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

Résumé des conférences et travaux

115 | 2008

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses
(2006-2007)

Religion de l'Égypte ancienne

Christiane Zivie-Coche

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/153>

DOI : 10.4000/asr.153

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 73-83

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], 115 | 2008, mis en ligne le 20 octobre 2008, consulté le 10 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/153> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.153>

Tous droits réservés : EPHE

Religion de l'Égypte ancienne

I. L'Ogdoad : élaboration et évolution d'une cosmogonie, du Nouvel Empire à l'époque ptolémaïque (suite)

On a rappelé que l'Ogdoad, les Huit ou Khemenyou, n'était pas attestée dans la documentation avant la XVIII^e dynastie, dans une inscription d'Hatchepsout au Speos Artemidos, contrairement aux allégations qui font remonter ce collège divin au Moyen Empire, voire à l'Ancien Empire. Les occurrences rencontrées à Khemenou, Hermopolis, leur ville, ou en dehors mais dans un contexte clairement hermopolitain, comme dans la cella d'Hibis, permettent d'y voir un groupe, longtemps indifférencié, dont l'iconographie demeure sujet d'interrogation jusqu'à l'époque saïte. Leur fonction est liée au mythe de la naissance de l'astre solaire sur la butte d'Hermopolis, puisqu'ils adorent le soleil au matin, étant parfois qualifiés de dieux primordiaux. Mais parallèlement, on retrouve ce collège divin dans un contexte thébain et amonien comme le montrent les grands hymnes, particulièrement de l'époque ramesside, repris plus tard dans le cadre du temple d'Hibis. On retiendra spécialement l'image, évoquée dans le papyrus magique Harris, d'Amon, dieu à quatre têtes de bélier sur un seul cou, entouré des huit membres de l'Ogdoad (C. Leitz, *Magical and Medical Papyri in the British Museum*, HPM VII, Londres, 1999, p. 38-39). Le texte ne spécifie rien de leur forme, mais si on compare la description aux figurations que l'on trouve sur des statues prophylactiques plus tardives ou sur des hypocéphales qui présentent précisément un dieu quadrifrons entouré de huit cynocéphales ou de huit êtres anthropomorphes à têtes de grenouilles et de serpents, on peut supposer que l'image la plus ancienne de l'Ogdoad est celle de huit babouins, supplantée plus tard par des figures anthropomorphes mixtes. Néanmoins, un texte unique dans le papyrus médical Londres (C. Leitz, *op. cit.*, p. 81) datant de la XVIII^e dynastie, fait allusion à un groupe de huit dieux sortant du Noun et décrits comme nus et chauves. Ils semblent tous masculins et les noms qu'ils portent se rapprochent, pour certains, des théophores que l'on retrouvera plus tard dans l'énumération des Huit, tandis que les autres relèvent d'une toute autre origine. Ce document, faute de parallèle contemporain ou plus tardif, demeure une énigme : est-ce une première tentative, sans lendemain, pour fournir une explication mythologique de l'existence de ce groupe, s'il s'agit effectivement de l'Ogdoad ?

Pour étudier la suite de la documentation, il m'a paru indispensable de séparer les divers monuments sur lesquels apparaissait l'Ogdoade ainsi que les textes variés qui en faisaient mention de l'ensemble des inscriptions pariétales et figurations des temples ptolémaïques où les divinités sont partie prenantes de scènes rituelles. C'est là seulement que les légendes parfois prolixes qui les accompagnent permettent de reconstituer un mythe, ou au moins les éléments d'un mythe tardivement créé. Dans un premier temps, il s'est donc agi d'exploiter les renseignements abondants que fournissent les naos, sarcophages, stèles et statues, ainsi que diverses catégories de textes religieux dont le *Livre des respirations*, le *Livre de parcourir l'éternité*, le *Rituel de l'embaumement*, etc.

Le premier changement notable réside dans l'existence d'une iconographie de ce collège divin dont les plus anciennes attestations que nous connaissions datent de l'époque saïte. On ne peut évidemment exclure qu'il y en ait eu d'antérieures, mais, du moins, n'ont-elles pas été retrouvées. Trois exemples seulement présentent l'Ogdoade sous forme de babouins, appelés les Huit (temple d'Hibis, salle hypostyle M : N. de Garis Davies, *The Temple of Hibis in el Khargeh Oasis III, The Decoration*, New York, 1953, pl. 36-37) ou portant leurs noms individualisés dans la tombe de Benaty, datée du règne d'Apriès, dans l'oasis de Baharia (F. Colin et F. Labrique, *Religions méditerranéennes et orientales de l'antiquité*, BdE 135, Le Caire, 2002, p. 45 sq.). Dans la troisième occurrence, une statue prophylactique anonyme de la XXX^e dynastie (Naples 1065 : L. Kakosy, *Egyptian Healing Statues in three Museums in Italy (Turin, Florence, Naples)*, CGT IX, Turin, 1999, p. 135), on est en présence de quatre mâles et quatre femelles anonymes entourant le dieu à quatre têtes de bélier. En revanche, j'ai réuni quinze exemples de figurations de l'Ogdoade sous forme humaine, les mâles ayant des têtes de grenouilles et les femelles des têtes de serpents. Dans un dernier cas, les huit divinités sont purement anthropomorphes : sur le sarcophage d'époque ptolémaïque appartenant à Horoudja retrouvé à Athribis (F. Gomaà et S. el-Hagazi, *Die neuentdeckte Nekropole von Athribis*, ÄAT 48, Wiesbaden, 2001, p. 68-74). Les autres datent d'une longue période qui va du règne d'Apriès (tombe de Benaty à Baharia) à l'époque romaine avec un lit funéraire, provenant de Thèbes (Toronto 910-27 : W. Needler, *Occasional Paper 6*, Art and Archaeology Division, Royal Ontario Museum, University of Toronto, 1963, pl. 13) : naos d'Amasis provenant de Mefky (Louvre D 29 : A. Piankoff, *RdE* 1, 1933, p. 161-179) ; quatre séries des huit dieux dans différentes salles d'Hibis ; naos de Nectanébo II à Bubastis (N. Spencer, *A Naos of Nekhtorheb from Bubastis*, BM Research Publications 156, Londres, 2006, p. 78-79) ; monument de Soutoutefnakht provenant d'Hérakléopolis, du début de l'époque ptolémaïque (Naples 1065 : O. Perdu, *RdE* 36, 1985, p. 89-113) ; statues prophylactiques de Psamétique-seneb et de Hor de la fin de la XXX^e dynastie (Turin Suppl. 9 + Florence 8708 ; Turin 3030 : L. Kakosy, *op. cit.*, p. 51 et 83) ; sarcophage ptolémaïque de Djedher de Saqqara (CGC 29304 : G. Maspero, *Cercueils des époques ptolémaïque et romaine I*, CGC, Le Caire, 1908, p. 114 sq.) ; sarcophage de Ankhrouty,

Fayoum, époque ptolémaïque (F. Petrie, *Hawara, Biahmu and Arsinoe*, Londres, 1889, p. 9 et 21-23); couvercle fragmentaire de sarcophage de bélier, Mendès, époque ptolémaïque (CGC 29972 : A. Mariette, *Monuments divers recueillis en Égypte et en Nubie*, Paris, 1881, pl. 46); couvercles de sarcophages de taureaux de Chedenou (Caire JE 86721 et 86723; inédits); statue anthropomorphe à tête de grenouille de Kekou (Londres UC 30154 : R. Gillam, *JEA* 67, 1981, p. 185-187). C'est donc cette forme mixte d'iconographie qui est privilégiée sur cet ensemble de monuments d'origines diverses, la forme purement anthropomorphe n'étant qu'exceptionnellement attestée, alors qu'on la rencontrera plus fréquemment sur les parois des temples ptolémaïques. Dans la majorité des cas, ces figures sont très classiquement vêtues comme tous leurs congénères divins, encore qu'on note un cas de nudité, et deux autres où les mâles ne portent qu'une ceinture. Trois exemples montrent les huit individus, les pieds affublés de têtes de chacal en guise de doigts de pieds. C'est une particularité que l'on retrouve sur certaines figurations de Thot et qui rappelle les *baou* d'Hermopolis. Il paraît clair que l'adoption de l'image des dieux à tête de grenouilles et de serpents, quel que soit le moment où elle a été conçue, traduit une évolution de leur fonction; de simples adorateurs du soleil comme peut l'être une troupe de babouins saluant le lever de l'astre, on passe à un groupe dont les textes soulignent qu'ils appartiennent au commencement du temps. Ce sont les primordiaux de la Première Foie qui permettent la naissance du soleil dont ils sont les géniteurs; comme dieux des origines, ils appartiennent également au monde des dieux morts qui, dans le domaine thébain, reposent dans la Butte de Djamê.

Comment expliquer le choix des batraciens mâles et des ophidiens femelles? On se contente généralement de dire qu'ils évoquent le domaine des origines, du Noun, conçu comme un marais primordial peuplé d'êtres semi-aquatiques. Grenouilles et serpents sont, en effet, assez représentatifs de ce premier état, mais il est possible de pousser l'explication plus loin. Sauf pour le créateur, masculin et féminin à la fois, qui peut procréer seul, en se masturbant ou en crachant, tout en proférant son verbe, le monde ne peut exister qu'à travers la différenciation, et en particulier la différenciation sexuelle. D'où la division de l'Ogdoade indifférenciée en quatre couples. Le masculin dans son pouvoir générateur est particulièrement bien représenté par les batraciens doués d'une capacité de reproduction que les Égyptiens avaient notée. Comme signe, la grenouille transcrit, par jeu d'écriture, la pérennité de la vie, *ouhem ankh*, à cause de cette capacité de se reproduire. Pour les serpents, ils peuvent aisément figurer le féminin, même si, par ailleurs, de nombreuses figures ophidiennes sont masculines. Le signe du cobra dressé était devenu depuis longtemps le déterminatif du terme *netjeret*, déesse, voire le signe-mot servant à écrire ce vocable. Ces dames ne sont que les contreparties féminines des mâles, ce qui est confirmé par leurs noms, simple décalque au féminin des noms des entités masculines. Il ne s'agissait pas tant de représenter deux catégories, animales et divines à la fois, qui peuvent se trouver dans les marécages, figures méto-

nymiques du monde du commencement, que de signifier le pouvoir masculin, démiurgique et reproducteur, et son complément, le genre féminin divin.

Une autre transformation se manifeste à partir de l'époque saïte en parallèle avec l'iconographie. Le groupe de dieux est toujours désigné comme l'Ogdoade, surtout lorsqu'on l'évoque globalement, mais chacun des personnages est désormais doté d'un nom propre. Plus exactement, il s'agit d'une série de quatre noms déclinés au masculin et au féminin. Avant d'en voir le détail, on remarquera quelques particularités graphiques qui s'attachent au mot Khemenyou. Le plus fréquemment, il est écrit avec deux signes *s*, par retranscription erronée du hiéroglyphe. Mais la graphie originelle avec huit traits disposés horizontalement ou verticalement n'est pas abandonnée. Dorénavant, les Égyptiens utilisent, en parallèle, des jeux d'écriture et des rébus pour noter la valeur phonétique de Khemenyou : ainsi l'enfant suivi de l'homme appuyé sur un bâton, le tout enfermé dans un cartouche. Une autre graphie paraît défective ; en fait, il faut probablement lire *nnyw*, « les inertes », comme une épithète des Huit ou une épiclese ; c'est ce même verbe qui est déjà employé dans les *Textes des sarcophages* pour qualifier Atoum démiurge avant qu'il ne déploie son activité dans le Noun. Dans de rares cas, le signe du babouin peut servir à écrire le nom du groupe. La graphie la plus singulière, dont les occurrences se multiplient à l'époque ptolémaïque, consiste en quatre serpents dont les corps s'entrecroisent et qui sont affublés de têtes de béliers. La lecture en est assurée par des parallèles explicites, mais l'explication n'en a pas toujours été donnée avec beaucoup de clarté. Les quatre serpents renvoient vraisemblablement aux quatre couples de l'Ogdoade, huit étant évoqué par les cornes de béliers. Pourquoi le choix de ces animaux et leur composition mixte ? Les serpents ici ne sont pas le signe du féminin comme dans la théorie des huit personnages à têtes de grenouilles et serpents mais représentent le monde des divinités des origines, les dieux morts, particulièrement Kematef, qui reposent dans la Butte de Djâmê. Quant aux têtes de béliers, elles font inmanquablement penser à Amon ou d'autres dieux apparentés (Amon-Min, Montou, Banebdjed) porteurs de quatre têtes sur un seul cou. Amon et l'Ogdoade ont été depuis longtemps rapprochés ; Amon et Amaunet sont dans un certain nombre d'occurrences un des couples du collège divin, comme dieux des temps primordiaux. Ce signe composite, créé à l'époque ptolémaïque, traduit de manière ramassée plusieurs aspects de la théologie des dieux des commencements, telle qu'elle a été élaborée à Thèbes.

Lorsque les huit divinités sont figurées sur un document, leurs noms spécifiques y sont souvent déclinés. L'exemple le plus ancien est celui de la tombe de Benaty où sont énumérés Amon et Amaunet, Noun et Naunet, Hehou et Hehet, Kekou et Keket. On y retrouve trois entités déjà connues dans les *Textes des sarcophages*, même si elles n'y occupent pas la même fonction. Quant au couple Amon et Amaunet, il n'est guère surprenant qu'une forme primordiale du dieu ait été introduite avec sa parèdre dans cette théorie conçue à Thèbes. Mais il ne s'agit nullement d'un contenu ni d'un ordre canonique qui ne seront jamais

atteints, même si les inscriptions des temples ptolémaïques montrent plus de stabilité. Trois autres couples peuvent apparaître dans cette liste, remplaçant l'un ou l'autre des quatre premiers. Niou et Niout qui ne sont pas une variante de Noun et Naunet puisqu'ils peuvent se manifester simultanément ; il n'est pas aisé de rattacher ces deux théonymes à une racine ayant une signification claire. Un couple ne se rencontre qu'au temple d'Hibis : Gereh et Gerehet, qui semblent pratiquement être le doublet de Kekou et Keket, à côté desquels ils cohabitent. Enfin Hemsou et Hemset sont présents sur le lit funéraire d'époque romaine, mais sont déjà connus antérieurement par des occurrences à Edfou et au Kasr el-Agouz. Ces « assis » sont peut-être à rapprocher de la désignation de *nnyw* qui peut qualifier l'Ogdoade de manière globale. Il paraît difficile d'offrir une explication à ces variantes dans les noms et leur ordre, les quatre groupes d'entités renvoyant toujours aux mêmes notions fondamentales du monde des origines, matière sans forme et sans limite, plongée dans l'obscurité, où les principes divins ne sont pas encore sortis de l'inertie. Au demeurant, les noms de ces entités ne sont pratiquement jamais accompagnés d'épithètes, à l'exception d'Hibis où on les qualifie de « résidant » à Hibis, ou pour Amon, de « seigneur » d'Hibis. Mais ce sont pour l'instant les seules scènes rituelles de temples que nous ayons eu à traiter. Ainsi, ce sera seulement dans des scènes ptolémaïques de Karnak ou d'Edfou que leur généalogie et le cycle de leur existence seront détaillés.

Pourvus d'une image et d'un nom, quelles sont désormais leurs fonctions ? Celle qui a été élaborée dès le Nouvel Empire continue d'exister. Ils adorent le soleil à son lever, dans sa barque dans la tombe de Benaty et sur le sarcophage de Horoudja, sous forme d'enfant émergeant du lotus à Hibis, ou encore naissant des cuisses de Nout sur le couvercle de sarcophage de béliet de Mendès, où figurent aussi Hehou et Hehet, le couple homonyme qui depuis le Nouvel Empire participe à cette mise au monde quotidienne. Noter l'occurrence rare de Baharia où une seconde scène de la tombe de Benaty les présente assistant au lever de la lune. Sur les statues prophylactiques, ils vénèrent le dieu à quatre têtes de béliers, parfaite illustration de la description de l'image évoquée dans le papyrus magique Harris.

Mais à ce rôle traditionnel, est venu s'en ajouter un autre dont l'importance ira croissant durant l'époque ptolémaïque. Ils sont associés à Amon thébain, particulièrement l'Amon de Djeser-set, autrement dit le petit temple de Medinet Habou, qui, à partir du I^{er} millénaire, est connu comme Djamê ou encore Iat-tja-mout, la butte des mâles et des mères, comme il faut vraisemblablement interpréter ce toponyme. Ils y apparaissent en tant que dieux primordiaux, les Paoutyou du début du temps qui reposent dans la caverne de Djamê. Ainsi sur les inscriptions rédigées au nom de Thoutmosis III lors de la réfection par Akoris du temple de la XVIII^e dynastie à Medinet Habou (C. Traunecker, *La chapelle d'Achôris à Karnak II*, Paris, 1981, p. 104-120), sur trois statues qui proviennent de ce secteur (CGC 660, 969 et 680 : L. Borchardt, *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten im Museum von Kairo*, CGC, Berlin,

1930-1934, III, p. 8-9 et 24-25; IV, p. 8). Les textes à connotation funéraire, tels que le *Livre des respirations* ou encore le *Livre de parcourir l'éternité*, les mettent directement en rapport avec les rites spécifiques de Djamê, l'offrande décadaire destinée aux dieux morts, à Kematef et à Osiris, mais aussi aux défunts. Elle est apportée par Aménopé, l'Amon d'Opé qui passe de la rive droite à la rive gauche, effectivement ou, peut être symboliquement par le biais de rites de substitution. Dans ces mêmes textes, on note une certaine ambiguïté à propos de la situation de Djamê entre la région memphito-héliopolitaine et Thèbes. Le papyrus mythologique du delta (D. Meeks, *Mythes et légendes du delta d'après le papyrus Brooklyn* 47. 218. 84, *MIFAO* 125, Le Caire, 2006, p. 7 et 55-57) révèle la présence des Huit à Héliopolis à la XXVI^e dynastie dans le « sanctuaire du Benben qui est la crypte d'Héliopolis » ; l'Ogdoade reçoit également l'œil droit d'Atoum en tant que Hehou et Hehet dans la région de Per-Hâpi et Kher-Aha au sud d'Héliopolis, comme si Hehou et Hehet, les auxiliaires à la naissance du soleil à l'aube, subsumaient la totalité du groupe. Dans cette région un lieu dit Djamê était connu au Nouvel Empire et possédait les caractéristiques d'une butte primordiale. La tradition s'en est sans doute perpétuée plus tard, même si l'on manque d'attestations directement contemporaines pour l'affirmer. Ce qui est certain, c'est que le mythe des Huit tel qu'on le lit dans les inscriptions thébaines évoque leur naissance tout à la fois à Thèbes et à Memphis, la fin de leur vie à Héliopolis tandis que leur sépulture se situe dans la Butte de Djamê thébaine, ce qui les conduisait à descendre et remonter le Nil. Ces informations invitent à penser qu'il existait à l'époque saïte un lieu consacré à l'Ogdoade dans la région héliopolitaine, là aussi dans une caverne qui abritait Osiris, ce qui était probablement une réinterprétation d'une réalité religieuse plus ancienne. Quant au mythe élaboré à Thèbes par les hiéroglyphes des temples ptolémaïques, il a réuni les différentes traditions par le biais du voyage de l'Ogdoade à travers tout le pays. Du reste, sa diffusion dans d'autres villes également n'avait pas attendu une date si tardive. On rencontre l'Ogdoade sur le naos d'Amasis provenant de Mefky, sur celui de Nectanébo de Bubastis, ou encore à Hérakléopolis comme le montrent la cella d'Hibis et le monument de Soutoutefnakht.

Les derniers cours de l'année ont été consacrés à la traduction et l'analyse de quelques textes du propylône du temple de Khonsou et du II^e pylône à Karnak dont les Huit sont les protagonistes (une scène a été traduite par Noémi Villars). L'étude des scènes ptolémaïques sera poursuivie l'année prochaine.

II. Géographie religieuse : une approche du delta oriental

1. *Khenty-iabtet et Tjaroul Silé*

Après deux années consacrées à la façade ptolémaïque du temple d'Esna, nous sommes revenus aux recherches sur le delta oriental dans la perspective de la géographie religieuse. Pendant plusieurs années, le séminaire avait été consacré à Tanis, tout particulièrement durant l'époque ptolémaïque, au XIV^e « nome » de Basse Égypte, Khenty-iabtet, le Glacis de l'Orient, et à la

création d'une déesse du nom de Khentet-iabtet, à partir du toponyme éponyme, forme locale d'Isis. Il convenait pour compléter la perspective de remonter dans le temps et de suivre l'évolution de Khenty-iabtet et de sa métropole Tjarou/Silé/Mesen dans la toponymie religieuse et la réalité historique, aux époques qui ont précédé, depuis les attestations les plus anciennes jusqu'à la période précédant l'arrivée des Grecs. Étant donné les difficultés pour aborder la géographie religieuse de l'Égypte et plus encore celle du delta dont les sites ont subi des destructions massives, il était nécessaire de rappeler à quels types de sources on a affaire pour mener une telle analyse. D'une part, les documents retrouvés sur le site étudié, encore *in situ* pour les monuments eux-mêmes dans leur état de conservation actuel, *in situ* ou dispersés dans les musées pour le mobilier de toute sorte, stèles, statues, objets funéraires, etc. D'autre part, les indications fournies sur ce site par des documents d'autres provenances. Là, il faut citer tout particulièrement les processions géographiques. L'essentiel se trouve dans les temples d'époque ptolémaïque, même si ce type de listes a une histoire bien antérieure : on verra la liste canonique du Moyen Empire dans la Chapelle Blanche de Sésostri I^{er} à Karnak. Toutefois, c'est seulement dans les monuments les plus récents que les processions contiennent des informations relativement détaillées sur chacune des *sepat* d'Égypte. Il est indispensable de garder présent à l'esprit que dans ces listes, les *sepat* ou provinces sont des entités religieuses, souvent en profond décalage avec la réalité géographique, économique, et factuelle du territoire. Elles ont, à différentes époques, été réorganisées pour dresser un tableau religieux complet du pays, mais non pas administratif, et ne tiennent pas nécessairement compte de certaines transformations politiques. C'est pourquoi, dans le cas du XIV^e « nome », il est particulièrement malencontreux que diverses publications modernes, suivant la nomenclature grecque, continuent de le qualifier de « tanite » alors que Tanis, Djanet en égyptien, n'y est jamais mentionnée, en raison de sa création récente au début du premier millénaire.

La province de Khenty-iabtet en tant que telle ne se rencontre que rarement dans la documentation non ptolémaïque. La mention la plus ancienne, à l'Ancien Empire, sur la pierre de Palerme (*Urk.* I, 247), comme quelques autres contemporaines, ne permet pas véritablement de faire la lumière sur ce qu'était alors cette *sepat* aux contours probablement encore flous (voir discussion sur ce point dans l'article de H. Fischer, *JNES* 18, 1959, p. 135-137). Elle fait partie de la liste de la Chapelle Blanche; sa métropole y porte le nom de Benou, laquelle est associée au dieu Horus. Cette appellation que l'on retrouvera aux époques saïte et ptolémaïque avec la variante Hout-Benou, « le Château du phénix », traduit dès cette époque l'étroite connexion entre la théologie héliopolitaine et celle de Khenty-iabtet, largement explicitée dans des documents nettement plus récents. Cependant, la ville n'est pas localisée, pas plus que ne l'est Mesen, elle aussi mise en rapport avec Horus dès l'Ancien Empire, dans le cadre d'épisodes de chasse à l'hippopotame dans les marais. Or, on sait que tardivement Mesen sera le nom religieux de la ville de Tjarou

qui apparaît à partir de la Seconde Période Intermédiaire comme la ville principale de la région.

C'est cette localité principalement qui a été l'objet de notre analyse. Tjarou ne doit pas être confondue avec Tjaret qui appartient au nome « le Veau et la Déesse », même si quelques occurrences sont sujettes à discussion. On notera l'emploi séparé ou simultané de plusieurs déterminatifs, le bâton de jet, le *gebel* et la ville ; cette multiplicité traduit les différents aspects de la cité et de son territoire aux confins de l'Égypte. Identifiée à la Silé de l'*Itinéraire d'Antonin*, les premiers archéologues qui, au début du ^{xx}^e siècle, avaient exploré les franges du delta oriental l'avaient située à Tell Abou Seifa, à proximité de Qantara sur la rive orientale du Canal de Suez. La trouvaille de sarcophages ptolémaïques de « gouverneurs de Khenty-iabtet/Tjarou » sur ce site avait autorisé cette identification qui a longtemps subsisté. Les fouilles entreprises dans les années 1980, et qui se poursuivent encore, dans le Nord-Sinaï ont conduit à reconsidérer totalement la question. C'est un peu plus au nord, en bordure d'une lagune, sur le vaste site de Tell Heboua qu'il faut désormais chercher la Tjarou la plus ancienne qui se déplaça plusieurs fois jusqu'à Abou Seifa aux époques ptolémaïque et romaine (voir M. Abd el Maksoud, *Tell Heboua (1981-1991)*, Paris, 1998 ; M. Abd el Maksoud et D. Valbelle, *RdE* 56, 2005, p. 1-22 et pl. 1-11). Il convient aussi d'y associer le site voisin, plus récemment fouillé, de Tell el-Borg dont les inscriptions montrent le lien direct avec Tell Heboua (J. Hoffmeier et R. Bull, *RdE* 56, 2005, p. 79-86 et pl. 12-15). Les dégagements qui ont été menés à Tell Heboua mettent en lumière l'existence d'un important établissement de la Seconde Période Intermédiaire, entouré d'un mur d'enceinte, avec une occupation hyksos ; le nom de Tjarou est attesté sur place. Le site ne fut pas détruit lors de la reprise du territoire par les Égyptiens ; épisode signalé, par ailleurs, dans le texte historique du papyrus mathématique Rhind daté de l'an 33 d'Apophis (W. Helck, *KAT* 6/1, Wiesbaden, 1975, p. 78). La ville fut restaurée et agrandie au Nouvel Empire ; le culte d'Horus, seigneur de Tjarou est mentionné sur un document local, mais d'autres dieux y jouaient aussi un rôle comme Ouadjit d'Imet et Amon dont le culte était peu à peu implanté à travers toute l'Égypte. La documentation extérieure fournit un certain nombre d'occurrences apportant des renseignements sur l'importance de la ville. Plusieurs pharaons y passèrent, partant pour des expéditions guerrières vers Gaza et le Proche-Orient : Thoutmosis III (*Urk.* IV, 647), Sêti I^{er} (*KRI* I, 6-11), Ramsès II (*KRI* II, 11-12) : Tjarou apparaît comme un poste-frontière fortifié, un *khetem*, où l'armée pouvait s'approvisionner, mais surtout qui marque la limite nord-orientale de l'Égypte au-delà de laquelle on passe en territoire étranger. De hauts personnages sont gouverneurs de la forteresse et maires de la ville, comme Neby ou Menna, Amenmès, Paramsès et Sêti, les ancêtres de Ramsès II, ou encore Houy. La ville est aussi entourée d'une zone agricole prospère qui fournit un vin réputé, expédié à Thèbes comme en témoignent les étiquettes de jarres découvertes à Malgata ou au Ramesseum ; elle est également connue pour ses poissons *bulti*. Le décret d'Horemheb (*Urk.* IV, 2140-2162) gravé sur une stèle retrouvée à Karnak

témoigne que Tjarou a pu servir de lieu de déportation pour des délinquants, mais c'est là l'unique attestation d'une telle pratique. Le « pseudo-pyramidion » d'Ismailia (*KRI* I, p. 105-107) originaire de Tell Heboua, érigé par Sêti I^{er} puis restauré par Ramsès II souligne l'importance du rôle d'Horus, toujours associé à Rê-Horakhty Atoum d'Héliopolis et lié à Ouadjit d'Imet. Le manque de témoignages de la Troisième Période Intermédiaire est vraisemblablement à mettre en rapport avec le développement politique et économique de Tanis à cette époque, puis avec les troubles des temps de l'anarchie libyenne. Plus tard, un document religieux capital apporte de précieuses informations sur la théologie locale à l'époque saïte, qui préfigurent ce qu'apprennent les inscriptions d'Edfou consacrées à Khenty-iabtet, Tjarou et Mesen, et indiquent par là-même une tradition nettement plus ancienne. Il s'agit du papyrus géographique du delta, très récemment publié, qui traite des mythes spécifiques de localités du delta, le plus souvent rattachés à l'antique métropole d'Héliopolis (D. Meeks, *MIFAO* 125, Le Caire, 2006, p. 33, 147-148 et 299-302). Tjarou que l'on nomme aussi Khenty-iabtet, dit le papyrus, est le sanctuaire d'Osiris, sous forme de scarabée ailé, sorti de la tête du dieu, le dieu qui se trouve dans Héliopolis. C'est là un abrégé du mythe local d'Osiris, autrement connu par les textes d'Edfou. L'absence d'Horus s'explique sans difficultés si l'on considère que l'accent est mis dans l'ensemble du texte sur les avatars locaux du mythe osirien et non sur la globalité des cultes de la région. Je ne reviendrai pas ici sur les différents types de documents de l'époque ptolémaïque qui évoquent Tjarou/Mesen et Khenty-iabtet ; ils ont été longuement analysés précédemment (voir *Annuaire* 105, 106, 108, 110, 111, 112).

Tjarou fut une ville frontière à vocation administrative, militaire et économique, installée en un point crucial de la frange orientale du pays, située d'abord à Tell Heboua, puis à Abou Seifa, dont l'existence est attestée depuis la Deuxième Période Intermédiaire au moins jusqu'à la période romaine. Le culte le plus ancien est celui d'Horus de Mesen dont les textes d'Edfou, la Mesen du Sud, fournissent un large aperçu sur les mythes qui lui sont attachés, tandis que dans le cadre du développement tardif du mythe osirien, le dieu funéraire y prend l'aspect particulier d'un scarabée ailé.

2. Les Chemins d'Horus

Un autre toponyme local, les Chemins d'Horus, a fait et fait encore l'objet de discussions pour le définir et le localiser, bien que la plupart des occurrences ne souffre pas d'ambiguïté. Une interprétation commune de ce toponyme a conduit à y voir la route menant de l'Égypte aux villes de Palestine, Gaza en particulier. De fait, cette appellation attestée dès l'Ancien Empire, puis dans des œuvres littéraires renvoyant au Moyen Empire (*Enseignement pour Mérikarê*, *Histoire de Sinouhé*) et dans différents documents du Nouvel Empire, recouvre une toute autre réalité. Il s'agit de la désignation d'une zone du delta oriental avec un établissement urbain et des secteurs de production agricole, celle-là même qui sera plus fréquemment désignée sous le nom de Tjarou à partir du Nouvel Empire. C'est sans doute parce qu'Horus était lié depuis les époques

les plus reculées au delta, qu'on lui a donné ce nom qui ne désigne pas une route mais toute une région. Cette appellation se retrouvera dans les textes littéraires du Nouvel Empire ou ceux religieux d'époque tardive.

Pour Tjarou et les Chemins d'Horus, on pourra se reporter à deux publications récentes : E. Morris, *The Architecture of Imperialism. Military Bases and the Evolution of Foreign Policy in Egypt's New Kingdom*, PÄ 22, Leyde, 2005 ; Abdul Rahman Al-Ayedi, *The Inscriptions of the Ways of Horus*, Ismailia, 2006.

3. Le Harpon oriental et Tjekou, Pi-Sopdou, Imet

Pour élargir le point de vue sur la région orientale du delta, trois autres *sepat* ont été abordées. Véronique Laurent, auteur d'une monographie sur le VIII^e nome de Basse Égypte, le Harpon oriental et sa métropole Tjekou, en a fait une présentation. Lui aussi est une zone limitrophe, recouvrant la région du Ouadi Toumilat qui conduit jusqu'aux Lacs Amers et vers le sud au golfe de Suez. Le destin de cette *sepat* est pour le moins étrange, car entre les occurrences de l'Ancien Empire et celles de l'époque tardive, sa situation géographique a changé, s'écartant sensiblement de sa contrepartie occidentale. De même, des déplacements d'établissements à la fois militaires et urbains eurent lieu au sein même de ce territoire. Les monuments mobiliers de la ville forteresse de Tell el-Retaba connue au Nouvel Empire furent déménagés plus à l'est jusqu'à Tell Maskhouta, Tjekou, également connue sous le nom religieux de Per-Atoum (Pithom). La cité se développa à partir de l'époque saïte et jusque sous les Ptolémées, comme l'atteste la monumentale stèle de Ptolémée Philadelphie témoignant des largesses accordées par le souverain à la ville, au débouché du canal qui permettait la jonction de la vallée avec le Lac Timsah et l'accès au Golfe de Suez (voir maintenant C. Thiers, *Ptolémée Philadelphie et les prêtres d'Atoum de Tjékou, Orientalia Monspeliensia XVII*, 2007).

À l'ouest du Harpon, à l'extrémité occidentale du Ouadi Toumilat, Saft el-Henneh, Pi-Sopdou, la ville de Sopdou, seigneur de l'Orient, aujourd'hui drastiquement ruinée, bénéficia d'un essor remarquable à partir de l'époque saïte et particulièrement sous la XXX^e dynastie. Hélène Virenque qui achève une thèse sur le grand naos de Nectanébo I^{er}, trouvé sur le site, couvert de centaines de représentations de divinités en partie liées à la ville, a évoqué la toponymie religieuse et les cultes locaux. Les parois d'un autre naos de la XXX^e dynastie (voir G. Goyon, *Kêmi* 6, 1936, p. 1-42), provenant lui aussi du site, sont couvertes par un très long texte mythologique connu sous l'appellation des « travaux de Chou » et des « tribulations de Geb » ; il relate les épisodes de la rébellion de Geb contre son père Chou dans le cadre de Pi-Sopdou où surviennent les événements des premiers temps des dieux et la révolte de leurs ennemis. Il faudrait encore citer le naos des décades, réduit en morceaux éparpillés en divers lieux et divers musées, avec sa liste de décans et son texte mythologique. Pi-Sopdou était, à l'instar des villes déjà évoquées, un point où les pharaons ont ressenti la nécessité d'établir un système de défense tant

matériel que symbolique, comme celui qui se manifeste à travers les figures et les textes de cette série exceptionnelle de naos.

Plus au nord, entre Qantir Pi-Ramsès et Tanis, les restes d'Imet sont situés à l'emplacement de l'actuelle Hosseneyah, aux Tell Nebechah et Tell Farâoun. Vincent Razanajao en a fait très récemment l'objet d'une monographie dans le cadre de son doctorat, et, en son absence, j'en ai utilisé les grandes lignes pour dresser un rapide tour d'horizon du site (voir aussi son article dans *BIFAO* 106, 2006, p. 219-244). Là encore, on a affaire à une histoire compliquée, car si le toponyme d'Imet remonte à l'Ancien Empire, les *sepat* d'Imet d'amont et d'Imet d'aval, respectivement les XVIII^e et XIX^e nomes de Basse Égypte, n'apparaissent que très tardivement dans la nomenclature des processions. Bubastis métropole de la *sepat* d'amont est une ville dont l'existence est bien attestée déjà à l'Ancien Empire mais qui fut longtemps dans la dépendance d'Héliopolis avant d'acquérir ce statut indépendant ; il en est de même pour Imet dont le rattachement originel n'apparaît pas clairement, ce qu'explique probablement, une fois de plus, sa position excentrée. La déesse principale est une divinité ophidienne répondant au nom de Celle d'Imet, bientôt transformée en Ouadjit d'Imet. La localité devient donc un Per-Ouadjit, la Bouto orientale, abritant cette déesse qui a toujours entretenu des liens avec l'Horus de Mesen. Un culte de Min-Horus est implanté sur le site à l'époque saïte, tandis que les documents ptolémaïques apportent des informations sur la relique osirienne locale qui n'est autre que les deux sourcils, ce qui permet un jeu d'écriture entre le nom de la ville et celui des sourcils.

En parcourant cette zone des franges orientales de Tjarou à Tjekou en passant par Imet et Pi-Sopdou, on découvre malgré son état ruiniforme actuel, toute l'importance qu'elle avait revêtue pour les Égyptiens dès les époques les plus anciennes, tant au point de vue politique et économique que religieux. On constate également que le statut de ces territoires et de leurs villes fut très fluctuant au cours de l'histoire et que les découpages administratifs dans une région entre lagunes, marais et désert firent l'objet de révisions importantes au long du temps.

4. *Mendès, Tell el-Roba'*

L'étape suivante nous conduit plus à l'ouest dans l'importante ville de Mendès, Per-Ba-neb-Djedet en égyptien, où régnait le Bélier seigneur de Mendès, le Ba-neb-Djedet. Cette cité qui occupe un des plus vastes tells du delta, le Tell el-Roba' et son voisin le Tell Timaï, se situe au sud de Mansourah. Un établissement y fut installé dès la préhistoire et la ville connut des phases d'intense développement jusqu'à l'époque ptolémaïque. Une première approche en a été faite que je ne développerai pas davantage ici, faute de place.