

HOUT-SEKHEM ET LE SEPTIEME NOME DE HAUTE-ÉGYPTE I*: LA DIVINE OUDJARENES

[PLANCHES V-VIII]

PAR

PHILIPPE COLLOMBERT

63, Rue des Pléïades
F-93160 NOISY-LE-GRAND

S. Sauneron, qui s'était particulièrement intéressé aux divinités du septième nome de Haute-Egypte¹, n'avait pas manqué de remarquer l'extrême diversité des cultes dont on pouvait retrouver la trace dans la documentation relative au nome diospolite. Il mentionnait notamment «Osiris, Isis et Nephthys — le premier pouvant être le phénix Ounchepsef, la dernière s'appelant volontiers Kheresket — d'abord; Néferhotep, cela va de soi; puis Hathor, Min, Méhyt, Atoum...»².

Aux nombreuses divinités citées par le distingué savant, il convient aujourd'hui d'ajouter une déesse très particulière: Oudjarenes. Oudjarenes était originellement une simple mortelle, fille de deux membres du clergé de Hathor de Hout-sekhem; à la suite d'un événement dont on ignore tout, elle fut déifiée et intégrée au panthéon local. Cette «sainte» ne semble être actuellement attestée que par quatre documents, mais leur recoupement permet cependant de cerner assez précisément son identité et son importance au sein des cultes de Hout-sekhem à la Basse Époque.

Document 1. La stèle BM 934 de Padineferhotep (pl. V-VI)³.

Matière: calcaire.

Dimensions: Ht. max.: 46 cm. L. max.: 32 cm. Prof. max.: 10 cm.

* Je me propose de publier dans cette série quelques articles réunissant les principaux résultats obtenus lors d'un diplôme de l'École Pratique des Hautes Etudes, V^e section, intitulé «Hout-sekhem et le septième nome de Haute-Egypte. Recherches de géographie religieuse» (janvier 1995). Je remercie Madame Christiane Zivie-Coche qui m'a fait bénéficier de nombreuses suggestions pour ce diplôme, ainsi que pour le présent article.

¹ Cf. S. Sauneron, in H. Ricke, *BABA* 6 (1960), p. 46-47 = *Id.*, *Villes et Légendes d'Égypte*, 2^e éd. revue et complétée (*BdE* 90), 1983, p. 35-37; *Id.*, *Kêmi* 16 (1962), p. 40-41 = *Id.*, *Villes et Légendes...*, p. 38-39; *Id.*, *BIFAO* 64 (1966), p. 187-189 = *Id.*, *Villes et Légendes...*, p. 87-89.

² S. Sauneron, *BIFAO* 64 (1966), p. 187-188 = *Id.*, *Villes et Légendes...*, p. 87.

³ Je remercie le British Museum qui a autorisé la publication de cette stèle. L'examen direct du monument a été rendu possible grâce à l'extrême obligeance de Mrs Jane Johnson. La figure au trait présentée ici a été établie à partir de la photo communiquée par le musée.

Date d'acquisition: 1907, «purchased from someone based at Giza»⁴.

Datation: époque ptolémaïque.

Bibliographie: inédite; citée par W. Budge, *A Guide to the Egyptian Galleries ... in the British Museum*, 1909, p. 269 n° 1006 et P. Munro, *Die spätägyptischen Totenstelen (ÄgForsch 25)*, 1973, p. 306.

La largeur de la stèle diminue progressivement depuis la base jusqu'au cintre.

Sous le signe du ciel et les deux ailes⁵ se trouvent deux chacals affrontés autour d'un sceptre, coiffés de la double-couronne⁶ et surmontés d'un flagellum.

Dessous, Padineferhotep (←), crâne rasé et pagne long, présente des offrandes à Osiris (assis) (→) suivi de Horus, Isis (on ne reconnaît plus ses attributs), Nephthys (visage féminin; les traces de la coiffure suggèrent très nettement un ) , Hathor (visage effacé, disque solaire sur la tête) et Oudjarenes (visage féminin, traces d'un disque solaire sur la tête). Ces représentations ne sont pas légendées mais l'identification est rendue certaine par la formule d'offrande qui cite ces mêmes dieux (cf. *infra*). Les cinq Anubis mentionnés en fin de cette formule d'offrande sont figurés au registre inférieur. On y voit au centre la barque solaire, où Padineferhotep salue Rê-Atoum-Khépri. De chaque côté, au-dessus des Anubis, quatre babouins adorent la barque.

Enfin, dans les deux angles inférieurs de la stèle, deux personnages rasés (représentant Padineferhotep probablement) sont assis sur des sièges à pieds de lion, encadrant les dernières lignes du texte. L'un est vêtu du pagne long et lève les bras en signe d'adoration; l'autre porte un long manteau ample laissant l'épaule droite à découvert. Sa main droite repose sur ses genoux et la gauche tient un long bâton.

Le texte est soigneusement gravé. Les passages lacunaires peuvent être restitués grâce à une autre stèle provenant aussi de Hout-sekhem⁷. Les graphies et la formulation sont en effet tellement similaires sur les deux stèles (jusque dans les erreurs!) qu'il semble qu'elles sont l'œuvre d'un seul et même lapicide⁸; pour le moins participent-elles de la même tradition textuelle et épigraphique.

⁴ Fiche signalétique aimablement communiquée par C.A.R. Andrews (lettre du 29/03/93). La mention de Giza ne doit pas surprendre, étant donné la mobilité de ce type d'objet au début du siècle. On sait par ailleurs que les nécropoles de Hou étaient soumises à un pillage intensif depuis la deuxième moitié du XIX^e siècle (cf. U. Bouriant, *RT* 11 [1889], p. 144).

⁵ Le graveur n'a pas dessiné de disque solaire au centre des deux ailes. La stèle ne porte pas trace de restaurations modernes et cet oubli étrange ne peut être imputé à une restitution fautive récente; l'examen de l'objet révèle qu'il s'agit bien ici de la gravure originale.

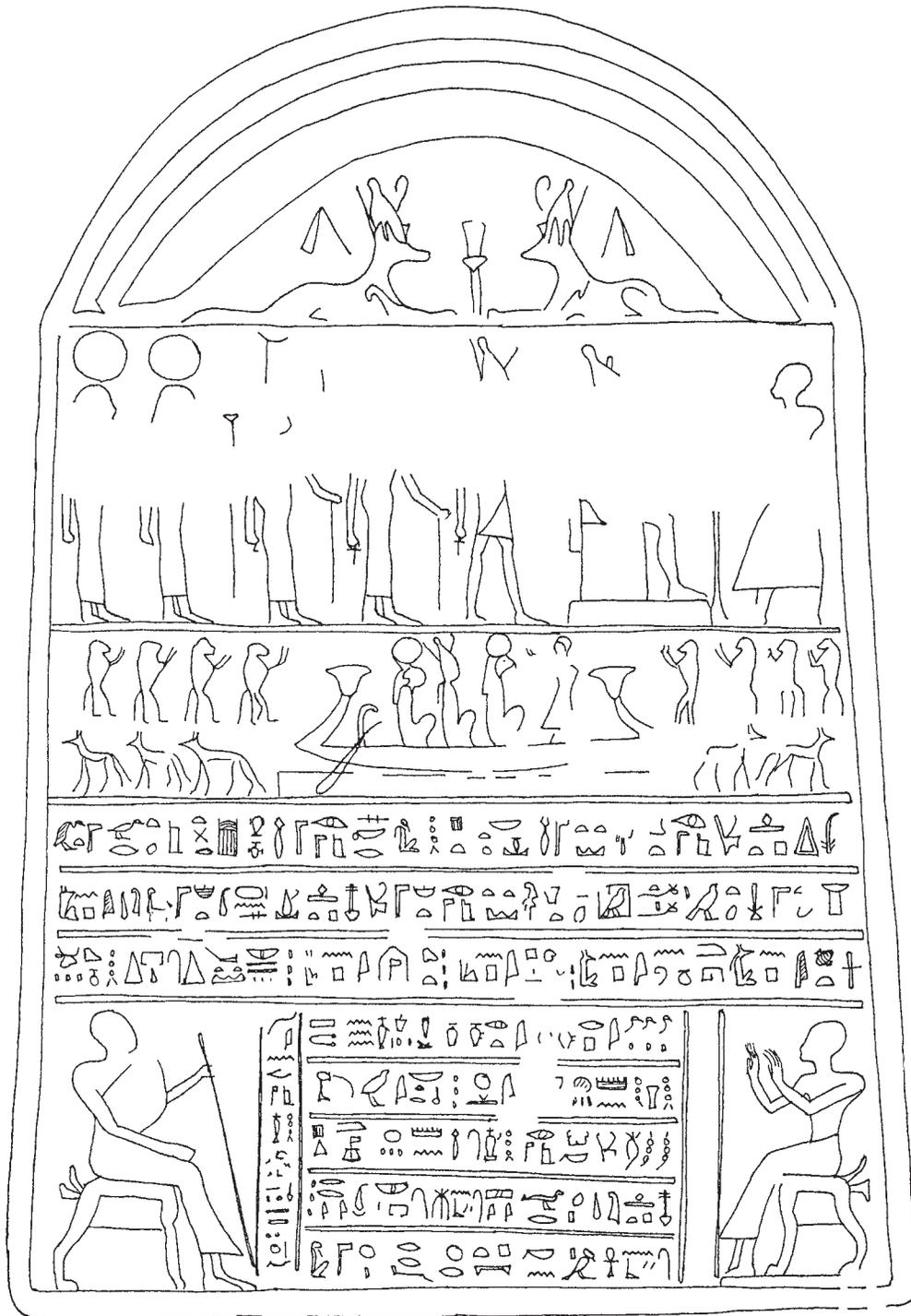
⁶ La double-couronne, exceptionnelle dans ces représentations des deux chacals, semble avoir été ajoutée ultérieurement et laisse apparaître les oreilles des deux animaux.

⁷ Stèle de Ounnefer apparue dans le commerce parisien: Catalogue de vente *Arts primitifs, Drouot, 26 novembre 1983*, n°185 (réf. J. Yoyotte). Je me propose de revenir sur cette stèle ultérieurement.

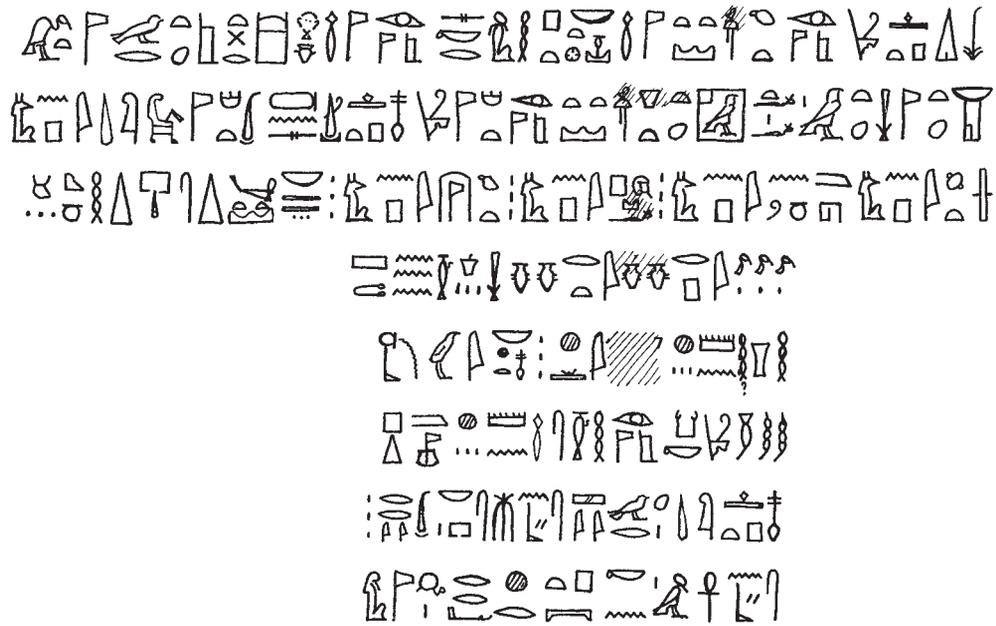
⁸ H. De Meulenaere, *CdE* XLIV/87 (1969), p. 214-221, a déjà signalé le cas d'une stèle qui en reproduisait une autre «avec une fidélité surprenante».



Stèle British Museum 934 (courtesy British Museum).



Stèle British Museum 934. Dessin établi à partir d'une photo du British Museum.



«(1) Offrande-que-donne-le-roi à Osiris qui préside à l’Occident, le grand dieu seigneur d’Abydos, Ptah-Sokar-Osiris le grand dieu qui réside dans la Shétyt ^(a), (à) Isis la grande, la mère du dieu, (2) (à) Nephthys, la sœur du dieu, (à) Horus <qui sauve> son père ^(b), (à) Hathor dame de l’Occident ^(c), (à) l’Osiris, épouse-du-dieu de Neferhotep, Oudjarenes, l’épouse-du-dieu ^(d), juste de voix, (à) Anubis (3) *imy-wt*, (à) Anubis du coffre, (à) Anubis qui est sur sa montagne, (à) Anubis qui préside à la tente divine, (à) Anubis seigneur des [[deux]] terres sacrées ^(e), (pour qu’)ils donnent une offrande invocatoire (consistant en pain, bière, bœufs, (4) volailles, vin, lait, encens ^(f), libation, (5) boissons douces ^(g), étoffes[...] ^(h) toutes choses bonnes, pures ⁽ⁱ⁾, (6) douces, suaves, pour ton ka, (Ô) l’Osiris, grand loué excellent dans la nécropole ^(j) (7) Padineferhotep ^(k), juste de voix, fils de Ourshy ^(l) (qu’il soit sauf!) ^(m), (et) qu’a enfanté la maîtresse de maison T(anet)erou ⁽ⁿ⁾ (qu’elle soit sauve!). Que ton ba vive dans le ciel auprès de Rê».

Colonnes:



«Paroles à dire par l’Osiris, loué [...] *Nfrhpt* (?) ^(o), juste de voix (?) [...]».

^(a) Les signes sont difficilement lisibles à cet endroit. Je crois distinguer $\square \text{𓆎}$ «la grande Shétyt» mais on attendrait plutôt $\square \text{𓆏}$ (*Wb.* IV, 559). L’emploi de \times est dû à une confusion avec le mot

𓄿* «vêtement» (*Wb.* IV, 558, 5-14); cf. par exemple la graphie 𓄿𓄿𓄿 de «Shétyt» en *E.* I, 169, 9. Le signe aurait ici été réinterprété comme une graphie de *wr* (?).

(^b) Le scribe a oublié 𓄿 *nd*, comme sur la stèle de Ounnefer. Sur le sens de l'épithète *nd it.f*, cf. J.G. Griffith, *JEA* 37 (1951), p. 32-37.

(^c) Hathor est citée ici en tant que déesse locale de Hout-sekhem. En plus de la séquence habituelle des dieux du mythe osirien, le rédacteur inclut en effet très souvent une mention des dieux locaux (par exemple Shou dans le nome thinite: stèle Leyde VII, 20, cf. P. Munro, *o.c.*, p. 301; stèle CGC 22054, cf. *Ibid.*, p. 302; stèle Louvre C 117, cf. *Ibid.*, p. 305; Min à Akhmîm: stèle BM 1018, cf. *Ibid.*, p. 314; stèle CGC 22053, cf. *Ibid.*, p. 316; Hathor à Thèbes: stèle BM 8477, cf. *Ibid.*, p. 242; stèle Bruxelles E 7131, cf. *Ibid.*, p. 239, etc.).

(^d) Le signe situé après Oudjarenes ne ressemble pas au déterminatif féminin 𓄿; il s'agit du pilon 𓄿, probablement employé ici pour l'article défini féminin singulier. Le signe final 𓄿, juste avant *m³-hrw*, serait donc utilisé pour déterminer la séquence entière «Oudjarenes-l'épouse-du-dieu». Sur les conclusions à tirer de la présence de cet article défini, cf. *infra* p. 73-74. Une interprétation différente reste possible: 𓄿 correspondrait ici au pronom possessif *t3-nt* «celle de» (cf. un emploi identique à la ligne 7), tournure parfois utilisée pour exprimer la filiation. Il faudrait alors comprendre «l'épouse-du-dieu de Neferhotep, Oudjarenes, fille de l'épouse-du-dieu, juste de voix» (allusion à une transmission du titre par adoption?).

(^e) Le scribe a erronément écrit 𓄿𓄿, comme sur la stèle de Ounnefer. La mention exceptionnelle de cinq formes d'Anubis se retrouve elle aussi sur la stèle de Ounnefer. À côté des épithètes fréquentes d'Anubis *imy-wt*, *hnty-sh-ntr*, *tpy-dw-f* et *nb-t3-dsr* (cf. par exemple la stèle d'Akhmîm CGC 22120 où ces quatre épithètes sont attribuées à Anubis considéré comme une seule entité, A.B. Kamal, *Stèles ptolémaïques et romaines*, 1904, p. 104, pl. XXXV), on notera surtout la présence de l'épithète plus rare *Īnpw m hn* «Anubis du coffre» (*Wb.* II, 491, 19; R.O. Faulkner, *An Ancient Egyptian Book of Hours*, 1958, col. 23 ligne 8, p. 16 et 37*, où cette épithète apparaît avec les quatre autres); la variante *Īnpw nb hn* «Anubis maître du coffre», explicitement rattachée à un culte memphite d'Anubis, semble quant à elle plus fréquente (J. Vandier, *Mélanges Mariette [BdE 32]*, 1961, p. 107-110; *Id.*, *Le papyrus Jumilhac*, p. 154 [123]; J. Quaegebeur, in H. De Meulenaere, L. Limme ed., *Artibus Aegypti, Studia in Honorem Bernardi V. Bothmer*, 1983, p. 118; M. Thirion, *RdE* 45 [1994], p. 183-184 avec bibliographie).

(^f) On retrouve la même séquence sur la stèle de Ounnefer mais ces derniers signes sont détériorés sur les deux stèles. Faut-il lire 𓄿𓄿 *mrht sntr* ou plutôt — après un examen attentif de l'original — 𓄿𓄿 *sntr* (graphie inhabituelle sans le 𓄿 mais plus conforme à certaines séquences d'offrandes, par exemple: stèle Caire T 28/10/24/2, cf. P. Munro, *o.c.*, pl. 44 fig. 157; stèle Turin 1637, cf. *Ibid.*, pl. 19 fig. 66; stèle Louvre C 232, cf. *Ibid.*, pl. 45 fig. 159)?

(^g) *šdh* «boisson douce» (*Wb.* IV, 568; W. Helck, *LÄ* II, col. 586; J. Berlandini-Grenier, *BIFAO* 74 [1974], p. 3-4 avec bibliographie); cette graphie tardive avec assimilation des dentales 𓄿 et 𓄿 trouve un écho dans la graphie 𓄿𓄿 fréquente à l'époque ptolémaïque (*E.* VII, 117, 2, 3 et 9; *D.* VIII, 105, 11; *K.O.* n° 553). J'ai lu 𓄿 pour le pluriel de *šdh* mais le signe ressemble plutôt à un 𓄿. On comprendrait cependant mal sa présence ici.

La boisson *šdh* est très rarement attestée dans les formules d'offrande (*Wb.* IV, 568, 14 n'en cite qu'un exemple; ajouter J. Berlandini-Grenier, *l.c.*) et l'on se demandera si cette mention n'est pas une extrapolation par le scribe d'une graphie abrégée $\overline{\text{m}}\overline{\text{r}}\overline{\text{h}}\overline{\text{t}}$ pour «huile-*mrht*»⁹ de son texte modèle.

^(h) Le déterminatif est en lacune; on lira *mnht* «tissus» (graphie phonétique, cf. par exemple stèle CGC 22029, A. B. Kamal, *o.c.*, p. 30, pl. X) plutôt que l'adjectif «parfaites».

⁽ⁱ⁾ Lit. «toute chose qui est '(c)'est-pur». Allusion à la formule employée dans les légendes d'offrande et de purification (*Wb.* I, 281, 18-23).

^(j) Sur cette épithète cf. Cl. Traunecker, *Coptos, Hommes et dieux sur le parvis de Geb (OLA 43)*, 1992, p. 387-391. Les *hsyw* ne doivent définitivement plus être considérés comme des noyés divinisés, cf. J. Quaegebeur, *OLP* 8 (1977), p. 138-143; *Id.*, *GM* 119 (1990), p. 77 n. 21; C. Evrard Derricks, J. Quaegebeur, *CdE* LIV/107 (1979), p. 41-42; S. Cauville, *BIFAO* 92 (1992), p. 90 n. 53; sur la prétendue noyade d'Osiris, cf. P. Vernus, *SEAP* 9 (1991), p. 19-34; J.-Cl. Grenier, *AEPHE* 5^e section 100 (1991-1992), p. 169; S. Cauville, *o.c.*, p. 90-91.

^(k) *PN* I, 124, 12.

^(l) *PN* I, 83, 6 et 9.

^(m) Selon *Wb.* IV, 158.8, l'épithète accolée au nom signifie que la personne mentionnée était encore vivante¹⁰. Il faudrait donc admettre que les deux parents de Padineferhotep lui avaient survécu. On retrouve le même phénomène sur la stèle de Ounnefer, où les deux parents sont aussi qualifiés de *snb*, alors que le fils est quant à lui *mš'-hrw*. S'agit-il de morts en série (guerre, épidémie?) ou plutôt d'une tradition locale sans rapport avec la survivance de la personne qualifiée de *snb*?

⁽ⁿ⁾ P. Munro proposait une lecture $\overline{\text{m}}\overline{\text{r}}\overline{\text{h}}\overline{\text{t}}$ *Smm-tšwy*. Ce nom est bien attesté (*PN* I, 307, 11; V. Condon, *RdE* 35 [1984], p. 61 ligne 11 et p. 67, signale même un exemple dans lequel *smn* est écrit au moyen du seul $\overline{\text{m}}$) mais uniquement dans l'anthroponymie masculine et au Nouvel Empire. Un examen attentif de l'original exclut cette lecture et permet d'identifier les signes $\overline{\text{m}}\overline{\text{r}}\overline{\text{h}}\overline{\text{t}}$; il faut lire le nom *T(š-nt)-r-w* (E. Lüddeckens, *Dem. Nam.* I, p. 389).

^(o) Les traces sont d'interprétation délicate; la lecture [*Pš-di*]-*Nfrh̄tp* semble cependant inévitable.

P. Munro (*o.c.*, p. 306) a rattaché cette stèle au groupe «*Abydos III*» et la date de 250-200 av. J.-C. En fait, plusieurs indices permettent d'intégrer cette stèle à la documentation du nome diospolite.

A priori, seul le nom du propriétaire, Padineferhotep, formé sur le nom de la divinité principale de Hout-sekhem, le dieu Neferhotep, semblerait indiquer une origine

⁹ A l'instar de $\overline{\text{m}}\overline{\text{r}}\overline{\text{h}}\overline{\text{t}}$ «onguent-*md*» probablement erronément cité à la place de $\overline{\text{m}}\overline{\text{r}}\overline{\text{h}}\overline{\text{t}}$ «huile-*mrht*» dans la stèle CGC 22011 (A. B. Kamal, *o.c.*, p. 13). L'onguent-*md* apparaît ici dans une séquence d'offrandes, assez similaire à la nôtre, mentionnant normalement «vin, lait, encens, huile-*mrht*, étoffes»; les graphies pleines de *mrht* ($\overline{\text{m}}\overline{\text{r}}\overline{\text{h}}\overline{\text{t}}$ et variantes: stèles CGC 22001, 22015, 22087) alternent avec des graphies abrégées ($\overline{\text{m}}\overline{\text{r}}\overline{\text{h}}\overline{\text{t}}$: stèles CGC 22046, 22074, 22077) qui ont certainement entraîné cette confusion.

¹⁰ Supprimer toutefois la référence du Moyen Empire «Caire 20610» où *Snb* est en fait le nom du personnage.

diospolite¹¹. En fait, l'existence d'une autre stèle d'origine explicitement diospolite¹², aux graphies identiques et comportant cette même référence très exceptionnelle aux cinq Anubis dans la formule d'offrande, permet de confirmer cette attribution. Enfin, et surtout, la mention de «l'épouse-du-dieu de Neferhotep, Oudjarenes» rend définitivement certaine la provenance diospolite de la stèle (cf. *infra*). Toutefois, l'attribution de la pièce à la documentation abydénienne proposée par P. Munro témoigne de la communauté de traditions qui existait certainement entre les nomes voisins d'Abydos et de Hout-sekhem.

Le modelé et le costume des personnages, notamment la longue robe ample, ainsi que le style des hiéroglyphes, semblent justifier la datation proposée par P. Munro.

Document 2. Le kiosque ptolémaïque de Hou¹³.

Date: Ptolémée VIII Evergète II (?)¹⁴.

Ce petit kiosque est situé à l'intérieur même du village de Hou. Il ne subsiste plus aujourd'hui que deux assises de grès, dans la partie la mieux conservée (mur ouest). Toutefois, le plan au sol peut être assez exactement restitué grâce aux vestiges encore en place.

Il s'agissait d'un petit édifice à huit colonnes, ceint de murs-bahuts. L'entrée du kiosque se situait sur le côté nord. Les chapiteaux des colonnes, épars sur le site, sont de type hathorique à quatre faces et signalent que le temple était consacré à une déesse¹⁵.

Il n'est pas question de décrire ici plus avant l'architecture et la décoration de ce petit kiosque, qui nécessiterait une publication détaillée. Je signalerai simplement pour mon propos la représentation qui figure sur un bloc isolé, dont on peut déduire sans risque d'erreur la place originelle dans l'ensemble de la construction (fig. 1).

Ce bloc était initialement situé dans l'angle nord-ouest, à l'assise supérieure. Cet emplacement se déduit des caractéristiques techniques du bloc: deux corniches à gorge sur les faces opposées, deux parties grossièrement épannelées (et donc originellement cachées dans la maçonnerie des murs nord et ouest), arrondi de la colonne.

Cet emplacement originel du bloc est confirmé par le décor qui subsiste: sur la partie externe du tambour de la colonne figurent deux bras levés qui appartenaient au personnage

¹¹ Sur l'origine diospolite de ce dieu, cf. article à venir. Sur Neferhotep, cf. Cl. Traunecker, Cl. Vandersleyen, *LÄ IV*, col. 372-374; S. Sauneron, *BIFAO* 64 (1966), p. 187 n. 8 = *Id.*, *Villes et Légendes...*, p. 87 n. 6; L. Limme, in L. Limme, J. Strybol ed., *Aegyptus Museis Rediviva, Miscellanea in Honorem Hermann De Meulenaere*, 1993, p. 109-118.

¹² Cf. *supra* n. 7. La stèle de Ounnefer mentionne «les dieux et les déesses qui sont dans Hout-sekhem».

¹³ Je n'ai trouvé aucune mention de ce kiosque dans la littérature égyptologique ni dans les récits de voyageurs. Lors de mon premier passage à Hou (octobre 1990), il était utilisé comme dépotoir et réserve à foin par les riverains.

¹⁴ Les traces du seul cartouche encore passablement préservé semblent convenir à Ptolémée VIII Evergète II ou à Ptolémée IX Sôter II.

¹⁵ G. Haeny, *LÄ II*, col. 1039.

féminin dont les jambes, enserrées dans une robe-fuseau, sont encore conservées dans le kiosque même, sur la base de cette même colonne nord-ouest. Les pieds sont tournés vers l'entrée du kiosque.

Tout le reste du corps a disparu mais une étude serrée des proportions du personnage à partir des fragments conservés permettrait certainement de restituer la hauteur originale des murs-bahuts.

La position du personnage féminin:

Ce geste de lever les bras¹⁶, devant l'entrée du kiosque, semble assez exceptionnel. Je ne connais pas d'exemples parallèles à cette attitude dans les scènes des temples ptolémaïques et romains¹⁷.

Il ne peut s'agir (même si le signe du ciel est bien figuré au-dessus des deux bras) d'une scène représentant le rite de *tw3 pt*: «lever le ciel»¹⁸ car les mains sont alors toujours

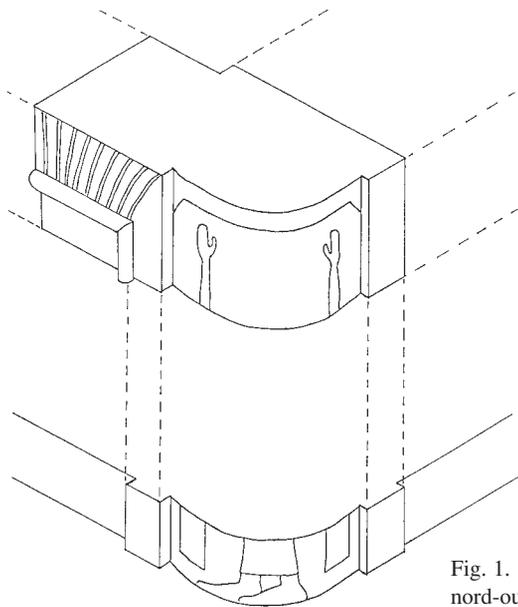


Fig. 1. Kiosque de Hou. Restitution du bloc de corniche et de la colonne nord-ouest.

¹⁶ Même si il n'y a pas trace de la tête du personnage entre les deux bras, il me paraît difficile d'interpréter ces deux derniers comme les vestiges d'un signe *k3*, placé sur la tête de la personne. De plus, le signe *ij k3* se trouve sur la tête de personnages masculins (ex. *ME.*, pl. XII; *MD.*, pl. II); leur contreparties féminines, les Hémousets, ne portent pas ce signe.

¹⁷ On peut toutefois la rapprocher du geste de nombreux «orants» des stèles de Kôm Abou Bellou (essentiellement d'époque romaine). J.-Cl. Grenier (A. Abd el-Al, J.-Cl. Grenier, G. Wagner, *Stèles funéraires de Kôm Abou Bellou*, 1985, p. 7) a considérablement nuancé cette appellation d'«orant» et interprète en fait cette position comme étant celle du «défunt «trionphant» qui, ayant avec succès comparu devant le tribunal osirien, s'apprête à franchir le pas qui le sépare du royaume des justifiés». Voir aussi Fr. Dunand, *CRIPEL* 9 (1987), p. 81-87. On en trouve un exemple très égyptien dans K. Parlasca, *MDAIK* 26 (1970), pl. LXIb.

¹⁸ Sur ce rite, cf. D. Kurth, *Den Himmel Stützen (Rites Egyptiens II)*, 1975.

nettement mais à l'extérieur le pharaon fait offrande à une théorie de divinités féminines. Enfin, les chapiteaux hathoriques prouvent que le kiosque était consacré à une déesse.

Le seul nom divin conservé est celui de «Isis, l'épouse-du-dieu de Neferhotep Oudjarenes», sur le fragment de colonne décrit; celle-ci était représentée à l'entrée, accueillant le roi officiant. D'après ces éléments, on peut supposer que l'édifice était consacré à Oudjarenes elle-même, divinité assimilée à Isis. En tant qu'épouse de Neferhotep, elle devait naturellement laisser le pas à ce dernier, dieu principal de Hout-sekhem, dans les bas-reliefs situés à l'intérieur du kiosque.

Document 3. L'édit de Ptolémée III Evergète I^{er} (pl. VII-VIII).

Matière: schiste vert (identification donnée par Lacau, MSS RC Rapports d'inspection 1924-1925).

Dimensions: Ht. max.: 14,5 cm. L. max.: 37 cm. Prof. max.: 9,2 cm. Hauteur des signes: 1,3 cm.

Datation: Ptolémée III Evergète I (voir *infra*).

Bibliographie: inédit; cité par M. Gitton, J. Leclant, *LÄ* II, col. 793 n. 17 (référence aux MSS Lacau à rectifier, cf. *infra*).

Ce document est actuellement constitué de deux fragments. Le premier (et plus grand) fragment est connu par un estampage de P. Lacau (Archives Lacau: MSS/RC V)²². J. Yoyotte a vu le second chez un antiquaire parisien et a établi le raccord²³.

Il ne subsiste plus aujourd'hui que neuf lignes du texte original²⁴; le début et la fin du texte sont perdus, ainsi que le début et la fin de chaque ligne²⁵. Les hiéroglyphes sont gravés avec grand soin, l'écriture est l'égal de celle des édits royaux du début de l'époque ptolémaïque (cf. surtout la stèle de Mendès CGC 22181, sous Ptolémée II Philadelphie)²⁶.

²² L'estampage porte la mention: «Stèle appartenant à M. Roche de Naga Hamadi. Provient de Hoo». Outre l'estampage et un frottis du grand fragment, les archives conservent aussi une copie de l'inscription du grand et du petit fragment, exécutée par une personne qui ne connaissait manifestement pas les hiéroglyphes; ce document porte la mention «le 27-2-924», qui correspond vraisemblablement à une date. Il est donc probable que cette copie fruste a été exécutée par ce M. Roche, directeur des sucreries de Naga Hamadi et propriétaire du document, à l'attention de P. Lacau. Cela signifie que les deux fragments étaient initialement en sa possession et que leur dispersion s'est réalisée postérieurement. Dans un carnet d'inspection (MSS RC W Carnet d'inspection n° 1 29/1/1925), Lacau signale que ce M. Roche «a un autre fragment que je n'ai pas vu. Il doit tâcher à obtenir le reste».

²³ Photographie et copie aimablement communiquées par Monsieur J. Yoyotte.

²⁴ Contrairement à la plupart des autres décrets connus, aucun trait de séparation n'a été gravé entre les lignes.

²⁵ Les éléments de texte conservés ne permettent pas de restituer le nombre de quadrats manquants en début ou fin de ligne.

²⁶ Sur les édits et décrets ptolémaïques, cf. *Urk.* II, *passim*; Fr. Dumas, *Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien* (SASAE 16), 1952, *passim* (avec bibliographie). Ajouter G. Wagner, *BIFAO* 70 (1971), p. 1-21, pl. I-II; J. Tait, *JEA* 70 (1984), p. 149-150; D. Devauchelle, *RdE* 37 (1986), p. 45-51, pl. 9-10; J. Bingen, *CdE* LVII/134 (1992), p. 319-327.

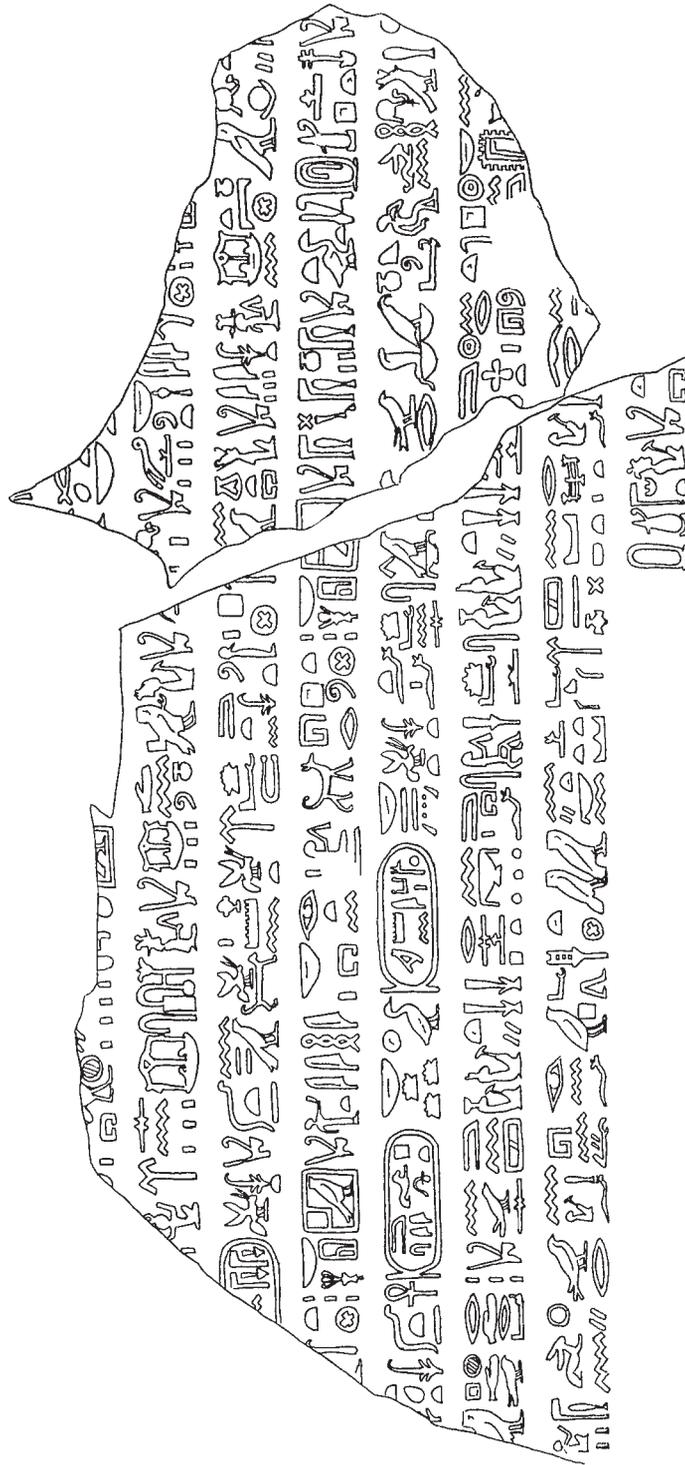
Pour la copie du texte hiéroglyphique, cf. pl. VII (fac-similé du texte) et pl. VIII (copie «normalisée» avec restitutions).

«(x + 1) [...] (x + 2) [...] Neith maîtresse de S[ais^(a)...] Hathor [...] ^(b) [...] (x + 3) [...] aimé de [...] maîtresse de Hou]t-sekhemou, maîtresse des décrets de Rê, [...] d'Osiris (?) ^(c), qui inscrit les fêtes-sed de Tatenen — elle écrit leur(s) fête(s)-sed en millions [(et millions) d'années ^(d)...] (x + 4) [...] ^(e) les deux luminaires dans le ciel, le(s) fête(s)-sed de Tatenen, la royauté d'Atoum ^(f), le trône d'Horus [de] Pé, étant élevé à la dignité ^(g) de roi de Haute-Egypte et couronné comme roi de Basse-Egypte sur le trône d'Horakhty ^(h) éternellement, pour ⁽ⁱ⁾ le roi de Haute et Basse Egypte [héritier des] dieux Adelphes [...] (x + 5) [...] épouse-du-dieu] de Neferhotep Oudjarenes ^(j), juste de voix, fille du deuxième prophète, prophète *wḥm* ^(k), prophète d'Ha[th]or maîtresse de Hout-sekhemou P(a)ouher ^(l), juste de voix, qu'a fait la maîtresse de maison, musicienne d'Hathor maîtresse de Hout-sekhemou T[anet(?)]...^(m) (x + 6) [...] l'an x sou]s la majesté de l'Horus: adolescent vigoureux; celui-des-deux-maîtresses: à la grande f[orce]; l'Horus-d'or: celui qu'a couronné son père; le roi de Haute et Basse Egypte, maître des deux terres Ouserkarê, aimé d'Amon, le fils de Rê, maître des couronnements Ptolémée, vivant éternellement (et) la fille du roi, [sœur et épouse du] r[oi Arsinoé ⁽ⁿ⁾...] (x + 7) [...] de tous les animaux divins ^(o). Ce jour, à la [tom]bée de la nuit, à l'heure [d'] apaiser les deux sœurs (Isis et Nephthys) ^(p): faire apparaître ^(q) le sceptre-sekhem auguste ^(r) hors de sa maison-de-l'or pour apaiser les deux sœurs (Isis et Nephthys) dans leur colère, pour éloigner la fureur de ^(s) [...] (x + 8) [...] Sa Majesté arriv[a] sur le chemin de la montagne cachée, au niveau de la nécropole ^(t) de Kenmet ^(u). Il s'est arrêté ^(v) (puis) s'est avancé très vigoureusement vers ^(w) Sa Majesté. Les prophètes étaient [...] ^(x) (x + 9) [...] temp]le d' Osiris (?) ^(y), l'épouse-du-dieu Oudjarene<s> ^(z)».

^(a) La présence de Neith dans ce passage est problématique. S'agit-il d'un élément de la titulature de la reine (ici Bérénice II) qui suivrait celle de Ptolémée III Evergète?²⁷ Toutefois, la mention de la reine dans l'introduction d'un édit serait exceptionnelle. On peut sinon l'interpréter comme une épithète du roi (cf. par exemple les épithètes royales variées citées dans l'introduction du récit du naos Louvre C 123, rapportant une sortie de la statue d'Arsinoé II divinisée [«Lob des Königs»]: *Urk.* II, 22-23) ou de la déesse (voir *infra* n. [b]).

^(b) Les signes encore visibles suggèrent la restitution d'une épithète royale du type *s3ḥ prw ntrw*: «qui embellit les temples des dieux» (*Urk.* II, 115, 7 = G. Bénédite, *Philae*, p. 15; PM VI, 239 [305]) ou *ir 3ḥw n pr* dieu X: «qui fait des embellissements pour le temple du dieu X» (*Urk.* II, 116, 5 = G. Bénédite, *o.c.*, p. 31; PM VI, 241 [327]-[328]; une formulation similaire *ir 3ḥw nb n*

²⁷ Cf. par ex. *Nt nb(t) S3wt* dans la titulature de Bérénice II, *GLR* IV, p. 261 ou Cléopâtre I, *GLR* IV, p. 287.



Édit de Ptolémée III Evergète. Dessin établi à partir d'un estampage de P. Lacau (grand fragment)
et d'une photo communiquée par Monsieur J. Yoyotte (petit fragment).

(x+1)
 (x+2)
 (x+3)
 (x+4)
 (x+5)
 (x+6)
 (x+7)
 (x+8)
 (x+9)

Édit de Ptolémée III Evergète. Copie «normalisée» du texte avec restitutions.

pr.f «qui fait tout embellissement pour son temple» apparaît aussi dans la stèle de Mendès [*Urk.* II, 44, 7]). Cependant, si l'on se réfère à la composition habituelle de ce type de décret, cette ligne devait plutôt comporter des épithètes de la divinité locale, entre la titulature royale d'introduction (ici disparue) et le *mry* de clôture (qui apparaît ici au début de la ligne [x + 3]); cf. la mention de *B3-nb-Dd* dans la stèle de Mendès CGC 22181 (*Urk.* II, 32, 17-33, 13) ou celle d'Atoum dans la stèle de Pithom CGC 22183 (*Urk.* II, 84, 12-17). Ainsi, dans cet édit, c'est très certainement à la déesse locale que fait référence la mention de Hathor; il en est peut-être de même pour «Neith maîtresse de Saïs» citée juste avant.

(^e) Je crois distinguer une couronne-atef sur la tête du dieu. Il pourrait aussi s'agir de la double-couronne; le dieu serait alors «Atoum» ou «Neferhotep». Quoiqu'il en soit, il s'agit d'une divinité masculine.

(^d) Dans d'autres décrets de composition similaire, on trouve après le *mry* une série d'épithètes royales: «die göttliche Bestimmung des Königs» et «das Lob des Königs» (par exemple stèle de Mendès CGC 22181: *Urk.* II, 33-36; stèle de Pithom CGC 22183: *Urk.* II, 84-88). Cependant, si l'épithète «maître des décrets de Rê» pourrait parfaitement s'appliquer au roi, la série des épithètes suivantes se rapporte à une déesse (cf. l'emploi du pronom suffixe *s* à la fin de la ligne [x + 3]); elle semble se rattacher à la mention de «[la maîtresse de Hou]t-sekhemou» et ne correspond vraisemblablement pas aux épithètes royales qui figurent habituellement à cette place. Elle désigne probablement Hathor de Hout-sekhem assimilée à Nephthys-Séchat qui, en son rôle d'auxiliaire du couronnement, «établit les décrets des dieux» (*smn wdwt ntrw*; cf. J.-Cl. Goyon, *Confirmation du pouvoir royal au nouvel an [Brooklyn Museum Papyrus 47.218.50] [BdE 52]*, 1972, p. 66 n. 172; *K.O.* n° 469; *E.* I, 253, 9²⁸; et surtout A. Gutbub, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo [BdE 47/1]*, 1973, p. 413-414) et inscrit «les fêtes-sed en millions de millions (d'années)» (*hbw-sd m hh hr hh*, cf. *E.* I, 522, 12; *E.* IV, 299, 11-13; variante *E.* I, 291, 8: *nswyt m hh hr hh*).

(^e) Les bienfaits accordés au roi dans cette ligne étaient probablement l'œuvre de la déesse mentionnée à la ligne précédente et constituent en fait la suite des épithètes divines (restituer une phrase du type «[elle accorde (...)] des deux luminaires dans le ciel, les fêtes-sed de Tatenen, la royauté d'Atoum, etc... pour le roi...»).

(^f) *Wb.* II, 333, 17; *E.* II, 28, 5, etc.

(^g) *Wb.* IV, 50, 9-11. Cf. *E.* II, 15, 3: : «élevé à la dignité de roi de Haute-Egypte».

(^h) Cf. *E.* VIII, 130, 4; *K.O.* n° 216a. H. De Meulenaere, *BIFAO* 53 (1953), p. 109-110 sur les graphies de *mn-bity*.

(ⁱ) Etant donné l'état fragmentaire du texte, ce *n* est d'interprétation délicate. Il semble cependant préférable de le considérer comme un *n* d'attribution «pour Ptolémée» et non comme un génitif indirect, en construction parallèle à *Hr3hty* «sur le trône de Horakhty éternellement, (le trône) de Ptolémée»²⁹. Cette mention de Ptolémée III Evergète comme bénéficiaire des dons de la divinité permet de déduire qu'il est aussi le roi dont la titulature figurait dans l'introduction aujourd'hui perdue de ce décret.

²⁸ Où *tšyty-s3b* remplace *ntrw*.

²⁹ Cf. toutefois une expression assez similaire sur la stèle Caire JE 27740 d'Abydos où Ramsès IV demande aux dieux de bénéficier de *p3 'h' q3 t3 nswyt '3t n nswt Wsr-M3't-R' stp-n-R'*: «la longue durée de vie et la grande royauté du roi Ramsès II» (*KRI* VI, 19, 12).

(j) La restitution est assurée, cf. ligne (x + 9) et **document 1**, **document 2** et **document 4**.

(^k) Sur ce titre cf. H. Kees, *ZÄS* 85 (1960), p. 138-143; H. De Meulenaere, *OLP* 6/7 (1975-1976), p. 144 n. 24, Fr. von Känel, *Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*, 1984, p. 87 n. (a).

(^l) *PN* I, 104, 12; II, 353.

(^m) Nom de la mère disparu dans la lacune. La mention d'un particulier au milieu d'un édit royal est tout à fait exceptionnelle; la cassure en début et fin de ligne empêche de comprendre à quel titre Oudjarenes est intégrée au document. Il est possible qu'elle ait été ici assimilée à la déesse mentionnée dans les lignes précédentes. Cf. *infra*.

(ⁿ) La restitution est certaine car seule la titulature d'Arsinoé II, la deuxième femme de Ptolémée II Philadelphie, comprend le titre de *sît-nswt* (*GLR* IV, 239-244). Sa première femme Arsinoé I, princesse thrace, n'était que *hmt-nswt* (*GLR* IV, 238-239).

Ici commençait le récit proprement dit, avec la mention de l'année de règne. Dans ce cas particulier, le rédacteur a dû ajouter la titulature complète du roi et de la reine puisque l'événement rapporté datait d'un règne antérieur au roi dont la titulature figurait au tout début de la stèle (dans les premières lignes aujourd'hui disparues, cf. n. [i]).

(^o) Fin de la titulature royale. La protection des animaux sacrés est un thème récurrent dans la description des actions du roi (par exemple: décret de Canope, *Urk.* II, 128, 7; décret de Memphis, *Urk.* II, 185,3; «décret de Philae», *Urk.* II, 220, 7). Cette épithète est peut-être à rattacher plus précisément ici à Arsinoé II, dont la titulature présente souvent cette référence aux animaux sacrés, à l'instar des autres reines divinisées (cf. S. Sauneron, *BIFAO* 60 [1960], p. 102).

(^p) Dans les textes oraculaires, on se contente habituellement de mentionner la date de la consultation, suivie de la mention *hrw pn* «en ce jour (de)» introduisant le récit de l'oracle proprement dit (R.A. Parker, *A Saite Oracle Papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum [Pap. Brooklyn 47. 218. 3]*, 1962, p. 7; J.-M. Kruchten, *Le grand texte oraculaire de Djéhoutymose [Monographies Reine Elisabeth 5]*, 1986, p. 23-26). Les rares fois où le moment de la journée est précisé, il s'agit toujours du matin (*m tr n dwÿyt*) (exemples tirés d'oracles aux particuliers répertoriés par J.-M. Kruchten, *o.c.*, p. 79 et n. 2; cf. aussi la consultation oraculaire de Thoutmosis IV: *Urk.* IV, 1545, 14). Cette précision exceptionnelle de *tr n rwhÿ* «la tombée de la nuit»³⁰ semble donc favoriser l'hypothèse d'une manifestation imprévue du dieu et est certainement liée à une particularité du culte local. Cela implique que ce rituel d'apaisement des deux déesses devait nécessairement être effectué à la tombée de la nuit³¹.

(^q) *sh'* est un infinitif substantivé (cf. J.-M. Kruchten, *o.c.*, p. 26-27 et p. 77-78; *contra* R.A. Parker, *o.c.*, p. 7). C'est le verbe qui est employé pour décrire la sortie du dieu du naos. Comme c'est à cette occasion qu'avait lieu la majorité des consultations du dieu, le terme est aussi typique des textes

³⁰ *Wb.* II, 409, 6. S. Sauneron, *MDAIK* 16 (1958), p. 275 n. (a). Un exemple de *hrw pn m tr n rwhÿ* dans P. Abbott, n° 5, 12 (*KRI* VI, 475, 15).

³¹ Pour d'autres sorties du dieu à la tombée de la nuit, cf. G. Jéquier, *Deux pyramides du Moyen-Empire*, 1933, p. 14. S. Sauneron, *Esna* V, p. 65-66, 233-244, 295-302, 312 et surtout p. 62-63 et 351-353 (= S. Sauneron, *MDAIK* 16 [1958], p. 271-279) dans un contexte similaire de liturgie osirienne; P. Vernus, *BIFAO* 75 (1975), p. 108 n. (l) (avec bibliographie).

oraculaires (J. Černý, in R. A. Parker, *o.c.*, p. 36; J.-M. Kruchten, *o.c.*, p. 24-27; P. Vernus, *o.c.*, p. 109 n. [o])³².

(^r) On mentionne habituellement à cet endroit le nom du dieu, le plus souvent sous la forme *ḥm ntr pn šps X*: «la majesté de ce dieu auguste, le dieu X» (J.-M. Kruchten, *o.c.*, p. 27). Il faut donc comprendre ici que 𓆎𓅓𓏏 est la désignation exacte de la divinité et non pas une simple mention de «l'image auguste» d'un dieu qui ne serait pas explicitement nommé³³. En fait, ce «sceptre-sekhem auguste» dispensateur d'oracle n'est probablement pas inconnu dans la documentation diospolite. Il s'agit vraisemblablement de l'enseigne-*Bšt*, divinité originelle et éponyme du nome³⁴, dont le culte avait fini par tomber en désuétude. L'image même du symbole-*Bšt* fut, à partir du Nouvel-Empire, réinterprétée comme un sistre ou un sceptre-*šym* et le *šym šps* mentionné dans notre stèle est vraisemblablement l'ultime avatar du culte de l'enseigne-*Bšt*. Je reviendrai ailleurs sur ce culte assez particulier en signalant simplement ici que c'est probablement lui qui était figuré dans le cintre de la grande stèle de Dakhla, relatant un oracle du dieu Seth³⁵. On connaît aussi un prophète attaché à son culte³⁶.

(^s) Allusions aux rites d'apaisement des deux déesses protectrices d'Osiris. Cf. *D.* IV, 80, 7-8: les sistres *šhtp nbtj m-ḥt nšn*: «apaisent les deux maîtresses après la colère» (cf. encore E. Bresciani, *Assuan. Il tempio tolemaico di Isi [Biblioteca di Studi Antichi 16]*, 1978, p. 66); *E.* I, 523, 11: dieux et déesses font de la musique pour Hathor *r dr špt n ḥnwt .sn*: «pour repousser la fureur de leur souveraine» (sur *dr špt*, cf. *Wb.* IV, 454, 9). Le caractère osirien du rite effectué ici est confirmé par la mention du *pr-nwb* «la maison de l'or», qui désigne la pièce où étaient pratiqués les rites de régénération pour Osiris; ce lieu pouvant être aussi bien une pièce du temple (*Wb.* I, 517, 9) que la chambre du sarcophage du pharaon (*Wb.* I, 517, 8) (cf. aussi E. Schott, *LÄ* II, col. 739-740).

(^t) Sur cette graphie de *stšt* «nécropole», cf. *Wb.* IV, 356, 9; Fr. Daumas *et al.*, *Valeurs phonétiques des signes hiéroglyphiques d'époque gréco-romaine*, 1988, p. 259.

(^u) Kenmet désigne aussi bien l'oasis de Kharga-Dakhla (A. Fakhry, *LÄ* I, col. 907; *GDG* V, 204-205; J. Osing, in *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar* II (*BdE* 97), 1985, p. 179-193) que le territoire agricole du septième nome de Haute-Egypte (*GDG* V, 204). Ces deux toponymes ne forment d'ailleurs probablement qu'une seule et même entité désignant l'ensemble du territoire situé à l'ouest du nome diospolite. Le sanctuaire est donc situé assez loin de la ville même de Hout-sekhem³⁷. L'utilisation de la préposition *m-ḳʒ* semble indiquer que le sanctuaire était situé sur la rive gauche, en s'enfonçant vers l'Ouest jusqu'au plateau désertique, sur la route qui mène à l'oasis.

³² Cf. aussi la sortie de la statue d'Arsinoé divinisée, dans des termes assez similaires (naos Louvre C 123: *Urk.* II, 75-80; J. Quaegebeur, *Ancient Society* 20 [1989], p. 109).

³³ Sur *šym*: «image d'un dieu», cf. *Wb.* IV, 244,12 - 245,2; D. Meeks, *ALex* 2, 78.3756 (*šym šps*). On attendrait ensuite la mention du nom du dieu.

³⁴ Cf. H. G. Fischer, *JARCE* 1 (1962), p. 7-18; *Id.*, *JARCE* 2 (1963), p. 50-51; *Id.*, *LÄ* I, col. 630-632 sur cette déesse.

³⁵ A.H. Gardiner, *JEA* 19 (1933), p. 19-30, pl. V-VII. P. Montet, *Géographie de l'Égypte Ancienne* II, 1961, p. 94, suivi par H.G. Fischer, *JARCE* 1 (1962), p. 15 n. 64, avait déjà suggéré de reconnaître l'emblème du septième nome de Haute-Egypte dans la représentation du cintre de la stèle de Dakhla.

³⁶ *Dd-šst-ḫw.f-ḫ* fils de *Ns-Ḥnsw* était «prophète du [grand] *šym* de Hout-sekhem» (stèle Brooklyn 16.211: PM V, 109; Ch.E. Wilbour, *Travels in Egypt. Dec. 1880 - May 1891*, 1936, p. 457 et p. 490, photo face à la p. 496; L. Limme, in L. Limme, J. Strybol *ed.*, *Aegyptus Museis Rediviva. Miscellanea in Honorem Hermannii De Meulenaere*, 1993, p. 114 n. 35).

³⁷ D'où cet emploi du terme *ḳw šʒ*: «la montagne cachée, mystérieuse», c'est-à-dire «éloignée». Sur ce terme cf. aussi D. Meeks, in U. Verhoeven, E. Graefe *ed.*, *Religion und Philosophie im alten Ägypten, Festgabe für Philippe Derchain* (*OLA* 39), 1991, p. 239 n. 50.

(v) Cette traduction de *ḥ* «s'arrêter» (*Wb.* I, 218, 8) m'est proposée par Monsieur P. Vernus qui me rappelle le cas analogue de certaines manifestations divines de la XVIII^e dynastie où le dieu s'arrête soudainement devant le roi pour lui signifier une décision inattendue; l'emploi de ce verbe tendrait à accréditer l'hypothèse d'un oracle imprévu du dieu (cf. *infra* p. 69).

(w) Sur le sens de *hn* «s'avancer», cf. J. Černý, *o.c.*, p. 43-45; L. Kakosy, *LÄ* IV, col. 600 n. 10 (avec bibliographie). Cette traduction semble appropriée ici; il est cependant certain qu'il existe des contextes dans lesquels ce sens particulier ne peut convenir (par exemple *KRI* VI, 805, 11) et on pourra lui préférer la traduction plus générale «approuver». Sur la construction *hn* + préposition, cf. P. Vernus, *Karnak* VI (1980), 229 n. (ar).

(x) Restituer probablement une phrase du type «Les prophètes étaient [très surpris...]». Cf. l'attitude de l'entourage royal lors de la manifestation spontanée d'Amon devant Hatshepsout (P. Lacau, H. Chevrier, *Une chapelle d'Hatshepsout à Karnak* I, 1977, p. 106-110 et p. 111 n. [v]).

(y) La divinité semble très nettement porter une couronne-atef. Le signe ressemble à celui de la ligne (x + 3) (cf. n. [c]) mais les traces visibles semblent ici exclure une lecture «Neferhotep».

(z) Le graveur a oublié le *ḥ* s. Le texte initial ne finissait certainement pas là mais d'après l'estampage il semble que le reste de la stèle n'a jamais été gravé (!).

L'état très fragmentaire du document ne permet pas de saisir très précisément la composition du texte. Ainsi, on comprend mal le lien logique qui devait exister entre les cinq premières lignes d'introduction. En revanche, l'événement qui est rapporté à partir de la ligne (x + 6) semble beaucoup plus transparent.

Il apparaît clairement que cet édit royal visait à perpétuer le souvenir d'une visite effectuée par le roi Ptolémée II Philadelphe et sa femme Arsinoé II, dans un sanctuaire retiré, «au niveau de la nécropole de Kenmet». L'objet de cette visite n'est pas explicité dans les lignes conservées mais le vocabulaire employé (*sh*^c, *spr*, *hn wr sp-sn*) rappelle très exactement celui des consultations oraculaires³⁸. Toutefois, certains détails demeurent assez particuliers.

En effet, les textes d'oracles s'articulent généralement en trois parties: 1^o «scène d'exposition» avec apparition (*sh*^c) du dieu, 2^o le consultant vient à la rencontre du dieu, l'interpelle et explique sa requête, 3^o le dieu répond. Ici l'action s'est déroulée autrement:

³⁸ Sur les oracles, cf. notamment L. Kakosy, *LÄ* IV, col. 600-606; J. Černý, in R. A. Parker, *o.c.*, p. 35-48 et p. 35 n. 1 (avec bibliographie); J. Leclant, *Éléments pour une étude de la divination dans l'Égypte pharaonique*, dans *Divination. Etudes recueillies par A. Caquot et M. Lebovici* I, p. 1-23 (avec bibliographie); Cl. Traunecker, *o.c.*, p. 380-387. Sur les oracles à l'époque tardive, on dispose de sources toujours plus nombreuses, essentiellement grecques et démotiques (cf. J. Černý, *o.c.*, p. 46-48; G. Posener, *ZÄS* 90 [1963], p. 101-102; J.-M. Kruchten, *o.c.*, p. 229 n. 1 [avec bibliographie] et dernièrement K.-Th. Zauzich, *Enchoria* 19/20 [1992/1993], p. 227-229) mais on ne trouve plus de comptes rendus hiéroglyphiques de séances oraculaires tels qu'au Nouvel Empire et à la Troisième Période Intermédiaire, à l'exception de notre édit. Cette multiplication de la documentation et son caractère fruste sont le reflet exact de l'évolution du phénomène oraculaire: le recours constant aux oracles mis en place à partir de la XXI^e dynastie pour les besoins de la théologie nouvelle à Thèbes s'est accompagné d'une faveur croissante auprès de toutes les couches de la population égyptienne.

dès que le roi est arrivé auprès du dieu, ce dernier s'est avancé (*hn*) devant lui; la question royale, l'objet-même de l'oracle, n'apparaît pas. Il est exclu qu'il ait été explicité entre la fin de la ligne (x + 7) et le début de la ligne (x + 8). On peut en fait supposer que la procédure de cet oracle royal fut différente, en raison du caractère divin du consultant, et que le roi ne lança pas d'appel au dieu (le «*mī n.ī*, dieu X...» des oracles habituels³⁹). Le pharaon ne demande rien; c'est le dieu qui, de lui-même, décide d'agir pour le roi. L'oracle royal serait en fait ici une manifestation imprévue du dieu (explicitée dans la suite — perdue — du texte), au cours d'une simple visite du pharaon. Ce type de manifestation inopinée du dieu est déjà attesté dans certains oracles royaux du Nouvel Empire⁴⁰ et semble confirmé dans le cas présent par l'emploi du verbe 'h' «s'arrêter» (cf. *supra* n. [v]) et de l'expression *tr n rwh3* «à la tombée de la nuit» (cf. *supra* n. [p])⁴¹. La mention «sur le chemin de la montagne cachée» semble indiquer que la rencontre même de la procession divine et du cortège royal était tout à fait fortuite. Tout se passe comme si le *šhm šps*, porté en procession (*sh*ˆ) sur le chemin de Kenmet lors d'une cérémonie vespérale, avait tout à coup croisé le roi et sa suite.

Si l'hypothèse de l'oracle paraît donc pleinement assurée, le sujet même de la manifestation divine semble devoir nous échapper totalement. Un indice est peut-être donné par la double mention d'Oudjarenes à la ligne (x + 5) et (x + 9). En effet, dans les décrets ou édits ptolémaïques similaires, aucun particulier n'est jamais mentionné, juste en deçà de la titulature royale d'introduction (mis à part le phénomène très particulier des prêtres éponymes grecs de la dynastie lagide). De plus, cette Oudjarenes apparaît ici avec une filiation assez précise, dans un souci évident d'individualisation et de mise en exergue protocolaire.

³⁹ Cf. par exemple le P. Brooklyn 47. 218.3 (R.A. Parker, *o.c.*, pl. 2 ligne 4 et p. 9). Sur cette formule, cf. S. Sauneron, *BIFAO* 51 (1952), p. 51 n. 1; *Id.*, *BIFAO* 63 (1965), p. 77 (d); P. Vernus, *o.c.*, p. 109 n. (o); Fr. Herbin, *RdE* 35 (1984), p. 109. Le roi lui-même va parfois consulter l'oracle divin (par exemple *Urk.* IV, 342-343; 1545-1546; A.M. Blackman, *JEA* 27 [1941], p. 83-95, pl. X-XII).

⁴⁰ *Urk.* IV, 158-159: Amon se pose (*hnw*) devant le futur Thoutmosis III pour signifier son choix. On comparera aussi avec l'oracle inattendu d'Amon mentionné dans le «texte historique» d'Hatshepsout (P. Lacau, H. Chevrier, *o.c.*, p. 97-101 et p. 106-110). Il n'est pas textuellement précisé dans les autres séances oraculaires d'Hatshepsout (*Ibid.*, p. 130-138, p. 141-142) que la divinité s'est manifestée de manière spontanée mais l'hypothèse semble très probable. Cf. les remarques de G. Posener, *De la divinité du pharaon*, 1960, p. 82-84 sur ces oracles inopinés. On notera que ce type de manifestation spontanée du dieu est exclusivement destiné au pharaon.

⁴¹ On peut aussi s'interroger sur le sens réel de *hn* dans ce passage: il pourrait s'agir ici d'un simple salut du dieu, à l'arrivée du roi. On trouve une situation similaire dans le grand texte oraculaire de Djéhoutymose: à l'arrivée de ce dernier, le dieu Amon lui fait «une très grande salutation» et après l'appel du Premier Prophète d'Amon, le dieu répond par un «très grand signe d'approbation». L'expression que J.-M. Kruchten, *o. c.*, p. 55, a rendu tour à tour dans sa traduction par «salutation» et «approbation» est la même: *wšd (r) wr sp-sn*. D'après lui, le premier salut était une «reconnaissance» qui accréditait la personne venue s'adresser au dieu, «formalité indispensable des séances oraculaires» (*Ibid.*, p. 104). Le rapprochement avec notre texte semblerait d'autant plus justifié que le verbe *wšd* et le verbe *hn* sont employés concurremment dans les textes oraculaires; les deux verbes peuvent se traduire par «approuver», *wšd* mettant plutôt l'accent sur la réponse positive et *hn* sur le mouvement lié à cette approbation (*Ibid.*, p. 47). L'approbation *hn* mentionnée ici ne serait alors que le prélude de la cérémonie oraculaire. Cette seconde interprétation paraît cependant moins vraisemblable que la première.

Enfin, son titre d'«épouse-du-dieu de Neferhotep» est le seul titre féminin de toute la documentation diospolite lié à Neferhotep; c'est aussi ce titre qui réapparaît dans les documents où une certaine Oudjarenes divinisée est mentionnée (cf. **document 1**, **document 2** et **document 4**). Ce faisceau d'indices prouve que la Oudjarenes citée ici est bien la même personne que la Oudjarenes divinisée.

Aussi, étant donné la place majeure attribuée à Oudjarenes dans le texte et la mention de son nom au milieu du récit de l'oracle à la ligne (x + 9), l'hypothèse selon laquelle ce document est l'édit de sa déification officielle, décrétée par l'oracle divin et entérinée par le roi, devient séduisante. On connaît par ailleurs un exemple de ces décrets de divinisation: le décret de Canope avait en partie pour but d'instituer le culte de Bérénice dans toute l'Égypte (*Urk.* II, 145-154)⁴².

La date de l'événement: l'affaire relatée dans la stèle est à dater du règne conjoint de Ptolémée II Philadelphe et Arsinoé II, entre 278 et 270 (an 7 à 15 de Ptolémée II Philadelphe)⁴³. La stèle, quant à elle, n'a été gravée que plus tard, sous le règne de Ptolémée III Evergète, puisque c'est lui qui apparaît dans la titulature protocolaire d'introduction⁴⁴.

Document 4. Bloc inscrit du fort de Hou (fig. 2).

Date: Ptolémée VI Philométor (?).

Bibliographie: W.M.Fl. Petrie, *Diospolis parva. The Cemeteries of Abadiyeh and Hu*, 1901, p. 55, §87, et pl. XLIII.

En 1899, lors des fouilles effectuées dans le temenos de Hout-sekhem reconverti en fort de garnison à l'époque romaine, Petrie avait découvert quelques blocs du temple ptolémaïque, dont certains portaient le cartouche de Ptolémée VI Philométor.

Le fouilleur a simplement publié dans son compte-rendu un relevé succinct de quelques reliefs. L'un d'entre eux conserve les vestiges de la représentation de Neferhotep (identifié par sa double-couronne), Isis et Nephthys (portant leur monogramme respectif sur la tête), ainsi qu'une partie des textes afférents. La scène représentait probablement une offrande du talisman-*wḏ*⁴⁵.

⁴² On trouve encore un cas assez similaire sur l'obélisque du Monte Pincio; celui-ci décrit cependant plutôt qu'il ne décrète la divinisation d'Antinoüs et l'instauration de son culte, cf. A. Erman, *Römische Obeliskten (AKAW)*, 1917, p. 28-47; Ph. Derchain, in D. Mendel, U. Claudi ed., *Ägypten im afro-orientalischen Kontext. Gedenkschrift P. Behrens*, 1991, p. 109-124.

⁴³ Cf. *supra* p. 66 n. (n).

⁴⁴ On connaît d'autres exemples de stèles officielles n'ayant pas été gravées immédiatement après les faits qu'elles exposent, cf. stèle de Pithom CGC 22183 (*Urk.* II, 81-105) qui rapporte des événements de l'an 6, 12, 16 et 21 de Ptolémée II Philadelphe ou stèle de Mendès CGC 22181 (*Urk.* II, 28-54) du même souverain.

⁴⁵ Cf. notamment la scène en *E.* I, 236, 15 - 237, 13, aux expressions souvent similaires (S. Cauville, *La théologie d'Osi- ris à Edfou [BdE 91]*, 1983, p. 66-68; *Id.*, *Essai sur la théologie du temple d'Horus à Edfou [BdE 102]*, 1987, p. 48-49).

Dans chacune de ses attestations, Oudjarenes est *ḥmt-ntr n Nfrḥtp*: «l'épouse-du-dieu de Neferhotep» (**document 1**, **document 2**, **document 3** et **document 4**). Elle est assimilée à Isis sur les monuments royaux, officiels (**document 2** et **document 4**).

Sur la stèle BM 934 (**document 1**) et l'édit de Ptolémée III Evergète (**document 3**), elle est *m3'(t)-ḥrw*: «juste-de-voix», comme tous les simples mortels. Le **document 1** la qualifie même d'«Osiris», comme on le faisait de tout défunt, mais elle est invoquée dans le «proscynème» au même titre que les autres grands dieux. Ces différents qualificatifs montrent sans ambiguïté qu'Oudjarenes était une simple mortelle ayant accédé au statut divin. Elle est à la fois femme et déesse.

C'est cette dualité qui pose problème pour l'interprétation du titre d'«épouse-du-dieu de Neferhotep»: s'agit-il d'une fonction exercée par Oudjarenes pendant sa vie terrestre, au même titre que les «épouses-du-dieu d'Amon» à Thèbes⁴⁷, ou d'une épithète à elle attribuée après sa déification, pour l'intégrer au panthéon local? Ou bien même, s'agit-il des deux à la fois?

On doit souligner le fait que dans toutes les titulatures féminines conservées dans la documentation relative au septième nome de Haute-Egypte — et elles sont relativement nombreuses — aucune femme n'est jamais explicitement rattachée au culte de Neferhotep. Les femmes sont toutes «musiciennes de Hout-sekhem»⁴⁸ (variante: «musicienne d'Hathor maîtresse de Hout-sekhem»): **document 3**).

Toutefois, au delà de la variété certaine des procédés de déification (cf. *infra*, p. 77-79), on relève une constante dans l'ensemble de la documentation: les personnes déifiées sont toujours, à toute époque, des individus d'un statut social élevé, faisant partie de l'élite⁴⁹. Oudjarenes ne dérogeait probablement pas à la tradition et, à ce titre, on peut supposer qu'elle occupait la fonction importante d'«épouse-du-dieu» de son vivant⁵⁰.

Un indice de l'exercice effectif de cette fonction à Hout-sekhem est peut-être donné par la graphie du titre sur la stèle BM 934: Oudjarenes y est nommée *ḥmt-ntr n Nfrḥtp Wd3-rn-s t3 ḥmt-ntr* l'«épouse-du-dieu de Neferhotep Oudjarenes, l'épouse-du-dieu».

⁴⁷ Sur ces «épouse-du-dieu d'Amon», cf. S.-A. Naguib, *Le clergé féminin d'Amon thébain* (OLA 38), p. 211-225 (avec bibliographie). On connaît d'autres «épouse-du-dieu» en Egypte, à Sakhebou, cf. J. Yoyotte, *Kémi* 15 (1959), p. 75-79; à Hérakléopolis, cf. *Id.*, *RdE* 34 (1982-1983), p. 145-148; cf. aussi *Id.*, *AEPHE* 5^e section 76 (1968-1969), p. 118-119.

⁴⁸ **Stèle de Dd-3st-īw.f.-nh fils de Ns-Ḥnsw** (Brooklyn 16.211): cf. *supra* n. 36. **Stèle de T3-di-Imn-ipt**: Catalogue de vente *Sotheby Parke-Bernet, New-York, May Fourth 1973*, n°368 avec photographie; citée par H. De Meulenaere, L. Limme, J. Quaegebeur, *Die spätägyptischen Totenstelen, Index et addenda*, 1985, p. 80. **Stèle de K3kr** (Wien 6043): PM V, 109; E. Bergmann, *RT* 7 (1886), p. 191-192, n°15; citée par H. De Meulenaere, L. Limme, J. Quaegebeur, *l.c. Stèle de T3-šr(t)-Mwt* (BM 386): S. Sharpe, *Egyptian Inscriptions from the British Museum...I*, 1837, pl. 48 B; *Wb. Belegst.* II, 337, 7 <209>; L. Limme, *l.c.* Je me propose de revenir sur ces stèles ultérieurement.

⁴⁹ J. Baines, *JEA* 73 (1987), p. 79-98 et surtout p. 87-88; D. Franke, *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine* (SAGA 9), p. 142 et n. 435.

⁵⁰ Même si cette fonction d'«épouse-du-dieu» dans les villes de province n'était certainement pas de la même envergure que celle de l'«épouse-du-dieu» d'Amon à Thèbes.

Cette mention semble redondante mais la présence de l'article *t3* dans la seconde partie, plus conforme aux réalités de la langue de l'époque, est l'indice d'une réactualisation du titre. A contrario, son absence dans la première partie rapproche le titre des épithètes divines, intemporelles et donc très rarement dotées d'un article⁵¹. Cette légère différence pourrait donc s'expliquer si l'on considère que le premier titre *hmt-ntr n Nfrhtp* fait référence à la fonction intemporelle — divine — d'Oudjarenes alors que le second *t3 hmt-ntr*, plus actualisé, avait été ajouté à la suite du nom pour rappeler la fonction temporelle qu'exerçait la dame. Cette dénomination n'avait vraisemblablement rien d'officiel mais semble signifier que le rédacteur comprenait «la (désormais) épouse-du-dieu de Neferhotep Oudjarenes, (celle qui exerçait la fonction de) épouse-du-dieu». Cette tentative d'explication doit évidemment être abandonnée si l'on considère 𓄏 comme une graphie de *t3-nt* «celle de» (cf. p. 58 n. [d]).

Enfin, et surtout, la fonction d'«épouse-du-dieu» est attestée comme titre féminin dans les villes de Sakhebou et Hérakléopolis (cf. *supra* n. 47), dans un contexte théologique semblable à celui de Neferhotep du nome diospolite (c'est-à-dire fortement teinté de références à l'aspect démiurgique du dieu, cf. *infra*)⁵². Ces indices semblent témoigner en faveur de l'existence réelle de ce titre dans le septième nome de Haute-Egypte aussi. A titre d'hypothèse, on supposera donc que Oudjarenes portait déjà le titre d'«épouse-du-dieu de Neferhotep» de son vivant et qu'elle conserva ce qualificatif après sa mort, lors de sa déification.

Quoi qu'il en soit de son existence terrestre et matérielle ou non, il est certain que le rôle de l'«épouse-du-dieu», chargée de favoriser la création divine⁵³, s'accorde particulièrement bien avec ce que l'on connaît de la théologie de Neferhotep en tant que démiurge, notamment sous son aspect de *b3 'nh* «ba/bélier vivant»⁵⁴. De même, à Mendès, *B3-nb-Dd*

⁵¹ Cf. par exemple l'écriture quasi constante *R'* dans les textes hiéroglyphiques alors que le démotique et le grec nous apprennent que le nom du dieu solaire se prononçait *P3-R'* à Basse Époque. On décèle cependant quelques intrusions de la langue contemporaine — présence d'un article défini — dans certaines compositions théologiques récentes, cf. par exemple la déesse de création tardive *T3-ntrt-3t* à El-Qal'a et Chenhour (Cl. Traunecker, *LÄ* V, col. 38; L. Pantalacci, Cl. Traunecker, *Le temple d'El-Qal'a* I, scènes 31 et 54, p. 13; J. Quaegebeur, Cl. Traunecker, *CRIPEL* 16 [1994], p. 206-207) ou Amon-*p3-'dr*, attesté à partir de la Troisième Période Intermédiaire (P. Vernus, in J. Vercoutter ed., *Hommages Sauneron* I [BdE 81], 1979, p. 463-476 et surtout p. 472 n. 5).

⁵² Le parallèle avec la théologie en vigueur dans la ville de Sakhebou est encore accentuée par la présence de prêtres-nourriciers (*hnmty*) aussi bien à Hout-sekhem (Stèle Munich ÄS 40 de *P3-di-Nfrhtp*: K. Dyroff, B. Portner, *Ägyptische Grabsteine und Denksteine aus süddeutschen Sammlungen* II, 1904, p. 48-49 n° 37, pl. XXIV; P. Munro, o.c., p. 257-258; G. Roeder, *Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Ägypten*, 1960, p. 163 fig. 35) qu'à Sakhebou (J. Yoyotte, *Kêmi* 15 [1959], p. 78-79). L'existence de ce titre de *hnmty* est elle aussi très certainement liée au caractère démiurgique du dieu (sur le titre, cf. V. Laurent, *RdE* 35 [1984], p. 152-156; H. Brunner, *LÄ* II, col. 648-649; O. Perdu, *BIFAO* 88 [1988], p. 151 n. 36).

⁵³ Sur ce rôle, cf. J. Yoyotte, *AEPHE* 5^e section 76 (1968-1969), p. 118-119. S.-A. Naguib, o.c., p. 217-218.

⁵⁴ Cf. Cl. Traunecker, Cl. Vandersleyen, *LÄ* IV, col. 372-374; J.-Cl. Goyon, Cl. Traunecker, *Cahiers de Karnak* VII, 1978-1981 (1982), p. 299-301. Je reviendrai ailleurs sur la théologie de Neferhotep à Hout-sekhem.

le bélier procréateur est aussi représenté en compagnie d'une «épouse-du-dieu» sur la stèle de Mendès CGC 22181⁵⁵.

À Hout-sekhem même, le culte d'Oudjarenes était d'une importance particulière: cette femme n'était pas simplement l'objet de la piété personnelle de quelques individus; son culte avait été institutionnalisé et, à ce titre, elle figurait sur les monuments royaux de la ville (**document 2**, **document 4** et dans une moindre mesure **document 3**). Elle avait même été intégrée parfaitement aux cultes locaux, en devenant la parèdre de Neferhotep, assimilée à Isis. L'officialisation de sa déification par un édit (interprétation proposée du **document 3**) devient donc d'autant plus vraisemblable.

Cependant, il ne semble pas qu'Oudjarenes ait été adorée en dehors de sa ville d'origine. Dans les temples lagides et romains extérieurs au nome diospolite, la parèdre de Neferhotep⁵⁶ reste Hathor ou Nephthys⁵⁷. Le culte d'Oudjarenes n'a donc probablement jamais dépassé l'échelon local, même s'il jouissait d'un statut privilégié à Hout-sekhem.

Sur le **document 3**, Oudjarenes est fille du «deuxième prophète, prophète *wḥm*, prophète d'Hathor maîtresse de Hout-sekhem, P(a)ouher» et de la «maîtresse de maison, musicienne d'Hathor maîtresse de Hout-sekhem, Tanet[...]». Cette filiation terrestre ne constituait pas un obstacle pour accéder au statut divin aux yeux des Égyptiens. On retrouve ce même phénomène pour Imhotep, qui est «fils de Ptah» mais aussi «né de Kheredou-anekh», une simple mortelle⁵⁸; il en est de même pour Amenhotep «fils de Hapou»⁵⁹ ou pour les deux frères divinisés du temple de Dendour: «Pa-di-Aset fils de Kouper, juste-de-voix» et «P(a-en)-Her fils de Kouper, juste-de-voix»⁶⁰. Le statut divin de ces personnages ayant été acquis après leur mort, les détails liés à leur vie terrestre n'importaient pas. Ils étaient devenus des dieux à part entière (cf cependant *infra* sur les différents «degrés» de déification à l'époque tardive et auparavant).

⁵⁵ Là encore, l'existence réelle de la fonction temporelle d'«épouse-du-dieu» ne peut se déduire de la seule mention de *H3t-mhyt wsrt hr(yt)-ib Ddt* $\text{𓆎} \text{hntt pr b3}$: «Hat-mehyt la puissante qui réside à Mendès, l'épouse-du-dieu qui est dans la maison du bélier» sur la stèle de Mendès CGC 22181 (*Urk.* II, 32, 2). Seul Hérodote, *Histoire* II, 46 pourrait être allégué en ce sens (cf. M. Gitton, J. Leclant, *L'Égypte* II, col. 793; J. Yoyotte, *Kémi* 15 [1959], p. 79 n. 1). Cf. aussi l'existence d'une «épouse» de Min, dieu procréateur par excellence (H. Gauthier, *Le personnel du dieu Min* [RAPH 3], 1931, p. 109).

⁵⁶ Quand sa légende est conservée, ce qui n'est pas toujours le cas, cf. L. Pantalacci, Cl. Traunecker, *o.c.*, 110 et p. 11-12. La déesse représentée derrière Nephthys dans cette scène a perdu sa légende (il s'agit cependant plus vraisemblablement d'Hathor que de Oudjarenes).

⁵⁷ Cf. par exemple *K.O.* n° 582; H. Junker, *Philae* I, p. 192 et fig. 109 p. 189.

⁵⁸ Cf. D. Wildung, *Imhotep und Amenhotep, Gottwerdung im alten Ägypten* (MÄS 36), 1977, p. 300 (index des attestations p. 309 et p. 312).

⁵⁹ D. Wildung, *o.c.*, p. 300 (liste des attestations p. 312).

⁶⁰ Cf. A. M. Blackman, *Dendûr*, p. 22, 29, 31, 34, etc.; *infra* n. 73.

Le problème majeur posé par ces documents reste l'époque à laquelle vécut Oudjarenes. On sait que l'édit de Ptolémée III rapportait une séance oraculaire datée de Ptolémée II Philadelphe (**document 3**) et que le petit kiosque de Hou date de l'époque de Ptolémée VIII Evergète II ou Ptolémée IX Sôter II (**document 2**). Le fragment de bas-relief est indiscutablement aussi d'époque ptolémaïque (**document 4**) et la stèle BM 934 doit vraisemblablement dater de la même période (**document 1**) (P. Munro, *o.c.*, p. 306, la date de 250-200 av. J.-C.). Oudjarenes est donc déifiée officiellement depuis le début de l'époque lagide et toutes les attestations se situent entre le IV^e et le III^e siècle av. J.-C.; mais cela ne préjuge en rien de l'époque durant laquelle vécut Oudjarenes elle-même.

On ne peut guère tirer parti de l'onomastique. Les noms des parents *P(3)-whr* (PN I, 104, 12; II, 353; E. Lüdeckens, *Dem. Nam.* I, p. 181) et *T3-nt[...]* (PN I, 357-363) sont attestés pendant toute la Basse Epoque et la période lagide. Le nom Oudjarenes, quant à lui, est assez fréquent durant toute l'époque tardive⁶¹. Toutefois, il semble que la XXV^e-XXVII^e dynastie soit la période de prédilection de son emploi. On connaît bien entendu Oudjarenes la dernière femme du quatrième prophète d'Amon Montouemhat⁶² mais G. Vittman a montré que ce nom était beaucoup mieux attesté à cette époque que ne le laissent supposer les références du PN⁶³. De plus, les titres du père d'Oudjarenes, rattaché au clergé d'Hathor de Hout-sekhem mais pas à celui de Neferhotep, sembleraient indiquer une époque assez haute, vers la XXV^e dynastie ou avant⁶⁴. Ces indices sont cependant trop fragiles pour permettre la moindre certitude.

L'onomastique locale, qui est un reflet important de l'histoire des cultes, porte trace de deux autres Oudjarenes (deux stèles inédites passées dans le commerce d'art parisien⁶⁵), qui témoignent de la faveur particulière de la «sainte» Oudjarenes à l'intérieur du panthéon

⁶¹ PN I, 88, 23; II, 351; aussi en démotique: E. Lüdeckens, *Dem. Nam.* I, p. 130; et en grec: *Ibid.* et D. Foraboschi, *Onomasticon Alterum Papyrologicum*, 1971, p. 220.

⁶² Cf. J. Leclant, *Montouemhat*, p. 263-265; M.L. Bierbrier, *JEA* 79 (1993), p. 274-275.

⁶³ Cf. G. Vittman, *WZKM* 70 (1978), p. 12 n. 38; ajouter stèle Louvre N 3787: cf. P. Munro, *o.c.*, p. 210, pl. 7 fig. 26; stèle Copenhague AEIN 973: cf. O. Koefoed-Petersen, *Les stèles égyptiennes*, 1948, p. 40, pl. 53; P. Munro, *o.c.*, p. 287 (datée du VI^e siècle av. J.-C.); stèle BM 808 au nom de la «maîtresse de maison Oudjarenes»: cf. *Ibid.*, p. 297, pl. 42 fig. 151 (datée du VI^e siècle av. J.-C.); planche de sarcophage vue dans le commerce parisien au nom de «la supérieure des chanteuses de Hérishof roi des deux terres, la mère-du-dieu Oudjarenes, fille du $\overline{\text{sm}}$ (lire «général» [cf. les références de P.-M. Chevereau, *Prosopographie des cadres militaires égyptiens de la Basse Epoque*, 1985, p. 261-262] ou «préposé aux tissus»?) d'Hérakléopolis *T3-Imn-im-w*»: cf. Catalogue de vente *Drouot, Paris 10 décembre 1990*, p. 11 n° 16 (datable de la XXVI^e dynastie d'après la paléographie); stèle de Sekhet-en-hor-khâ (?) trouvée à Giza, mentionnant une «maîtresse de maison Oudjarenes»: cf. Chr. M. Zivie-Coche, *Giza au I^{er} millénaire*, 1991, p. 257. Ce nom Oudjarenes est à distinguer soigneusement de Oudjaersen, cf. G. Vittman, *o.c.*, p. 10-11.

⁶⁴ Dans notre documentation, le culte de Neferhotep à Hout-sekhem fait son apparition vers la fin de la Troisième Période Intermédiaire, dans les stèles de prêtres de Basse Epoque (cf. *supra* n. 48). Ce n'est qu'au début de l'époque ptolémaïque qu'il prend le pas sur celui d'Hathor, déesse tutélaire du nome. Je reviendrai ailleurs sur l'évolution des cultes diospolites.

⁶⁵ Documents communiqués par J. Yoyotte.

local. Ces deux dames Oudjarenes sont très vraisemblablement d'une époque postérieure à la déification d'Oudjarenes. On notera cependant qu'aucune Oudjarenes n'apparaît dans le dossier démotique des «Gooseherds of Hou» de la XXVII^e dynastie, parmi les onze femmes mentionnées⁶⁶.

L'histoire d'Oudjarenes est actuellement unique à ma connaissance, car si l'on peut relever plusieurs exemples d'hommes déifiés, à des degrés d'importance divers⁶⁷, je n'ai pas trouvé d'autres traces de la déification d'une femme dans les sources égyptiennes, en dehors de la famille royale qui relève d'un cas très particulier (cf. *infra*)⁶⁸.

Par ailleurs, il faut souligner que le culte d'Oudjarenes avait été l'objet d'une institutionnalisation véritable puisqu'elle apparaît comme parèdre de Neferhotep. Ce type de déification officiellement reconnue et aboutissant à l'intégration totale du défunt à l'intérieur du panthéon local reste très exceptionnel et correspond à une pratique qui ne se développe qu'à une époque assez tardive de l'histoire égyptienne. Car si les personnes déifiées ont toujours été des individus d'un rang social élevé, la conception même que se faisaient les Égyptiens de ces «saints» semble avoir évolué au cours du temps.

À l'Ancien et au Moyen Empire, on constate que certains défunts jouissaient d'une aura particulière auprès des vivants⁶⁹; toutefois, selon les termes de H.G. Fischer, «it is clear that this special degree of reverence was never carried so far as to put the dead on the same

⁶⁶ S.P. Vleeming, *The Gooseherds of Hou (Pap. Hou) (Studia Demotica III)*, 1991, p. 267-270.

⁶⁷ Sur la déification en général, cf. H. Goedicke, *LÄ VI*, col. 989-992; D. Wildung, *Egyptian Saints, Deification in Pharaonic Egypt*, 1977; J. Yoyotte, *RdE* 34 (1982-1983), p. 148-149; A. Leahy, *GM* 60 (1982), p. 67-77; J. Quaegebeur, *OLP* 8 (1977), p. 129-143 et surtout p. 133-137.

⁶⁸ Cependant, l'onomastique tardive garde peut-être la trace de quelques femmes déifiées, cf. A. Leahy, *o.c.*, p. 73.

⁶⁹ Aux hautes époques, cette sacralisation de certains particuliers ne touche que les plus hauts personnages de l'État, tels que le fils royal Hordjedef (H. Goedicke, *ASAE* 55 [1958], p. 35-55; H. Junker, *Giza VII*, 1944, p. 26-27), les vizirs Kagemni (C. M. Firth, B. Gunn, *Teti Pyramid Cemeteries I*, 1926, p. 130), Ptahhotep (K. Baer, *Rank and Titles in the Old Kingdom*, 1960, p. 74-75) ou Mehou (H. G. Fischer, *JARCE* 4 [1965], p. 49-53). En province, certains gouverneurs de nome sont aussi l'objet d'une certaine sacralisation; aux exemples connus de Ibou et Ouahka à Qaou el-Kebir (H. Steckeweh, G. Steindorff, *Die Fürstengräber von Qaw*, 1936, p. 7; D. Franke, *Das Heiligtum des Heqaib auf Elephantine [SAGA 9]*, 1994, p. 133 n. 398), Isi à Edfou (M. Alliot, *BIFAO* 37 [1937-1938], p. 93-160; D. Wildung, *LÄ III*, col. 185-186; D. Franke, *o.c.*, p. 136 n. 407) ou Héqaïb à Eléphantine (L. Habachi, *Elephantine IV. The Sanctuary of Heqaib [AV 33]*, 1985, *passim* et surtout p. 158-165; D. Franke, *o.c.*, *passim* et surtout p. 131-146), on peut vraisemblablement ajouter celui de *T3wty* à Qasr es-Sayyad; ce nomarque du septième nome de Haute-Egypte sous Pépi II possédait en effet une tombe exceptionnellement grande et dont le caveau lui-même était décoré (PM V, 121-122; P. Montet, *Kémi* 6 [1936], p. 84-109; J. Vandier d'Abbadie, *Nestor L'Hôte*, 1963, p. 35-36, pl. XXII-XXIII; T. Säve-Söderbergh, *The Old Kingdom Cemetery at Hamra Dom (El-Qasr wa es-Saiyad)*, 1994, p. 36-56, pl. 13-43 et 57-68). A l'extérieur, six stèles furent gravées en façade par des personnages qui semblent témoigner textuellement de leur dévotion à *T3wty* (PM V, 121; T. Säve-Söderbergh, *o.c.*, p. 36-39, pl. 13), à une époque légèrement postérieure (comparer la forme de *Ⲫⲓ*: donnée par LD II, 114 e et N. L'Hôte, J. Vandier d'Abbadie, *o.c.*, pl. XXV, 1 et les graphies répertoriées par H.G. Fischer, *Dendera in the Third Millenium B.C.*, 1968, p. 196-198; cf. aussi les remarques de H.G. Fischer, *o.c.*, p. 64 n. 252, p. 87 n. 391). L. Habachi, *The Biblical Archaeologist* 42/4 (1979), p. 237 remarquait déjà que la qualité et la quantité des décors conservés dans la tombe de *T3wty* invitaient à le considérer comme un homme «more distinguished than the usual nomarch».

footing as the gods»⁷⁰. Une tendance nouvelle semble toutefois se dessiner avec le culte de Héqaiab à Elephantine et celui d'Isi à Edfou à partir du Moyen Empire; elle culminera avec Amenhotep fils de Hapou au Nouvel Empire: le défunt joue le rôle d'intermédiaire entre les vivants et les dieux et remplit exactement la fonction de nos saints chrétiens⁷¹.

À la Basse Epoque, les sources deviennent plus nombreuses et souvent plus éloquentes; on recense alors un grand nombre de petits cultes de «saints» locaux⁷². La plupart de ces cultes issus de la piété populaire ne sont que le reflet d'une vague dévotion assez mal définie, telle qu'elle existait déjà à l'Ancien Empire. Cependant, à l'époque tardive, la renommée de certains défunts finit par leur valoir une reconnaissance officielle au plus haut niveau. Ces défunts sont alors intégrés au panthéon au même titre que tout autre dieu. La plupart, comme les frères du temple de Dendour⁷³ ou Oudjarenes à Hout-sekhem, ne connurent qu'un succès local⁷⁴; Imhotep, dont la renommée avait traversé les siècles, finit quant à lui par acquérir un statut national et fut adoré, à l'instar des grands dieux d'Egypte, dans le pays entier. Le culte de son homologue Amenhotep fils de Hapou était cependant limité à la seule région thébaine⁷⁵. Enfin, il faut citer à part le cas de Arsinoé II et Bérénice, dont la déification participe d'un processus historique inverse⁷⁶: le culte de ces reine et princesse déifiées n'est pas le fruit de la reconnaissance officielle d'une dévotion populaire florissante mais fut au contraire créé de toutes pièces par le pouvoir royal et imposé par décret à toute l'Egypte⁷⁷.

⁷⁰ JARCE 4 (1965), p. 52. La sacralisation de certains rois tels que Snéfrou, Ounas, Montouhotep, Amenemhat III, etc, dont la popularité persista souvent plus longtemps que le culte funéraire proprement dit, ne doit pas être considérée sur le même plan, en raison de la nature particulière du pharaon (cf. R. Gundlach, *LÄ* VI, col. 969-973; D. Wildung, *Egyptian Saints, Deification in Pharaonic Egypt*, 1977, p. 1-30; J. Quaegebeur, *OLP* 8 [1977], p. 135-136).

⁷¹ D. Franke, *o.c.*, p. 139-140 (avec bibliographie); J. Baines, *JEA* 73 (1987), p. 90-91.

⁷² H. de Meulenaere, *LÄ* VI, col. 974 (avec bibliographie); J. Quaegebeur, *OLP* 8 (1977), p. 129-143 et surtout p. 133-137 (avec bibliographie).

⁷³ E. Bresciani, *LÄ* I, col. 1063-1064; A. M. Blackman, *The Temple of Dendûr (Les temples immergés de la Nubie)*, 1911, p. 82-84; J. Quaegebeur, *o.c.*, p. 141.

⁷⁴ Il est certain que la part grandissante laissée à l'initiative privée dans les temples à partir de la Troisième Période Intermédiaire favorisa considérablement le développement du culte de ces «saints» locaux. Il n'en reste pas moins vrai que la reconnaissance officielle de leur divinité était un acte d'importance qui ne pouvait s'appliquer au commun des mortels et qui témoigne d'une renommée véritablement considérable, au moins à l'échelon local.

⁷⁵ Cf. D. Wildung, *Imhotep und Amenhotep, Gottwerdung im alten Ägypten (MÄS 36)*, 1977; *Id.*, *Egyptian Saints, Deification in Pharaonic Egypt*, 1977, p. 31-110. J. Baines, in B.E. Shafer ed., *Religion in Ancient Egypt. Gods, Myths and Personal Practice*, 1991, p. 158-159 suppose que leur aura tardive provient surtout du symbole qu'ils représentaient d'un passé idéal révolu («culture heroes»).

⁷⁶ Sur Arsinoé II la bibliographie est abondante, cf. surtout G. Poethke, *LÄ* I, col. 450-451; S. Sauneron *BIFAO* 60 (1960), p. 83-109; J. Quaegebeur, *BIFAO* 69 (1971), p. 191-217, pl. XXVIII-XXIX; *Id.*, *JNES* 30 (1971), p. 238-270; *Id.*, *Ancient Society* 20 (1989), p. 93-116 et surtout p. 106-109 et n. 87 (avec bibliographie); P. Dils, J. Quaegebeur, *Arsinoe Philadelphie. Egyptian Queen and Goddess* (en préparation). Sur Bérénice, cf. G. Poethke, *LÄ* I, col. 701; S. Sauneron, *o.c.*, p. 97-99; J. Quaegebeur, *OLP* 8 (1977), p. 132; Fr. Dunand, *Le Livre du Centenaire de l'IFAO (1880-1980) (MIFAO 104)*, 1980, p. 287-301.

⁷⁷ Il n'en reste pas moins vrai que, dans un deuxième temps, ce culte fut parfaitement intégré par les prêtres égyptiens (J. Quaegebeur, *Ancient Society* 20 [1989], p. 108-113) et que «the Egyptian clergy showed some initiative of its own» (*Ibid.*, p. 109); cf. aussi D. J. Thompson, *Memphis Under the Ptolemies*, 1988, p. 126 et 132.

Ces quelques exemples témoignent de la multitude des degrés de déification (de la simple aura locale au culte national) et des procédés tout aussi variés mis en œuvre pour l'institution de ces cultes. Dans sa ville de Hout-sekhem, la dame Oudjarenes était quant à elle devenue une déesse à part entière et jouissait d'une popularité certaine auprès de ses concitoyens. Quant au motif qui conduisit à sa déification, il reste encore énigmatique.

Résumé / Abstract

L'existence d'une déesse inconnue est révélée par quatre documents provenant du septième nome de Haute-Egypte. Le premier est une stèle du British Museum (EA 934); le second est un relief gravé sur un kiosque dans la ville de Hou; le troisième est un décret de Ptolémée III Evergète rapportant une mystérieuse séance oraculaire qui se déroula devant Ptolémée II Philadelphe. Le quatrième est un bloc découvert par Petrie dans l'enceinte du temple ptolémaïque à Hou.

Le recoupement de ces quatre documents permet de reconnaître que Oudjarenes était une simple mortelle qui vivait à Hout-sekhem. Après sa mort, elle fut déifiée, à l'époque ptolémaïque. Elle portait le titre d'«épouse-du-dieu de Neferhotep», de son vivant ou après sa mort, ou bien les deux. On ne peut préciser l'époque pendant laquelle elle vécut (de la Basse Epoque à la période ptolémaïque).

The existence of a new goddess named Oudjarenes is revealed by four documents originating in U. E. nome 7. The first one is a stela from the British Museum (EA 934); the second one is a relief carved on a kiosk in the modern town of Hu; the third one is a decree by Ptolemy III Euergetes relating a tantalizing oracular session which occurred in the presence of Ptolemy II Philadelphus. The fourth is a block discovered by Petrie in the Ptolemaic temple enclosure at Hu.

The cross-checking of those four documents makes it clear that Oudjarenes was a woman who lived in Hut-sekhem. She was deified after her death, in the Ptolemaic period. She bore the title of «God's Wife of Neferhotep», whether during her lifetime or after her death, or, more plausibly, during both stages. The time when she lived cannot be specified (Late Period to Ptolemaic time).