme et fleurie. Les huit suivent Ptah dont ils sont d'ailleurs les enfants, et précèdent la déesse. Répartis sur deux registres, à une échelle inférieure aux autres protagonistes divins, ils sont figurés de manière purement anthropomorphe, une particularité

des reliefs ptolémaïques et romains de la région thébaine que nous avons déjà notée dans les scènes étudiées précédemment, sauf quelques exceptions qui ont leur spécificité propre. Ils sont nommés Noun et Naunet, Hehou et Hehet, Kekou et Keket, Niou et Niout, autrement dit les désignations que l'on trouve à partir du règne de Ptolémée VIII Évergète et ultérieurement ; dans cette liste, le couple Amon et Amaunet a disparu ; Noun et Naunet sont en tête et le cortège se ferme avec Niou et Niout, dont les noms se rattachent à une racine dont le sens est loin d'être parfaitement clair. Devant Amon, six colonnes de texte lui sont consacrées, dont la première contient le don de Maât qu'il fait au roi, à titre de réciprocité.

Amon est défini comme le roi des dieux, maître de l'univers, créateur de toutes choses, dieu démiurge donc ; mais, en même temps, il adopte la forme la plus ancienne de « père des pères de l'Ogdoade » dans la butte de Djemê, ou encore de *ba*, manifestation, de Kematef, le serpent primordial qui a accompli son temps et qui repose dans cette même butte. Son appellation la plus singulière est celle de « Benen dans le Noun, qui fait surgir la Benenet/quand la Benenet surgit, la Première Foi ». C'est une évocation dense et tout à fait originale de la manifestation de l'être au début du monde, qui se retrouvera plus loin, avec tout un jeu subtil autour de la racine *ben/benben*. Il s'agit de la première manifestation de la matière primordiale qui était préexistante dans le Noun.

Une ligne et trois colonnes sont ensuite consacrées à Ptah, représenté tout comme Amon sous sa forme la plus classique. L'inscription qui l'accompagne, en partie lacunaire, présente plus d'une difficulté. Ptah, qui n'est pas encore appelé Tatenen comme dans la suite du texte, possède lui aussi une fonction de démiurge, avec l'épithète « celui qui a créé l'œuf et est sorti du Noun ». Mais l'insistance est mise sur l'union de deux dieux, le père avec le fils, autrement dit Amon et Ptah, ce dernier étant considéré comme le moteur de la création, celui qu'on appelle « le cœur d'Amon-Rê », autrement dit l'intellect agissant, ainsi que l'on nomme également Khonsou et Thot, dieux qui occupent la paroi opposée.

Ce qui frappe le plus dans cette scène, c'est le texte gravé en vingt colonnes au-dessus de Ptah puis de l'Ogdoade, avec malheureusement quelques lacunes gênantes pour sa compréhension qui n'en est pas, pour autant, globalement altérée. En effet, est inséré, entre les légendes relatives aux divinités protagonistes de la scène, un long texte narratif, de type mythologique, qui compose à la fois une cosmogonie et une théogonie. Le récit évoque d'abord l'existence de deux serpents, qui sont des formes d'Amon ancêtre et de Ptah, créateur du ciel et de la terre, étant entendu que le Noun préexistait. C'est à Ptah qu'échoit le rôle de procréateur unique et solitaire dans un premier temps. Le dieu éjacule dans l'eau originelle et la Benenet, cette matière primordiale se manifeste. Il féconde ainsi l'œuf primordial où se développent les germes des Huit qui ne sont pas encore advenus à l'existence. C'est toujours Ptah qui sous forme de taureau transportera ces germes qu'il avait avalés pour les régurgiter à son arrivée à Thèbes. À partir de là, les théologiens développent une série de jeux de mots qui permettent de fournir une étymologie aux noms de dieux comme de lieux

thébains : nom de Khonsou, nom de la Ville (Thèbes), nom d'Hathor, qui est représentée à l'extrémité de la scène. La création de la parèdre féminine ouvre sur une deuxième phase du récit. On passe de la création solitaire de Ptah à son union avec Hathor qui donne naissance aux Huit, « quatre mâles, chacun avec sa femelle », enfants de Tatenen et d'Hathor à la fois. Par la suite, on retrouve une thématique bien connue par d'autres textes : la descente du Nil par les Huit jusqu'à l'île de l'embrasement dans le district d'Hermopolis, où ils se contentent d'adresser leurs louanges au dieu solaire, leur fils, destiné à éclairer la terre. Trois colonnes seulement sont réservées à Hathor de la Benenet dont la naissance a déjà été expliquée. Elle est tout à la fois l'incarnation de la Benenet primordiale qui a pris son élan, au premier temps du monde, et Maât qui étend ses bienfaits auprès du pharaon. Benenet désigne simultanément la matière originelle et le temple de Khonsou qui en est, en quelque sorte, l'incarnation physique sur terre.

Il est difficile de résumer un texte aussi complexe et aussi riche. Néanmoins, il transparaît que sous cette forme inconnue par ailleurs, et incluse dans une scène rituelle qui ne comporte pas, en principe, de narration, on est en présence d'une explication globale de la création du monde sorti du Noun, de la manifestation des dieux primordiaux que sont Amon et Ptah et de leurs coadjuteurs, les membres de l'Ogdoade, de la création de Thèbes enfin, lieu de naissance, tandis que Djemê sur l'autre rive est la butte où sont inhumées les formes divines qui ont achevé leur cycle. Pour aboutir à cette composition très élaborée, par sa forme autant que son contenu, les savants hiéroglyphes ont puisé dans différentes traditions bien attestées, les associant entre elles pour parvenir à ce récit unique et original, où les événements s'emboîtent les uns dans les autres. On a discuté de la structure même du texte qui comporte un certain nombre de gloses. S'agirait-il d'un texte rédigé en plusieurs étapes, auquel on aurait ajouté des commentaires explicatifs par rapport à une version originelle qui serait plus ancienne que celle gravée dans le temple de Khonsou ? La présence de gloses, fréquemment utilisées par les Égyptiens pour expliciter un point particulier, ne suffit pas à faire remonter sa date d'élaboration à une période largement antérieure à celle de sa gravure. Il semble, bien au contraire, qu'une profonde cohérence en lie les différentes articulations.

D'autant qu'il est à mettre en vis-à-vis avec les inscriptions qui lui font face sur la façade est. J'ai déjà brièvement évoqué l'offrande symétrique de Maât et les textes du titre et de la formule, disposés sur l'une et l'autre scène, et qui sont à rapprocher. La paroi est offre un autre regroupement de dieux qui répondent aux premiers. Face à Amon-Rê, Khonsou dans Thèbes Neferhotep joue le rôle du dieu solaire jeune, sorti du lotus primordial, comme Chou, le fils qu'a craché Atoum ; néanmoins, sa fonction lunaire est évoquée en parallèle. À Ptah, répond Thot, c ur de Rê, qui conçoit et fait advenir tout ce qui existe, mais aussi dieu omniscient, qui connaît les choses avant même qu'elles ne se soient manifestées. C'est une théorie de douze divinités qui sont représentées derrière lui, sur trois registres, à lire de haut en bas et de droite à gauche. On retrouve une série de couples et de groupes bien connus par ailleurs et souvent réunis : Hou et Sia, la

parole et l'entendement, Ir et Sedjem, la vue et l'ouïe, les sept Djaisou ou Propos de Mehet-ouret, chacun avec son nom spécifique, et enfin Séchat. Mais le texte indique que cette unique image de la déesse renvoie à ses deux formes : la grande et la petite Séchat ; donc au total treize divinités. Encore une fois, l'ensemble des figures est anthropomorphe, ce qui est singulier pour les sept Djaisou, pratiquement toujours représentés hiéracocéphales. Douze colonnes de texte accompagnent la théorie des dieux. Il ne s'agit pas d'un récit narratif, mais d'une description approfondie du rôle spécifique de chacun d'entre eux. Ces diverses figures traduisent les modalités de l'entendement et du langage qui énonce les pensées, mais aussi de l'écriture qui peut se substituer au langage, tandis que l'intellect est renseigné par les sens, la vue et l'ouïe. Quant aux Djaisou, ils sont définis comme les maîtres omniscients de la parole, les régisseurs de l'ordre du discours aux côtés de Thot, pourvoyant à un exact remplissage de l'œil *oudjat*. En même temps, il est rappelé qu'ils sont les sept enfants de Mehet-ouret, qui accompagnent le dieu solaire, Rê, fils de cette déesse primordiale.

Pour finir, c'est Osiris qui clôt cette scène, en tant que l'Osiris du temple d'Opet, sis à côté de la Benenet, le temple de Khonsou. Il apparaît comme un dieu régalien, sur terre tout comme dans la nécropole, et est finalement défini comme Khonsou-Osiris, avec des connotations solaires et lunaires à la fois, en étroite association avec le patron du temple. La colonne latérale rappelle l'union de Khonsou et Thot sous la forme connue du *Ba demedj*, « le Ba réuni », tandis qu'Osiris mort est protégé par les douze divinités citées plus haut.

Dans cette scène également, le texte est difficile et les incertitudes demeurent. Khonsou, le dieu du temple, associé à Thot, joue un rôle créateur à l'instar d'Amon et de Ptah, créateur qui anticipe par son savoir les choses à venir. Mais pour ce faire, on a donné aux personnifications des sens, de l'entendement et de la parole des fonctions fondamentales qui en font bien plus que de simples auxiliaires du démiurge omniscient : les truchements indispensables sans lesquels la connaissance, le langage et l'écriture n'existeraient pas. Il est remarquable que les deux modes de création, intimement liés, que les Égyptiens évoquent fréquemment dans leurs textes, soient répartis dans chacune des deux scènes. À Amon sous toutes ses formes, le dieu ancêtre, la forme agissante qui peut être aussi Ptah-Tatenen, accompagné des Huit primordiaux, est associé le surgissement de la vie dans le Noun d'une façon très physiologique ; de la masturbation à l'union avec la première déesse, on assiste à la différenciation sexuelle, principe de toute vie. Ces transformations successives font l'objet d'un texte narratif et mythologique, inséré dans la scène. Le rôle du langage n'en n'est nullement absent, puisque tel événement permet une étymologie du nom de telle place ou de telle divinité, mais reste d'une certaine manière secondaire. En revanche, dans la scène consacrée à Khonsou, maître de la Benenet, étroitement associé à Thot, cœur de Rê, aussi bien qu'à Osiris, dieu né dans le temple voisin d'Opet et dont le remembrement après sa mort y a aussi été opéré, c'est l'intellect qui est mis en avant et la nécessité du langage pour nommer les choses, ainsi que de l'écriture qui peut même se substituer à lui. Quelques éléments mythologiques

sont évoqués, tel le surgissement de Khonsou solaire hors d'une fleur de lotus sur le lac primordial, ou encore la présence de Mehet-ouret, mère des Djaisou et porteuse de l'enfant solaire sur son dos. Ils répondent à des thèmes présents dans la scène symétrique, mais ils ne constituent pas la structure du texte ni sa raison d'être. On rejoint là d'autres inscriptions où les hiéroglyphes ont recherché une explication du monde d'un type plus abstrait, l'une étant inséparable de l'autre. On songe, par exemple, au document de théologie memphite gravé sur la pierre de Chabaka sous la XXV^e dynastie ; mais je ne peux développer davantage ici ce rapprochement. D'autres composantes mythologiques apparaissent dans les deux textes : le cycle solaire évoqué dans l'une et l'autre scène, et celui de la lune incarné par Khonsou et Thot à la fois, et rappelé par la thématique du remplissage de l'œil *oudjat*.

Ces deux textes d'une si grande richesse tant stylistique que conceptuelle témoignent de la vitalité et de la profondeur de la pensée des hiéroglyphes à la fin de l'époque ptolémaïque, soucieux de combiner toutes les approches pour expliquer l'univers et son fonctionnement à travers les dieux qui régnaient dans les temples de la région thébaine.

II. Géographie religieuse, le delta oriental : Mendès et la XVI^e sepat de Basse Égypte (suite) : de l'époque saïte à la XXX^e dynastie

L'analyse des vestiges architecturaux du site de Mendès à l'époque saïte avait été conduite l'année précédente, en évoquant les éléments épars du règne de Psamétique I^{er}, d'Apriès et surtout d'Amasis qui avait fait ériger quatre gigantesques naos consacrés aux quatre *ba* du Béliér/*Ba* de Mendès sur une vaste plate-forme marquée aux angles par des dépôts de fondation à son nom. Néanmoins, il s'agit sans doute, comme le montrent les reprises de textes sur le naos qui subsiste *in situ*, d'une récupération de monuments plus anciens, réinstallés dans un espace redéfini sous ce pharaon.

Durant cette période certainement faste pour la cité, de hauts personnages ont pu s'enorgueillir de déposer leur statue dans le temple de Banebdjed ou dans des temples voisins. Il n'est pas toujours aisé de définir leur provenance précise, soit qu'elle n'ait pas été notée au moment de leur découverte et qu'elle demeure inconnue, soit que le lieu de leur trouvaille ne corresponde pas à l'emplacement initial auquel elles étaient destinées. Nous avons, cette année, poursuivi la collecte de ces monuments, jusqu'à la XXX^e dynastie. Il faut y ajouter quelques stèles et sur le terrain les restes du tombeau royal de Néphrîtès, souverain de la XXIX^e dynastie, pillé depuis longtemps.

Nous nous étions arrêtés précédemment aux effigies de Bès et d'Harsié-sis, datées du règne de Psamétique I^{er}. On y adjointra la base de statue d'un certain Horoudja, anciennement mise au jour par Naville et dont la situation est inconnue aujourd'hui. Ce personnage, qui était *imy khent*, chambellan, et grand des voyants d'Héliopolis, fils du grand des voyants d'Héliopolis, Haroua, et de la prêtresse-pure de Hat-mehyt, Chepethenout (?), est à distinguer d'un homonyme, propriétaire d'une statue sistrophore dont l'origine mendésienne n'est pas à retenir (Cambridge Fitzwilliam Museum E 31.1973). En revanche,

un autre sistrophore au nom d'Ahmès, fils de Nesatoum (H. De Meulenaere et P. MacKay, *Mendes II*, Warminster, 1976, p. 197 et pl. 18), dont la situation actuelle est inconnue, provient certainement de Mendès, comme l'indique le contenu des inscriptions lacunaires. Il est bien daté grâce aux cartouches de Psamétique I^{er} et Nékao II gravés sur ses épaules. Le propriétaire se targue d'être porteur de la barque divine et adresse une invocation à Hat-mehyt « qui réside à Djedet ». Ce même personnage possède une autre statue fragmentaire, découverte lors des fouilles américaines à Mendès, en 1977, à proximité de la tombe de Néphéritès, conservée aujourd'hui au musée du Caire, JE 97199, et publiée par D. Redford, *Excavations at Mendes I, The Royal Necropolis*, Leyde-Boston, 2004, p. 38-41 et figure p. 104. Le personnage debout porte une *chendyt* plissée avec sur la ceinture ses titres, « prince et comte, chef de l'armée » ; la pièce est datée par un cartouche de Nékao II dans l'une des inscriptions. Des quelques éléments biographiques que l'on peut glaner, on apprend que le général a été mandaté par le souverain pour mener une expédition guerrière en Nubie. Or précisément, ce même Ahmès a laissé son nom à Abou Simbel, avec celui du général Potasimto, lors d'une autre campagne menée sous Psamétique II. Le personnage eut en effet une longue carrière, commencée sous Psamétique I^{er} et qui s'est poursuivie jusque sous Apriès. On connaît du reste, de lui, une autre statue dont les fragments sont partagés entre le musée du Caire et le Metropolitan Museum de New York. On y lit ses titres les plus importants : « envoyé royal, commandant en chef de son maître dans tous les pays étrangers, directeur des portes des pays étrangers septentrionaux », ainsi qu'un titre sacerdotal, « prophète de Sopdou, seigneur de l'Orient ». La statue a, du reste, été trouvée à Saft el-Henneh, et il n'est pas très étonnant qu'occupant une fonction religieuse à Saft, il ait également déposé une statue dans le temple de Banebdjed, dans la ville de Mendès, proche. Ce n'est d'ailleurs pas la seule fois que se dessinent des liens de proximité entre les deux cités.

C'est encore sous le règne de Psamétique I^{er}, en l'an 11, qu'avait été gravée une stèle de donation, Caire Reg. Temp. 20/6/24/8 (O. Perdu, *Recueil des inscriptions royales saïtes I, Psammétique I^{er}*, Paris, 2002, p. 27-29 et pl. I), malheureusement en fort piètre état. Elle a pour particularité de figurer une double offrande de la campagne devant Banebdjed et Neith. La donation aussi est d'un type rare puisqu'il s'agit d'offrir à Neith, dame de Saïs, un village avec tous ses biens et ses gens, sis dans la province de Hat-mehyt.

Il n'est pas possible d'étudier en détail ici tous les documents issus de Mendès, et je ne citerai que ceux qui, par leur contenu, apportent le plus d'éléments pour comprendre l'histoire de la ville et de ses cultes. Un personnage nommé Tjanebdjedenimou possède un dossier assez riche (H. De Meulenaere, « Un notable mendésien de la 26^e dynastie », dans *Mélanges Gamal Mokhtar*, Le Caire, 1985 [BdE 97/1], p. 187-197 et pl. I), mais dont la majorité des documents ne provient pas de Mendès, même si certains sont réputés tels de manière erronée et à l'exception d'un petit fragment de statue naophore conservé dans une collection privée italienne (S. Donadoni, « Un Frammento di statua di

Personaggio Mendesio a Roma », *MDAIK* 24, 1969, p. 100-104 et pl. 15-16). Il n'en subsiste qu'une partie du naos qui contenait les images de la triade mendésienne, Banebdjed, Hat-mehyt et Harpocrate et le texte gravé sur le toit du naos au nom de ce « connu du roi » qui a vécu sans doute au début de la XXVI^e dynastie et dont le père et la mère portaient des titres spécifiques de la *sepat* de Mendès.

Neshor, de son « beau nom » Psamétiquemenekhib, dont la carrière s'étend de Nékao II à Apriès, offre l'un des plus riches ensembles pour cette période. Il s'agit d'un très haut dignitaire qui a œuvré dans toute l'Égypte, laissant des monuments d'une grande qualité dans différentes villes, parmi lesquelles Mendès, dont il était peut-être originaire. Olivier Perdu, spécialiste de l'époque saïte et qui a beaucoup travaillé sur les documents de Neshor, a eu la très grande gentillesse de présenter une statue et une stèle mendésiennes appartenant à ce personnage au cours de deux séances, ce dont je le remercie très chaleureusement (pour une vue générale des œuvres de Neshor, se reporter à O. Perdu, « Neshor à Mendès sous Apriès », *BSFE* 18, 1990, p. 38-49, avec la bibliographie afférente). La pièce la plus ancienne, appartenant actuellement à une collection privée, est une stèle de donation de l'an 14 de Nékao II, provenant de Baqlieh, métropole de la *sepat* voisine, l'Ibis, qui entretenait des rapports étroits avec Mendès. Il y apparaît que Neshor servit d'intermédiaire dans un transfert de champs dont les bénéfices étaient destinés au temple de Thot « qui sépare les deux compagnons », le maître de Bahou, et surtout qu'il possédait des champs dans le voisinage, aux confins des XV^e et XVI^e *sepats*.

Plus tard, sous le règne d'Apriès, Neshor consacra une statue, qui le portait agenouillé, dans le temple du Bélier de Mendès très probablement. Elle est en basalte comme les autres figures connues du personnage ; l'épigraphie de toutes ces figures est très voisine, ce qui laisse penser qu'elles sortent d'un même atelier. Aujourd'hui, il ne reste malheureusement de celle de Mendès que trois fragments jointifs, conservés dans une collection privée. Cependant, même lacunaire, l'appui dorsal avec six colonnes de texte apporte des informations intéressantes sur les activités du personnage. Le prince et comte, chancelier du roi de Basse Égypte, ami unique, et commandant de l'armée, affirme avoir achevé les naos des grands *baou*, les hypostases de Banebdjed. On songe immédiatement aux naos installés dans une cour du temple du Bélier par Amasis, qui les avait probablement réutilisés, en arasant des cartouches plus anciens. La statue de Neshor est parfaitement datée d'Apriès. Est-ce là un indice de la fabrication sous ce pharaon des gigantesques monolithes, sous les ordres de son homme de confiance ? C'est une hypothèse plausible, mais que l'on ne peut confirmer. Car il n'est pas à exclure que sous Apriès, des naos de moindre taille, comme on en connaît par ailleurs, aient été confectionnés en faveur du dieu dans ses différentes manifestations. En outre, Neshor a fourni des produits de ses propres domaines, dont du vin de l'oasis de Kharga, que le roi a probablement offert aux temples. Le texte comporte un autre élément particulièrement remarquable, et peu courant. En effet, Neshor signale que tous ces faits sont consignés sur une

stèle en pierre de *bekhen*, ou grauwacke, déposée dans un temple dont le nom est malencontreusement en lacune. Or la stèle de donation, Copenhague Ny Carlsberg Glyptothèque AEIN 1037, taillée précisément dans le *bekhen*, pierre dure fréquemment utilisée pour les statues à cette époque, mais rarement pour les stèles, datée de l'an 4 d'Après et provenant de Mendès, présente les donations faites en faveur de Banebdjed, représenté deux fois dans le cintre, et d'Osiris-Hapy, l'Osiris local. On dispose ainsi de l'inscription de la statue qui renvoie à l'existence d'une stèle et de la stèle elle-même, dont le contenu correspond parfaitement à ce que Neshor explique plus brièvement sur sa statue. Les biens que possèdent le personnage et sa famille sont, au demeurant, considérables et dispersés à travers l'Égypte jusque dans l'oasis de Kharga déjà mentionnée ; à leur charge, d'alimenter le temple de Banebdjed et celui d'Osiris-Hapy qui se situe dans la province de Hat-mehyt. Le cursus et les activités de cet officiel qui parvint jusqu'à la fonction de directeur des portes de Ouadj-our et des portes des pays étrangers du sud, c'est-à-dire le poste de surveillance des frontières, sont tout à fait caractéristiques de l'époque. Sa richesse le conduit à laisser des effigies de sa personne d'une grande qualité stylistique dans plusieurs temples ; il bénéficiait de donations royales, avec mission pour lui de pourvoir à l'entretien de certains temples. Mendès avait certainement une place privilégiée puisqu'il détenait des terrains dans la région, dont il était peut-être originaire, et avait une vénération particulière pour le dieu local.

Parmi les statues issues des fouilles à proximité du tombeau de Néphritès, dont celle d'Ahmès, fils de Nesatoum, une statue fragmentaire debout, dont seule la partie centrale du torse et le haut des cuisses sont préservés, porte le vêtement dit « à la perse ». Conservée au musée du Caire, JE 97196 (H. Selim, « Three Unpublished Late Period Statues », *SAK* 32, 2004, p. 374-378 et pl. 23-24), elle appartient à Ouahibrêemakhet qui porte un titre en relation avec les grands *baou* de Mendès, ainsi que celui, spécifique, de *oup netjerouy*, « celui qui sépare les deux dieux », mais d'autres également, associés à Héliopolis, Memphis, Saïs et Bouto. Les quatre *ba*, manifestations de Banebdjed, sont évoqués dans une autre partie des inscriptions. Deux autres statues provenant du même secteur, Caire JE 97197 et JE 97200, sont encore inédites. Il s'agit d'un naophore contenant une statue d'Osiris et d'une statue-cube avec, à l'avant des jambes, les figures d'Amon et de Mout. Elles sont à dater de l'époque saïte ou de la XXVII^e dynastie. Par ailleurs, des ouchebtis complets ou fragmentaires au nom du général Nesbanebdjed, « père divin et prophète d'Amon-Rê de Djedet, celui qui sépare les deux dieux » ont été retrouvés dans cette même zone (D. Redford, *Excavations at Mendes I*, p. 41 et fig. 76-80) ; ils datent de la fin de la XXVI^e dynastie ou de la XXVII^e. On a ainsi la preuve de l'existence dans le temenos même d'une nécropole de particuliers, qui a été perturbée par des constructions postérieures.

Divers autres documents montrent que des prêtrises liées au culte du Béliet de Mendès étaient portées par des personnages, hors de la ville : statue de Ouahibrê-Ounnefer, Alexandrie 435 ; statue de Paoun, Sâh OAE 2654, qui appartient à la famille de Kher originaire de Saft el-Henneh (Louvre E 23551) ;

statue d'un anonyme, Jérusalem, The Israel Museum 67.30.426, originaire de Saft el-Henneh mais qui détient également le titre de « prophète de Banebdjed qui réside dans le château du jujubier », ce qui soulève, encore une fois, la nature des relations entre la *sepat* de Hat-mehyt et celle de l'Orient, qui n'en est pas très éloignée, question que l'on ne peut résoudre pour l'instant.

Enfin, pour cette même période saïte et perse, il faut prendre en compte d'autres types de documents qui apportent des informations sur la place des cultes mendésiens dans la vision globale que pouvaient avoir les théologiens des centres religieux du delta.

Le papyrus Brooklyn 47.218.84 (D. Meeks, *Mythes et légendes du delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84*, Le Caire, 2006 (MIFAO 125), p. 23 et 25 ; 117-119 ; 253-255 ; 262-267), daté du début de l'époque saïte, sans doute rédigé dans une officine héliopolitaine, énonce et glose, province par province, les mythes locaux relatifs à Osiris, que l'on retrouvera ultérieurement dans les inscriptions des textes ptolémaïques. Dans le passage consacré à Mendès, on établit d'abord l'équivalence d'Anpet et de Djedet, « place vénérable de Celui au c ur inerte (*i. e.* Osiris) », Osiris étant aussi nommé Res-oudja. Le dieu s'envole comme un *ba* vers Djedou, Bousiris. Cette phrase montre la richesse du texte avec la relation, établie depuis longtemps d'ailleurs, entre Djedet et Djedou, mais surtout avec le choix du signe pour écrire le mot *ba* : l'oiseau habituel affublé d'une tête de bélier. On a ainsi réuni en un seul hiéroglyphe composite les deux valeurs de ce terme, celle de bélier et celle de principe immatériel, entre lesquelles intervient un jeu constant à propos du Bélier/*Ba* de Mendès. De plus, l'une des quatre hypostases associées au Bélier de Mendès est le *ba* d'Osiris, encore qualifié de *ba ouadj*, *ba* florissant, par allusion à la puissance sexuelle, constamment affirmée, de Banebdjed. Or c'est là-dessus que porte précisément la suite du texte ; elle n'est pas totalement claire, mais évoque les reliques osiriennes locales qui sont le phallus et l'épine dorsale du dieu, cette dernière nommée *djed*, d'où un nouveau jeu de mots. Chentayt et Merkhètes, deux avatars d'Isis et de Nephthys, dans leur rôle de « deuilantes », sont chargées de veiller sur le phallus. Même si Banebdjed n'est pas mentionné de manière explicite dans le texte, il est patent qu'Osiris est chargé de toutes les qualités génésiques ordinairement attribuées au dieu local. Dans une autre séquence qui précède le chapitre sur Mendès, nous apprenons qu'Isis, qui a mis au monde cinq Horus, a accouché de l'un d'eux, le « fils des deux seigneurs », à Mendès où il ne vivra que quatorze jours, ce qui est peut-être à mettre en relation avec le cycle lunaire. Cet Horus, qu'on différenciera de l'Harpocrate de la triade locale, serait sans doute à rapprocher de Thot de Mostai, né du front de Seth, sous forme de disque lunaire.

La cella du temple d'Hibis dans l'oasis de Kharga, décorée sous Darius (N. de Garis Davies, *The Temple of Hibis in El Khargeh Oasis III : The Decoration*, New York, 1953, pl. 5) présente un compendium des provinces d'Égypte avec leurs divinités. Sur la paroi nord, à côté de la porte d'accès à la cella, au deuxième registre à partir du bas, bien que la scène soit assez abîmée, on discerne

« Hat-mehyt qui est sur le grand siège », puis, dos à dos Isis « la grande, mère divine, dame du ciel » et Nephthys « [sœur] divine », et enfin Ptah « Badjedet, qui est sur le grand [siège] » et Badjedet « au phallus puissant, le complet (*nakht henen kem*) » ; ces épithètes ne sont pas autrement connues, mais font référence aux capacités sexuelles du dieu. Les deux divinités masculines sont figurées sous la forme animale d'un bélier, le premier étant couronné du disque solaire. Il semble qu'ils soient représentés en train de copuler ou plus exactement d'éjaculer dans un objet qui figurerait un sexe féminin. Je ne suis pas certaine de l'interprétation de cette étrange représentation, mais elle s'accorderait bien avec certaines précisions que fournit le papyrus du delta. Au-dessus du registre consacré aux divinités de Mendès, on retrouve celles de Baqlieh, la province voisine. Le Bélier de Mendès flanqué de Hat-mehyt apparaît dans une scène rituelle d'offrande de vin (salle J : N. de Garis Davies, *The Temple of Hibis in El Khargeh Oasis* III, pl. 21) avec ses épithètes habituelles, mais « résidant à Hibis ». Dans le grand hymne à Amon de la salle hypostyle M, reproduit pl. 33 du même volume, parmi les lieux de culte où Amon est honoré au cours d'une pérégrination à travers le delta, il passe par Mendès (col. 26-28) : « ton *ba* est dans Djedet, réuni avec les quatre dieux dans Anpet, scarabée éjaculateur, maître des dieux, Kamoutef qui se réjouit de Ahet, époux qui saille avec son phallus ». Là encore, en quelques formules, Amon endosse les qualités intrinsèques de Banebdjed.

On notera, enfin, la présence d'amulettes représentant Hat-mehyt couronnée du tilapia, et datant de l'époque tardive, sans qu'il soit toujours possible de préciser davantage, retrouvées sur différents sites d'Égypte. Pour ce qui est de Banebdjed, dans la mesure où ces petits objets ex-voto sont souvent anépigraphes, et où l'iconographie ne suffit pas, dans ce cas, à déterminer la personne divine, il est difficile d'attribuer formellement au seigneur de Mendès un certain nombre de figurines anthropomorphes et criocéphales qui pourraient également être associées à d'autres divinités.

La XXIX^e dynastie, bien qu'originale de la ville, n'a laissé que peu de traces à Mendès. En conquérant le pouvoir sur Amyrtée, l'unique souverain de la XXVIII^e dynastie, Néphéritès, a été le fondateur de cette dynastie mendésienne, assez mal connue. On citera, sans être exhaustif, un torse acéphale de Néphéritès I^{er}, un montant de porte (ou de naos ?) au nom d'Akoris. La découverte la plus importante est évidemment celle de la tombe de Néphéritès, ou plutôt de ce qu'il en reste aujourd'hui, avec le sarcophage rectangulaire de calcaire et son couvercle, toujours *in situ*, contenant un sarcophage anthropoïde en basalte, anépigraphes. Dès le XIX^e siècle, des fouilleurs avaient vu ce monument, mais sans véritablement comprendre de quoi il s'agissait ; il était déjà à cette époque pillé et passablement détruit. C'est avec la reprise des fouilles par une mission américaine à la fin du XX^e siècle que le terrain a été véritablement fouillé et a fait l'objet d'une analyse archéologique et stratigraphique, en même temps que l'on recueillait les restes très fragmentaires du décor des parois : voir D. Redford, *Excavations at Mendes I, passim*.

La tombe est située dans le secteur sud-est du temenos de Banebdjed, et seule une partie de la structure originellement souterraine, désormais à l'air libre, a subsisté. Lorsqu'elle a été creusée, elle a entaillé un mur qui date de la fin du Nouvel Empire et correspond sans doute à l'état ramesside du temple, ainsi que des constructions de la Troisième Période Intermédiaire. On constate également que des enceintes successives ont existé et que le bâtiment de Néphéritès est inclus dans une enceinte qui a été édifiée, postérieurement à l'inhumation, sous la XXX^e dynastie. Cette chambre souterraine était donc le caveau où reposait le sarcophage. Une partie des murs de briques se dresse encore, avec des traces de revêtement de chaux. Des vestiges de dalles ou de blocs de calcaire, épars, étaient conservés autour du sarcophage, restes d'un sol ou d'un remplissage de la pièce. La superstructure qui devait surmonter cette partie enterrée et servir au culte funéraire a entièrement disparu. Il en a été retrouvé néanmoins des fragments de décor, éclats plus ou moins grands, avec des étoiles de plafond, des morceaux de cartouches, des noms divins et des représentations incomplètes. C'est ce qui permet de supposer que le monument était orné de scènes de l'*Amdouat*, comme c'était déjà le cas dans les tombes tanites, elles aussi bâties dans un temenos comprenant à la fois des tombes et des temples. Avec la tombe de Néphéritès, quel que soit son état de conservation, nous sommes en présence d'un des rares exemples de sépulture royale tardive encore existante. Un ouchebti appartenant au pharaon y avait été découvert dès le XIX^e siècle (Caire CG 48484) ; deux autres ont été acquis par le musée du Louvre (Louvre E 5339 et E 17409) et proviennent certainement de cette même structure, ce qui est peu par rapport à un équipement funéraire complet qui a été pillé et détruit, possiblement déjà dans l'antiquité tardive. Le secteur de cette tombe a dû être remanié très rapidement après l'enterrement du souverain. Mais il est difficile d'établir un rapport clair entre le tombeau et les trouvailles faites à proximité : les différentes statues de l'époque saïte évoquées plus haut, et surtout la série des stèles votives comportant des représentations de tilapias, parfois associées à celle du Bélier de Mendès. Ces stèles accompagnaient des inhumations de jeunes tilapias dans des jarres. Par ailleurs, on peut supposer qu'Akoris, successeur de Néphéritès fut également enterré à Mendès ; sa sépulture n'a pas été retrouvée. On connaît deux ouchebtis à son nom, sans provenance assurée.

Pour en terminer avec les dynasties indigènes, les souverains de la XXX^e dynastie œuvrèrent à Mendès en édifiant une nouvelle enceinte plus vaste que les précédentes. Il est probable que des remaniements ou agrandissements furent effectués dans le temple de Banebdjed, mais il n'en subsiste pratiquement rien. Deux petits naos de pierre (Caire CG 70022 et JE 43279), de taille et de décor similaires, ont été consacrés respectivement au Bélier de Mendès et à Hatmehyt par Nectanébo I^{er}. On y rencontre pour la première fois le toponyme Des-chen, connu par quelques attestations plus tardives et qui désigne une butte du voisinage. Une importante série d'ouchebtis, un trousseau d'environ quatre cents pièces, avait été découverte sur le site, au début du XX^e siècle, à l'occasion de fouilles semi-clandestines. Il s'agissait d'une tombe appartenant

à un certain Nesbanebdjed, nom particulièrement courant dans la région et à l'époque tardive. On peut dater ce matériel, qui a été dispersé entre de nombreux musées et des collections privées, de la XXX^e dynastie. Le personnage était un officiel de rang élevé : « *imy khent*, celui qui sépare les deux dieux, prophète d'Osiris dans Anpet, scribe des choses scellées du dieu, directeur des prêtres purs de Sekhmet de Hat-mehyt, prophète de Banebdjed ». Cette trouvaille a le mérite de montrer que les nécropoles de particuliers, à cette période comme aux précédentes, se situaient sur le tell même qui abritait simultanément les bâtiments culturels et les quartiers d'habitations.

Durant toute cette époque du VII^e au IV^e siècle, la métropole de la province de Hat-mehyt connut des moments d'une grande vitalité, ainsi sous la XXVI^e dynastie qui fut une période de transformations profondes dans le temple de Banebdjed, et très probablement sous la XXX^e, même si les attestations qui nous sont parvenues n'en sont pas nombreuses. Avec l'époque ptolémaïque, une nouvelle structuration du site va s'opérer ; l'administration lagide suscite des changements, mais Mendès est riche de documents mobiliers, encore peu exploités, datant de cette période, en particulier une statuaire de grande qualité, où les officiels firent graver leur autobiographie.

III. Séminaires de troisième heure

Ils ont eu lieu un samedi par mois, entre septembre 2008 et juin 2009, réunissant les étudiants en master, diplôme et doctorat de l'EPHE et d'autres institutions françaises ou étrangères (universités de Lille, Lyon, Montpellier, Strasbourg, Bâle, Genève, Cologne, Sao Paulo).

Des post-doctorants et chercheurs y participent également régulièrement, faisant le point sur leurs recherches, et faisant bénéficier les étudiants moins avancés de leur expérience. Les étudiants préparant un travail de recherche présentent l'avancée de leurs travaux et les problèmes qu'ils rencontrent. Des questions de méthodologie doivent souvent être reprises à cette occasion, ce qui permet d'asseoir un peu plus solidement des bases de travail qui ne sont pas encore suffisamment acquises à l'entrée en doctorat.