



HAL
open science

**Le sens des rites. §1 – La scène du découpage rituel des
armes dans la tombe de Montouherkhepechef à Dra
Abou el-Naga (TT 20)**

Cédric Larcher

► **To cite this version:**

Cédric Larcher. Le sens des rites. §1 – La scène du découpage rituel des armes dans la tombe de Montouherkhepechef à Dra Abou el-Naga (TT 20). *Studien zur altägyptischen Kultur*, 2015, 44. hal-01524081

HAL Id: hal-01524081

<https://hal.science/hal-01524081v1>

Submitted on 6 Jul 2017

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

STUDIEN ZUR ALTÄGYPTISCHEN KULTUR

Herausgegeben von
Jochem Kahl und
Nicole Kloth



Band 44 | 2015

HELMUT BUSKE VERLAG
HAMBURG

Die *Studien zur Altägyptischen Kultur* (SAK), gegründet 1974, erscheinen jährlich in ein bis zwei Bänden. Manuskripte erbeten an die Herausgeber oder an den Verlag:

Helmut Buske Verlag GmbH
Richardstraße 47
D-22081 Hamburg
SAK@buske.de

Herausgeber:

Prof. Dr. Jochem Kahl
Ägyptologisches Seminar
Freie Universität Berlin
Fabeckstr. 23-25, Raum 0.0056
D-14195 Berlin
jochem.kahl@fu-berlin.de

Dr. Nicole Kloth
Sondersammelgebiet Ägyptologie
Universitätsbibliothek
Plöck 107-109
D-69117 Heidelberg
kloth@ub.uni-heidelberg.de

Beirat:

Prof. Dr. Hartwig Altenmüller (Hamburg)
Prof. Dr. Manfred Bietak (Wien)
Prof. Dr. Angelika Lohwasser (Münster)
Prof. Dr. Joachim Friedrich Quack (Heidelberg)

Alle Manuskripte unterliegen einer anonymisierten Begutachtung (peer review); über die Annahme oder Ablehnung des Manuskripts entscheiden die Herausgeber. Über die Internetseite <http://studien-zur-altaegyptischen-kultur.de> sind die Formatvorlage sowie weitere Hinweise zur Erstellung von Manuskripten für die SAK zu finden.

ISSN 0340-2215 (Studien zur Altägyptischen Kultur)

ISBN 978-3-87548-727-5

© Helmut Buske Verlag GmbH, Hamburg 2015. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG ausdrücklich gestatten. Bildbearbeitung, Druckvorstufe: Da-TeX Gerd Blumenstein, Leipzig. Druck: Strauss, Mörlenbach. Buchbinderische Verarbeitung: Schaumann, Darmstadt. Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier: alterungsbeständig nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100% chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

Le sens des rites.

§1 – La scène du découpage rituel des armes dans la tombe de Montouherkhepechef à Dra Abou el-Naga (TT 20)

Cédric Larcher*

Abstract

A scene from the theban tomb of Montouherkhepechef describes an unusual funerary practice in which two ritualists mutilate a bow and a *pd-ḥ* before dropping them off in the coffin of the owner. This rite has several objectives that can be explained by analyzing each of its components. With this operation the aim was both to arm the deceased and giving him the same fate that Osiris by render harmless the demons who want to attack his death body.

Les tombes thébaines des particuliers de la XVIIIe dynastie à Thèbes présentent un décor peint ou gravé reproduisant des scènes qui avaient pour fonction essentielle de pérenniser le culte funéraire du défunt, contribuant ainsi à la réalisation de sa destinée outre-tombe¹. Ce décor se répartit en deux groupes selon les thèmes abordés: les scènes montrant le propriétaire de la tombe dans des activités qui sont celles des vivants et les scènes qui retranscrivent les rites funéraires réalisés avant l'inhumation. Leur agencement est la traduction lui aussi d'aménagements normalisés qui témoignent de considérations à la fois sur l'orientation du monument et sur sa fonction symbolique. Si quelques spécificités peuvent parfois refléter les usages d'un règne en particulier, la grande majorité des tombes de cette époque présentent une organisation du décor comparable, dans laquelle les tableaux représentant des activités de la vie quotidienne tapissent les murs de la première salle, tandis que ceux à caractère funéraire sont placés dans la partie la plus éloignée de l'entrée. Parfois, les scènes du premier type empiètent sur l'espace *a priori* réservé aux secondes, mais rarement l'inverse.

Les rites funéraires les plus communs reproduits dans ces tombes ont fait l'objet de travaux qui permettent d'en comprendre partiellement le déroulement et l'intention². Cependant, ils restent compliqués à déchiffrer, essentiellement à cause du fait qu'ils ne sont connus que dans ce cadre particulier et dépeint sur un mode elliptique. Si le contexte général dans

* CNRS, USR 3172, CFEETK – Labex Archimède – Programme « Investissement d'Avenir » ANR-11-LABX-0032-01.

¹ M. Fitzenreiter, Totenverehrung und soziale Repräsentation im thebanischen Beamtengrab des 18. Dynastie, in: SAK 22, 1995, 102–130.

² Parmi les études les plus importantes : E. Lüddeckens, Untersuchungen über religiösen Gehalt, Sprache und Form der ägyptischen Totenklagen, in: MDAIK 11, 1943; J. Vandier, Quelques remarques sur les pèlerinages aux villes saintes dans les tombes de la XVIIIe dynastie, in: CdE 19, 1944, 35–61; J.G. Griffiths, The Tekenu, the Nubians and the Butic Burial, in: Kush 6, 1958, 106–120; E. Otto, Das ägyptische Mundöffnungsritual, ÄA 3, Wiesbaden 1960; J. Settgast, Untersuchungen zu altägyptischen Bestattungsdarstellungen, ADAIK 3, Glückstadt/Hambourg 1963; K.J. Seyfried, Reminiscences of the “Butic burial” in Theban tombs of the New Kingdom, in: N. Strudwick/J.H. Taylor (éd.), The Theban Necropolis, Londres 2003, 61–68; H. Altenmüller, Die Bedeutung der “Gotteshalle des Anubis” im Begräbnisritual, in: JEOL 22, 1971–1972, 307–317; id., Zur Frage des *Mww*, in: SAK 2, 1975, 1–37; H. Fischer-Elfert, Die Vision von der Statue im Stein, Heidelberg 1998; J. Assmann, Tod und Jenseits im alten Ägypten, Munich 2001, 394–431; Chr. Theis, Deine Seele zum Himmel, dein Leichnam zur Erde, SAK Beihefte 12, Hambourg 2011; J.M. Serrano Delgado, A Contribution to the Study of the tekenu and its Role in Egyptian Funerary Ritual, in: ZÄS 138, 2011, 150–162.

lequel certains d'entre eux s'inscrivent est perceptible, la scène elle-même se réduit le plus souvent à une évocation métonymique opaque qui n'a pas pour fonction de dérouler toutes les étapes d'une action sur un mode narratif. Par ailleurs, loin de se limiter à une seule signification, ces scènes déploient une sémiologie aux strates complexes, qui met en abîme ou en exergue différents types de discours³. Dans celles qui décrivent les rites funéraires, par définition hautement symboliques, plusieurs niveaux de lecture puisant dans des référents mythologiques et eschatologiques doublent ou triplent le sens purement littéral. Les activités fonctionnelles dépeintes masquent en effet un objectif beaucoup plus intellectualisé que la simple matérialité de l'action, qui ne peut être appréhendé qu'en analysant chacun des éléments de la composition. Comment interpréter une libation, une offrande ou une procession funéraires autrement que pour ce qu'elles donnent à voir au premier abord ? Il faut compiler les indications textuelles, les titres des participants, le rôle de ces derniers, mais surtout chercher des analogies ou des échos d'une pratique semblable au sein des grands corpus des textes funéraires royaux, plus prosaïques sur le rapport entre l'action et ses objectifs rituels ou leur assise théologique. Dans certains cas, il est alors possible d'entrevoir les corrélats symboliques complexes qui investissent la représentation des rites⁴. Nous souhaiterions proposer, dans une série d'articles (intitulée « Le sens des rites »), une analyse de certaines scènes figurant des rites funéraires inhabituels ou peu illustrés, afin de contribuer surtout à la compréhension des pratiques funéraires des particuliers ainsi que des règles qui régissent leur mise en image.

Toutes les tombes thébaines ne développent pas les représentations des rites funéraires sur le même schéma ou avec la même ampleur, cela dépendait notamment du volume des pièces et de la surface dont disposait le peintre ou le graveur. La chapelle de Rekhmirê (TT 100), datée de l'époque de Touthmosis III et située à Cheikh abd el-Gourna, possède les représentations les plus riches des rites pratiqués sur le défunt après sa mort et avant son inhumation⁵. Consacrées aux voyages cérémoniels dans les villes archaïques, aux veillées horaires ou aux processions funéraires, les scènes funéraires décrivent le plus souvent le déroulement des rites postérieurs à l'embaumement. La momification et toutes les opérations rituelles qui s'y rapportent ne sont en effet que très rarement évoquées, et lorsque c'est le cas, ce n'est qu'à travers des scènes hautement allusives⁶. Dans les autres tombes de la XVIII^e dynastie, les représentations funéraires ne sont pas aussi exhaustives que chez

³ R. Pirelli, Les répertoires de scènes des tombeaux privés de la 18^{ème} dynastie et les scènes de banquet: présentation d'une étude, in: J.-Cl. Goyon/Chr. Gardin (éd.), Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists, OLA 150, Louvain, Paris 2007, 1520.

⁴ Ces principes ont été bien définis par V. Angenot dans une série d'articles sur l'herméneutique égyptienne. On consultera en particulier: Pour une herméneutique de l'image égyptienne in: CdE 80, 2005, 11–35 et A Method for Ancient Egyptian Hermeneutics, in: A. Verbovsek et alii (éd.), Methodik und Didaktik in der Ägyptologie, Paderborn 2011, 255–270.

⁵ N. de G. Davies, The Tomb of Rekh-mi-rê' at Thebes, New York 1943, pl. 75–110.

⁶ Par exemple, la scène montrant deux officiants versant de l'eau sur le défunt assis au-dessus d'un vase-*sn*, cf. B. Grdseloff, Das ägyptische Reinigungszelt, Le Caire 1941, 32–34. Voir également J. Settgast, op.cit., 12–14, 79; J.K. Hoffmeier, The Possible Origins of the Tent of Purification in the Egyptian Funerary Cult, in: SAK 9, 1981, 172–174; H. Willems, The Coffin of Heqata, OLA 70, Louvain 1996, 210–211. D'autres scènes dont le sens paraît obscur au premier abord renvoient, par procédé symbolique, aux opérations d'embaumement, cf. C. Larcher, Le sens des rites. 2 - Représenter ce qui ne doit pas être vu: l'évocation symbolique de la momification (en préparation).

Rekhnirê. Les mêmes thèmes y sont pourtant abordés, mais de manière beaucoup plus condensée. Les cérémonies funéraires sont réduites à quelques tableaux emblématiques. Cependant, en dépit de leur apparente concision, elles retranscrivent dans toutes les tombes des pratiques identiques qui ont été élaborées à partir de conceptions puisant dans un fonds commun de croyances, relatif à l'entretien du corps du défunt et aux opérations destinées à assurer sa renaissance *post mortem*. Ainsi, un rite déterminé reste par nature chevillé au principe qui le met en mouvement quand bien même la forme qui lui est donnée diverge d'une scène à l'autre.

Si la plupart des tombes présentent, de manière plus ou moins synthétique, toujours les mêmes rites, quelques-unes font cependant exception. L'une d'elles appartient à Montouherkhepechef, flabellifère à Thèbes sous Touthmosis III (TT 20)⁷. Elle est de petites dimensions et creusée dans la colline de Dra Abou el-Naga. Son décor sculpté en bas-relief, dont certaines scènes ne sont attestées nulle part ailleurs⁸, contraste avec la banalité de son agencement structurel intérieur qui est commun à toutes les autres tombes présentant des dimensions analogues à la même époque.

Aujourd'hui réduit à quelques fragments de paroi consolidés et pris dans une gangue de béton, le décor est en moins bon état que lorsque G. Maspero visita le tombeau à la fin du XIXe siècle et qu'il en publia les scènes⁹. Par chance, N. de G. Davies, conscient de leur originalité, en a fait un relevé au début du XXe siècle¹⁰. Entre le passage des deux égyptologues, des fragments du décor ont cependant disparu tandis que d'autres se sont décrochés de la paroi. Certains ont pu être sauvés et sont conservés dans des musées¹¹, mais un grand nombre est perdu. Une visite en 2011 m'a permis de constater l'ampleur des dégâts depuis le passage de Davies. Comme le reste du décor, les scènes funéraires les plus originales situées sur le mur sud de la seconde pièce ne sont que très partiellement préservées. Il s'agit de sept tableaux subdivisés en trois registres. Les six premiers tableaux représentent des sacrifices et holocaustes de bovidés à l'intérieur de fosses, des rites de fondation, des processions d'officiants portant des couronnes de fleurs ou un poisson sur la tête et deux halages du *tekenou*¹². Le dernier groupe de scène est le plus éloigné de la porte d'entrée. Le premier registre en partant du bas décrit une pratique de découpage rituel des armes du défunt. Au-dessus, une scène montrant des bandelettes de lin se rapporte sans doute aux opérations d'embaumement. Tout en haut, la procession du mort est initiée par un rite de circulation en rapport avec les points cardinaux. À travers ces trois scènes, c'est le thème de la préparation du corps du mort et de sa mise en bière qui est abordé sur un mode allégorique¹³. En outre, la présence de ritualistes ou d'officiants, qui ne sont pas à proprement parlé les techniciens des opérations de momification, mais les acteurs habituels des rites

⁷ PM II/1², 34–35; Fr. Kampp, *Die thebanische Nekropole. Zum Wandel des Grabgedankens von der XVIII. bis zur XX. Dynastie*, Theben, 13, Mainz am Rhein 1996, 201–203, figs. 103–104.

⁸ Quelques scènes trouvent des parallèles uniquement dans la tombe d'Amenemipet (TT 29), cf. N. de G. Davies, *Five Theban Tombs at Thebes*, ASE 21, Londres 1913, pl. 43.

⁹ G. Maspero, *Tombeau de Montouhikhopshouf*, in: MMAF 5/3, Le Caire 1894, 435–468.

¹⁰ Davies., *op.cit.*, pl. I–XV.

¹¹ Cf. PM II/1², 35 (4–5).

¹² Serrano Delgado, *op.cit.*, 150–162.

¹³ Pour Assmann, *op.cit.*, 431, une de ces scènes se déroulaient directement dans le caveau de la tombe.

funéraires, laisse entendre qu'il s'agit là d'une répétition ritualisée des actions les plus emblématiques du processus de transformation du défunt.

1 Le rite du découpage des armes

La scène analysée ici est celle *du découpage des armes* qui est située au premier registre. Comme le reste de la tombe, elle n'a pas échappé aux dégradations. Si les dessins de Maspero (Fig. 1) ne permettent pas de restituer avec certitude le décor et les textes qui l'accompagnent, une photographie jointe à la publication permet à tout le moins de vérifier les propositions de l'auteur et de corriger certaines erreurs de lecture déjà vues par N. de G. Davies¹⁴ (Fig. 2 et 3). Face à Montouherkhepechef, représenté en grande taille sur la droite du registre, trois scénettes décrivent les temps forts du rite.

- Sur la première, deux officiants-*smrw* tiennent un grand couteau ainsi qu'un arc-*jwt* pour le premier et un *pd-ḥ* pour le second¹⁵, en présence d'un cérémoniaire. On pourrait être tenté de voir dans cette scène la représentation de la fabrication d'armes. Mais les quelques représentations connues de ce type d'artisanat montrent des facteurs d'arcs utilisant non pas des couteaux, mais des rabots ou une herminette pour tailler le bois avec précision. Par ailleurs, alors que chez Montouherkhepechef l'arme est déjà complète, dans les scènes d'artisanat la corde n'est jamais installée avant que l'arc ne soit entièrement sculpté¹⁶.
- À l'étape suivante, un *smr*, accompagné du cérémoniaire, présente le *pd-ḥ* devant lui, planté dans le sol en face du cercueil.
- Sur la dernière scène, les deux armes sont représentées au-dessus d'un sarcophage, qui est lui-même posé sur un lit mortuaire à tête de lion, convention picturale servant à indiquer qu'elles ont été placées à l'intérieur. Un ritualiste-*s(t)m* et un *smr* se tiennent à côté.

¹⁴ L'auteur indique avoir consulté au musée de Berlin deux photographies de la paroi, prises avant sa destruction, cf. *ibid.*, 1, n.3.

¹⁵ Le couteau que tient le porteur du *pd-ḥ* est absent chez Maspero, mais est partiellement visible sur le relevé de Davies.

¹⁶ Sur les scènes de fabrication des armes, cf. P.E. Newberry, *Beni Hasan I*, ASE 1, Londres 1893, pl. 11; N. de G. Davies, *The tombs of Menkheperasonb, Amenmose, and another* (Nos. 86, 112, 42 and 226), TTS 5, Londres 1933 pl. 12; *id.*, *The Tomb of Puyemrē at Thebes*, New York 1922–1923, pl. 23. Pour la taille d'un *pd-ḥ*, voir la stèle d'Hor conservée au Louvre (inv. C 259), cf. A. Moret, *Stèle de la XVIIIe dynastie représentant une fabrique d'arcs*, in: *Revue Archéologique* 1, 1899, 237 et G. Andreu et alii, *L'Égypte ancienne au Louvre*, Paris 1997, 136 (61). Sur le fabricant d'arcs et de flèches, cf. A.H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, Oxford 1947, n° 166–167; S. Sauneron, *La manufacture d'armes de Memphis*, in: BIFAO 54, 1954, 7.

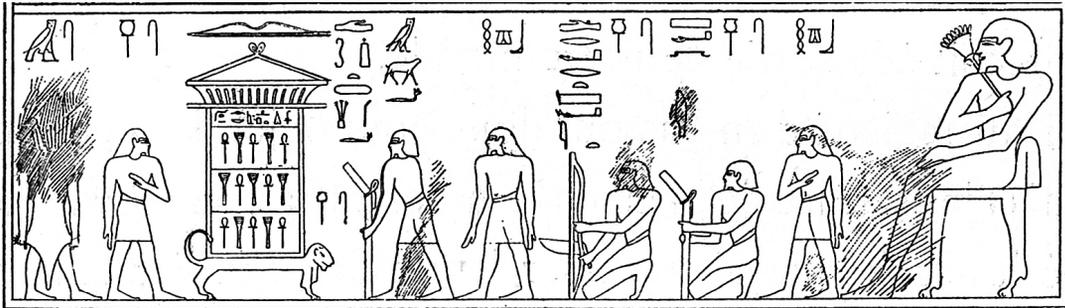


Fig. 1 (d'après G. Maspero, in: MMFA 5/3, 446 fig. 5.).

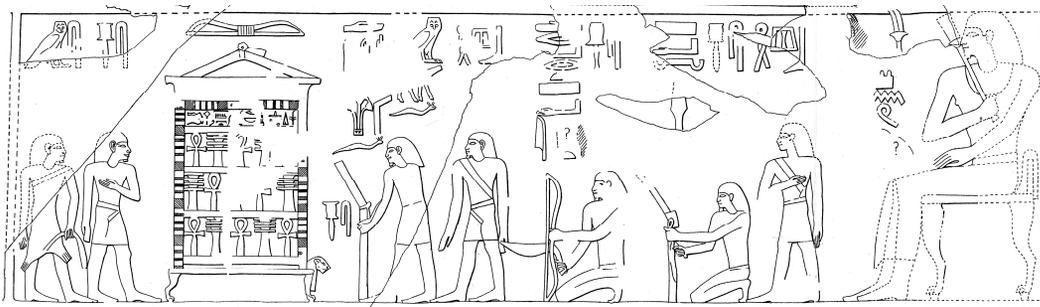


Fig. 2 (d'après N. de G. Davies, in: ASE 21, pl. VI.).

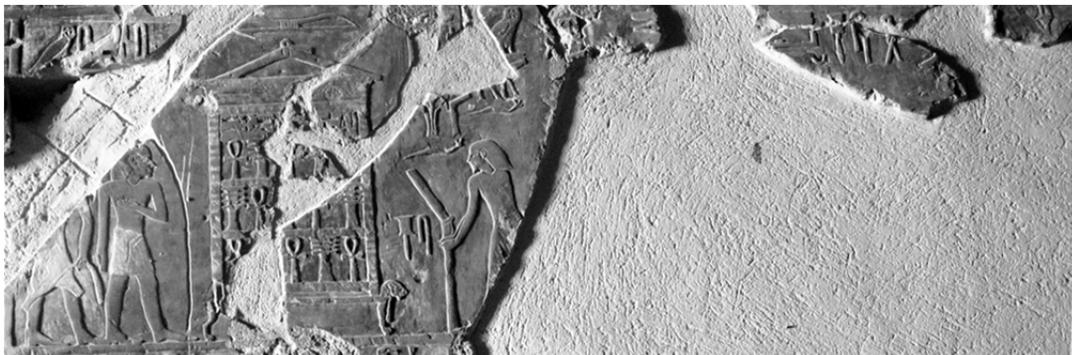
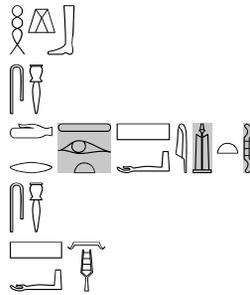
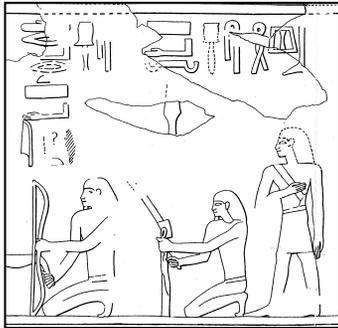


Fig. 3 (photo prise par l'auteur en 2011).

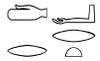
Les inscriptions qui légendent chaque scène sont très elliptiques et certains passages sont en écriture rétrograde (la photo de la scène publiée par Maspero, op. cit., pl. après 468 permet de restituer certains signes ; en grisé, ce sont des propositions personnelles qui diffèrent de celles de Davies, pour des passages déjà illisibles du temps de Maspero)¹⁷:

Étape 1:



« *Le cérémoniaire:*

“*L’ami: poser sur le sol (1) et mutiler (2) l’arc. L’ami (3): mutiler le pd- ‘h’*” . »

(1) Les auteurs qui se sont penchés sur cette inscription ont tous vu , reprenant la lecture des signes proposée par N. de G. Davies, mais sans vraiment donner une explication au terme *ʿrt*¹⁸. Au vu du contexte général et d’après des parallèles dans la même tombe, l’expression *(w)d(j) r t3* concorde davantage avec le sens de la représentation. En effet, dans d’autres contextes rituels, cette expression est bien attestée. Elle désigne une opération pendant laquelle un objet rituel était mis en contact avec le sol devant son destinataire (Fr.W.Fr. von Bissing/H. Kees, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures). II, Die kleine Festdarstellung*, Leipzig 1923, pl. 15, 38), ou indique qu’une embarcation cérémonielle touchait terre (cf. L. Gabolde/M. Gabolde, *Les temples “mémoriaux” de Thoutmosis II et Toutânkhamon* (un rituel destiné à des statues sur barques), in: BIFAO 89, 1989, 170 n. 263) ou que le roi descendait de son trône et s’apprêtait à fouler le sol (cf. von Bissing, op. cit., pl. 4, 11b et pl. 16, 39). L’expression est par ailleurs utilisée dans d’autres scènes de la tombe, notamment sur le troisième registre appartenant au même tableau (cf. Davies, op. cit., ASE 21, pl. VI).

(2) Le terme (peut-être onomatopéique ?) *š’ > š’d* n’a pas de déterminatif, mais la représentation des officiants faisant l’action de taillader ou trancher un manche en bois, un couteau à la main est significative. Sur le sens de couper, détacher une partie d’un tout ou sectionner (par une action violente), du verbe *š’(d)*, plutôt que tailler, voir dans le *Conte des Deux Frères* le passage où Bata se castré lui-même par l’action *š’d* (A.H. Gardiner, *Late-Egyptian Stories*, BiAeg 1, Bruxelles 1932, 17) ou encore le graffiti d’Akhenaton au Gebel Silsileh relatif à l’extraction d’un bloc de pierre des carrières où le mot est déterminé par une scie (M. Sandman, *Texts from the Time of Akhenaten*, BibAeg 8, Bruxelles 1938,

¹⁷ Les vignettes de chaque scène ont été découpées à partir du relevé de Davies sur lequel il a reporté les parties du texte qui étaient encore visibles du temps de Maspero.

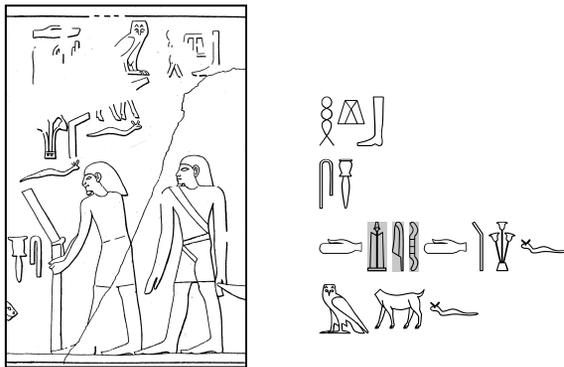
¹⁸ W. Helck, *Untersuchungen zu Thinitenzeit*, ÄA 45, Wiesbaden 1987, 43 traduit *ʿrt* par « Abschluss ».

144). Également ALex 78.4055 et 79.2942. Le champ sémantique qu’embrasse le dérivé copte donne une acception semblable au mot, cf. W. Vycichl, Dictionnaire étymologique de la langue copte, Louvain 1933, 272.

La graphie š’ est celle qui est employée à l’Ancien et au Moyen Empires. Elle évolue en š’d > š’t au Nouvel Empire (cf. S.R.K Glanville, Records of a Royal Dockyard of the Time of Tuthmosis III, in: ZÄS 68, 1932, 9). La graphie abrégée employée dans la scène de la tombe du Nouvel Empire pourrait indiquer ici que les inscriptions relatives au rite proviennent d’un formulaire plus ancien.

(3) L’agencement des termes reflète des modes didactiques archaïques de représentation des actions rituelles dans lesquelles le titre de l’officiant responsable du rite est directement accolé à l’action proprement dite (Voir par exemple les nombreuses attestations dans Fr.W.Fr. von Bissing-H. Kees, Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures). II, Die kleine Festdarstellung, Leipzig 1923). C’est le cas également pour le titre de cérémoniaire qui précède immédiatement le texte se rapportant à ce que dit son titulaire.

Étape 2:



« Le cérémoniaire:

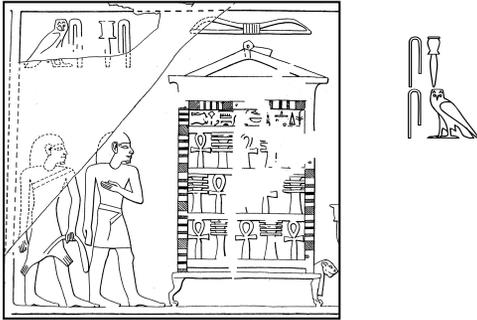
“L’ami: Poser l’arc (1) et poser le *pd-‘h’* derrière lui (2) à l’intérieur (3)”. »

(1) La restitution des signes pour le mot désignant l’arc-*jwt* n’est pas sûre. Maspero a lu abusivement probablement influencé par une autre inscription très proche désignant les Nubiens et gravée ailleurs dans la tombe (cf. Maspero, op. cit., 452 fig. 7). Davies que nous suivons voit un yod derrière le signe *jwn*.

(2) Ici le pronom suffixe renvoie au propriétaire de la tombe qui est représenté en grande taille à droite du registre et sert de dénominateur commun à l’ensemble des scènes.

(3) Le pronom suffixe se réfère cette fois au sarcophage. Cela est confirmé par la représentation des deux armes sur son toit, agencement pictural signifiant qu’elles se trouvent à l’intérieur de celui-ci.

Étape 3:



« L'ami.

Le ritualiste-s(t)m. »

2 Les interprétations successives du rite

Diverses explications ont été apportées sur le sens de cette scène. Pour G. Maspero, le fait de taillader les armes illustre une croyance selon laquelle les armes que le défunt voulait emporter avec lui dans l'au-delà devaient, comme leur propriétaire, être mortes pour pouvoir le suivre. Elles étaient donc brisées afin « que leur double, ainsi dégagé du corps matériel, [puisse] rejoindre le double du maître »¹⁹. L'explication serait convaincante si elle reposait sur des parallèles établissant de façon claire que ce procédé infligé aux éléments du mobilier funéraire avait un tel objectif. Mais rien de tel n'est attesté ailleurs. Il s'avère que cette théorie est le fruit des considérations de l'auteur sur le sacrifice en Égypte ancienne, qu'il avait déjà exposées dans un article de la *Revue de l'Histoire des Religions* quelques années avant la publication de la tombe²⁰. Pour Maspero, et certains auteurs après lui qui ont relayé plus ou moins les mêmes thèses, le sacrifice des hommes, des animaux ou des objets devait permettre qu'ils accompagnent ou transportent le mort dans l'au-delà, contribuant ainsi à sa renaissance²¹. Le socle argumentatif à l'origine de ces considérations repose en partie sur l'interprétation d'une autre scène funéraire de la tombe de Montouherkhepechef montrant des Nubiens la tête enserrée par une corde. Elle décrirait un rite de strangulation des ennemis de l'Égypte qui étaient jetés ensuite dans une fosse enflammée lors des funérailles. Cette pratique aurait consisté à détruire les partisans de Seth, tout en permettant au défunt de disposer d'esclaves après sa mort²². L'auteur ne tranche pas sur la

¹⁹ G. Maspero, op.cit., 449. Point de vue partagé par G. Jequier, Les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire, MIFAO 47, Le Caire 1921, 214 et dans une certaine mesure par R.K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, SAOC 54, Chicago 1993, 148.

²⁰ G. Maspero, *Bulletin critique de la religion égyptienne : le rituel du sacrifice funéraire; le Livre des Morts*, in: RHR 15, 1887, 123–139.

²¹ À la même époque, ces considérations sont partagées par J.J. Tylor-F.Ll. Griffith, *The Tomb of Paheri at El Kab*, EEF 11, Londres 1894, 21; E. Lefébure, *Le sacrifice humain d'après les rites de Busiris et d'Abydos*, in: *Sphinx* 3, 1900, 129–164; id., *La vertu du sacrifice funéraire (Ancien et Moyen Empire égyptien)*, in: *Sphinx* 7, 1903, 185–209 et dans une certaine mesure par A. Moret, *Du sacrifice en Égypte*, in: RHR 57, 1908, 96–100, qui insistent davantage sur la réalisation symbolique du sacrifice.

²² G. Maspero, in: *MMAF* 5/3, 1894, 452 (fig. 7); Griffiths, op.cit., in: *Kush* 6, 115–116 revient sur l'interprétation de cette scène qui ne serait pour lui que symbolique. Voir également K.M. Muhlestein, *Violence in the service of order: the religion framework for sanctioned killing in ancient Egypt*, *Ann Arbor* 2003, 135–141.

question de la réalité ou non de ces scènes, bien qu'il considère à titre personnel que « les Égyptiens de tous les temps aient sacrifié l'homme, sinon régulièrement, du moins en des circonstances importantes »²³. À l'époque, le postulat de Maspero n'est pourtant fondé sur aucun constat archéologique²⁴. Il procède essentiellement de son déchiffrement des scènes de l'Ouverture de la bouche, publiées peu de temps avant par J. Dümichen en 1884–1885²⁵ et E. Lefebure en 1886²⁶. Aussi, les réflexions qu'il formule sur le sacrifice égyptien reposent sur une conviction personnelle forgée probablement par la lecture des auteurs grecs anciens²⁷, confortée par les travaux des anthropologues contemporains²⁸ et étayée par ceux de ses confrères²⁹ qui ont mis en évidence des pratiques similaires au sein d'autres civilisations³⁰.

Pour N. de G. Davies, qui partage la théorie de Maspero, le découpage des armes est surtout l'héritage de traditions archaïques qui voulaient que le mort emportât avec lui son attirail propre afin de se défendre contre les ennemis potentiels qu'il pouvait rencontrer dans l'au-delà³¹. Quant à J. Settgast, il met en parallèle ce rite avec un passage des *Textes des Sarcophages* relatif aux interventions divines pour la protection du corps qui est dans l'*Ouryt* – lieu où se pratiquait la momification – lors des veillées horaires³². Pour l'auteur, les armes qui sont déposées à côté ou à l'intérieur du sarcophage évoquent « les bâtons qui sont dressés devant l'*Ouryt* » mentionnés dans l'eulogie funéraire³³. Cette proposition est d'autant plus recevable que la scène se trouve juste au-dessus de celle se déroulant dans la salle d'embaumement. D'après A. Hassan, la coutume de placer des arcs dans le cercueil remonte au moins à l'Ancien Empire et était réalisée afin que les armes jouent dans l'au-delà le même rôle de défense qu'elles avaient eu sur terre pour leur propriétaire. Mais ce qui est important dans ce rite, c'est moins l'action de déposer des armes auprès du défunt que celle de les découper. Aussi, pour l'auteur, elles auraient été mutilées afin qu'elles ne puissent se retourner contre leur propriétaire: la menace était ainsi annihilée rituellement en brisant l'arc. Ce dernier devait ensuite être réparé afin de retrouver son usage initial.

²³ Maspero, op.cit., 1894, 455.

²⁴ Les premières traces archéologiques de manipulation de squelettes (W.M.Fl. Petrie, Nagada and Ballas, BSAE 1, Londres 1896, 30–31) et de tombes subsidiaires à celle d'un roi (id., The Royal Tombs of the First Dynasty. Part I, EEF 18, Londres 1900, 14), pouvant illustrer la pratique du sacrifice, ont été publiées plusieurs années après les articles de Maspero.

²⁵ Der Grabpalast des Patuamenap in der Thebanischen Nekropolis, Leipzig 1884–1885.

²⁶ Les hypogées royaux de Thèbes: le tombeau de Sêti I^{er}, MMAF 2, Paris 1886.

²⁷ Pour les sources voir J. Yoyotte, Héra d'Héliopolis et le sacrifice humain, in: AnnEPHE Sc. Rel. 89, 1980–1981, 32–35.

²⁸ L'article sur le « Sacrifice » de R. Smith dans l'Encyclopedia Britannica de 1890; J.G. Frazer, The Golden Bough: A Study in Comparative Religion, Londres 1890; H. Hubert/M. Mauss, Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, in: Année Sociologique 2, 1899, 29–138.

²⁹ E. Lefebure, Rites égyptiens. Construction et protection des édifices, in: Publications de l'École des Lettres d'Alger IV, 1890, 17–21.

³⁰ Sur l'historiographie de ces considérations sur le sacrifice humain, cf. M.G. Kyle, Egyptian Sacrifice, in: RT 27, 1905, 161–169. Voir également Y. Volokhine, Observation sur l'anthropoconie. Le débat sur les « sacrifices humains » en Égypte ancienne, in: A.A. Nagy/Fr. Prescendi (éd.), Sacrifices humains. Dossiers, discours, comparaisons, in: BEHE Sc. Rel. 160, Turnhout 2013, 41–47.

³¹ Également E. Hofmann, Im Dienst des Pharaon – Loyalität und Selbstdarstellung, HÄB Sonderband, Hildesheim 2012, 61.

³² Settgast, op.cit., 111.

³³ Voir J. Assmann, Altägyptische Totenliturgien. Band 1, Totenliturgien in den Sargtexten des Mittleren Reiches, Heidelberg 2002, 267.

Cette scène témoigne précisément de la complexité des rites funéraires qui sont surchargés de sens, et dont chaque élément qui en compose la trame fournit une trace, parfois infime, des différentes réinterprétations ou adaptations qui se sont stratifiées en couches successives dans l'ombre de l'iconographie. Si les rites funéraires ont une fonction élémentaire, matérielle, en fournissant aux défunts des accessoires pour l'au-delà, ils sont aussi le fruit d'une élaboration complexe qui prend racine à la fois dans les traditions les plus anciennes, attestées aux époques prédynastiques, autant qu'ils se nourrissent des évolutions eschatologiques relatives à la protection du corps. Ainsi, dans la scène du *découpage et de la dépose des armes* nous pensons pouvoir déceler, à partir des éléments iconographiques qui décrivent son exécution, plusieurs niveaux de signification, sans être toutefois en mesure de déterminer la chronologie de leur introduction dans l'interprétation du rite.

3 *Les armes déposées dans le cercueil*

La pratique de placer des armes dans les tombes est attestée depuis l'époque prédynastique. Son but n'est cependant pas le même selon les époques. D'abord destiné, semble-t-il, à marquer la place du défunt au sein de la société des vivants³⁴, à l'époque historique il est à la fois fonctionnel et symbolique, comme le montre la répartition d'armes à deux endroits différents dans la tombe. Des exemplaires réels, ayant parfois déjà servi, pouvaient être rangés à l'intérieur d'un coffre stocké avec des objets de la vie quotidienne³⁵. Comme le reste de ces objets, leur fonction était avant tout matérielle, elles devaient permettre au défunt de pratiquer des activités cynégétiques dans l'au-delà. Parallèlement, dans la même tombe, on pouvait également trouver d'autres armes du même type, mais placées cette fois à l'intérieur du cercueil ou posées dessus. Le fait de doubler cet équipement spécifique et de le placer près du corps du défunt suggère qu'il avait une autre fonction que les armes faisant partie du trousseau funéraire. D'autant que contrairement à ces dernières, elles sont généralement factices. Leur présence résulte donc de considérations symboliques sur le mort et son devenir. Les premiers témoignages archéologiques de déposes d'armes à l'intérieur même du cercueil datent de la Première Période intermédiaire³⁶ et abondent surtout au Moyen Empire³⁷. Parfois, ces armes ont été cassées volontairement et d'autres fois

³⁴ N. Buchez, Le mobilier céramique et les offrandes à caractère alimentaire au sein des dépôts funéraires prédynastiques, in: ArchéoNil 8, 1998, 99.

³⁵ A.C. Mace/H.E. Winlock, The tomb of Senebtisi at Lisht, New York 1916, 77. Les représentations dans les tombes du Moyen Empire et du Nouvel Empire montrent les défilés d'hommes portant les coffres contenant le mobilier funéraire dont des arcs, cf. P.E. Newberry, Beni Hasan II, ASE 2, Londres 1893, pl. 7 et 13; N. de G. Davies, The Tomb of Rekh-mi-rē' at Thebes, pl. 90. Pour S. Aufrère, les armes sont absentes des représentations funéraires de l'Ancien Empire parce qu'à cette époque, l'Égypte isolée, n'avait pas encore souffert des incursions de peuples étrangers belliqueux et n'était pas hantée par la peur que ces derniers susciteront aux époques suivantes. Aussi, les conceptions funéraires n'étaient pas empreintes du besoin de se protéger d'un ennemi qui pouvait surgir de n'importe où, cf. L' "archer" dans l'au-delà à la PPI, in: Égypte, Afrique & Orient 19, 2000, 37–39.

³⁶ E. Chassinat/Ch. Palanque, Une campagne de fouille dans la nécropole d'Assiout, MIFAO 24, Le Caire 1911, 17–18.

³⁷ J. Garstang, Burial Customs of Ancient Egypt, London 1907, 158–160; Mace/HWinlock, op.cit., 92–94; J. de Morgan, Fouilles à Dahchour en 1894–1895, Vienne 1903, 46 et 55; J.E. Gautier/G. Jequier, Mémoires sur les fouilles de Licht, MIFAO 6, Le Caire 1902, 78; J.-L. Podvin, Position du mobilier funéraire dans les tombes égyptiennes privées du Moyen Empire, in: MDAIK 56, 2000, 290–291. Voir également H.E. Winlock, The Egyptian Expedition 1921–1922, in: BMMA 17/2, 1922, 34; A. Hassan, Stöcke und Stäbe im Pharaonischen

elles ont été disposées près du défunt, sans avoir été abîmées. À la XVIII^e dynastie, elles sont plus souvent placées sur les côtés du cercueil qu'à l'intérieur³⁸. D'après les indices laissés par les rares sépultures inviolées, qui contenaient encore tout leur mobilier au moment de leur découverte, cette pratique semble avoir été abandonnée à partir du début du Nouvel Empire³⁹, du moins dans les tombes privées thébaines⁴⁰. Une exception cependant doit être notée. Il s'agit de la tombe de Djéhouy (TT 11) datée du début de la XVIII^e dynastie, dans laquelle des armes volontairement mutilées ont été récemment mises au jour. Elles sont actuellement exposées au musée de Louxor et attendent d'être publiées. Ce n'est donc probablement pas un hasard si cette tombe est située à Dra Abou el-Naga, non loin de celle de Montouherkhepechef qui contient la seule autre attestation connue de cette pratique au Nouvel Empire. Ce parti pris témoigne sans doute de la volonté de leur propriétaire de se référer à des rites plus anciens, afin peut-être d'inscrire le chemin de leur devenir dans un courant de tradition antérieur au leur. C'est en tout cas ce que pourrait également suggérer le fait qu'ils aient choisi de placer leur sépulture à côté de celles des souverains de la XVIII^e dynastie⁴¹.

3.1 Les armes comme éléments de protection du corps vulnérable

Le type d'armes utilisé dans le rite représenté dans la tombe de Montouherkhepechef est précisément déterminé. Leur identification et celui de leur usage courant constituent donc un préalable à la compréhension de leur utilité dans ce cadre précis. La fonction de l'arme-*jwnt* ne pose pas de problème. Celle de l'objet désigné par le terme *pd-ḥ* est en revanche plus problématique à interpréter. En effet, sa destination dans la vie quotidienne n'a pas été clairement définie. Plusieurs propositions ont été émises sur la foi, semble-t-il, de considérations iconographiques: boomerang⁴², simple bâton⁴³, bâton de jet⁴⁴ ou mantelet d'archer⁴⁵, mais aucune n'est totalement convaincante. La seule certitude que nous avons est que, contrairement à une arme telle que l'arc qui est attestée dans les scènes de guerre, le *pd-ḥ*

Ägypten, MÄS 33, Munich 1976, 91. Le *pd-ḥ* est peut-être déjà présent dans les tombes de l'Ancien Empire, cf. id., n. 55.

³⁸ H. Willems, in: OLA 70, 1996, 21 et 387.

³⁹ S.T. Smith, *Intact Tombs of the Seventeenth and Eighteenth Dynasties from Thebes and the New Kingdom Burial System*, in: MDAIK 48, 1992, 193–231. Les rares arcs retrouvés s'apparentent davantage à un équipement professionnel témoignant des activités quotidiennes qui étaient celles du propriétaire de la tombe, cf. id., 208–209. À l'évidence, il n'y a là aucun lien avec la pratique attestée de la Première Période intermédiaire à la XVIII^e dynastie. Nous verrons cependant qu'elle est encore mentionnée dans les corpus funéraires de cette époque.

⁴⁰ La tombe de Maiherperi contenait un équipement d'archer, cf. N. Reeves, *Valley of the Kings*, London 1990, 140–147 et celle de Toutankhamon, un lot important d'armes, notamment d'arc et de flèches, à usage cérémoniel ou funéraire cf. W. McLeod, *Self Bows and Other Archery Tackle from the Tomb of Tut'ankhamun*, TTSO 4, Oxford 1982, 6–13, 53.

⁴¹ Hofmann, in: HÄB Sonderband, 2012, 61. Les dignitaires avaient l'habitude depuis l'Ancien Empire de faire construire leur sépulture près de celles des rois qu'ils avaient servis de leur vivant où auprès desquels ils souhaitaient se tenir pour l'éternité.

⁴² H. Kees, *Der Opfertanz des ägyptischen Königs*, Leipzig 1912, 133–134.

⁴³ ALex 2, 78.1559.

⁴⁴ G. Jequier, in: MIFAO 47, 1921, 226; J.P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Leyde/Boston 2005, 126 (322). La proposition de « boîte pour conserver l'arc » émise par E. Brugsch, *Dictionnaire hiéroglyphique et démotique*, Leipzig 1867, 529 n'est pas à retenir, voir les remarques de Jequier, op.cit., sur ce point.

⁴⁵ R.A. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts 1*, Warminster 1973, 272 n. 27.

n'apparaît jamais dans un contexte militaire. Il faut donc rester prudent et suivre la proposition neutre de « Bogenständer » du *Wb* ou celle de « Bogenspanner »⁴⁶ proposée par R. Hannig et se limiter pour l'instant à voir dans cet instrument sans doute un accessoire complémentaire de l'archer⁴⁷. Cela permet d'expliquer à tout le moins l'association presque systématique de cet instrument avec l'*arc-jwnt* depuis l'Ancien Empire⁴⁸.

En dehors du cadre purement funéraire, ces deux armes apparaissent dans des contextes rituels bien déterminés dès le début de la Ve dynastie. Portées par des prêtres ou fichées directement dans le sol, elles sont indissociables de l'étendard d'Oupouaout, qu'elles suivent ou qu'elles encadrent, et sont, comme telles, étroitement associées à la pompe royale. Sur les reliefs de Niouerrê, elles font ainsi partie des « Suivants d'Horus » chargés d'escorter le roi lorsqu'il quitte le dais jubilaire pour se rendre en procession jusqu'aux chapelles divines⁴⁹. Sur les reliefs d'Amenhotep III⁵⁰ et d'Osorkon II⁵¹ représentant la même fête-*sed*, l'*arc-jwnt* et le *pd-'h'* appartiennent au cortège de la Mère divine d'Assiout qui conduit la procession du Grand étendard d'Oupouaout ouvrant la voie aux sorties royales hors du palais. Le rôle octroyé aux armes dans le cadre rituel et monarchique est donc en lien avec les attributions d'Oupouaout, dans la fonction principale est celle de vigie. Le dieu est en effet chargé d'écarter le danger dans les routes empruntées par le roi. Depuis l'époque protodynastique⁵², l'enseigne du dieu apparaît clairement, au même titre que la titulature inscrite dans un *serekh* surmonté d'un faucon, comme un élément constitutif de l'identité royale⁵³, signalant notamment la présence du roi là où ce dernier affirme son ascendance guerrière sur les populations hostiles à son autorité⁵⁴. Le bâton de l'enseigne est ainsi parfois entravé par la même massue-*hd* qui est utilisée par le souverain pour massacrer ses ennemis⁵⁵. Le dieu sur son pavois est donc à l'origine un symbole de protection en lien avec les activités belliqueuses royales, compétence qui résulte sans doute des aptitudes cynégétiques du canidé⁵⁶. À l'époque historique, cette enseigne n'est plus associée à la nature agressive du roi. Elle est présente dans des contextes rituels qui ont en commun de

⁴⁶ R. Hannig, *Ägyptisches Wörterbuch II : Mittleres Reich und Zweite Zwischenzeit*, Mainz am Rhein 2006, 485 (n°11588).

⁴⁷ C'est également l'avis de McLeod, *op.cit.*, 64. Voir aussi J. Berlandini, Le « double-chouabti gisant » des princes Ramsès et Khâemouaset, in: *RdE* 53, 2002, 30 n.138.

⁴⁸ Il est très probable que les deux armes faisaient partie du trousseau funéraire royal aux époques antérieures. Elles sont associées dans les *Textes des Pyramides*, cf. G. Jequier, Le tombeau funéraire de Pépi II. I, Le tombeau royal, Le Caire 1936, pl. IV et font également partie des *regalia* utilisés pour les rituels funéraires, comme beaucoup d'objets présentés au défunt, cf. H. Willems, *Chests of Life*, Leyde 1988, 203–204.

⁴⁹ Fr.W.Fr. von Bissing-H. Kees, *Das Re-Heiligtum des Königs Ne-Woser-Re (Rathures)*. II, Die kleine Festdarstellung, Leipzig 1923, pl. 11 (27) et 18 (44d.); H. Kees, *Das Re-Heiligtum des Königs Re-Woser-Re (Rathures)*. III, Die große Festdarstellung, Leipzig 1928, pl. 1 (102a, 103).

⁵⁰ M. Schiff Giorgini et alii, Soleb V. Le temple. Bas-reliefs et inscriptions, Le Caire 1998, pl. 100, 108, 110, 113, 115 et 127.

⁵¹ E. Naville, The Festival Hall of Osorkon II in the Great Temple of Bubastis, *EEF* 10, Londres 1892, pl. 2 (11), pl. 9 (6).

⁵² T. Duquesne, The Jackal Divinities of Egypt, I, *OCE* 6, Londres 2005, 391–392.

⁵³ A.H. Gardiner et alii, *The Inscriptions of Sinai I*, Londres 1952, pl. 4; T.G.H. James, *HTBM* 1², Londres 1961, pl. 1 (1); C.M. Firth/J.E. Quibell, *The Step Pyramid II*, Le Caire 1935, pl. 15–17, 40–42. Voir P. Barguet, Un groupe d'enseignes en rapport avec les noms du roi, in: *RdE* 8, 1951, 10.

⁵⁴ W.M.F.I. Petrie, in: *EEF* 18, Londres 1900, pl. 10 (14) et 14 (9).

⁵⁵ W.B. Emery, *The tomb of Hemaka*, Le Caire 1938, pl. 28.

⁵⁶ P. Vernus/J. Yoyotte, *Le bestiaire des pharaons*, Paris 2005, 124.

célébrer la personne du roi et plus spécifiquement les moments où cette dernière passe par une phase de transition. C'est à cette époque que l'arc-*jwt* et le *pd-ḥ* rejoignent la cohorte d'Oupouaout et lui sont adjoints dans un contexte rituel⁵⁷. Dans le cadre de la fête-*sed* où le rôle de l'enseigne divine et des deux armes est prépondérant, leur fonction est donc concomitante à l'attribution principale dévolue au dieu depuis les époques précédentes: celle de la protection des allées et venues du roi, au moment où ce dernier, engagé dans le processus rituel de réaffirmation de ses pouvoirs, n'a pas récupéré l'ensemble de ses facultés divines et ne peut donc assurer lui-même sa propre défense. Cette fonction expliquerait également pourquoi, dans un autre contexte, ce sont ces deux armes qui protègent le corps du roi défunt quand il est le plus vulnérable, lorsque, inerte et sans défense, il doit être soustrait aux forces néfastes afin que lui soit garantie une renaissance solaire. Un passage des *Textes des Pyramides* définit clairement ce rôle:

« Les Suivants d'Horus, l'arc-*jwt* et le *pd-ḥ* d'Oupouaout purifient ce N, ils rendent pur ce N, ils forment la protection de ce N, ils font la formule de l'orientation pour ce N, ils font la formule de la sortie pour ce N. Puisse ce N sortir vers le ciel, puisse ce N embarquer dans cette barque de Rê »⁵⁸.

Cette affinité de fonction entre les attributions d'Oupouaout et le rôle de l'arc-*jwt* continue d'être effective aux époques suivantes. Dans une scène ramesside de la salle hypostyle du temple d'Amon à Karnak représentant une procession fluviale, l'arc est fiché à l'avant de l'embarcation qui tracte l'*ouserhat* d'Amon et dans laquelle se trouvent Oupouaout, le roi, trois autres dieux et les déesses Méret du Sud et du Nord⁵⁹. Contrairement aux autres membres d'équipage qui regardent tous en arrière, vers la barque divine, Oupouaout se tient à la proue et scrute l'horizon, afin, sans doute, de guider la navigation sur le fleuve et de la prémunir de tous les dangers susceptibles d'en contrarier la course. Devant lui, les enseignes des Suivants d'Horus et un arc-*jwt* forment le premier rempart de protection érigé devant le cortège.

L'arc conserve cette propriété au service de la protection royale jusqu'aux époques ptolémaïque et romaine où il est lui-même fiché en haut d'une enseigne, au même titre que les Suivants d'Horus, dans les scènes où le roi effectue la « montée royale » en dehors du palais. Si les textes qui accompagnent l'enseigne d'Oupouaout assurent au pharaon d'emprunter les chemins processionnels en paix pendant la cérémonie, ceux relatifs à l'arc évoquent plus spécifiquement la protection totale contre les ennemis de l'Égypte, symbolisant ainsi sa mainmise sur tous les territoires connus⁶⁰. Il semble également que les enseignes préservassent le roi de toute forme de souillure susceptible de l'atteindre dès sa sortie du palais⁶¹. Dans le temple ptolémaïque d'Edfou, lorsque les dieux empoignent un arc pour

⁵⁷ Fr.W.Fr. von Bissing, *Untersuchungen zu den Reliefs aus dem Re-Heiligtum des Rathures*, Munich 1922, 47.

⁵⁸ PT 921a-922b (Spruch 471 que l'on trouve chez Téli, Pépi Ier, Merenrê et Pépi II).

⁵⁹ Pour la scène, cf. H.H. Nelson/W.J. Murnane, *The Great Hypostyle Hall at Karnak, I, Part 1. The Wall Reliefs*, OIP 106, Chicago 1981, pl. 37.

Voir également la page du Projet *Karnak* : <http://www.cfeetk.cnrs.fr/karnak/?iu=626>.

⁶⁰ J. De Morgan et alii, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique. Haute Égypte. II, Kom Ombos*, Vienne 1895, 65, 66, 143 et 342; S. Sauneron, *Le temple d'Esna, Esna II*, Le Caire 1975, 116, 14-15.

⁶¹ A. Gutbub, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, BdE 47, Le Caire 1973, 159.

protéger Osiris, c'est un arc-*jwnt*⁶². Ce dernier y apparaît comme un élément du pouvoir royal et de l'invincibilité du pharaon⁶³.

Un autre contexte que celui de la sortie du roi corrobore cette fonction de l'arc-*jwnt*. Dans le temple de Taharqa à Karnak, il est employé par la Divine Adoratrice d'Amon pour tirer des flèches aux quatre points cardinaux :

« La Divine Adoratrice, elle a saisi l'arc-*jwnt* et tire en direction du Sud, du Nord, de l'Ouest et de l'Est »⁶⁴.

Les cibles atteintes matérialisent les ennemis empêchés de nuire au corps du dieu. L'objectif du rite est d'assurer la protection de la tombe d'Osiris. L'action de l'officiante devait tenir à l'écart tout danger venant de n'importe quelle direction⁶⁵.

Ainsi, si le rôle d'Oupouaout est de guider le roi lors des phases de transition, en ouvrant la voie et en balisant les chemins, celui de l'arc-*jwnt* et, semble-t-il, du *pd-ḥ*, était de garantir l'intégrité physique de son corps affaibli par les processus de conversion. C'est pourquoi ces armes sont employées lors des étapes ponctuant aussi bien les rites de réaffirmation du pouvoir royal que les rites funéraires.

Dans la sphère privée, l'arc-*jwnt* et le *pd-ḥ* ont un rôle similaire. Au sein de l'attirail qu'emporte le mort, tel qu'il est inventorié sur les frises d'objets des sarcophages du Moyen Empire, une distinction claire est opérée entre ces deux armes, qui sont dites explicitement « *m ḥnwꜣf* » – c'est-à-dire à l'intérieur du cercueil – et toutes les autres dont n'était pas précisé l'emplacement⁶⁶. Sur certaines frises de sarcophages, des détails supplémentaires montrent que le *pd-ḥ* est placé plus précisément derrière (*ḥ3*) le mort⁶⁷. Les textes les plus complets dévoilent une autre information : les deux armes doivent théoriquement être disposées par paires, argument qui milite en faveur d'un lien avec la protection des quatre points cardinaux autour du défunt⁶⁸. Si les fouilles ont cependant démontré que leur nombre n'était pas canonique, elles attestent en revanche que le mort était bien armé⁶⁹. Dans le cercueil,

⁶² E. Chassinat, Le temple d'Edfou, MMAF 28, Le Caire 1933, 5,2; 59,8; 189,9; 361,7; 369,12. Voir aussi à Tôd, cf. Chr. Thiers, Tôd : Les inscriptions du temple ptolémaïque et romain. II, Textes et scènes n 173–329, FIFAO 18/2, Le Caire 2003, 187 (2).

⁶³ P. Wilson, A Ptolemaic Lexikon, OLA 78, Louvain 1997, 53–54.

⁶⁴ R.A. Parker et alii, The Edifice of Taharqa by the sacred Lake of Karnak, Providence 1979, 61–64, pl.25.

⁶⁵ id., 63–64; K.M. Cooney, The Edifice of Taharqa by the Sacred Lake : Ritual Function and the Role of the King, in: JARCE 37, 2000, 29.

⁶⁶ P. Lacau, Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire, Le Caire 1904–1905, vol. 1, 18 et vol. 2, 7.

⁶⁷ Id., vol. 2, 34.

⁶⁸ La répétition quatre fois, qui évoque les quatre points cardinaux, est importante dans les opérations funéraires liées à la protection et à la purification du mort. Dans un cas, elle fait référence au fait que le corps est protégé des assauts de ses ennemis d'où qu'ils viennent. Dans un autre cas, elle indique que le corps tout entier du défunt a été et sera préservé des souillures. On verra par exemple ce principe dans le rituel de l'ouverture de la bouche, cf. E. Otto, in: ÅA 3, 1960, 37–49, 96. On pense également aux quatre vases canopes, aux quatre boules en argile (cf. J.-Cl. Goyon, Le papyrus d'Imouthès Fils de Psintaês, New York 1999, 63–73), aux quatre coffrets meret (cf. A. Egbert, In Quest of Meaning. Vol. 1 : Text, EgUit 8/1, Leyde 1995, 186–187) ou aux quatre briques d'Héliopolis (cf. E. Koleva-Ivanov, Osiris et les briques sacrées, in: BIFAO 112, 2012, 215–220), utilisés pour protéger Osiris-défunt. Sur la symbolique du chiffre quatre voir J.-Cl. Goyon, Nombre et univers : réflexions sur quelques données numériques de l'arsenal magique de l'Égypte pharaonique, in: A. Roccati/A. Siliotti (éd.), La Magia in Egitto, Milano 1987, 58; M. Etienne, Héka. Magie et envoûtement dans l'Égypte ancienne, Paris 2000, 36–39; M.J. Raven, Egyptian Concepts on the Orientation of the Human Body, in: JEA 91, 2005, 38–40.

⁶⁹ G.P. Gilbert, Weapons, Warriors and Warfare in Early Egypt, Oxford 2004, 146–147.

l'arc était en effet placé près des mains du défunt, généralement à sa gauche, afin qu'il puisse le saisir rapidement en cas de besoin⁷⁰, alors que le *pd-h* ' était mis sur le côté droit ou derrière le dos lorsque la momie était positionnée sur le flanc⁷¹, la tête tournée vers l'est reposant sur un appui-tête⁷². Un groupe de formule dans les *Textes des Pyramides* fait allusion à cette disposition spécifique des armes dans le cercueil. Dans un passage de la tombe de Neith relatif aux équipements fournis au défunt et intitulé « Présentation des arcs et des flèches », il est dit que ces derniers ont été installés sous le corps⁷³. Dans la formule « Présentation des deux arcs » dans la pyramide de Pépi II, les armes sont assimilées à l'œil protecteur d'Horus:

« Ô Pépi, je suis ton fils, je suis Horus. Je suis venu et je t'ai apporté les deux yeux d'Horus de son corps: les saisir et les unir à toi. [...] Osiris Pépi, je t'ai apporté les deux yeux d'Horus, qui étirent (*pd*) son cœur. »⁷⁴

D'autres textes dans la même pyramide apportent des précisions sur la fonction de ce dispositif:

« Placer dans la main gauche. [...] Sois vigilant, ô Grand, contre lui. Donne-moi ton bras afin que je fasse en sorte que tu te lèves. Je suis venu afin de te prendre dans les bras, je suis venu afin de te protéger [...] »⁷⁵.

Bien qu'il ne se rapporte pas explicitement à l'arc-*iwnt* et au *pd-h* ' , ces passages donnent une idée de la finalité d'un tel arrangement intérieur. Cette dernière est également explicite dans les textes funéraires successifs. La formule du *Spell* 646 des *Textes des Sarcophages* intitulée « Formule de ce bâton qui est [derrière Osiris] » indique:

« [...] Se dresser, se dresser derrière Osiris. Puisse le bâton-*mdw* se dresser derrière Osiris, puisse-t-il frapper les opposants, les alliés de [Seth ...] pointu de tête, grand de force qui découpe les ennemis d'Osiris [...] »⁷⁶.

Dans le chapitre 169 du *Livre des Morts* les armes font partie, au même titre que les autres objets déposés directement dans le cercueil, comme les sandales ou les bandelettes de lin, des accessoires destinés à détruire les ennemis du défunt:

« Prends pour toi ton vêtement, tes sandales, ton bâton, tes bandes de lin et toutes tes armes, afin que tu coupes le cou de ceux-là, tes ennemis et rebelles qui voudraient profiter de ta mort »⁷⁷.

⁷⁰ S. Aufrère S., in: *Égypte, Afrique et Orient* 19, 2000, 42.

⁷¹ Hassan, op.cit., 111.

⁷² E. Chassinat, Ch. Palanque, Une campagne de fouilles dans la nécropole d'Assiout, MIFAO 24, Le Caire 1911, pl. 21.

⁷³ Voir J.P. Allen, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta 2005, 319 (Nt 219).

⁷⁴ PT 70b-71a (Spruch 106, également dans la pyramide de Pépi Ier) , cf. Allen, op.cit., 260 (N 295a) et voir remarque note 28 correspondante.

⁷⁵ PT 1796-1797 (Spruch 636).

⁷⁶ CT VI, 266a-h (spell 646).

⁷⁷ T.G. Allen, *The Book of the Dead or Going forth by Day*, SAOC 37, Chicago 1974, 176.

Le but de cette dépose des armes dans le cercueil est donc de protéger le corps d'éventuelles attaques venant d'une direction qui n'était pas sous la surveillance du défunt, le visage tourné de l'autre côté. Une partie de ces armes était donc située à l'ouest du mort pour le protéger des ennemis arrivant depuis le désert⁷⁸. À l'évidence, l'action représentée dans la tombe de Montouherkhepechef répond à cette première exigence. Placées contre le corps, elles appartiennent à un appareil rituel qui devait garantir l'accession du mort à l'au-delà grâce à la préservation de son enveloppe charnelle. Comme le cercueil préserve le corps du défunt et les formules qui sont inscrites à l'intérieur lui indiquent les modalités du passage vers l'au-delà, les armes doublent le dessein de la momification et assurent, en l'enceignant, l'intégrité de chacun de ses membres.

3.2. Les armes comme élément de substitution du défunt dans le rite

À cette fonction apotropaïque d'armer le défunt, s'ajoute une dimension spécifiquement osirienne, relayée par la formule de dédicace mentionnant le dieu des morts sur le cercueil représenté dans la scène de la tombe de Montouherkhepechef. Sans doute assez éloignée de la motivation originale du rite, elle est à la fois le fruit d'une réflexion destinée à lui donner plus de corps, et le résultat de la volonté d'en renouveler les perspectives et la justification à travers l'évolution des conceptions funéraires. La dépose du *pd-h* dans le cercueil semble en effet avoir été réinvestie de sens au Nouvel Empire. À partir de la XIXe dynastie, on trouve dans certaines tombes royales l'illustration ostensible de ce que cette arme pouvait incarner dans le cadre des croyances osiriennes. Une scène montre le roi sous les traits du dieu Osiris à l'intérieur d'une chapelle qui sert de dais funéraire, allongé sur le ventre sur un lit à tête de lions et emmailloté dans une gangue de lin de laquelle seule la tête est extraite (Fig. 4)⁷⁹. Elle appartient aux tableaux qui décrivent les étapes finales du processus de revigoration des rois ou reines personnifiés en Osiris et s'inscrit dans la continuité d'une scène représentant la veillée funéraire à laquelle participe un cortège de divinités et de génies-gardiens étroitement lié aux processus de momification. La scène évoque le réveil du pharaon divinisé qui est matérialisé à la fois par sa posture – il n'est plus allongé sur le dos à l'image d'une momie inerte, mais sur le ventre avec la tête redressée⁸⁰ – et par le signe *nh* que tend à sa bouche le dieu Horus ou son successeur terrestre⁸¹. Un  est repré-

⁷⁸ S. Aufrère, op.cit., 44.

⁷⁹ Liste des attestations de cette scène dans J. Assmann, *Grabung im Asasif 1963–1970. Band VI, Das Grab der Mutirdis*, AVDAIK 13, Mainz am Rhein 1977, 90. Voir aussi W. Waitkus, *Zur Deutung einiger apotropäischer Götter in den Gräbern im Tal der Königinnen und im Grabe Ramses III*, in: GM 99, 1987, 68–69 et la tombe de Tanoutamon à el-Qurru en Nubie, cf. D. Dunham, *El Kurru*, Cambridge 1950, pl. 9. Voir également G. Roulin, *Les tombes royales de Tanis: analyse du programme décoratif*, in: TTR 1, 1998, 203. Également J.A. Roberson, *The Awakening of Osiris and the Transit of the Solar Barques. Royal Apotheosis in a Most Concise Book of the Underworld and Sky*, OBO 262, Fribourg 2013. Le motif du roi emmailloté et allongé sur le ventre sur un lit est attesté depuis le Moyen Empire, du moins dans l'écriture hiéroglyphique, cf. J.E. Gautier-G. Jequier, in: MIFAO 6, 1902, 63, voir également D. Arnold, *Middle Kingdom Tomb Architecture at Lisht*, MMAEE 28, New York 2007, pl. 33. Dans cette même publication Allen (op.cit., 89) traduit le mot *qbh*, auquel le signe  sert de déterminatif, par « death ».

⁸⁰ Sur les *wršw* « ceux qui sont réveillés » (Wb 1, 335.10–18) qui adoptent une attitude similaire, cf. E. Hornung, *Das Buch der Anbetung des Re im Westen nach den Versionen des Neuen Reiches*, AegHelv 2–3, Genève 1975–1976, 119.

⁸¹ Assmann, op.cit., 14 et Roulin, op.cit., 201–203. Sur la scène, cf. Roberson, op.cit., 9–12. La figure d'Horus ainsi que le signe prophylactique qu'il tend au dieu couché ne sont plus visibles sur la fig. 4.

senté à l'intérieur du sarcophage au-dessus du dos du roi défunt. Il doit être interprété comme une inscription qui décrit l'état physique dans lequel ce dernier se trouve: celui de quelqu'un de « réveillé » (*rs*), sorti de sa léthargie⁸².

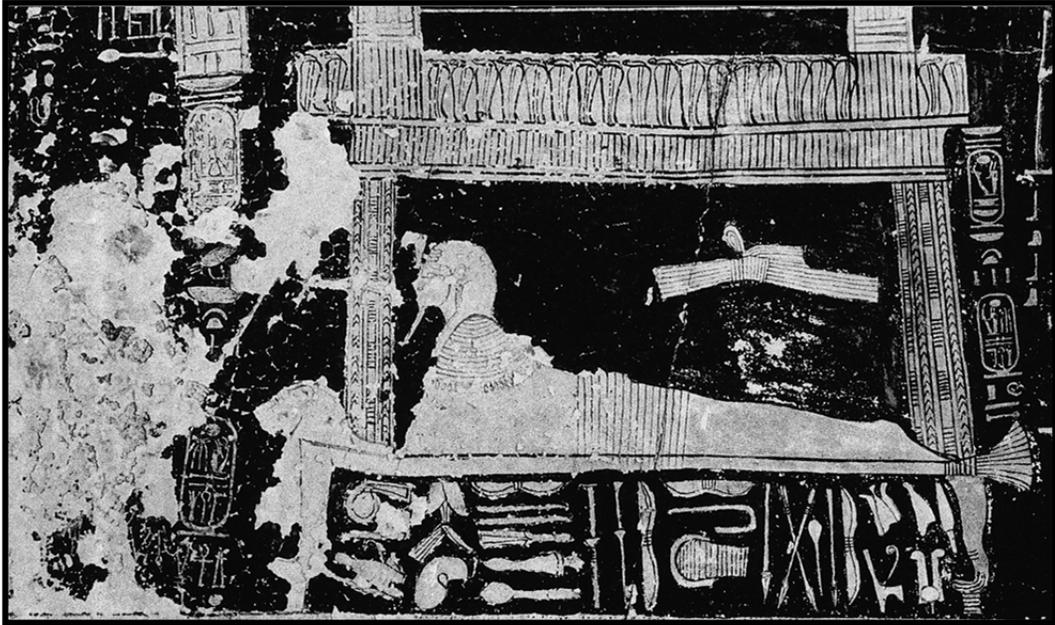


Fig. 4 – Osiris se réveillant (d'après A. Piankoff, *The Tomb of Ramesses VI*, New York 1954, pl. 185).

Cette scène invite à s'interroger sur une éventuelle analogie de sens avec celle de la dépose du *pd-ḥ* dans le sarcophage de Montouherkhepechef. En effet, l'objet placé à l'intérieur des cercueils du roi et du dignitaire sont les mêmes (Fig. 5).

⁸² Les inscriptions de la scène mêlent écritures cryptographique et non-cryptographique, mais les passages relatifs au dieu Osiris sont codés, cf. *id.*, 18–19.

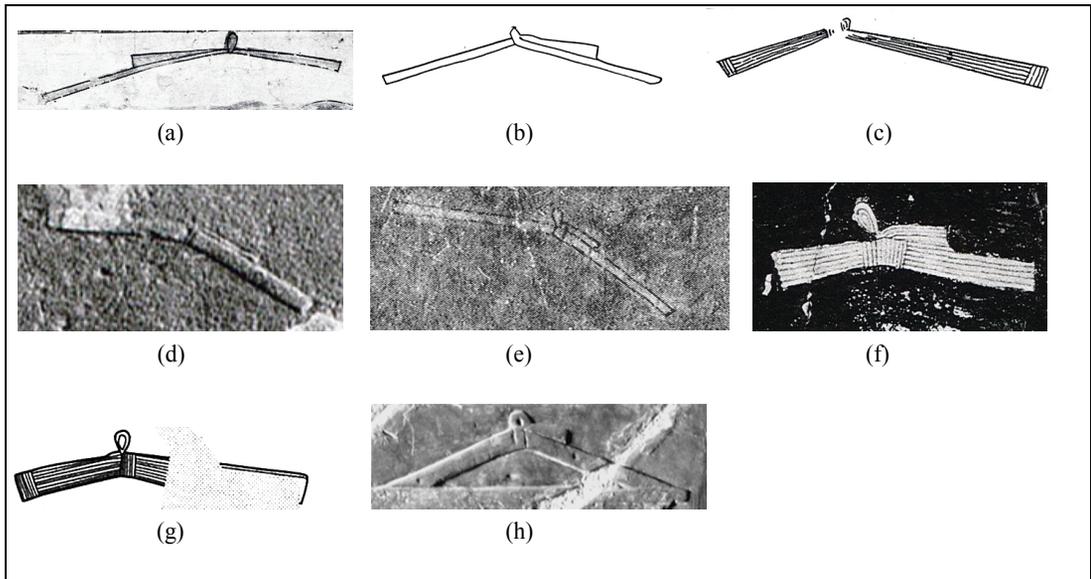


Fig. 5 – (a)-(f): Le *pd-'h'* représenté au-dessus du roi-Osiris dans les tombes royales.

(a): Assmann, *op.cit.*, pl. 41 ; (b): P. Montet, *Les constructions et le tombeau de Chéchonq III à Tanis*, Paris 1960, pl. 30 ; (c): G. Lefebure, in: *MMAF 3/1*, Paris 1886, pl. 21 ; (d): H. Frankfort, *The Cenotaph of Seti*, EEF 39, Londres 1933, pl. 75 ; (e): Dunham, *op.cit.* ; (f): Piankoff, *op.cit.* ; (g): J.A. Roberson, *OBO 262*, 2013, pl. 173. (h): *pd-'h'* dans la tombe de Montouherkhepechef (photographie de l'auteur).

Il y a tout lieu de croire que la présence d'un objet semblable à l'intérieur des cercueils royaux et de Montouherkhepechef était réelle et qu'elle permettait à la fois, par son emplacement derrière le dos, de respecter une tradition ancienne relative à la protection des parties les plus vulnérables du mort, autant qu'elle servait sous la forme d'un jeu sur l'écriture à en enrichir le sens en lui donnant une dimension osirienne. On constate ainsi que cette pratique, dont les étapes de la mise en œuvre sont partiellement décrites dans la tombe du dignitaire, se rapporte au même thème de la renaissance que les monuments royaux exploiteront dès le début de la XIXe dynastie. Si la première est intégrée à un décor de tombe privée et fonctionne davantage par sous-entendus, sans réellement expliciter le but de cette pratique, dans le contexte royal, elle s'expose avec tous les référents religieux officiels alimentant le discours sur le processus de renaissance du mort.

Par ailleurs, le fait de placer spécifiquement un arc-*jwnt* et un *pd-'h'*, plutôt que les autres armes qui accompagnent également le défunt dans sa tombe (bâton, massue, poignard, flèche ou fouet), trouve un autre écho au sein des croyances osiriennes sur le devenir du corps, prolongeant plus encore la signification du rite. L'arc-*jwnt*, qui est une arme « composite »⁸³ ainsi que le *pd-'h'* présentent tous deux la particularité d'être façonnés à partir de plusieurs éléments maintenus par des bandelettes de cuirs ou de tissus très ser-

⁸³ Voir notamment W. McLeod, *Were Egyptian Composite Bows Made in Asia*, in: *Journal of the Society of Archer Antiquaries* 12, 1969, 19–22; I. Shaw, *Egyptians, Hyksos and Military Technology: Causes, Effects or Catalysts ?*, dans : A.J. Shortland (éd.), *The Social Context of Technological Change. Egypt and Near East, 1650–1550 BC*, Oxford 2001, 66–67.

rées⁸⁴. Il n'y a qu'un pas à franchir pour voir dans ces deux objets la métaphore osirienne de l'être qui retrouve l'intégrité de ses membres grâce à l'embaillotement. La scène de l'Osiris allongé provenant de la tombe de Ramsès VI (Fig. 4) est sur ce point éloquente. Le dieu est enveloppé dans le milieu de son corps selon un procédé identique à celui qui permet aux éléments constitutifs du *pd-h'*, représenté au-dessus de lui, de tenir entre eux. Par ailleurs, dans le *Livre de l'Amdouat*, le *pd-h'* emmailloté est une personnification de la momie qui se tient debout derrière l'officine d'embaumement du dieu Anubis⁸⁵. Cette association avec le dieu sous la forme d'un chacal est peut-être une information à prendre en compte sur la nature spécifiquement funéraire de cet outil⁸⁶. Dès lors, il est envisageable que les armes aient été mises en place dans le cercueil pendant les opérations d'embaumement et qu'elles aient reçu à cette occasion un traitement rituel similaire à celui qui était opéré sur le corps du défunt⁸⁷. Cette idée prend tout son sens avec le témoignage apporté par un lot d'arcs retrouvé dans la tombe de Toutankhamon. Contrairement à d'autres exemplaires retrouvés dans la tombe parmi le mobilier funéraire, des arcs composites étaient en effet posés sur un lit funéraire⁸⁸ et enveloppés dans des bandelettes de lin, à l'image d'une momie⁸⁹. D'autres arguments soutiennent l'idée que l'usage de l'arc-*jwnt* et du *pd-h'* se réfèrent aux moyens qui contribuent à la régénération du dieu Osiris. Le nom de l'arc est en effet formé sur le radical *jwn* qui sert à construire des mots appartenant au champ sémantique relatif à l'idée de stabilité et de durabilité⁹⁰, qualités qui sont celles que doit retrouver Osiris pour renaître⁹¹. Cela explique que dès la Troisième Période intermédiaire et surtout pendant la période ptolémaïque, le terme *jwn* entre dans la construction d'épithètes relatives au dieu⁹². Quant au mot *pd-h'*, il est composé de deux termes qui, accolés l'un à l'autre, se rapportent au même concept. Le radical *pd* sert en effet à construire des mots dans lesquels est sous-entendue l'action de « tendre, déployer ou (s')étirer ». Par exemple, l'arc *pd̄t*, dont il faut tendre la corde, les termes *pd̄t* et *pd̄w*, évoquant « une étendue céleste » pour le premier⁹³ et une large « étendue d'eau » relative au lac de Sokar pour le second⁹⁴, ou encore *pd̄t* vocable pour « parfum »⁹⁵ exprimant l'idée d'un effluve qui se répand, dans l'air ; tous ces mots appartiennent à ce lexique relatif à l'idée de déploiement à l'infini, d'étirement et d'allongement sans limite. Le lexème *h'* se retrouve quant à

⁸⁴ L. Keimer, *Bemerkungen zu altägyptischen Bogen aus Antilopenhörnern*, in: *ZÄS* 72, 1936, 121–125.

⁸⁵ cf. LD III, 79 (b); E. Hornung, *Texte zum Amduat*, Teil I, Genève 1987, n°211 = Teil II, Genève 1992, 66; LGG III, 186.

⁸⁶ J.-Cl. Goyon, *Confirmation du pouvoir royal au Nouvel An*, BdE 52, Le Caire 1972, 102 (189).

⁸⁷ Sur les bâtons déposés dans le cercueil d'Osiris lors des mystères du dieu pour sa protection, cf. id., *Le papyrus d'Imouthès Fils de Psintaès*, 23–24.

⁸⁸ McLeod, op.cit., pl. 1 et 2. Le lit : n° inv. 47 dans l'inventaire compilé par H. Murray/M. Nuttal, *A Handlist to Howard Carter's Catalogue of Objects in Tut'ankhamun's Tomb*, Oxford 1963, 3.

⁸⁹ Ces armes portent un numéro d'inventaire commençant par 48 et suivi d'un chiffre dans l'inventaire de H. Murray. Cf. McLeod, op.cit., n° 1, 2, 4, 5 et 9 (voir également <http://www.griffith.ox.ac.uk/gri/carter/048j-c048-1.html> consulté le 10 juillet 2014).

⁹⁰ Wb I, 53–54.

⁹¹ Le terme *jwn* peut à ce titre désigner la momie, cf. E. Chassinat, *Le temple de Dendara. 5*, Le Caire 1952, 111 (1.4).

⁹² LGG I, 189 (col. 3); 193 (col. 3)-197 (col.1).

⁹³ ALex 78.1551.

⁹⁴ D. Jankuhn, *Der Spruch : "Die Häuser im Wasser zu Bauen"* [CT VI, Sp. 571], in: *RdE* 29, 1977, 41.

⁹⁵ ALex 78.1550.

lui dans des termes en rapport avec la station debout, avec l'idée qu'il a fallu se dresser pour y parvenir. Le mot *pd-'h'* ainsi formé ferait donc écho à un état intervenant après un cycle de sommeil. Pour ce qui concerne plus spécifiquement Osiris, il serait davantage question des dernières étapes qui ponctuent son réveil et concrétisent sa renaissance: l'étirement des membres qui ont retrouvé leur mobilité et le lever du dieu hors de sa couche funéraire. Quant au signe lui-même, qui sert à écrire *pd-'h'*, il est employé pour le radical *rs* utilisé dans les mots se rapportant au champ lexicographique de la protection et de la vigilance. L'agencement des signes dans l'épithète  *rs-wd3*, servant le plus souvent à désigner une forme d'Osiris se réveillant intègre⁹⁶, illustre clairement les propriétés attribuées à cet objet, qui figure ici le lieu où se déroule la renaissance du dieu. Le signe pour *pd-'h'* est d'ailleurs lui-même assez proche de  *js*, représentant une botte végétale dont les tiges sont maintenues par plusieurs bandes attachées par un nœud. I. Regen a bien montré qu'il pouvait s'agir de la représentation de la natte enroulée autour du défunt⁹⁷, qui était destinée à en protéger le corps et dans laquelle se produisait sa transformation.

À cette étape de l'analyse, nous avons ainsi pu constater que la dépose de l'arc et du *pd-'h'* dans le cercueil répondait à deux préoccupations autour du devenir du défunt et plus spécifiquement sur la préservation de son intégrité physique:

1) La première, probablement la plus ancienne, a pour but à la fois de l'armer et de protéger les parties de son corps dans l'obscurité de la tombe.

2) La seconde résulte d'une évolution de la pensée eschatologique traduisant l'intention d'interpréter toute activité funéraire relative à l'enveloppe charnelle à l'aune des conceptions osiriennes sur la renaissance, en cherchant notamment à favoriser la métamorphose du mort en Osiris.

3.3 *Les armes comme succédanées des démons neutralisés*

Mais comment expliquer que ces armes défensives ou évoquant l'intégrité du corps et le réveil du défunt ont été volontairement mutilées dans le cadre d'un rituel funéraire ? Ce principe de détruire ou d'abîmer rituellement des objets en contexte funéraire n'est pas isolé à ce cas unique, il en existe d'autres attestations⁹⁸. La plus connue est celle de « briser les vases rouges » (*sd dšrwt*) qui s'apparente à une pratique magique dont le but est de repousser et de détruire ceux qui sont hostiles à la renaissance du défunt⁹⁹. Elle est également attestée en contexte officiel¹⁰⁰. Les pots rouges étaient utilisés à la fois pour leur fonction

⁹⁶ LGG IV, 713 (col. 2). Sur *rs-wd3*, cf. B. Van de Walle, *rs-wd3* comme épithète et comme entité divines, in: ZÄS 98, 1972, 140–149.

⁹⁷ I. Regen, Aux origines de la tombe *js*. Recherches paléographiques et lexicographiques, in: BIFAO 106, 2006, 252–256.

⁹⁸ En dehors d'un contexte purement funéraire également, cf. A. Vila, Un rituel d'envoûtement au Moyen Empire égyptien, in: L'homme, hier et aujourd'hui. Recueil d'études en hommage à André Leroi-Gourhan, Paris 1973, 625–639.

⁹⁹ R.K. Ritner, The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice, SAOC 54, Chicago 1993, 144–153; J. Van Dijk, The New Kingdom Necropolis of Memphis, Bergum 1993, 174–188; H. Willems, The Social and Ritual Context of a Mortuary Liturgy of the Middle Kingdom, in: H. Willems (éd.), Social Aspects of Funerary Culture in the Egyptian Old and Middle Kingdoms, OLA 103, Louvain 2001, 312–324.

¹⁰⁰ A. Moret, Le rite de briser les vases rouges au temple de Louxor, in: RdE 3, 1938, 167. Sur le caractère politique des destructions volontaires, cf. R.K. Ritner, Killing the Image, Killing the Essence : The Destruction of Text and Figures in Ancient Egyptian Thought, Ritual, and "Ritualized History", in N.N. May (éd.), Icono-

pratique, celle de contenir de l'eau assimilée au fluide du démon¹⁰¹, tout en personnifiant parallèlement les forces séthiennes évoquées notamment par la couleur des récipients¹⁰². D'autres objets volontairement mutilés retrouvés en contexte funéraire indiquent que ce type d'opération avait essentiellement pour but d'immuniser le défunt. C'est le cas par exemple d'une cage à prisonnier retrouvée près d'une pyramide à Gizeh. Des coups de ciseaux ont été donnés à des endroits précis sur les barreaux afin de représenter l'anéantissement des forces de destruction¹⁰³. Il s'agissait de fracasser de manière symbolique les ennemis voulant entraver la renaissance du mort en s'en prenant plus spécifiquement à leur mobilité¹⁰⁴. De la même manière, dans l'iconographie des temples, les ennemis de l'Égypte vaincus par le roi ont en général les bras ligotés dans le dos. Manifestement ce qui semblait important c'était d'empêcher l'ennemi, de façon pratique dans le monde réel ou symbolique dans le domaine funéraire, d'être actif en bloquant l'usage de ses membres. Ces derniers semblent avoir été perçus comme la source de leur pouvoir de nuisance¹⁰⁵. Cette idée est relayée par des formules qui expriment le même point de vue dans les corpus funéraires, notamment dans les *Textes des Sarcophages*. Les textes indiquent que les démons hostiles à Osiris sont rendus inoffensifs en mutilant leurs membres¹⁰⁶.

Cette mutilation ou destruction d'un objet lors de l'inhumation, afin de lui faire subir un changement de statut, n'est pas exclusive à l'Égypte antique. Dans chacune des cultures où elle est attestée, elle est opérée à partir de modes propres de réalisation, autant qu'elle trouve une justification de nature variée¹⁰⁷. En ce qui concerne la destruction des armes, elle est attestée à toutes les époques, chez les Gaulois¹⁰⁸, comme chez les Esquimaux d'Amérique du Nord qui la pratiquaient encore il y a un siècle¹⁰⁹. Au-delà du fait qu'une telle pratique doit dans l'absolu avoir pour objectif de rendre l'objet inutilisable pour autrui, les spécial-

clasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond, OIS 8, Chicago 2012, 395–399. On verra également J.F. Quack, Opfermahl und Feindvernichtung im Altägyptischen Ritual, in: *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 27, 2006, 67–80.

¹⁰¹ Les vases-*dšrwt* comptent parmi les objets traditionnels utilisés dans les rites de purification au sein du temple ou dans le domaine funéraire, cf. R. Mesnil du Buisson, *Les noms et signes égyptiens désignant des vases ou objets similaires*, Paris 1935, 135–137.

¹⁰² B. van Rinsveld, Deux allusions littéraires au rituel de la destruction des pots (P. Beatty III pl. 8, R^o, 10,9 et Psaume 2 : 9), in A. Théodoridès et alii (éd.), *Archéologie et philologie dans l'étude des civilisations orientales*, Acta Orientalia Belgica IV, Bruxelles 1986, 208; Ritner, op.cit., 146.

¹⁰³ M. Lehner/P. Lacovara, An enigmatic object explained, in: *JEA* 71, 1985, 171. Ne pas retenir l'interprétation des deux auteurs qui voyaient dans cette cage, le naos servant à transporter la statue du défunt pendant les processions funéraires. Pour une autre interprétation de la fonction de l'objet, cf. A. Grimm, Ein Käfig für einen Gefangenen in einem Ritual zur Vernichtung von Feinden, in: *JEA* 73, 1987, 202–206.

¹⁰⁴ Par exemple les têtes dites de remplacement, cf. R. Tefnin, Art et Magie au temps des Pyramides, *MonAeg* 5, Bruxelles 1991, 78–87, 93–95. Voir également N.S. Picardo, "Semantic Homicide" and the So-called Reserve Heads, in: *JARCE* 43, 2007, 221–252, notamment 233–238.

¹⁰⁵ Ritner, op.cit., 112–138.

¹⁰⁶ Ibid., 149 n. 675.

¹⁰⁷ L.V. Grinsell, The Breaking of Objects as a Funerary Rite, in: *Folklore* 72/3, 1961, 475–479.

¹⁰⁸ S. Reinach, L'épée de Brennus, in: *L'anthropologie* 17, 1906, 353–354.; J.L. Bruneaux, Les sanctuaires celtiques de Gournay-sur-Aronde et Ribemont-sur-Aronde, une nouvelle approche de la religion gauloise, in: *CRAIBL* 141, 1997, 582. Pour des attestations dans d'autres civilisations, cf. L.V. Grinsell, The Breaking of Objects as a Funerary Rite: supplementary notes, in: *Folklore* 84, 1971, 112–114.

¹⁰⁹ J. R. Mortimer, *Forty Years' Researches in British and Saxon Burial Mounds in East Yorkshire*, Londres 1905, 73.

istes n'ont pas réellement déterminé, dans la plupart des cas connus, les tenants et les aboutissants de ce rituel. En Égypte ancienne, lorsqu'on mutile ou détruit un objet ou l'image d'un objet ou d'un être dans un contexte funéraire, c'est essentiellement pour annihiler le potentiel pouvoir de destruction qu'il représente ou dont il est investi afin qu'il ne se retourne pas contre le défunt¹¹⁰. En apparence, cette pratique est en totale opposition avec les idées sur la survie du corps exprimées plus haut. Si les armes sont détruites alors le défunt ne pourra *a priori* ni s'en servir pour se protéger, encore moins s'identifier à l'Osiris remembré à travers elles. Mais en réalité, ce n'est pas une aporie, et plutôt que de desservir la première intention, elle vient s'y ajouter pour en renforcer le message. En effet, nous l'avons rappelé plus haut, l'Égyptien ancien favorise la multiplication des niveaux de lecture au sein d'une même représentation ou d'une même formule en superposant les signifiants, souvent issus de traditions diverses, quand bien même celles-ci peuvent paraître antinomiques¹¹¹. L'objectif est de mettre en mouvement des conceptions diverses sur la renaissance du défunt en les combinant au sein d'une action rituelle qui les réunit toutes. Mais nous n'avons aucune certitude sur la croyance à l'origine de cette opération de mutilation des armes dans la tombe de Montouherkhepechef. Un passage des *Textes des Sarcophages* pourrait cependant lui faire écho et permettre d'apporter une explication. Toutefois, ce rapprochement demeure une hypothèse qui, s'il n'est pas assuré, présente néanmoins des coïncidences qui ne sont peut-être pas fortuites. Il s'agit du *Spell* 698 qui s'intitule: « Celui qui s'oppose, dans la nécropole, contre celui qui vient pour sceller la bouche d'un homme » et qui est inscrit sur un sarcophage d'el-Bersheh¹¹². Il reprend le leitmotiv et le dessein que scandent les corpus funéraires égyptiens: d'une part la peur que le corps du défunt soit anéanti et d'autre part la destruction des démons nuisibles par le recours à l'injonction magique. Dans la formule, la peur relative au premier thème est surmontée par le texte de la partie finale « je me suis soulevé, je me suis rassemblé ; mes membres sont tes membres, Rê, qui vit dans sa mère », qui garantit au défunt d'être réintroduit dans le cycle des renaissances par l'affirmation que son corps est intègre. Quant au démon qui est à l'origine de cette angoisse, ici il est appelé l'« archer (*pḏty*) de Chou »¹¹³. La formule insiste sur la mutilation de ses membres afin qu'ils deviennent inopérants et

¹¹⁰ P. Lacau, Suppressions et modifications de signes dans les textes funéraires, in: ZÄS 51, 1913, 26–57; P.J. Frandsen, On Categorization and Metaphorical Structuring : Some Remarks on Egyptian Art and Language, in: CAJ 7, 1997, 71–104.

¹¹¹ Voir les remarques de V. Angenot, in: CdE 80, 2005, 27.

¹¹² CT VI, 332 (spell 698): *hsfw m hrt-ntr r jw r htm rz n(y) s*. On s'explique mal la mise en avant du complément adverbial au début de la proposition, mais l'interprétation du texte est rendue difficile parce qu'il n'en existe qu'une seule version et qu'un signe est perdu. Le scribe a par ailleurs interverti la préposition *r* et le déterminatif (𓂏) de *hrt-ntr*, cf. R.O. Faulkner, Egyptian Coffins Texts II, Warminster 1977, 263.

¹¹³ Sur cette traduction cf. P. Barguet, Textes des sarcophages égyptiens du Moyen Empire, Paris, 1986, 213. Il est difficile de savoir si le terme écrit *pḏtyw* est un singulier ou un pluriel à cause du *w* (poussin de caille) final. Cependant, l'absence des trois traits du pluriel et l'emploi des pronoms singuliers dans la suite de la phrase laissent penser qu'il peut s'agir d'un dérivé de *pḏt* « arc » qui, dans ce contexte, pourrait être compris comme une variation vocalique, peut être locale, du terme *pḏty* « archer ». Pour la distinction entre *pḏty Šw* et *pḏtyw Šw*, cf. LGG 3, 185. R.O. Faulkner, op.cit., propose une toute autre traduction, faisant du terme *pḏtyw* un nisbé pluriel construit sur le substantif *pḏt* « étendue ».

n'empêchent pas le processus de l'ouverture de la bouche de fonctionner¹¹⁴. Par imprécation est alors infligé au démon ce que lui-même avait prévu de faire subir au défunt : « ta langue est entre tes jambes et ton phallus est dans ta bouche ». Démon archer, les membres qui doivent être mutilés pour l'empêcher de nuire sont l'œil et le doigt : « ton œil est brisé, ton doigt est brisé ». Il est probable que l'intention ici était de mutiler ce qui lui permettait d'user de son arc : l'œil pour viser et le doigt pour tendre la corde, de la même manière qu'on empêchait les ennemis dans les scènes de guerre d'être combattants en leur entravant les membres. Mais la graphie du mot « doigt » dans le *spell* 698 est sujette à controverse, le signe cursif utilisé n'est pas clairement  *db* mais un signe qui est oblique dans sa partie supérieure et ressemble davantage à un bâton de jet  ou à un *pd-h* stylisé ¹¹⁵. La confusion ou plutôt la substitution entre ces signes n'est pas réellement surprenante, elle est bien attestée par ailleurs et peut être expliquée pour des raisons graphiques¹¹⁶. Mais au regard de la scène de la tombe de Montouherkhepechef, elle est enrichie d'une autre perspective qui porte au-delà de considérations purement stylistiques et qui ne se satisfait pas de la simple justification d'un jeu sur la forme du signe. La mutilation du membre/arme du démon pourrait s'apparenter à celle du *pd-h* dans la tombe du dignitaire, apportant par là une explication vraisemblable au sens de cette pratique rituelle. Quant au découpage de l'arc, il permettrait d'annihiler la compétence d'archer du démon¹¹⁷. C'est cette menace qui pesait sur le défunt que le rite de couper les armes a pu chercher à exorciser. En brisant, mutilant ou découpant les symboles qui étaient ceux des démons susceptibles de s'en prendre au défunt, on faisait en sorte qu'ils ne puissent s'y incarner. Le rite dans la tombe du dignitaire pourrait être une réponse à l'inquiétude que la menace d'un démon archer faisait peser sur le défunt (ce qui constitue en outre le but fondamental de la plupart des rites funéraires). Si notre hypothèse des armes comme personnification du démon est exacte, alors ce rite pourrait faire écho aux opérations de destruction de Seth telles qu'elles sont parfois présentées dans l'iconographie, lorsque le corps du dieu est offert à Osiris. En effet, les scènes montrent Seth criblé de couteaux, les mains ligotées dans le dos, parfois attaché à un bâton par l'action d'Horus-qui-venge-son-père. Cette arme spécifique constitue dans ces scènes le moyen le plus efficace pour repousser les ennemis dont le dieu est la figure paradigmatique¹¹⁸. Ainsi, comme Seth est empêché de nuire grâce à l'action des couteaux avant d'être

¹¹⁴ L'ouverture de la bouche qui donne la capacité au défunt d'accomplir les opérations de base nécessaires à sa survie *post mortem* : se nourrir et réciter les formules funéraires magiques. Voir J. Zandee, *Death as an Enemy*, SHR 5, Leyde 1960, 62.

¹¹⁵ C'est la raison pour laquelle P. Barguet préfère lire « boomerang » plutôt que « doigt », cf. op.cit., 213 contrairement à R.A. Faulkner, *The Ancient Egyptian Coffin Texts II*, Warminster 1977, 263.

¹¹⁶ Des références sont données par A. Gardiner, *Egyptian Grammar*, Oxford 1957, 513, T14 (e). Voir aussi D. Meeks, *Les architraves du temple d'Esna*, *PaleoHier* 1, Le Caire 2004, 180, § 491 n.1. Dans le *spell* 698, le signe présente une forme légèrement incurvée dans la partie supérieure (CT VI, 332, 2*), sur cette caractéristique, cf. B.J.J. Haring, *The Tomb of Senedjem (TT 1)*, *PaléoHiero* 2, Le Caire, 2006, 112 §216.

¹¹⁷ L'arc cassé est un symbole de la défaite des ennemis depuis l'Ancien Empire, cf. J.K. Hoffmeier, *Some Egyptian motifs related to Warfare and Enemies and Their Old Testament Counterparts*, dans J.K. Hoffmeier, E.S. Meltzer (éd.), *Egyptological Miscellanies. A Tribute to Pr. Ronald J. Williams*, in: *The Ancient World* 6, 1983 Chicago, 64–65.

¹¹⁸ R.K. Ritner, in: *SAOC* 54, 1993, 163–167.

présenté au dieu auquel il voulait s'en prendre, les armes, qui sont les réceptacles éventuels de démons aux intentions maléfiques, sont déposées mutilées devant le défunt, futur Osiris.

La présence d'une scène aussi originale, décrivant un rite peu fréquent, tient sans doute à la volonté du propriétaire de la tombe de faire référence à des modèles anciens. Au regard des autres scènes tout aussi inhabituelles dans le même monument, elle dévoile surtout la nature spécifique des craintes ou des inquiétudes propres de Montouherkhepechef et les dangers dont il espérait se prémunir en multipliant la représentation des rites apotropaïques. La thématique des scènes est en effet presque exclusivement orientée vers la destruction des démons nuisibles au défunt. Les représentations insistent en effet plus que dans n'importe quelle autre tombe connue sur les dispositions qui ont été prises afin que les forces néfastes soient mises à mort. Le propriétaire de la tombe espérait ainsi que ces dernières ne viennent pas entraver le processus de transformation qui devait lui permettre de retrouver son intégrité corporelle et connaître un destin semblable à celui d'Osiris.

Inhaltsverzeichnis

<i>Abdelwahed, Nassef/Iskander, John M.</i> Der Würfelhocker des Anchpachered aus Tell el-Moqdam (Kairo JE 37679) (Taf. 1–3)	1–12
<i>Barwik, Mirosław</i> A unique “tourist” inscription in the Hatshepsut temple at Deir el-Bahari (Taf. 4–7).....	13–17
<i>Büma, Beryl/Fitzenreiter, Martin</i> „Spielt das Lied der beiden göttlichen Brüder“: Erotische Ambiguität und „große Nähe“ zwischen Männern im Alten Reich	19–42
<i>Castle, Edward W.</i> The Foundation Ceremony at Akhetaten.....	43–82
<i>Creasman, Pearce Paul/Doyle, Noreen</i> From Pit to Procession: The Diminution of Ritual Boats and the Development of Royal Burial Practices in Pharaonic Egypt (Taf. 8–11).....	83–101
<i>Kahl, Jochem/El-Khadragy, Mahmoud/Ahmed, Hesham Faheed/ Verhoeven, Ursula/Abdelrahiem, Mohamed/Regulski, Ilona/ Becker, Meike/Czyżewska-Zalewska, Ewa/Kilian, Andrea/ Stecher, Marcus/Rzeuska, Teodozja</i> The Asyut Project: Eleventh Season of Fieldwork (2014) (Taf. 12–15).....	103–161
<i>Lamfried, Tatjana/Schmidt, Sabine mit einem Beitrag von Uta Wallenstein</i> Ein Sargensemble aus dem Schlossmuseum in Gotha Ergebnisse eines interdisziplinären Untersuchungsprojektes (Taf. 16–23).....	163–189
<i>Larcher, Cédric</i> Le sens des rites. §1 – La scène du découpage rituel des armes dans la tombe de Montouherkhepechef à Dra Abou el-Naga (TT 20).....	191–214
<i>Long, Georgia/De Meyer, Marleen/Willems, Harco</i> The use-life of the Middle Kingdom tomb of governor Nehri I at Dayr al-Barshā: Reconstructing find contexts based on the distribution of coffin fragments (Taf. 24–30).....	215–236
<i>Metawi, Dina</i> Nebwa Revisited (Cairo Museum TR.29/9/14/5) (Taf. 31–36).....	237–248

<i>Muhlestein, Kerry</i>	
Transitions in Pyramid Orientation	
New Evidence from the Seila Pyramid (Taf. 37–38)	249–258
<i>Nuzzolo, Massimiliano</i>	
The Bent Pyramid of Snefru at Dahshur	
A project failure or an intentional architectural framework?	259–282
<i>Ouda, Ahmed M. Mekawy</i>	
The Statue of ‘The Doorkeeper of the Palace’ <i>Pi3y</i>	
(Louvre E 124) (Taf. 39–42)	283–295
<i>Panov, Maxim</i>	
Eine Opferformel (Taf. 43–44).....	297–299
<i>Pries, Andreas</i>	
Andere Leser, andere Lehren: Miszellen zum antiken	
und rezenten Umgang mit der ägyptischen Schrifttradition	301–319
<i>El-Sattar, Ibrahim Abd/Boraik, Mansor/Fayez, Liala</i>	
Two Unpublished False Doors of <i>Intj</i> and <i>Hwjt</i> from Giza (Taf. 45–46)	321–332
<i>Schneider, Thomas</i>	
„Eine Führernatur, wie sie der neue Staat braucht!“	
Hermann Kees’ Tätigkeit in Göttingen 1924–1945 und die Kontroverse	
um Entnazifizierung und Wiedereinstellung in der Nachkriegszeit	333–381
<i>Seco Álvarez, Myriam/Martínez Babón, Javier</i>	
A Ramesside Building in the Temple of Millions of Years	
of Thutmose III in Luxor (Taf. 47–52).....	383–391
<i>Senussi, Ashraf/Craciun, Cristian</i>	
Die Grabstatuette des Kaemwaset und seiner Frau (Taf. 53–54)	
	393–396
Anschriften der Autorinnen und Autoren	397–399