*Religion de l'Égypte ancienne***Histoire du rituel journalier de Soknopaios****Le contexte : synchronie et diachronie**

Conférences de l'année 2014-2015

Martin Stadler **Édition électronique**URL : <https://journals.openedition.org/asr/1427>

DOI : 10.4000/asr.1427

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2016

Pagination : 73-82

ISSN : 0183-7478

RÉFÉRENCE ÉLECTRONIQUE

Martin Stadler, « Histoire du rituel journalier de Soknopaios

Le contexte : synchronie et diachronie », Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses [En ligne], 123 | 2016, mis en ligne le 12 juillet 2016, consulté le 10 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1427> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1427>

Histoire du rituel journalier de Soknopaïos
Le contexte : synchronie et diachronie¹

**1. L'archéologie du discours : la maison de vie du temple
de Soknopaïos à Dimé**

Malgré l'abondance des sources textuelles de Dimé, Soknopaïou Nèsos en grec, sur des papyrus qui ont survécu des millénaires, nous sommes seulement au début d'une vision correcte de la situation de la ville, parce qu'une grande partie d'entre elles reste inédite. Toutefois Dimé est d'une importance exceptionnelle, comme Tebtynis, parmi les temples du Fayoum aux périodes ptolémaïque et romaine, car généralement les sanctuaires de cette région et de cette date sont anépigraphes ou – comme dans le cas de Tebtynis – très mal préservés et, par conséquent, notre compréhension de la mythologie et du culte serait beaucoup plus restreinte sans la documentation papyracée de Dimé et Tebtynis. Or, quand nous allons nous concentrer sur Dimé, cette documentation va nous permettre de dresser un tableau, certes lacunaire, même de l'épigraphie du temple où le dieu Soknopaïos était vénéré, une forme locale de Sobek (Suchos en grec) : deux papyrus qui comportent une description ou un aide-mémoire d'une partie de la décoration pariétale du temple de Soknopaïos sont conservés à Vienne².

L'absence d'inscriptions (à quelques exceptions près)³ nous oblige à reconstruire la vie religieuse, la mythologie et le culte, par la réunion des tesselles papyracées. C'est une tâche bien différente de celle que l'on peut mener dans des temples de Haute-Égypte comme Edfou, Dendara, Kom Ombo, Athribis ou Philae, dont les corpus religieux systématisés par leurs dispositions sur les parois permettent une

1. Les quatre conférences vont paraître sous forme d'une monographie, sous le titre *Théologie et culte au temple de Soknopaïos – Études sur la religion d'un village égyptien pendant l'époque romaine*, éd. Cybèle, Paris.

2. E. WINTER, « Der Entwurf für eine Türinschrift auf einem ägyptischen Papyrus : Papyrus Aeg. 9976 der Papyrus-Sammlung der Österreichischen Nationalbibliothek », *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse* 3 (1967), p. 59-80 ; G. VITTMANN, « Ein Entwurf zur Dekoration eines Heiligtums in Soknopaïou Nèsos (pWien D 10100), *Enchoria* 28 (2002-2003), p. 106-136. M. A. STADLER, « Interpreting the Architecture of the Temenos : Demotic Papyri and the Cult in Dime », dans M. CAPASSO *et al.* (éd.), *Soknopaïou Nèsos Project I (2003-2009)*, Pise-Rome 2012, p. 379-386.

3. P. DAVOLI, « Nuovi risultati dalle Campagne di Scavo 2004-2006 a Soknopaïou Nèsos (Egitto) », dans S. L. LIPPERT *et al.* (éd.), *Graeco-Roman Fayum : Texts and Archaeology*, Wiesbaden 2008, p. 75-91 ; M. CAPASSO, P. DAVOLI (dir.), *Soknopaïou Nèsos Project I (2003-2009)*, Pise-Rome 2012, p. 168, 403 ; M. A. STADLER, « Interpreting the Architecture of », p. 379-381.

compréhension assez détaillée (sans prétendre que toutes les questions sont résolues pour les grands temples). Ici je dois souligner que les papyrus grecs sont aussi une source essentielle pour la compréhension de la vie religieuse à Dimé. Comme ils sont généralement documentaires, nous gagnons une connaissance approfondie et précieuse de la pratique religieuse et par là une liste des divinités vénérées à Dimé⁴, mais la mythologie qui leur est associée n'est pas éclairée grâce à eux. Les papyrus démotiques religieux complètent cette image.

En regardant la documentation démotique, on peut constater qu'il existe un dossier assez substantiel d'un groupe dit « *Serpot* » d'après un papyrus comportant un conte dans lequel la reine des Amazones Serpot figure comme une protagoniste⁵. Les manuscrits sont paléographiquement homogènes, et beaucoup d'entre eux sont conservés dans la collection de Vienne fameuse pour ses fonds provenant de Dimé ; mais la paléographie compte davantage que la collection où un papyrus se trouve actuellement, c'est pourquoi la provenance du groupe *Serpot* n'est pas aussi sûre que certains démotisants le pensent. Par ailleurs, nous avons également un dossier extrêmement large de textes documentaires qui proviennent sans aucun doute de Dimé : leur contenu concerne les affaires des prêtres et du temple de Soknopaios ou bien ce sont des contrats de ventes immobilières dans le village. Grâce à ce dossier on peut déterminer les traits caractéristiques de la paléographie de l'école de Satabous. Les travaux de Sandra Lippert et Maren Schentuleit ont confirmé cette homogénéité⁶. J'ai nommé ce groupe « Satabous » parce que le nom de Satabous était très populaire à Dimé et qu'il y a un Satabous célèbre auquel on peut attribuer plusieurs manuscrits et qui pourrait avoir fondé une école qui a façonné la tradition scribale du village pendant l'époque romaine⁷. À cause de ces deux groupes qui sont représentés conjointement dans plusieurs collections, quelques savants ont postulé une main documentaire qui devrait être confrontée à la main littéraire de Dimé car le groupe *Serpot* regroupe surtout des contes. Et voilà comment l'hypothèse de deux écoles sribales contemporaines à Dimé est née ! Cependant, on rencontre plusieurs textes religieux dont l'écriture correspond à la main prétendument documentaire de Dimé. Dès lors, l'idée d'une école où des scribes étaient formés exclusivement à l'écriture documentaire est invraisemblable. Et pourquoi l'autre école hypothétique n'aurait-elle jamais produit un scribe de textes documentaires ? En conclusion, je propose de distinguer plusieurs groupes, chacun provenant d'un autre lieu du Fayoum romain. À partir de

4. M. CAPASSO, « Soknopaios. Il tempio, il culto e i sacerdoti : il contributo dei papiri », dans M. CAPASSO *et al.* (éd.), *Soknopaios, the Temple and Worship : Proceedings of the First Round Table of the Centro di Studi Papirologici di Università del Salento Lecce - October 9th 2013*, Lecce Rovato 2015, p. 35-116.

5. D. AGUT-LABORDÈRE, M. CHAUVEAU, *Héros, magiciens et sages oubliés de l'Égypte ancienne*, Paris 2011, p. 133-143, 331.

6. S. L. LIPPERT, M. SCHENTULEIT, *Ostraka*, Wiesbaden 2006 ; S. L. LIPPERT, M. SCHENTULEIT, *Quittungen*, Wiesbaden, 2006 ; S. L. LIPPERT, M. SCHENTULEIT, *Urkunden*, Wiesbaden 2010.

7. M. A. STADLER, « Archaeology of Discourse : The Scribal Tradition in the Roman Fayyûm and the House of Life at Dimê », dans M. CAPASSO, *et al.* (éd.), *Soknopaios, the Temple and Worship : Proceedings of the First Round Table of the Centro di Studi Papirologici di Università del Salento Lecce - October 9th 2013*, Lecce Rovato 2015, p. 187-232.

ces données, on peut distinguer plus nettement la production de la maison de vie de Dimé, et dégager déjà une impression générale de l'atmosphère intellectuelle à l'époque romaine.

2. Le corpus religieux de Dimé et la version démotique du rituel journalier

Dimé n'était pas isolée du discours religieux de l'Égypte. Bien au contraire ! Le corpus montre une familiarité, une intimité avec les sujets mythologiques. À Dimé, on participe aux débats relatifs à l'universalité d'Isis égyptienne, en adaptant une perception grecque d'Isis et en ré-égyptianisant la déesse. On importe des manuscrits d'autres villages ou villes, comme le *Livre de Thot* – un traité sacerdotal d'importance nationale – dont il existe également des copies par des scribes éduqués à Dimé. D'autres compositions ont une portée similaire, mais sont encore liées à la maison de vie d'un temple spécifique dans la version qui a été trouvée à Dimé – ainsi nous connaissons des papyrus avec des textes thébains ou memphites. Les prêtres ont aussi transcrit des textes liturgiques traditionnels en démotique, cela veut dire en écriture démotique, parce qu'ils ont gardé la langue originale, l'égyptien de tradition. Ces transcriptions ont été exécutées en employant des écritures phonétiques et non étymologiques⁸.

Un de ces textes, tellement transcrit, est une composition centrale pour le temple, qui dépasse en importance les autres : le rituel journalier. À l'heure actuelle, j'en connais une dizaine de manuscrits. L'un d'eux, qui comporte la version la plus longue, a déjà été présenté par Wilhelm Spiegelberg en 1902, mais il est demeuré inédit depuis cette époque⁹. C'est le pBerlin P 8043 verso, auquel j'ai pu ajouter plusieurs autres fragments provenant des collections de Berlin, de Vienne et du Louvre. Sur le recto est inscrit un compte sur lequel travaille Marie-Pierre Chaufray. L'écriture du rituel diffère substantiellement de celle du compte.

Le déchiffrement des manuscrits démotiques fait face à des difficultés énormes, non seulement parce que la plupart des papyrus sont très lacunaires ou que les papyrus ne sont préservés qu'en tout petits fragments, mais aussi à cause de l'écriture phonétique et non étymologique mentionnée ci-dessus ; et, de plus, le manuscrit principal est écrit par une main assez mauvaise. Les deux termes « non étymologique » et « phonétique » ne sont pas synonymes. Un mot écrit non étymologiquement communique un sens à un deuxième niveau et donne une autre dimension à ce qui est dit par les mots eux-mêmes. Les scribes ont pris des signes ou groupes démotiques avec lesquels ils ont habituellement écrit d'autres mots homophones. Un texte non étymologique force le lecteur à réfléchir au-delà des sentiers battus en considérant la phonétique tout autant que l'écriture du texte, car les scribes ont choisi les graphies en fonction de la prononciation de l'époque, tandis que les démotisants translittèrent *grosso modo* historiquement, c'est-à-dire selon la phonétique

8. M. A. STADLER, *Einführung in die ägyptische Religion ptolemäisch-römischer Zeit nach den demotischen religiösen Texten*, Berlin-Münster 2012, p. 118-122 ; G. WIDMER, *Résurrection d'Osiris – naissance d'Horus*, Berlin-Boston 2015, p. 44-47.

9. W. SPIEGELBERG, *Demotische Papyrus aus den Königlichen Museen zu Berlin*, Leipzig 1902, pl. 87-93.

du Moyen Empire ! Le démotique s'est développé pour la notation de la langue égyptienne parlée pendant le VII^e siècle av. J.-Chr. et au-delà. Beaucoup des mots traditionnels ne sont plus couramment usités, d'autres mots sont entrés dans le lexique. Or, les scribes de Dimé ont voulu noter un texte ancien, donc appartenant à une strate pour laquelle le démotique n'offre pas toujours des écritures spécifiques. Si une graphie bizarre a pour raison d'être une représentation phonétique, on parle d'une « écriture phonétique ». Un texte très mal préservé et parfois phonétiquement ou parfois non étymologiquement écrit est pour nous aujourd'hui presque indéchiffrable sans des parallèles hiéroglyphiques ou hiératiques ; cependant, de cette manière, nous entrons dans un cercle vicieux dont il est difficile de sortir : d'un côté, je dois dépouiller le corpus des textes rituels pour trouver des parallèles et de l'autre côté, je dois savoir exactement ce que je cherche. Mais « savoir ce que je cherche » nécessite des parallèles. La seule solution serait de connaître le corpus rituel entier par cœur – une tâche presque impossible à accomplir dans une vie d'égyptologue. Pour la moitié des formules, j'ai pu sortir de ce cercle vicieux, mais malheureusement la majorité des parallèles est également très fragmentaire.

3. L'histoire du texte et ses implications : le rituel de l'image divine et le rituel des sacrifices

En cherchant des parallèles pour le démotique on entre dans un monde vaste et fascinant, le *Rituel de l'image* et le *Rituel des sacrifices* avec une longue histoire textuelle¹⁰. Les sources sur le culte dans les temples qui nous permettent de nous faire une image à peu près claire de ce qu'il s'y passe, de ce que l'on dit et de ce que l'on voit, ne sont pas antérieures au XV^e siècle av. J.-Chr.¹¹. Pour cette raison, une histoire du rituel égyptien ne peut pas être réellement reconstituée avant le Nouvel Empire, bien que l'on connaisse des scènes rituelles de la 5^e dynastie, c'est-à-dire du XXV^e/XXIV^e siècle av. J.-Chr., assez standardisées, et des fragments de papyrus de la 12^e dynastie, c'est-à-dire du XIX^e siècle av. J.-Chr.¹². À part des petits fragments du Moyen Empire¹³, pour les égyptologues, le texte liturgique le plus vieux et le plus complètement préservé, à savoir une formule accompagnant une action cultuelle, est une inscription gravée dans le temple de Louxor pendant le règne d'Aménophis III (1388-1351/50 av. J.-Chr.). Elle est associée à une image du roi avec la déesse Rénenoutet présentant des étoffes à Amon-Rê. À gauche,

10. N. S. BRAUN, *Pharao und Priester*, Wiesbaden, 2013. Cf. aussi le compte rendu par A. H. PRIES, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 105 (2015), p. 390-397 ; N. TACKÉ, *Das Opferritual des ägyptischen Neuen Reiches*, Louvain 2013.

11. H. M. HAYS, « The Ritual Scenes in the Chapel of Amun », dans The Epigraphic Survey (éd.), *The Eighteenth Dynasty Temple Medinet Habu IX*, Chicago 2009, p. 1-14.

12. L. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Šazhu-Re*, Leipzig, 1913, pl. 35, 38, montre le roi qui offre, pl. 19, un prêtre imikhent et un prêtre-lecteur récitant une offrande royale pour le « sanctuaire de Basse Égypte » ; L. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Ne-User-Re*, Leipzig 1907, p. 94, fig. 72 ; M. COLLIER, S. QUIRKE, *The UCL Lahun Papyri*, Oxford 2004, p. 7.

13. pLondres UC 32117F : COLLIER, QUIRKE, *The UCL Lahun Papyri*, p. 12-13. F. CONTARDI, « Fragmente des Täglichen Kultrituals aus dem Mittleren Reich », dans A.H. PRIES (éd.), *Die Variation der Tradition : Modalitäten der Ritualadaptation im Alten Ägypten*, Louvain 2016, p. 47-72.

on lit ce qu'un prêtre a récité pendant le rite « présentation de l'étoffe blanche », une citation tirée du *Rituel des sacrifices*, et à droite, on trouve la réponse du dieu Amon-Rê, la description de ce qu'il veut faire en échange¹⁴. Dans le temple de Louxor cette scène est exceptionnelle à cause de la longueur de la citation, quoique la formule ne soit pas donnée entièrement.

Du point de vue spatial, le *Rituel des sacrifices* se déroule dans la salle des offrandes devant le saint des saints. Dans la salle transversale, à l'extrémité sud du temple de Louxor, les scènes d'offrandes dominent ; cette salle peut donc être identifiée comme la salle d'offrandes. Néanmoins, les scènes rituelles des salles d'offrandes ne montrent pas exclusivement des épisodes du *Rituel des sacrifices*, mais aussi des épisodes du *Rituel de l'image divine*, et inversement on trouve des scènes d'offrandes dans les saints des saints où se déroule le *Rituel de l'image divine*¹⁵. C'est ce que j'ai montré à travers l'exemple du petit temple de Médinet Habou, dont la phase la plus ancienne, du xv^e siècle av. J.-Chr., a été interprétée par Harold M. Hays comme le premier témoignage visuel des épisodes qu'on trouve dans les manuscrits plus récents¹⁶. Le résultat de mon étude jusqu'ici était donc assez déconcertant, car le témoignage égyptien échappe à une catégorisation trop rigide comme celle de Hays. Cette impression s'aggrave lors de l'examen plus précis des numéros d'épisodes et de leur disposition sur les parois. Il n'est guère possible de constater une séquence cohérente ou de trouver un parallèle entre la séquence du papyrus de Berlin et le cheminement d'un officiant dans le petit temple. Certes les scènes du « sanctuaire d'Amon » sont relativement homogènes par rapport à la section des épisodes 59 à 63 du *Rituel de l'image divine*. Néanmoins, dans la « chambre à naos », donc une pièce qui dans la logique de l'architecture est un peu plus en avant par rapport à la liturgie, les scènes paraissent correspondre à la section des épisodes numérotés 40, antérieurs aux scènes de la pièce précédente. Il me semble qu'ils sont interchangeable à un certain degré, car ils ont un sujet commun, l'encensement et la purification de l'effigie cultuelle. Ce serait une première tentative d'interprétation (1). Des alternatives seraient :

(2) Le petit temple montre seulement une sélection des scènes, probablement à cause de sa fonction spécifique dans la topographie mythique reflétant la pratique rituelle dans l'antiquité.

(3) On peut se demander, si vraiment le programme entier a été effectué pour la fête décadaire, c'est-à-dire : y-a-t-il eu une procession de la barque chaque 10^e jour ? Ou les prêtres n'ont-ils choisi que des extraits comme substitution à la manière *pars pro toto* ?

(4) Au cours du temps, les rituels étaient enrichis de séquences supplémentaires – en tout cas le pBerlin P 3055 est plus récent de 500 ans que le petit temple de Médinet Habou et il a été composé pour l'un des plus grands temples de l'Égypte.

14. H. BRUNNER, *Die südlichen Räume des Tempels von Luxor*, Mainz 1977, pl. 13, 63 ; W. WAITKUS, *Untersuchungen zu Kult und Funktion des Luxortempels*, Gladbeck 2008, p. 101.

15. WAITKUS, *Untersuchungen zu Kult*, p. 107-111.

16. M. HAYS, « The Ritual Scenes », p. 4-14.

Peut-être même que ces trois explications – échange, évolution, adaptation – ont été à l'œuvre ensemble dans le temple de Médinet Habou.

Un regard sur les indices lexicographiques qui, selon Hays, permettent de lier des scènes à des formules spécifiques, montre à quel point ils sont rares. Même sur le plan des scènes individuelles une mise en parallèle entre les scènes et la documentation textuelle ne peut pas être solidement établie, car aucune pièce du petit temple de Médinet Habou ne présente une séquence claire des scènes qui corresponde à celle des papyrus. En conclusion, ou bien la liturgie n'était pas fixe, ou bien le temple montre seulement des extraits, ou bien le culte s'est étoffé et a changé au cours du temps, ou bien encore les égyptologues essaient d'appliquer un corset trop rigide de systématisation et de catégorisation qui ne s'inscrit pas dans la ligne de la pensée liturgique des Égyptiens anciens. Ils ont traité leur matériel d'une façon plus flexible. Les textes n'étaient pas révélés par le dieu mais créés par des humains pour apaiser les dieux, ce qui permettait aux Égyptiens une approche plus libre face à leur corpus que par exemple la Thora, la Bible ou le Qur'ān.

4. Le déroulement du culte et l'architecture : une vue comparatiste sur le rituel journalier de Dimé

Nos considérations sur la relation entre le *Rituel des sacrifices* et le *Rituel de l'image divine* et leurs attestations à Médinet Habou et à Karnak nous ont amenés à réfléchir sur l'accessibilité des parties d'un temple à un public général, c'est-à-dire non clérical. Pour nous aujourd'hui qui pouvons entrer librement dans les temples égyptiens, cette question est toujours fascinante, si on veut comprendre le fonctionnement originel du bâtiment, et elle est complexe car les règles peuvent changer au cours du temps. La situation de Karnak et Médinet Habou pendant les 19^e et 20^e dynasties ne peut pas être la même que celle de Dimé à l'époque romaine. De plus, les sources sont équivoques. Aurelius Besarion, par exemple, qui était le gouverneur d'Ombos et Éléphantine, a dû émettre un décret en 249 après J.-Chr. afin de ne pas laisser des cochons entrer dans le saint des saints « pour que les rites sacrés puissent se dérouler selon la coutume »¹⁷. Cette source documentaire est moins idéologique que les inscriptions religieuses et indique une certaine mésestime des règles sacerdotales. Toutefois, à l'inverse, l'étude de la distribution des proscynèmes à Kalabchah révèle que les prêtres ont contrôlé l'activité des graveurs des graffiti et n'ont pas donné accès au pronaos et naos du temple à ceux qui n'étaient pas prêtres¹⁸. La contradiction peut se résoudre seulement si on considère le décret d'Aurelius Besarion comme un symptôme du déclin du culte au temple de Mandoulis. Au passage on doit noter que la salle hypostyle paraît avoir été accessible aux profanes selon ces observations. Un petit temple provincial – pour ne citer qu'un autre exemple – comme celui d'el-Qual'a, a disposé d'installations qui permettaient de voir l'image divine dans le saint des saints, mais qui

17. SB V 8534 = FHN III 248. G. TALLET, « Voir et interpréter les signes du dieu : une apparition de Mandoulis au temple de Kalabchah (Nubie) », dans St. GEORGIOUDI *et al.* (éd.), *La raison des signes : présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne*, Leyde-Boston 2012, p. 343-383.

18. TALLET, « Voir et interpréter les signes », p. 367.

empêchaient l'accès du public¹⁹ ; ce qui était davantage qu'à Karnak où l'image divine était invisible aux laïcs.

Cette dernière leçon a mis en parallèle une série d'analyses avec celle de la deuxième, qui a introduit au rituel journalier du temple de Soknopaios et aux difficultés que ses manuscrits posent au déchiffrement et par là à la compréhension ; ceci afin que nous arrivions à la synthèse d'une compréhension du rituel par rapport au bâtiment du temple.

Nous connaissons la structure principale du texte et nous savons que nous devons rechercher des parallèles pour aboutir à une compréhension suffisamment complète. Cela m'a amené à une recherche, non systématique, de textes rituels dont les formules se terminent par *iw=i w'b.kwi htp-di-nsw* ou quelque chose de similaire. Je les ai trouvés dans le *Rituel des sacrifices* comme dans le *Rituel de l'image divine*, parmi les inscriptions d'Edfou et de Dendara, mais aussi dans le rituel de *Confirmation du pouvoir royal au nouvel an*²⁰ et de *Purification du Pharaon dans un temple memphite*²¹. Les contextes me semblent très divers, presque chaotiques. Ce sont seulement les versions de Tebtynis et de Dimé, où presque chaque formule s'achève par *iw=i w'b.kwi htp-di-nsw*. En comparaison avec les autres liturgies dans lesquelles cette formule finale est attestée, je me demande comment on peut imaginer les interrelations de ces différents rituels et leur déroulement dans l'espace d'un temple.

Quant à la situation architecturale, à Dimé, la 21^e formule est une variante de celle qu'on doit réciter après le passage des cinq portes et avant ou pendant l'entrée dans la salle *wsh.t*, c'est-à-dire pour l'accès axial, et elle a une allure clairement apotropaïque. À Edfou, le même texte est gravé sur les parois d'un passage latéral²², ce qui nous force à modifier la reconstruction des voies sacerdotales proposée par Maurice Alliot²³ ; mais malgré l'usage de ce texte sur l'axe central ou sur un accès latéral, sa fonction ne diffère pas fondamentalement entre les sanctuaires. Le temple de Soknopaios n'a pas seulement un propylône par lequel on passe cinq portes successives, mais aussi une suite de salles de dimensions similaires que l'on peut regarder comme une variation architecturale de la première salle, comme les variantes de la formule pour entrer dans la salle *wsh.t*. Est-ce une correspondance textuelle et architecturale ? A-t-on harmonisé l'architecture selon les critères de la liturgie ou la liturgie selon la situation architecturale ? La situation à Tebtynis ne permet pas de lier sa récitation à une salle bien définie parce que le temple est trop mal conservé et la séquence des titres dans le rituel journalier est troublante

19. L. PANTALACCI, Cl. TRAUNECKER, « Le temple d'el-Qal'a à Coptos : état des travaux », *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire* 93 (1993), p. 379-390, fig. 3, p. 382 ; Cl. TRAUNECKER, « Lessons from the Upper Egyptian temple of el-Qal'a », dans S. QUIRKE (éd.), *The Temple in Ancient Egypt : New Discoveries and Recent Research*, Londres 1997, p. 168-178.

20. J.-C. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal au nouvel an* [Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50], Le Caire, 1972 ; J.-C. GOYON, *Confirmation du pouvoir royal au nouvel an*, Oxford 1974.

21. S. SCHOTT, « Die Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel (Berlin P 13242), *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, Philologisch-historische Klasse* 3 (1957), p. 45-92.

22. Edfou VI, 240, 10-16 ; D. KURTH, *Edfou VI*, Gladbeck 2014, p. 428.

23. M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées*, Le Caire 1954, p. 1-98.

– formule pour la 4^e porte, puis pour la salle *wsh.t*, ensuite pour le « lieu saint » (*bw dsr*) et enfin notre formule qui est intitulée « formule pour pénétrer la maison de Soknebtynis », donc deux étapes après la salle *wsh.t* et par cela sans doute dans des espaces saints du temple. Les temples d'Edfou, de Dendara ou – pour mentionner un temple plus voisin de Dimé – celui de Dionysias, ont le même plan des salles que Dimé. Par les inscriptions d'Edfou et de Dendara nous connaissons les noms de ces salles comme la « grande salle » ou la « salle d'apparition » (*wsh.t wr.t*, *wsh.t h*'), la « salle d'offrandes » (*wsh.t htp*) et la « salle centrale » (*wsh.t hr.t-ib*, ou *s.t ndm(.t) ntr.w* <*im*> « lieu où les dieux habitent » ou *hw.t ms(.t) nht* « maison qui procrée le puissant »²⁴. Est-ce que le rédacteur de Dimé ne connaissait pas cette terminologie ? L'a-t-il remplacée simplement par *ky r3* parce que les salles sont très similaires ? Toutefois, les comparaisons des temples ont montré qu'il n'y a pas de système uniforme pour toute l'Égypte, et je ne veux pas prétendre en savoir davantage qu'un prêtre égyptien. Le texte sur lequel j'ai focalisé mon attention semble être seulement le rituel de l'entrée et il se termine à la salle *wsh.t* ; ou les formules pour les pièces suivantes ne sont pas conservées ou je ne les ai pas encore découvertes.

5. Conclusions

Au cours de ces quatre semaines nous avons fait connaissance avec un village du Fayoum de l'époque romaine, Dimé, où une école des scribes a développé une tradition particulière du démotique. Dans cette école, des scribes ont reçu leur éducation, et ont produit un riche corpus, tant documentaire que religieux, d'une main démotique caractéristique. L'usage presque exclusif du démotique et l'absence quasiment totale des papyrus hiératiques pour les textes religieux traditionnels – à ce jour, on ne connaît que quatre papyrus hiératiques de Dimé – cet usage alors met à part son école, surtout en comparaison avec celle contemporaine de Tebtynis. Là, la sagesse sacerdotale ancienne est notée en hiératique, les textes plus modernes ou même nouveaux ont survécu dans des manuscrits démotiques, principalement des ouvrages littéraires, mais aussi des hymnes, par exemple à Isis, qui était particulièrement populaire aux époques hellénistique et romaine.

Pendant mes leçons, je me suis focalisé sur le rituel journalier dont la tradition remonte au Moyen Empire – parmi les papyrus de Lahoun, il y a des fragments qui comportent des éléments du rituel journalier. Toutefois, la plupart des premières sources datent du Nouvel Empire, et habituellement on distingue le *Rituel des sacrifices* et le *Rituel de l'image divine*. Comme nous l'avons vu, l'attribution des rites à une situation architecturale spécifique est difficile même dans des petits temples, car les scènes des rituels ne suivent pas un modèle obéissant à notre logique, mais les rites des deux liturgies forment un tissu complexe autour d'un temple entier qui se manifeste sur les parois comme le programme de la décoration pariétale. Pour moi, il reste difficile de différencier les deux liturgies, surtout parce que les deux partagent des formules communes.

24. *Edfou VII*, 15, 7 ; 16, 5 ; 17, 3. D. KURTH, *Edfou VII*, Wiesbaden 2004, p. 21-23.

L'Égypte ancienne est loin de toute homogénéité et a cultivé une multiplicité extrême des approches. Une telle impression, déconcertante pour un chercheur moderne, est confirmée par la version de Dimé qui ne suit pas la liturgie que nous connaissons par le pBerlin P 3055, le *Rituel de l'image divine* de Karnak. Elle est voisine de celle de Tebtynis, mais pas identique, et semble être une composition qui a été assemblée par le collège des prêtres du temple de Soknopaios. Ils ont puisé dans un corpus des formules qui n'est pas conservé dans son intégralité, mais dont seuls des fragments ont survécu. La version démotique de Dimé est représentée par un manuscrit assez long dans une séquence très cohérente de formules, par laquelle on peut restituer un déroulement des rites de purification, de l'habillage à la pénétration dans le temple. La séquence se termine à la porte de la salle *wsḥ.t*. La formule qui la concerne est suivie par six sections qui sont intitulées comme « variantes ». En raison de ce nombre surprenant, je me demande si le pBerlin P 8043 est conservé presque complètement au commencement et à la fin du rouleau ? Par conséquent, le *Rituel des sacrifices* et le *Rituel de l'image divine* ne feraient pas partie de notre liturgie, laquelle serait le *Rituel de l'entrée* comme un prélude aux autres actions cultuelles dans le sanctuaire.