



HAL
open science

Quand Thot devient babouin. Essai de datation et d'interprétation de l'apparition de la forme simiesque du dieu.

Cédric Larcher

► To cite this version:

Cédric Larcher. Quand Thot devient babouin. Essai de datation et d'interprétation de l'apparition de la forme simiesque du dieu.. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 2016, 143 (1). hal-01557397

HAL Id: hal-01557397

<https://hal.science/hal-01557397v1>

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.

2016 · BAND 143 · HEFT 1

ZEITSCHRIFT FÜR ÄGYPTISCHE SPRACHE UND ALTERTUMSKUNDE

HERAUSGEBER

Susanne Bickel, Basel

Hans-W. Fischer-Elfert, Leipzig

Antonio Loprieno, Basel

Tonio Sebastian Richter, Berlin

BEIRAT

John Baines, Oxford

Elke Blumenthal, Leipzig

Julia Budka, München

Richard Parkinson, Oxford

Kim Ryholt, København

Stephan Seidlmayer, Kairo

Jean Winand, Liège

DE GRUYTER

Inhalt

Priese, K.-H.

Walter-Friedrich Reineke — 3

Abdel Ghany, K.

**Die königlichen Amduat Fragmente vor der
Regierungszeit Thutmosis' III. — 5**

Di Biase-Dyson, C.

**Wege und Abwege. Zu den Metaphern in der
ramessidischen Weisheitsliteratur — 22**

Herzberg, A.

**Zu den memphitischen Grabreliefs in der Sammlung
des Ägyptischen Museums – Georg Steindorff – der
Universität Leipzig — 34**

Larcher, C.

**Quand Thot devient babouin. Essai de datation et
d'interprétation de l'apparition de la forme simiesque
du dieu — 60**

Meffre, R., Nikolaev, A.N.

**The Funerary Ensemble of Nairis in the Hermitage
Museum — 77**

Miniaci, G.

**Reuniting Philology and Archaeology:
The “Emic” and “Etic” in the Letter of the Dead Qau Bowl
UC16163 and its Context — 88**

Wernick, N.

**Once More Unto the Breach. A Re-Evaluation of
Beni Hasan's 'Battering Ram' and 'Glacis' — 106**

Cédric Larcher

Quand Thot devient babouin

Essai de datation et d'interprétation de l'apparition de la forme simiesque du dieu

DOI 10.1515/zaes-2016-0005

Summary: The baboon is a recognized hypostasis of Thoth, however it is not until the reign of Amenhotep III that the animal is explicitly referring to the god in the iconography. This connection can be explain by the predilection at this time for the animal forms of the gods. It is related too to the theological orientations that emerge around the nature of the kingship and its link with the god Ra and the Moon. It seems that this new characteristical form of Thot is highlighted at the occasion of the king's sed-festival.

Keywords: Thot – Baboon – Amenhotep III – Sed-festival – Solar cycle – Moon.

Le babouin est depuis l'Ancien Empire un animal familier des scènes de vie quotidienne des anciens Égyptiens. Dans le domaine religieux, il est surtout reconnu pour être une manifestation de Thot, un rapprochement qui trouverait en partie son origine dans le cri spécifique de l'animal, perçu comme une disposition langagière lui permettant de communiquer avec les dieux¹. Mais force est de constater que l'association entre le babouin et Thot n'a pas toujours prévalu. En effet, si d'après la documentation dont on dispose l'animal a toujours fait partie du paysage religieux officiel égyptien, il semble que ce n'est qu'à partir du milieu de la XVIII^e dynastie qu'il devient explicitement une représentation de Thot. Nous allons tenter de retracer rapidement les principales attributions du babouin lorsqu'il sert d'hypostase à d'autres divinités, avant de voir comment le rapprochement entre l'animal et le dieu Thot se concrétise, en cherchant à comprendre les motivations qui en sont à l'origine.

§ 1. Parfois nettement dépeint d'après les caractéristiques du genre hamadryas (*Papio hamadryas*) parfois

confondu avec celui du genre cynocéphale (*Papio cynocephalus*), le babouin était déjà revêtu des habits de la divinité avant l'Ancien Empire. En tout premier lieu, il apparaît en tant que réceptacle de Âhedjour (*ḥ-ḥd wrw*)², «dieu aulique» représenté le plus souvent assis sur un siège cubique et tenant ou non un petit récipient³. Bien attesté dès le début de l'époque historique⁴ dans des documents variés⁵, il sort rapidement du catalogue des divinités récurrentes, ne réapparaissant que de manière sporadique aux Moyen et Nouvel Empires, jusqu'à l'époque ptolémaïque où son nom est parfois abrégé en Hedjour (*ḥd-wr*)⁶. À l'origine, il est associé à une divinité tauro-morphe sur le plan cérémoniel et intervient essentiellement dans les rites liés à la monarchie. Incarnation des prédécesseurs royaux lors des jubilés par exemple⁷, il a pour rôle de réaffirmer la filiation divine du roi en cautionnant la légitimité de son pouvoir⁸. On le trouve également dans d'autres contextes, par exemples des petites figurines de babouins retrouvées en dépôts de fondation à Abydos, Éléphantine et Hiérakonpolis, dans des strates de l'époque archaïque et de l'Ancien Empire, représentent sans doute Âhedjour (*ḥ-ḥd wrw*)⁹. Placées avec d'autres petites statuettes aux effigies d'êtres humains, d'animaux ou d'objets du quotidien, elles étaient très probablement

2 «Celui du palais blanc des Grands», cf. Vernus, Yoyotte 2005, 620. Le *LGG* 5, 601b translittère *ḥd-wrw*, «Der Weisse des Grossen». Sur la question de la lecture de la première partie du nom, cf. Goelet 1982, 286–292. Voir aussi Černy, 1952, 21.

3 *id.*, *LÄ* II, 1977, 1078–1080, s.v. «Hedjwer». Ce babouin des époques anciennes a parfois été injustement assimilé à Thot, cf. Devries 1972, 72–73.

4 Cf. Santolini 1984, 214–216. Voir également Regulski 2010, 109.

5 Cf. Petrie 1900, pl. 17 (26) ; Petrie 1902, pl. 11 (9) ; Kaplony 1963, pl. 59 (211) ; Kaplony 1971, 44 ; Peut-être également dans Emery 1938, pl. 19d ; Wilkinson 2000, 241, fig. 10 ; Firth, Quibell 1936, pl. 16 ; Kaplony 1966, 91–98 ; *PT* 334, 949c et 1725a. Pour une synthèse des sources voir Godron 1990, 107–108.

6 *LGG* 5, 601a-b.

7 Helck 1950, 428.

8 Friedman 1995, 24–26. Voir également le relief archaïque montrant un babouin assis devant un roi en manteau jubilaire, cf. Spencer 1980, 16 (n°16), pl. 8 et 9.

9 Kaplony 1966, 96, parle exclusivement des figurines retrouvées à Abydos qui témoignent selon lui d'un culte dédié au babouin dans la région, voir également Kaplony 1970, 104–105. Nombreuses photos dans *Catalogue d'exposition* 1978, n°48–64.

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

1 Te Velde 1988, 129–137 ; Volokhine 2004, 150–151.

investies d'une valeur apotropaïque. Celles figurant un babouin ont été employées plus systématiquement que les autres. Sans rompre totalement avec l'idée qu'elles incarnaient les ancêtres royaux, G. Dreyer émet l'hypothèse que dans ce contexte précis elles personnifiaient les ancêtres familiaux de commanditaires privés. Elles auraient alors été déposées dans les fondations des temples afin de faire participer ces derniers au culte officiel¹⁰. Elles témoignent en tout cas d'une pratique ancestrale à caractère votif, ritualisée dans le processus de fondation d'une aire sacrée et peut-être originaire de Haute-Égypte. Ce dernier point expliquerait pourquoi, sur un relief du temple de Pépi II à Saqqara, des babouins représentant très certainement Âhedjour (*ḥ-ḥd wrw*) sont mis en relation avec la région méridionale¹¹ : les animaux sont assis devant les chapelles prototypiques de cette partie du pays.

§ 2. En dehors de cette association avec Âhedjour (*ḥ-ḥd wrw*), le babouin côtoie également le monde des dieux dans les *Textes des Pyramides*, où il est très lié à Rê. Témoin de la suprématie du soleil sur les forces de l'obscurité, il célèbre la victoire divine – à laquelle il a peut-être partiellement concouru – en poussant des cris caractéristiques, tourné vers l'astre lors de son retour matinal¹². Il est aussi une des formes données au dieu Baba. Très présent dans ce corpus funéraire, ce dernier apparaît tour à tour comme ouvreuse des portes du ciel, incarnation de la couronne blanche de Haute-Égypte et «taureau des babouins». Le roi peut par ailleurs lui être identifié¹³. Il est connu également pour être un compagnon de Rê dont il est à la fois le fils aîné¹⁴ et son protecteur mettant en déroute les ennemis de son père¹⁵. Les *Textes des Sarcophages* continuent de mettre en scène Baba le dieu – qui garde *grosso modo* les mêmes attributions qu'à l'Ancien Empire – et en définissent davantage la nature¹⁶. Cependant, les formules insistent moins sur ce qui unit son hypostase animale au soleil¹⁷. À cette époque, les facultés prophylactiques du dieu sont évoquées sur un type d'accessoires, les *apotropaia*, destinés à écarter le danger de leur propriétaire et à favoriser leur passage d'un état à un autre¹⁸. Ces objets servaient surtout à la protection des femmes et des enfants¹⁹

ainsi que des défunts²⁰. Leur décor évoque le thème de la course nocturne du soleil avant son apparition à l'aube²¹. Le babouin est chargé, avec d'autres animaux, comme des griffons, des léopards et des lions par exemple, de sécuriser le périple effectué par le dieu²². On notera pour la suite que sur ces objets le babouin tient un œil-*oudjat*, une pose qui sera celle de l'animal représentant Thot sur les stèles ou les graffiti dès le milieu du Nouvel Empire²³. Dans le courant de la XVIII^e dynastie, Baba perd son identité de primate pour prendre les traits, assez similaires d'un point de vue morphologique, d'un chien, dont les textes indiquent qu'il est de couleur rouge²⁴. Ce changement intervient à peu près au moment où le babouin clairement devient un hypostase de Thot, et joue alors auprès de Rê un rôle concurrentiel à celui qu'avait Baba auparavant²⁵. Ce transfert de réceptacle, de Baba à Thot, est peut-être dû au fait qu'il ne pouvait y avoir deux divinités de même forme exerçant des fonctions aussi proches auprès de Rê. L'animosité entre Baba et Thot mentionnée dans le *Papyrus Jumilhac*²⁶ pourrait dans ce sens être une référence lointaine à cette compétition au terme de laquelle il a été décidé que seul l'un d'entre eux s'incarnerait sans ambiguïté dans l'effigie du babouin hamadryas²⁷. L'arbitrage de Rê dans le même document, qui décide en fin de compte d'éloigner Baba, laisse entendre que la lutte avec Thot était liée au rôle que l'un ou l'autre allait jouer sous cette forme auprès de lui. On constate en effet que les attributions du premier, dont nous avons vu qu'elles étaient attestées dès les *Textes des Pyramides*, deviennent les compétences spécifiques du second dans les textes funéraires à partir du Nouvel Empire : alors qu'aux Ancien et Moyen Empires Baba cynocéphale est chargé de protéger le dieu Rê dans sa barque²⁸, dès la fin de la XVIII^e dynastie c'est Thot qui apparaît dorénavant sous la forme d'un babouin dans l'embarcation divine aux côtés de la personnification du soleil²⁹.

20 Altenmüller 1987, 131–132.

21 Altenmüller 1965, 79–122.

22 Perraud 2002, 320.

23 Spiegelberg 1921, 33, pl. 44 et De Meulenaere 1954, 76–78. Voir également Larcher (à paraître).

24 Durisch Gauthier 2002–3, 46–47.

25 Sur le rapport de Thot à Rê, cf. Boylan 1922, 58–61.

26 Vandier 1952, 121–123 ; Vandier 1961, 128. Voir également sur ce passage précisément Leitz 1994, 103–117.

27 Ce thème est peut être également exprimé dans un papyrus magique du Nouvel Empire où il est dit que «Thot se met en garde contre Baba», cf. Pleyte, Rossi 1869–1876, pl. 118 (l.10).

28 Derchain 1952, 37–38.

29 On peut ajouter à ce catalogue sélectif une autre divinité qui prend la forme d'un babouin et qui est attestée dès le Moyen Empire. Il s'agit de *bnty* qui n'a pas l'envergure des deux autres sur le plan

10 Dreyer 1986, 69–70.

11 Jequier 1938, pl. 50.

12 *PT*. 505 a.

13 Derchain 1952, 26–29.

14 *PT*. 608 c.

15 *PT*. 516 b.

16 Derchain 1963, 22–24.

17 Sur le babouin dans les *Textes des Sarcophages*, cf. Altenmüller 1985, 15–16.

18 Gutbub 1979, 399–401, voir également Koenig 1994, 91–92.

19 Gutbub 1979, 403.

§3. D'après les sources documentaires connues, l'association entre le dieu Thot et le babouin apparaît bien dans le courant de la XVIII^e dynastie. Mais il semble qu'elle est clairement institutionnalisée sous Amenhotep III. Cela transparaît aussi bien dans la production royale que dans les manifestations de piété privée. Il n'en demeure pas moins qu'il reste difficile d'affirmer sans équivoque que cette association date précisément de ce règne. En effet, quelques indices rendent compte d'une antériorité possible de ce rapprochement qui pourrait remonter à *Touthmosis III*, du moins sous une forme prototypique³⁰. Néanmoins, ces indices sont ténus et nous verrons que fondamentalement ils ne remettent pas en cause le constant suivant: c'est à partir du règne d'Amenhotep III que cette association est manifeste. Il s'agit de trois scarabées et d'une statuette de babouin, quatre documents insignifiants si l'on considère l'importance qu'implique sur le plan théologique un tel rapprochement entre un animal et un dieu.

§4. Le premier hiatus est matérialisé par des scarabées sur lesquels apparaît le babouin, soit pour écrire le mot *Thot* dans le nom du pharaon *Touthmosis III* (plusieurs attestations)³¹, soit près des cartouches de *Touthmosis IV* (une seule attestation)³² et *Amenhotep II* (une seule attestation)³³. Sur des considérations stylistiques et iconographiques, B. Jaeger a montré que ceux inscrits

théologique mais partage avec elles certaines affinités de fonctions, cf. *LGG II*, 807. Son nom par exemple qui est composé à partir du terme *hn(w)* le rattache explicitement aux conceptions solaires héliopolitaines, cf. Baines 1970, 398–399. Dans les Textes des Sarcophages elles saluent le soleil naissant, cf. *CT V 71c*. Par ailleurs, dans la chapelle d'Hathor du temple de Deir el-Bahari, *bnty*, qui est accompagné de son pendant féminin, participe aux cérémonies en rapport avec la filiation royale, cf. Beaux 2013, 137–138.

³⁰ Nous ne tenons pas compte ici des déductions approximatives ou infondées faites à partir de documents qui n'établissent jamais textuellement ou de manière évidente le lien entre le babouin et Thot, comme par exemple Sherkova 2002, 166–176, qui estime que le babouin incarnait déjà Thot à l'époque archaïque. Pour l'auteure, un objet original représentant quatre babouins dans une barque serait l'illustration du rôle de l'animal dans le voyage du Soleil dans l'au-delà, rôle qu'elle attribue à Thot à partir de sources du Nouvel Empire (*ibid.*, 168). Si le babouin est un animal qui se trouve dans la suite de Rê dès les *Textes des Pyramides*, rien ne permet d'établir qu'il y incarne déjà le dieu, d'autant qu'à cette époque d'autres divinités prennent l'aspect du singe et notamment *ḥ-ḥd wrw*. cf. Winter 2006, 448 pense également que l'interprétation de Sherkova est forcée. On verra, dans la même idée, des relations infondées entre l'animal et Thot chez Voros 1997, 26 n. 29 ou encore Hein 2006, 5–6 pour prendre des exemples assez récents.

³¹ Drioton 1947, 69–72. Également Sauneron, Yoyotte 1950, 9 ; Jaeger 1982, 39 (§ 65), 53 (§ 168) et 79 (§ 334).

³² Hall 1913, 303 (2878), British Museum, inv. 104909.

³³ Newberry 1906, pl. 30, 2.

au nom de *Touthmosis III* dataient en fin de compte des XIX^e et XX^e dynasties ou de la Troisième Période intermédiaire³⁴. Un seul pourrait avoir été réalisé sous *Touthmosis III* (Fig. 1.1)³⁵. Si ce document est bien contemporain du roi qu'il mentionne, alors il s'agirait du seul exemple connu pour cette époque, tout type de monuments confondus, d'une graphie utilisant le signe représentant un babouin pour écrire le nom divin *Thot* dans une titulature *touthmoside*³⁶. Même chose concernant les scarabées d'Amenhotep II et de *Touthmosis IV* qui constitueraient l'unique témoignage de l'existence d'un rapprochement entre le babouin et Thot déjà sous ces règnes (Fig. 1.2 et 1.3). Il n'existe pas encore d'étude du corpus des scarabées de ces deux rois qui permettrait de dater les différents types attestés. Ce qui est sûr, c'est que le babouin couronné d'une lune imbriquée dans un croissant du même astre gravé sur le revers de ces deux scarabées est bien à cette époque une représentation du dieu Thot.



Fig. 1: Scarabées aux noms 1/de *Touthmosis III* (d'après Hall 1913, 70) ; 2/d'Amenhotep II (d'après Newberry 1906, pl. 30) ; 3/de *Touthmosis IV* (© British Museum).

§5. Le dernier document a été retrouvé dans la chambre funéraire d'une tombe du Moyen Empire située à el-Khokha, près du temple de Deir el-Bahari, qui a été profanée de nombreuses fois. Il s'agit d'une statuette de babouin (Fig. 2) qui, étant anépigraphique, pourrait être une autre divinité que Thot ou bien une simple figuration de l'animal qu'elle représente, si le contexte n'était pas très explicite sur son lien avec le dieu. Retrouvée enveloppée dans un morceau de lin, elle faisait partie d'un attirail de scribe³⁷.

³⁴ Jaeger 1982, 211 (20) et 245 (§1504, ill. 640, 643, 645, 648 et 649).

³⁵ *Ibid.*, 266 (§ 1603), il s'agit du scarabée n° 677 du catalogue de Jaeger, qui correspond à l'objet 688 de l'ouvrage de Hall 1913, 70 (688) (Voir Jaeger 1982, 400 pour une reproduction des inscriptions de l'objet), British Museum, inv. 38689.

³⁶ Voir remarques *Ibid.*, 368 (1098). Von Beckerath 1999, 139 indique qu'un cartouche composé d'un babouin et du signe *ms* est visible sur le sarcophage du roi (CG 61014). Après vérification, rien de tel n'a pu être observé, cf. Daressy 1909, 19.

³⁷ Cf. Carnarvon, Carter 1912, 70, 75–76 et pl. 66.



Fig. 2: Statuette de babouin retrouvée dans la «tombe 37» à Deir el-Bahari (d'après Carnarvon, Carter 1912, pl. 66).

La tombe renfermait également des sarcophages des XVII^e et XVIII^e dynasties ainsi qu'un nombre important d'objets datés de la même époque³⁸. L'élément le plus récent est un scarabée au nom de Touthmosis III (Fig. 3). Retrouvé à l'intérieur d'une momie, il pourrait définir un *terminus post quem* concernant le dernier bouleversement de la sépulture³⁹.



Fig. 3: Scarabée au nom de Touthmosis III (d'après Carnarvon, Carter 1912, pl. 72).

La statuette du babouin serait alors soit contemporaine soit antérieure au règne de ce pharaon. Cependant, nous avons vu que les scarabées au nom du pharaon étaient abondamment reproduits après le Nouvel Empire et ne pouvaient constituer un critère absolu de datation. Par ailleurs, plusieurs zones d'ombre demeurent sur la date des réinhumations dans cette tombe du Moyen Empire. Aussi ce scarabée ne permet pas à lui seul de présumer de la date des perturbations éventuelles qui ont pu intervenir *a posteriori*⁴⁰, celui-ci pouvant avoir été fabriqué bien après le règne du pharaon éponyme. La question reste donc ouverte sur la date du stockage des momies dans la tombe du Moyen Empire et par voie de conséquence sur celle de

l'attirail de scribe qui a pu être oublié ou placé ici indépendamment du reste du mobilier à une époque ultérieure.

§ 6. Ces quelques documents sont donc des indices bien maigres d'une éventuelle association de Thot et du babouin déjà sous le règne de Touthmosis III. Par ailleurs, il serait étonnant que pour une des époques parmi les mieux documentées de l'histoire égyptienne, rien dans les sources religieuses officielles, dans les textes funéraires royaux ou privés, dans les tableaux des tombes des particuliers, sur les statues d'officiants ou sur tout autre monument de la première moitié de la XVIII^e dynastie, n'indique ou n'évoque même, à l'exception d'un scarabée à la facture assez grossière, que l'attribution de ce référent animal au dieu Thot était déjà effective avant Amenhotep II. Il est toujours possible qu'elle fût encore trop précoce pour avoir fait l'objet d'un discours théologique assumé ou avoir été intégrée complètement à l'iconographie religieuse, et ce bien que le nom Touthmosis, qui place les rois qui le portent sous le patronage de Thot, laisse entendre le contraire. En effet, on envisage assez difficilement que des formes divines soit créées *ex novo*, sans aucun antécédent ne serait-ce qu'à l'état embryonnaire⁴¹. Mais aucun document n'est assez solide pour remettre en cause, si ce n'est la date à laquelle elle a été envisagée, du moins le constat selon lequel cette apparition est abondamment attestée à partir du règne d'Amenhotep III⁴². Les sources démontrent en effet de manière évidente que c'est à cette époque qu'elle est déterminante, investie de significations nouvelles qui ont été soit réactivées, soit entièrement créées, selon que l'on préfère dater cette apparition de l'un ou l'autre règne.

§ 7. Cette attribution d'un nouveau référent au dieu Thot dès le milieu de la XVIII^e dynastie résulte sans doute d'une conjoncture favorable qui s'explique à la fois par la montée en puissance du dieu – c'est à cette époque qu'il est doté du pouvoir d'autogenèse et que les théologiens construisent autour de lui une cosmogonie⁴³ – autant que par la prédilection d'Amenhotep III pour les formes ani-

38 Notamment plusieurs tablettes que la paléographie a permis à G. Möller de dater du début du Nouvel Empire, cf. *ibid.*, 90.

39 *Ibid.*, 80, pl. 72 (53 [2]). Voir également Smith 1992, 231. La confrontation du scarabée notamment des éléments stylistiques originaux du document, à savoir l'épithète *nb m3't* répétée deux fois et encadrant le nom de *nswt-bity* du roi, avec les résultats de B. Jaeger (cf. *supra*, n. 34), ne permet pas de proposer une datation certaine.

40 Sur les ouvertures et réouvertures de la chambre (Hall C) contenant le scarabée et le matériel de scribe dans la tombe, cf. Carnarvon, Carter 1912, 65.

41 Par exemple, dans la tombe de Thoutmosis III et dans celle d'Amenhotep II, dans une scène appartenant au livre de l'Amdouat, est représenté un homme à tête de chien ou de babouin qui tient dans la main un ibis, cf. Bucher 1932, pl. 1 et 33. Une colonne de texte indique qu'il s'agit de Thot, sans que l'on sache vraiment à quel élément de la composition cette désignation fait référence, *ibid.*, 44, 162. Quoi qu'il en soit, un lien semble déjà existé à cette époque entre Thot et une hypostase cynocéphale anthropomorphe mais cette dernière n'est pas encore matérialisée sous une forme exclusivement animale.

42 Il y a dans la tombe d'Amenhotep II et dans celle de Thoutmosis III, une scène appartenant au livre de l'Amdouat.

43 Bickel 1994, 54.

males des divinités⁴⁴. En ce qui concerne Thot, cette dernière se manifeste en premier lieu par une action royale en faveur du sanctuaire principal du dieu à Hermopolis Magna. Le temple est remanié, agrandi et des statues colossales à l'effigie de babouin sont érigées à l'entrée⁴⁵. Des sculptures similaires de tailles équivalentes ont été également retrouvées dans le temple des Millions d'Années d'Amenhotep III à Kom el-Hettan sur la rive ouest de Thèbes⁴⁶ et il est fort probable que d'autres statues de la même époque représentant le même animal, mais avec des dimensions plus modestes, étaient placées dans d'autres sanctuaires à cette époque⁴⁷.

§ 8. En dehors des aménagements effectués à Hermopolis Magna, on trouve à Sérabit el-Khadim, dans le Sinaï, une autre illustration de cette volonté de promouvoir sur le plan national la forme simiesque de Thot. À l'Ancien Empire, un dieu ibiocéphale, considéré comme la plus ancienne divinité du lieu, est adoré aux Ouadis Maghara et Kharig. Avec un nom déterminé par un ibis sur un pavois⁴⁸ et qualifié de «Maître des terres sauvages»⁴⁹, il est représenté sur un relief face au roi Chéops qui massacre les *Iountiou*. Cette divinité locale est clairement identifiée grâce aux reliefs du temple de Sahourê situé à Abousir où elle porte des épithètes similaires «Maître des Iountiou et Maître des terres sauvages» et se tient près de Soped,

une autre divinité adorée dans le Sinaï⁵⁰. Au Moyen Empire, elle conserve ses attributions (<nb> *jwntyw*) et joue un rôle prépondérant dans le cadre de la légitimation du pouvoir royal sur cette partie du territoire, partageant ses prérogatives avec Hathor⁵¹. C'est à cette époque également que la divinité est parée de l'attribut séléniénien. Cette transformation purement formelle dans un premier temps est sans doute le résultat d'un syncrétisme opéré entre le dieu hermopolitain et la divinité ibiocéphale locale en raison de la similitude de leur nom et de leur effigie⁵². Avant le début du Nouvel Empire, la configuration de l'organigramme divin de la région évolue : Hathor est promue déesse tutélaire, éclipsant un temps la divinité originelle du site. Cette dernière ne réapparaît que sous le règne d'Amenhotep III. Cependant, son épithète a été modifiée et son iconographie a été enrichie. Dans les inscriptions des particuliers, la divinité ibis primitive «Maître des terres sauvages» est supplantée par «Thot Maître de Khemenou» ou «Maître de Hesperet», le dieu d'Hermopolis⁵³. Une statue de babouin qui a été placée dans le temple principal de Sérabit el-Khadim à l'époque d'Amenhotep III témoigne de la volonté royale d'instituer ici comme ailleurs la forme simiesque du dieu⁵⁴. Il ne peut en effet s'agir d'une erreur d'interprétation qu'auraient commise les théologiens en confondant les deux divinités homographes. Les sources ramessides postérieures montrent en effet que la divinité primitive n'a pas été oubliée. Elle est remise à l'honneur au cours de la XIX^e dynastie, pourvue d'une épithète nouvelle de «Maître de Pount», qui fait écho à celles de la divinité locale originelle⁵⁵. On constate donc chez Amenhotep III l'intention d'imposer le Thot national sous sa forme de babouin, dans ce lieu à la topographie bien spécifique. Ce détail à son importance pour la suite de l'exposé.

§ 9. L'enthousiasme royal pour Thot sous sa forme animale stimule chez l'élite des marques de dévotions inédites, orientant les productions iconographiques du milieu de la XVIII^e dynastie. Les premières statues privées

⁴⁴ Bryan 1997, 57–58 ; Kessler 2005, 38. Cet intérêt pour les formes animales d'Amenhotep III est illustré par certaines pratiques inaugurées sous son règne, comme l'instauration du culte d'Apis au Sérapéum de Memphis, cf. Kessler 1989, 56–57 ainsi que la création d'un cimetière pour les taureaux sacrés et l'établissement d'une nécropole d'animaux sur le site de Touna el-Gebel, cf. *ibid.*, 208.

⁴⁵ Bailey 1982, 6–8 ; Spencer 1989, 64.

⁴⁶ Découverte récente par l'équipe d'Hourig Sourouzian : <http://www.independent.co.uk/news/science/archaeology/news/colossal-statue-of-thoth-discovered-at-temple-of-amenhotep-iii-in-luxor-1975371.html> (accessible au 27/05/2014).

⁴⁷ Voir la statue du Musée du Caire (TR 5–11–24–1), cf. Hornung, Bryan 2002, 200 ; celle du British Museum (EA 38), cf. Catalogue d'exposition 1992, 192–193 ou encore les deux exemplaires conservés au Vatican, cf. Botti, Romanelli 1951, 1, pl. 3.

⁴⁸ Divinité appelée Thot par Černý 1948, 121–122. Pourtant, à l'exception de ce déterminatif, rien n'indique que son nom se lisait *Dḥwtj*, d'autant qu'il apparaît sur des documents antérieurs aux premières graphies phonétiques de Thot déterminées par l'ibis sur un pavois. À l'instar d'autres déterminatifs divins comme le faucon, le serpent, la vache ou le lion par exemple qui peuvent être utilisés dans les noms de dieux aux formes semblables bien que distincts, l'ibis sur son pavois des documents de l'Ancien Empire provenant du Sinaï peut avoir servi à écrire le nom d'une divinité qui n'est pas Thot, mais dont on ignore fautes de compléments phonétiques le nom exact.

⁴⁹ Gardiner, Peet 1952, pl. 10. Sur le sens du mot *ḥꜣst* à cette époque, cf. Roquet 1985, 305–308.

⁵⁰ Cf. Borchardt 1913, pl. 8 et 12. Sur les peuples du Sud-Sinaï et leur domination précoce par les Égyptiens, cf. Tallet 2010, 97–105.

⁵¹ Gardiner, Peet 1952, 118–119 [115] ; Valbelle 1998, 51.

⁵² Gardiner, Peet 1952, 130–131 [125], pl. XLVII.

⁵³ Gardiner, Peet 1952, doc. 36, 231, 423. Les deux derniers documents (231 et 423) datent probablement de l'époque d'Amenhotep III. Sur la datation du doc. 423, voir maintenant Tallet, 2012, I: 149 (a) [dans le commentaire, pour Amenhat III, comprendre Amenhotep III].

⁵⁴ Valbelle 1996, 65. Également Valbelle, Bonnet 1996, 36 et 57, fig. 71.

⁵⁵ Gardiner, Peet 1952, doc. 263 et 332.

représentant un babouin sont en effet contemporaines du règne d'Amenhotep III. Elles sont de deux types⁵⁶.



Fig. 4: 1/ Statue de Minemheb (© The Cleveland Museum of Art) ; 2/ Statue de Kherouef (d'après Vandier 1958, pl. 155) ; 3/ Statue anonyme (© Accademia Etrusca di Cortona, d'après <http://urlz.fr/3vnG>).

Le premier, connu par trois exemplaires (Fig. 4), montre le propriétaire de la statue agenouillé tenant des deux mains un autel cubique – ou un piédestal – sur lequel est assis le babouin⁵⁷. L'une d'elles est anonyme. Les deux autres appartiennent respectivement à Minemheb⁵⁸ et Kherouef⁵⁹. Dans les trois cas, le babouin est textuellement désigné comme l'image du dieu Thot. Le second type de statue est tout aussi singulier au sein de la production statuaire de l'époque. Il représente un dignitaire dans la position du scribe assis devant le dieu Thot babouin perché en haut d'un autel. Si les quatre exemplaires répertoriés peuvent être stylistiquement datés du règne d'Amenhotep III⁶⁰, retenons pour la suite que deux d'entre eux appartenaient au scribe royal Nebmeroutef, les deux autres étant ano-

nymes⁶¹. Les dignitaires participent donc pleinement au renouveau théologique qui se met en place à cette époque. Ils adoptent les codes sémiotiques initiés par le pouvoir sur un mode jusqu'alors inédit ou réservé à la production royale⁶².

§ 10. On constate donc une exaltation de la figure de Thot babouin dans l'idéologie royale sous Amenhotep III, relayée dans la production de l'élite. C'est également à cette époque que des formes locales de Thot adoptent une apparence simiesque qui ne leur était pas connue jusque-là⁶³. Par ailleurs, l'influence de cette idéologie a aussi eu des répercussions sur les formes de dévotion populaire. Les manifestations de piété personnelle fourmillent d'exemples. Elles traduisent en *ex-voto* divers, stèles, statues et graffiti, une préférence pour la forme simiesque de Thot d'Hermopolis pendant tout le Nouvel Empire, à partir du règne d'Amenhotep III⁶⁴. Les exemples sont nombreux à Ashmounein, Karnak, Deir el-Medineh, el-Amarna, Dahamcha ou encore Assiout⁶⁵. Le plus souvent, il s'agit de petites stèles cintrées, de plus ou moins bonne facture, contenant une représentation du primate assis sur une chapelle devant un dignitaire agenouillé ou debout en adoration.

§ 11. L'iconographie spécifique du babouin représentant le dieu Thot se fixe au même moment. La posture générale qui est donnée à l'animal depuis l'Ancien Empire ne change pas. Il est toujours représenté assis la tête légèrement levée vers le ciel, attitude faisant référence au lien qui unit l'animal héliotrope au dieu Rê⁶⁶. Cependant, les statues produites à partir du règne d'Amenhotep III présentent des caractéristiques communes qui les distinguent des versions antérieures, notamment sur le plan

⁶¹ Benedite 1912, 3–40 et plus récemment Catalogue d'exposition, 1992, 206–207. Les deux autres sont anonymes.

⁶² Voir les conclusions de Delvaux 1996, 48, sur le rapport statues privées/idéologie royale.

⁶³ Comme à Soumenou, en Haute Égypte, où un Thot babouin *hry-jb (p³) jm³* est adoré avec Sobek et Hathor, cf. Sauneron 1968, 70–71 ; Bakhry 1971, 134 et Fazzini 1972, 58–59.

⁶⁴ Bleeker 1973, 108. Les supports de culte des manifestations de piété populaire du Nouvel Empire témoignent du goût des dévots de représenter une divinité sous une forme animale plutôt que sous sa forme anthropomorphe traditionnelle. Voir également Bosse-Griffiths 1984, 743–748.

⁶⁵ Ashmounein: Roeder 1959, pl. 70 et Sadek 1987, 42–43; Karnak: Jacquet-Gordon 1999, 208–209 (128) ; Deir el-Medineh: pour exemple, Bruyère 1952, 36, pl. X ; Tosi, Roccati 1972, 81–82, 280 ; Martin 2005, 99 ; Tell el-Amarna: Stevens 2006, 144–145 ; Assiout: DuQuesne 2009, 297–298, 306 Voir également les stèles de Bruxelles, cf. Capart 1905, 62–63; de Moscou, cf. Hodjash 1982, 88 et de Florence inv. 7617, cf. Bosticco 1965, 53 (et fig. 45).

⁶⁶ Sur la posture adoptée par les babouins pour accumuler de la chaleur, cf. Thomas 1979, 91–91.

⁵⁶ Un troisième type apparaît un peu plus tard, à l'époque ramesside. Le babouin y est représenté sur les épaules du dignitaire qui est soit assis, comme sur la statue Caire CG 42162 (B-CK 9 : <http://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/?id=9>), soit debout (Oxford 1961.536) : cf. Moorey 1983, 46.

⁵⁷ Statue Cortone 23, cf. Botti 1955, 63, pl. VII.

⁵⁸ Statue Cleveland 1996.28, cf. Berman 1999, 233–235.

⁵⁹ Statue initialement conservée à Berlin mais détruite pendant la 2nde guerre mondiale, cf. Vandier 1958, pl. 155 ; Habachi 1980, 17–18. Trois autres statues appartenant à l'époque ramesside présentent la même iconographie: Musée de Princeton inv. 1991–20; British Museum, inv. EA 13355; Collection privée, anciennement Caire CG 42187 (B-CK 220: <http://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/?id=220>).

⁶⁰ Deux groupes sont conservés au Louvre (E 11153 et E 11154, cf. Delange 1996, un à Berlin (ÄM 20001, cf. Peck 1978, 72–75) et un dernier au Caire (JE 59291, inédite). La statue du Caire fait partie des objets dérobés au musée égyptien pendant la révolution du 25 janvier 2011. La statue du Caire a été retrouvée dans une maison de sculpteur à Tell el Amarna, cf. Kemp 2012, 235.

anatomique et concernant le luxe des détails. Le babouin est assis sur son séant, les jambes écartées de sorte que son sexe proéminent est posé à plat sur le socle et que le reste de ses parties génitales sont bien visibles. Les deux pattes arrière qui les encadrent sont elles aussi posées à plat sur le socle et légèrement tournées vers l'intérieur. La longue queue terminée par une touffe de poils est ramenée sur le côté droit. Les bras marquent la frontière entre le corps dénudé et l'épaisse pelisse bien délimitée qui descend jusqu'à la naissance des premières phalanges posées sur les genoux. Le museau protubérant est encadré par la crinière qui forme de chaque côté de la gueule deux houppes en demi-cercle au niveau des oreilles qui ne sont jamais apparentes⁶⁷. Des statues conservées aux musées de la Nubie et du Vatican contiennent encore des traces de couleurs permettant de se faire une idée de la coloration des différentes parties du corps de l'animal lorsqu'il était peint⁶⁸. Le museau et les pattes avant ainsi que l'arrière-train et le bas du ventre étaient rouge, la pelisse et la queue bleu foncé ou noir et lorsque la tête était coiffée d'un croissant et d'une pleine lune, ils étaient peints en jaune. Cette pose caractéristique du babouin connaît un précédent ancien qui constitue une originalité dans le répertoire iconographique égyptien. Une statuette de l'Ancien Empire représente le pharaon Pépi II jeune exactement dans la même attitude, à la différence qu'ici, à la place de la tête de l'animal, on trouve celle du roi portant l'uraeus⁶⁹. Des parallèles permettent de dire que sa main droite, qui est détruite maintenant, était ramenée au niveau du visage pour qu'un doigt touche la bouche⁷⁰.

§ 12. L'analyse des monuments du règne d'Amenhotep III mentionnant Thot sous la forme d'un babouin montre que le dieu est toujours mis en scène aux côtés de Rê et/ou de la lune. L'intervention de ces derniers tient à la nature de la relation que le dieu Thot babouin entretient avec eux. En effet, dans la production royale, ce sont les statues monumentales des babouins tournés vers l'astre⁷¹ qui en témoignent ou encore le choix d'installer le dieu sous cette forme à Sérahit el-Khadim, là où était extraite la

turquoise. Cette pierre à connotation céleste est empreinte d'une symbolique se rapportant à la lune, au soleil naissant et aux astres en général⁷². Les monuments privés sont également éloquents sur cette interaction. Sur la statue de Minemheb, l'offrande est faite en l'honneur de Rê, tandis que le monument de Kherouef représente une effigie du soleil personnifié près du singe. Le texte établit quant à lui une corrélation entre le dieu sous la forme d'un babouin et l'astre lunaire : «*Thot-lune alors que tu es dans le ciel, ta lumière inonde la terre ; ton éclat illumine les Deux Terres*»⁷³. Mais c'est l'inscription du piédestal d'un des monuments de Nebmeroutef qui permet de comprendre le lien qui unit Rê à l'animal. Thot y est qualifié de «*celui qui apaise l'oeil-oudjat de son Maître (Rê)*»⁷⁴. Comme l'a justement remarqué B. Bryan, cette épithète évoque en filigrane le rôle joué par le dieu dans la mythologie solaire et notamment son implication dans l'épisode de l'œil de Rê⁷⁵. On retrouve ici une des fonctions qui étaient assignées à Baba au Moyen Empire et qui est bien illustrée sur les *apotropaia*⁷⁶.

§ 13. Bien plus qu'un élément secondaire dans le lien qui unit l'animal à Thot, Rê en est donc la clé de voûte. C'est sans doute pour cette raison que l'intérêt pour les formes animales divines au cours du règne d'Amenhotep III concerne principalement les dieux qui jouent un rôle dans la mythologie héliopolitaine ou du moins ceux qui interviennent dans les rites à caractère solaire. Les représentations monumentales de Sekhmet à tête de lion avec corps de femme, de bélier auréolé du disque solaire, de lion couché évoquant la déesse lointaine, de Sobek crocodile coiffé d'une couronne solaire, de la déesse hippopotame blanche et de Thot sous la forme d'un babouin tourné vers l'astre luisant, sont autant d'émanations divines qui ont un lien évident avec le soleil ou les astres⁷⁷.

⁶⁷ Pour le «manteau» du babouin, on se référera aux remarques préliminaires de Bosticco, Rosati 2005, 225 n. 19.

⁶⁸ Je n'ai pas été en mesure de trouver le n° d'inventaire de la statue du musée de la Nubie à Assouan qui est inédite et que j'ai vue sur place. Celui de la statue du Vatican est le Nr 22652, cf. n. 42.

⁶⁹ Statue JE 50616, cf. Hornemann 1952, n° 500 et <http://www.globalegyptianmuseum.org/record.aspx?id=15151> (consulté le 15/06/2014). Il existe une autre statue d'un type assez proche qui date de Ramsès II : JE 37977 (B-CK 487 : <http://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/?id=487>)

⁷⁰ Voir la statuette inédite du Metropolitan Museum of Art, n° inv. MMA 30.8.89.

⁷¹ Au Kom el-Hettan, ils ont les bras levés vers le ciel, cf. *supra*. n. 44.

⁷² Aufrère 1991, 506–508. Le lien entre un mythe de la turquoise et la lune n'est pas accepté de tous, cf. Valbelle, Bonnet 1996, 124. On ne peut cependant pas nier le rapport qu'entretient la turquoise, et l'univers minéral en général, avec le monde céleste, déjà exprimé dans les *Textes des Pyramides* (*Spruch* 350, § 567b) par exemple. Voir aussi Naville 1887, pl. 4 (2) le nom *mjk'it* de la turquoise est déterminé ou associé au scintillement des étoiles dans le ciel. Sur le lien entre la turquoise et l'œil de Rê, voir les références dans Meeks 2006, 99 (277) et Goyon 1972, 75 (XVI, 23). Sur l'œil lunaire et les minéraux, cf. Bartel 2010, 26–31.

⁷³ Le rapport entre Thot et la lune est déjà attesté dans les *Textes des Sarcophages*, cf. CT II, 322c–324l (*Spell* 156).

⁷⁴ Statue Louvre E 11154.

⁷⁵ Bryan, dans Catalogue d'exposition 1992, 116.

⁷⁶ Cf. *supra*, p. 2.

⁷⁷ La statue de l'hippopotame blanche trouvée à Kom el-Hettan, cf. Sourouzian 2007, 317–319, pl. 40, représentant l'animal moteur du rite de célébrer la «fête de (l'hippopotame) Blanche», participe également d'un rayonnement purement solaire. Pour les autres divinités

Plusieurs indices conduisent à penser que cette affection est le fruit d'orientations théologiques innovantes suivies pendant la dernière partie du règne du pharaon, probablement à l'occasion de la célébration de sa première fête-*sed*⁷⁸.

§ 14. Le règne d'Amenhotep III est à la jonction entre les croyances séculaires peuplées de divinités multiples régissant l'ordre du monde et la religion amarnienne exclusive, consacrée à Aton⁷⁹. Son règne plus que ceux de ses prédécesseurs porte en lui les germes de la théologie à venir. Plusieurs hypothèses s'affrontent sur les causes ayant entraîné ce bouleversement, mais tous les auteurs s'accordent sur le fait que c'est sous Amenhotep III qu'est véritablement mise en exergue la nature divine de la fonction royale à l'aune des compétences propres du dieu soleil⁸⁰. J. Assmann a bien montré comment tout au long de la XVIII^e dynastie, Amon-Rê avait pris l'ascendant sur toutes les autres divinités, devenant parallèlement à l'expansionnisme géographique de l'empire égyptien, un dieu à caractère universel. Ce dernier légitimait l'accession au trône et ordonnait la réalisation de projets architecturaux ou militaires royaux. Ce rapport de soumission est manifeste lorsque le pharaon indique que toutes ses actions sont la volonté du dieu. À la fin de son règne, Amenhotep III cherche manifestement à s'incarner davantage et presque exclusivement dans la part solaire de la divinité⁸¹. La fête-*sed*, qui était célébrée à l'Ancien Empire dans le temple solaire royal, avait déjà à cette époque un lien avec la destinée céleste du roi. Elle a été l'occasion pour Amenhotep III de formuler de manière monumentale son intérêt pour cette idéologie et d'en consolider la signification. Sur un mode magistral, il se met donc en scène, investi de cette nouvelle identité⁸², comme lors du rite du halage des barques décrit dans la tombe de Kherouef où il se subroge au dieu lui-même dans son «embarcation du matin»⁸³, principe qu'il a étendu à toutes les manifestations de la fin de son règne. Cela est illustré notamment par les statues à travers lesquelles il incarne littéralement le soleil en se qualifiant de «disque étincelant de tous les pays»⁸⁴ sur un

monument de Louxor ou «d'image de Rê» sur une statue de babouin à Hermopolis Magna⁸⁵. On a interprété l'identification du roi à Rê, comme une tentative de rééquilibrer le partage du pouvoir en insufflant à la fonction royale une aura plus divine qu'elle ne l'était, afin de contrebalancer l'influence d'Amon et de son clergé⁸⁶. À notre avis, la fête-*sed* que le roi célèbre vers la fin de son règne a pu effectivement servir cette ambition : exalter et redonner la primauté à la part solaire de la figure du pharaon. Ce n'est d'ailleurs pas un hasard si, pour célébrer les rites, Amenhotep III s'entoure des dignitaires qui exerçaient des charges dans son entourage et des grands prêtres héliopolitains⁸⁷ plutôt que ceux attachés aux dieux thébains⁸⁸.

§ 15. Dès lors, il est intéressant de s'interroger sur les raisons de l'apparition de Thot babouin dans ce contexte, et de voir si elle participe elle aussi à cet élan de solarisation de la royauté et dans quelle mesure ? La question est de savoir dans un premier temps si l'apparition de la forme simiesque du dieu peut avoir été, d'une manière ou d'une autre, pensée pour la célébration du jubilé ? Si B. Bryan a montré que d'autres manifestations divines avaient été conçues en adéquation avec les orientations nouvelles du règne et à l'occasion du jubilé du roi, rien d'aussi évident ne transparait pour la figure du babouin de Thot⁸⁹. Toutefois, quelques indices apportent des éléments de réponse. Premièrement, la statue de babouin de Sérabit el-Khadim a été déposée à l'occasion du jubilé royal⁹⁰. Une inscription y indique que le dieu accorde au souverain de «nombreuses fêtes-*sed*»⁹¹. Ensuite, les statues privées de l'époque d'Amenhotep III mentionnées ci-dessus, qui présentent leur propriétaire en contact avec Thot sous la forme d'un babouin, appartiennent toutes à des dignitaires ayant été impliqués soit dans la prépara-

85 Bailey 1982, 7. D'autres attestations de cette identification du roi au soleil dans Bickel 2002, 67–68.

86 Déjà sous ses prédécesseurs, on constate un rapprochement de plus en plus prégnant entre la nature du pouvoir monarchique et le dieu soleil. Sur ces prédispositions sous Thoutmosis IV, cf. Dégre-mont 2010, 29–39.

87 Borchardt 1926, 42 n° 19 ; Schiff Giorgini *et alii* 1998, pl. 70, 75, 112 et 120.

88 Clairement un noyau de courtisans constituant l'*intelligentsia* de l'époque a pris une part active dans la célébration du jubilé, se faisant représenter sur les reliefs royaux, incluant dans le décor de leur tombe des étapes de la cérémonie ou mentionnant leur rôle à travers un de leurs titres, au nombre desquels Kherouef et Amenhotep fils de Hapou, mais aussi Néfersekherou, cf. Helck 1956, 21–23 ; Sobeknakht, cf. Urk. IV, 1888, 14 ; Mérymose, cf. Vandersleyen 1968, 250–253 ; Khâemhat, cf. Urk. IV, 1841–1842, 1848, 1851 ou encore Khâemouaset, cf. Habachi 1957, pl. 28–29.

89 Bryan 1997, 73–79.

90 Valbelle 1996, 65.

91 Gardiner, Peet 1952, 168, pl. LXV.

voir B. Bryan, dans Catalogue d'exposition 1992, 178–184 ; et les entrées respectives dans Vernus, Yoyotte 2005.

78 Sur les formes inhabituelles des statues du règne et leurs fonctions dans le cadre de la fête-*sed*, cf. Bryan 1997, 67–81.

79 Johnson 1991, 14–23, 60–63, 65–66.

80 Synthèse dans O'Connor 1998, 131–136.

81 Sur les fonctions du roi qui en tant que «prêtre du soleil» d'après la terminologie d'Assmann 1970.

82 Cf. Johnson 1996, 3–4.

83 The Tomb of Kherouef 1980, 53, pl. 46. Voir sur ce point Bryan 1997, 63.

84 Statue Louxor, cf. el-Saghir 1991, 22. Sur cet aspect, voir Redford 1976, 51.

tion du jubilé, soit dans son exécution. Minemheb était «supérieur des travaux dans le château de fête-sed», titre qui est inscrit sur son monument, et Kherouef a eu un rôle à jouer dans l'organisation de la cérémonie en tant que grand intendant de la reine Tiye. La troisième statue qui est anonyme n'est en revanche pas aussi loquace sur le rôle de son propriétaire dans cet événement. Cependant, l'estrada posée sur son socle, dont l'ensemble à l'air d'avoir été conçu pour ressembler à un écho au rite de redresser ce même pilier qui était un temps fort du jubilé d'Amenhotep III⁹². Quant à Nebmeroutef, il a pris part activement, en tant que cérémoniaire en chef, à la célébration du rite d'offrande de la *chebet* lors de ce même jubilé⁹³.

§ 16. Parmi les rites célébrés pendant la fête-sed d'Amenhotep III, celui de l'offrande de la *chebet* permet justement de comprendre ce que l'apparition du babouin dans l'iconographie de Thot, la place que tient le dieu Rê dans cette association et la célébration de la fête-sed partagent dans le cadre des changements théologiques orchestrés par le pouvoir royal. Sur les reliefs des temples de Kom el-Hettan et de Soleb (Fig. 5), l'offrande de la *chebet* est présentée aux déesses Ouadjet et Nekhbet⁹⁴. Pendant la fête-sed, elle est donc offerte aux déesses tutélaires du Nord et du Sud à l'intérieur de leurs sanctuaires respectifs, le *per-our* et le *per-neser*. Dans cette optique, le rite fait partie d'un jalon séculaire et fondateur du jubilé : la réappropriation des attributs royaux de Haute et Basse Égypte par le pharaon, perçue comme l'étape essentielle dans la réaffirmation de son ascendance divine et de son pouvoir terrestre⁹⁵. En ce sens, la *chebet* pourrait être ici, comme cela est bien attesté dans d'autres contextes, une image de l'uraeus⁹⁶.

⁹² The Tomb of Kheruef 1980, pl. 56. Le babouin assis sur un pilier-*djed* pourrait en outre être un symbole astral lié à la mesure du temps. La même combinaison est représentée au centre du plafond astronomique du Ramesseum et de Medinet Habou, cf. Medinet Habu VI 1963, pl. 476 et 478. Thot apparaît ici dans son rôle de grand ordonnateur des cycles et du temps qui passe. Le décompte du temps est organisé sur les cycles lunaires, c'est pourquoi un tel rôle est attribué au dieu. Sur Thot et le temps cf. Schott 1970, 552–556. Il est possible par ailleurs que l'objet de la statue anonyme sur lequel repose le dieu soit un piédestal surmonté d'une estrade avec escalier.

⁹³ Représenté à Soleb, cf. Schiff Giorgini *et alii* 1998, pl. 78–81 et à Karnak sur un monument maintenant détruit, cf. Bickel 2006, 26–27.

⁹⁴ À Soleb : M. Schiff Giorgini *et alii* 1998, pl. 78–81 ; à Kom el-Hettan : Habachi 1972, fig. 8–9.

⁹⁵ Des auteurs ont d'abord interprété l'objet présenté lors du rite comme une clepsydre ou un instrument lié à la mesure du temps. Dans son étude sur ce rite spécifique, Ch. Sambin 1998, réfute cette hypothèse et montre que la *chebet* peut avoir plusieurs significations selon le contexte ou la divinité à laquelle elle est présentée.

⁹⁶ Ibid., 368–375. Voir également Lange, 2008, 265–266.



Fig. 5: Le roi offre à Ouadjet la *chebet* qu'il a lui-même reçu de Nebmeroutef (cf. Schiff Giorgini *et alii* 1998, pl. 79).

Ch. Sambin note également que dans des contextes différents, notamment dans les temples ptolémaïques où le lien entre Thot et l'objet rituel est très présent, l'offrande de la *chebet* est liée à l'œil de Rê ou à la déesse qui l'incarne⁹⁷. Dans ce cas, le rite fait écho plus précisément à un mythe mettant en scène les dieux Rê, Chou, Thot et Tefnout autour du cycle lunaire⁹⁸. Il raconte comment Thot, sous la forme d'un singe, réussit à apprivoiser la déesse nubienne, incarnation de l'œil sélénién divin, dans le but de la ramener en Égypte auprès de son père Rê : ce récit est une allégorie donnant à la fois une explication aux disparitions et réapparitions cycliques de la lune tout en justifiant les raisons qui font de Thot celui qui redonne sa plénitude à l'astre⁹⁹. Bien attestée par des papyrus démotiques, grecs et des transcriptions locales au sein des temples ptolémaïques, cette somme tardive est le résultat d'une superposition de versions plus anciennes qui se sont amalgamées les unes aux autres au gré des influences ou des syncrétismes, créant une confusion – à

⁹⁷ Ibid., 266–268. Sur l'identification de la *chebet* avec l'œil divin, cf. Junker 1911, 147 sq. ; Derchain 1962, 27 ; Daumas 1970, 70 et Derchain-Urtel 1981, 31–33.

⁹⁸ Pour la bibliographie, cf. De Cenival 1988, VIII et plus récemment Tallet 2011, 421–423. Voir aussi Inconnu-Bocquillon 2001, 3–4. Dans plusieurs versions, Chou et Thot sont associés dans l'action. Un passage des *Textes des Sarcophages* indique que le lien entre ces deux divinités est ancien, cf. CT I, 314c (*Spell* 75).

⁹⁹ Sambin 1988, 296–304.

moins qu'il ne s'agisse d'une synthèse – entre le récit de l'œil solaire et celui de l'œil lunaire¹⁰⁰. Si la *chebet* est autant liée à Thot dans les temples ptolémaïques, c'est qu'à cette époque l'objet du rite entretient une relation particulière avec le dieu, qui est lui-même indissociable de la lune dans le contexte où elle apparaît¹⁰¹. Par sa forme déjà qui représente un babouin adossé à ce qui ressemble parfois à un pilier-*ioun*, élément architectural qui peut être en rapport avec la lune¹⁰², mais aussi très probablement par la symbolique qu'elle véhicule. Cette dernière transparaît sur un naos d'Apriès conservé au musée du Caire et provenant d'Hermopolis Baqliah¹⁰³, le centre originel du culte de Thot ibis. Les principales formes ou manifestations divines intervenant dans la théologie locale et ayant un lien formel ou mythologique avec le seigneur du lieu sont énumérées sur le monument. On y retrouve notamment l'ibis de *Khemenu* et parmi les autres divinités, on note la présence du babouin archaïque Hedjour (*hd-wr*), celle de la *chebet* personnifiée, précédée d'une Bastet léontocéphale ainsi que deux grands singes dressés sur leurs pattes arrière et dénommés respectivement «celui qui apaise l'œil-oudjat» (*shtp wdjt*) et «celui qui compte l'œil-oudjat» (*jp wdjt*, référence au rôle de Thot dans la recomposition des éléments de l'œil divin).

§ 17. Ce tableau est une indication supplémentaire qui renforce l'idée d'un substrat commun avant l'époque ptolémaïque entre la *chebet* – en tout cas l'offrande de la *chebet* comme symbole de l'œil divin – et Thot sous la forme d'un singe¹⁰⁴. En sachant que Thot joue un rôle auprès des yeux divins depuis l'Ancien Empire, dans les *Textes des Pyramides* et plus clairement dans les *Textes des Sarcophages*¹⁰⁵, nous avançons l'hypothèse suivante : le rite de

l'offrande de la *chebet* aux déesses Ouadjet et Nekhbet, célébré pendant la fête-*sed* d'Amenhotep III, témoigne déjà de l'existence à cette époque d'un rapport entre l'offrande elle-même – et le mythe de l'œil de Rê qui la sous-tend – avec le dieu Thot, et plus spécifiquement sous sa forme simiesque. Cette présomption se fonde sur des indices ténus, deux à vrai dire, que je vais exposer en espérant qu'ils permettent de la rendre plus explicite ou plus perceptible : d'une part la présence des déesses Nekhbet et Ouadjet (a) et d'autre part l'intervention à un poste clé pendant le rite du dignitaire Nebmeroutef (b).

(a) Il est bien attesté que Nekhbet et Ouadjet incarnent les yeux de Rê, matérialisés dans les uraei royaux¹⁰⁶. Ph. Derchain a montré par ailleurs que Nekhbet, divinité tutélaire d'el Kab, pouvait personnifier la déesse lointaine dès le Nouvel Empire¹⁰⁷. Son introduction ou son intervention dans le mythe tient au fait que la zone où est situé son sanctuaire est perçu dans le maillage théologique du territoire comme le point d'entrée en Égypte de la Lointaine, elle aussi une personnification de l'œil divin. Une chapelle construite par Amenhotep III se situant justement à cet emplacement, porte les témoignages d'un culte à une forme locale de Nekhbet, une déesse dangereuse léontocéphale, qui incarne l'œil de Rê et en tant que tel constitue une image de l'uraeus divin¹⁰⁸. Le décor d'un petit sanctuaire érigé à l'époque ramesside par un vice-roi de Nubie indique lui aussi, qu'à el Kab, des rites célébraient le retour de l'œil divin¹⁰⁹. Les scènes montrent Nekhbet, escortée d'Onouris et de Thot ibiocéphale rapportant son œil à Rê-Horakhty¹¹⁰. D'autres représentations de Thot, sous sa forme cynocéphale, où il porte les épithètes de «Résidant à l'entrée du ouadi» et «Maître des paroles divines dans le ouadi»¹¹¹ rendent bien compte par ailleurs de son importance dans le mythe déjà au Nouvel Empire et de la place qu'il occupe spécifiquement sous sa forme simiesque à l'entrée du ouadi¹¹². Consacrée à Thot, cette chapelle était sans doute le théâtre d'un jeu rituel relatif à la célébration du retour de la déesse lointaine, dans lequel le dieu avait un rôle de premier plan¹¹³.

100 Junker 1911, VII ; Anthes 1961, 1. Si les nombreuses légendes relatives à l'œil de Rê présentent des points communs dans la narration ou les éléments du mythe qu'elles mettent en scène, elles ne sont pourtant pas toutes identiques. Elles constituent des adaptations locales qui s'appuient sur les compétences attribuées aux divinités des sanctuaires qui sont mises en rapport avec l'œil divin. Cf. Junker 1911, 154–157 ; voir aussi Derchain 1962c, 362. Sur l'union de la lune et du soleil on consultera Herbin 1982, 280 et Koemoth 1996, 205–207 et 219. Sur l'interpénétration avec d'autres récits des yeux divins, comme l'œil d'Horus, cf. Derchain 1958, 75–76 et Aufrère 1997, 133–135. Voir aussi la remarque de Hornung 1982, 67 (165).

101 L'œil divin est mis en rapport avec la lune et Thot dès les *Textes des Sarcophages*, cf. Allen 2002, 64.

102 Assmann 1975, 155, 530 (48 «T»); Herbin 1982, 245 n.2; Graefe 1984, 895–905, van Dijk 1986, 12–14. Peut-être y a-t-il un jeu homophonique entre le pilier *jwn*, le babouin *j'n* et la lune *j'h*. On verra Marín 1997, 203–220.

103 Zivie 1975, 104–112.

104 Sur ce point, voir également Sambin 1987, 277.

105 Dans les *Textes des Pyramides*, il est fait plusieurs fois allusion au fait que c'est Thot qui porte sur ses ailes l'œil divin, cf. *PT*

594b–596a (*Spruch* 359), 978a (*Spruch* 487), voir aussi 58b (*Spruch* 82) et 830 a–b (*Spruch* 448) ; *CT* VII, 373–379 (*Spell* 1094).

106 Capart 1946, 5–6.

107 Derchain 1971, 12–13.

108 *Ibid.*, 15, 31. Voir aussi Richter 2010, 157–158.

109 Le roi est représenté offrant au dieu Thot deux objets sphériques, sans doute une matérialisation des deux yeux de Rê, cf. *ibid.*, pl. 31.

110 *Ibid.*, 71–73, pl. 33.

111 *Ibid.*, pl. 28.

112 Richter 2010, 162–167. Également Larcher (à paraître).

113 Darnell 1995, 92.

Ainsi, si d'un point de vue idéologique l'offrande de la *chebet* lors de la fête-*sed* est en lien avec les attributs royaux du Nord et du Sud, rien n'exclut qu'elle emprunte également au mythe de l'œil de Rê et en résume les éléments clés. La coloration solaire du rite pourrait par ailleurs expliquer la présence du *wr m'w* héliopolitain dont la participation au jubilé se limite presque exclusivement à ce rite¹¹⁴. L'offrande de la *chebet* serait ainsi assimilée au retour de l'œil et par là à la réappropriation par le roi de ses *regalia*. Des ostraca retrouvés à Deir el-Médina, qui illustrent certains aspects d'un mythe semblable¹¹⁵, viennent étayer l'idée que, si aucune source de la XVIII^e dynastie n'a survécu, rien ne permet de balayer la possibilité que la trame du mythe de l'œil de Rê était déjà en germe à cette époque et sans doute même avant cela¹¹⁶. Du moins, il apparaît que le thème de l'apaisement de la déesse dangereuse appartient à un fonds plus ancien¹¹⁷. La composition n'en était probablement pas la même que celle connue par la version démotique, mais le récit devait être construit autour des mêmes éléments structurants¹¹⁸ et faire intervenir les mêmes acteurs. Déjà dans la *Papyrus dramatique du Ramesseum*, la *chebet* est définie comme l'œil d'Horus¹¹⁹ et déterminée par un babouin assis à l'intérieur d'une chapelle¹²⁰. Dans un passage du papyrus Louvre 3129 qui date de l'époque ptolémaïque, mais dont le texte est déjà attesté sur un document de l'époque de Néctanebo I^{er} (papyrus BM 10252), un lien est établi entre l'objet *chebet* (ou dénommé *wtt* et *wnšb* dans le texte), la déesse Sekhmet, l'œil de Rê et Thot¹²¹.

Par ailleurs, du fait de son rapport étroit avec Thot, le rite d'offrir la *chebet* renvoie sans doute au thème du

remplissage de l'œil *sélénien* de Rê¹²². Fr.-R. Herbin a bien vu que c'est justement au moment où une place particulière est accordée à la lune dans les conceptions théologiques du Nouvel Empire et notamment dans l'expression de l'idéologie royale, que le dieu Thot prend une envergure démiurgique et qu'il est fréquemment associé à l'astre nocturne¹²³. Le dieu est ainsi perçu comme celui qui apaise, attrape ou replace l'astre dans le ciel suivant des traditions plus anciennes¹²⁴. Les rites liés à l'œil lunaire de Rê sont par ailleurs en relation avec la nouvelle année : le retour de l'organe divin met en jeu des conceptions similaires à celles qui entourent l'arrivée de l'inondation. Cela justifie encore davantage leur place dans les célébrations du jubilé d'Amenhotep III¹²⁵. Le roi montre donc un intérêt particulier pour la mythologie en rapport avec l'œil divin, sa plus grandiose expression est fournie par «la litanie» de pierre des Sekhmet à Thèbes¹²⁶. Le thème de la crue exceptionnelle est également un des *topoi* de la célébration de sa fête-*sed*¹²⁷. Le retour des eaux témoigne de la manière bénéfique dont les dieux accueillent et favorisent le renouveau de son pouvoir divin¹²⁸, autant qu'elle garantit la renaissance d'un nouveau cycle dans lequel le roi joue un rôle de premier plan.

(b) Quant à Nebmeroutef, sa présence énigmatique dans la cérémonie, où il transmet l'objet sacré au roi à l'entrée des chapelles divines, fait sens au regard du lien particulier qu'il semble entretenir avec Thot (Fig. 2). Sa statuaire montre le dignitaire en activité sous le regard et la protection du dieu. Lors de la fête-*sed*, l'offrande de la *chebet* que fait le dignitaire au roi est l'acte initial du rite qui le met en mouvement. Dans ce cadre teinté du

¹¹⁴ Borchardt 1926, 42 n° 19 ; Schiff Giorgini *et alii* 1998, pl. 70, 75, 112 et 120. Le prêtre d'Héliopolis devient sous Akhenaton un officiant majeur des rites qui jalonnent la célébration du jubilé, cf. Gohary 1992, pl. 28 n° 58, pl. 30 n° 63, 64, pl. 31 n° 65, 66, pl. 32 n° 69, pl. 33 n° 71, 72, 73, pl. 34 n° 74, pl. 35 n° 79, pl. 39 n° 95, pl. 58, n° 145, pl. 78, bl. 28.

¹¹⁵ Voir, entres autres, *Ostrakon Berlin* inv. 21443, cf. Brunner-Traut 1956, 91–92, pl. 33 et *Ostrakon IFAO* inv. 2218, cf. Vandier-d'Abbadie 1936, pl. XXIX.

¹¹⁶ Sentiment déjà partagé en 1912 par Sethe 1912, 39 qui situe l'origine du mythe au début de l'histoire égyptienne. Voir sur la question J.C. Darnell 2010, 99–101.

¹¹⁷ Quack 2009, 355. Voir également Richter 2010, 156–161 ; Darnell 2010, 100.

¹¹⁸ Quack 2005, 129. Également Chauveau 2009–2010, 1–2.

¹¹⁹ Sethe 1928, 185, pl. 18 (col. 79) ; voir également Graefe 1984, 902.

¹²⁰ Winter 2006, 449.

¹²¹ Urk. VI, 130–131. Ph. Collombert que je remercie pour cette information, m'indique que le rite de l'offrande de la *chebet* est déjà attesté à l'Ancien Empire.

¹²² Boylan 1922, 72–74 ; Griffiths 1976, 158 n. 32. Dans les temples ptolémaïques, l'offrande de l'œil-*oudjat* apparaît clairement comme un rite à caractère lunaire, cf. Derchain 1963b, 11–25 ; Herbin 1982, 237–282.

¹²³ *ibid.*, 237 n. 1. Également P. Boylan, *op. cit.*, 62–68. Sur cette association liée également aux compétences d'«arithméticien» qui «compte les parties de l'œil lunaire», cf. Labrique 2003, 196–197.

¹²⁴ Derchain 1962b, 26 et 56. Voir aussi Drioton 1933, 39–51.

¹²⁵ Chr. Desroches-Noblecourt a bien montré l'ambivalence de la déesse du mythe, incarnant à la fois l'œil de Rê et l'inondation cyclique du Nil, cf. Desroches-Noblecourt, Kuentz 1968, 113–120. Également Leitz 2006, 311.

¹²⁶ Yoyotte 1980, 69–71 ; Bryan 1997, 59–61.

¹²⁷ Néfersekherou indique dans sa tombe avoir été le responsable des travaux occasionnés par une grande crue, cf. *supra*, n. 86. Une mention dans la tombe de Khâemhat. (Urk. IV, l. 1841, l. 9–14) précise que cette grande crue a eu lieu lors de l'année de la célébration de la fête-*sed* du souverain. Les inscriptions dans cette tombe appartenant à un directeur des greniers laissent entendre que les récoltes ont été exceptionnelles cette année là.

¹²⁸ Sur le rapport entre le pouvoir royal et la crue, cf. Bonneau 1964, 306–309.

récit mythologique, son geste est sans doute à mettre en parallèle avec celui du dieu qui permet au cycle divin de se renouveler en rapportant son organe oculaire au démiurge. C'est d'ailleurs cette fonction de Thot qui est mise en exergue sur une des statues de Nebmeroutef où le dieu est qualifié de celui qui «apaise l'œil-oudjat de son Maître (Rê)». S'il a été désigné pour participer précisément au rite de l'offrande de la *chebet*, ce n'est donc pas pour sa fonction de ritualiste (*hry-ḥb*), qu'il partage par ailleurs dans le même temps avec d'autres dignitaires, et qui ne peut par conséquent pas justifier à elle seule sa présence, mais probablement davantage pour ses fonctions auprès de Thot.

Ces quelques éléments, la présence des déesses tutelaires du Nord et du Sud, ainsi que la participation de Nebmeroutef, ne sont pas le fruit du hasard et tendent à montrer que l'offrande de la *chebet* au roi lors du jubilé d'Amenhotep III fait écho à la réappropriation de son œil par le dieu, réactualisant la pleine possession de ses attributs. Si l'offrande de la *chebet* est celle des *regalia* et notamment de l'œil oudjat/uraeus, alors le rite est une mise en scène qui s'appuie sur la trame du récit du retour de l'œil de Rê. Dans le mythe, c'est le dieu Thot sous la forme d'un singe qui parvient, en l'apaisant, à convaincre la déesse dangereuse de retourner en Égypte. L'intervention de Nebmeroutef dans le mythe peut être comprise avec une acception semblable : son rôle s'apparente plus précisément à celui de Thot qui permet que la déesse retrouve sa place sur le front de Rê¹²⁹. Les statues dont il est le bénéficiaire qui le montre assis devant le dieu, comme s'il recevait de ce dernier des instructions, pourraient alors être une récompense pour son implication dans le rite.

§ 18. Pourquoi cependant utiliser l'image du babouin pour représenter Thot et ne pas se contenter de sa forme originelle d'ibis ? Cette question mérite d'autant plus d'être posée que l'espèce de babouin hamadryas qui l'incarne n'est plus présente à l'état sauvage en Égypte depuis au moins la fin de la VI^e dynastie¹³⁰. Mais il est difficile de répondre clairement. La nature du biotope spécifique de l'animal est peut-être une des raisons qui a suscité cette identification. Après l'Ancien Empire, les babouins sont importés, le plus souvent apprivoisés, depuis la Nubie¹³¹ et les contrées plus lointaines, comme le pays de

Pount¹³². Contrairement aux autres singes qui vivent essentiellement au cœur de la végétation, nichant à la cime des arbres où ils trouvent l'essentiel de leur alimentation, le babouin hamadryas établit plus volontiers sa colonie dans les savanes ou les zones semi-désertiques rocheuses, dont les anfractuosités lui servent d'habitat et constituent un refuge idéal pour le soustraire à ses principaux prédateurs¹³³. Ces spécificités comportementales ont probablement contribué à son assimilation à Thot à travers les compétences dont ce dernier est affublé dans le récit du mythe de l'œil divin. Une partie du récit se situe en effet dans les régions reculées où le babouin est présent à l'état naturel. À travers le prisme du récit mythologique, et de manière pérenne dans les conceptions théologiques des anciens Égyptiens, l'animal aurait ainsi été apparenté à l'œil divin qu'est la lune. Le fait que le babouin puisse servir à représenter d'autres dieux lunaires que Thot, comme Khonsou par exemple, montre bien en effet que l'apparition de l'animal dans le corpus iconographique de Thot tenait moins à un rapprochement avec le dieu lui-même, qu'au lien à la lune qu'il partageait avec lui.

On trouve peut-être un écho à cette étymologie de l'assimilation de l'animal avec l'astre dans les commentaires d'auteurs anciens comme Plin l'Ancien ou Horapollon, bien que les informations fournies par un philosophe romain et un Égyptien hellénisé soient à manipuler avec précaution. Le premier explique que l'astre nocturne est responsable du changement d'humeur du babouin. Il est triste lorsque la lune est descendante et joyeux à la néoménie¹³⁴. Les remarques d'Horapollon vont dans le même sens : «[Ce qu'ils signifient en écrivant un cynocéphale.] Voulant écrire la lune [...] ils peignent un cynocéphale. La lune, parce que cet animal entre dans un certain rapport avec la conjonction du dieu : en effet, lorsque la lune, étant entrée en conjonction avec le soleil, est dépourvue de lumière pendant la fraction d'une heure déterminée, alors le cynocéphale mâle ne boit ni ne mange plus, il est déprimé et s'incline vers le sol comme s'il déplorait l'en-

¹³² cf. Naville 1898, pl. 74. Actuellement, le babouin hamadryas est présent dans le Nord-est de la corne de l'Afrique, en Erythrée, Éthiopie, Somalie et à Djibouti ainsi que de l'autre côté de la mer Rouge, au sud de la péninsule arabique, au Yémen et dans une petite partie de l'Arabie Saoudite. Voir Meeks 2002, 330–332 sur la localisation de Pount et notamment 278–279 pour le babouin. Il semble que déjà sous la V^e dynastie, on importait les babouins de Pount, cf. el-Adawy 2009, 155–156, pl. 5.

¹³³ Biquand *et alii* 1992, 234. Également Gaillard 1907, 8–9. Ce qui est paradoxalement en contradiction avec le sens du terme scientifique hamadryas, qui étymologiquement définit une espèce vivant dans les arbres.

¹³⁴ Histoire Naturelle, VIII (80,1).

¹²⁹ Derchain 1971, 72.

¹³⁰ D'autres espèces de babouin cohabitent dans l'univers pictural égyptien, cf. Vandier d'Abbadie 1964, 150–151.

¹³¹ *Papyrus Koller*, 4, 3, cf. Gardiner 1937, 119. Voir également Osborn 1998, 36–37 et Vandier 1963, 6 montrant un monument où un chien, deux singes et trois cynocéphales sont tenus en laisse par leur dresseur.

lèvement de la lune»¹³⁵. Si ces remarques ne sont pas des observations scientifiques à proprement parler, elles font certainement écho à un fonds théologique plus ancien qui a cherché en son temps à intellectualiser le lien entre le babouin et la lune.

§ 19. Enfin, si l'apparition de nouvelles formes animales divines résulte de réflexions sur des concordances entre les attributions du dieu et le comportement des animaux qu'ils servent à représenter, il ne faut pas perdre de vue le contexte théologique dans lequel elle se produit. J. Assmann a montré en effet que dès le début du Nouvel Empire, le contenu de textes religieux montre que des réflexions sur l'essence du dieu soleil animent les théologiens, en parallèle du discours religieux traditionnel. Elles alimentent des problématiques en lien avec la matérialisation de la présence divine sur terre et l'expérience qu'il est donné aux hommes d'en faire. L'auteur qualifie ce nouvel élan spirituel de «nouvelle théologie solaire» qui se manifeste dès le règne d'Hatchepsout¹³⁶ jusqu'à trouver son expression la plus radicale sous Akhenaton. Elle se caractérise par une volonté d'appréhender la divinité de manière plus concrète en s'émancipant notamment des discours mythologiques ou exégétiques classiques et trop complexes. Elle favorise une relation plus sensible au monde divin qui s'appuie sur une expérience du vécu dans laquelle les phénomènes naturels sont interprétés comme des émanations du dieu soleil lui-même. Ce dernier joue donc dans cette théologie un rôle central : c'est de lui que tout est issu et révélé. L'ensemble de la création est perçu à travers le prisme de la lumière dont il inonde le monde. Les dieux sont eux-mêmes des émanations de la pensée créatrice du soleil. Dans ce cadre théologique s'affirme donc peu à peu l'idée que la divinité est partout perceptible pour celui qui la cherche. Il est probable que la matérialisation des divinités dans des éléments visibles de la création, comme les animaux, procède de cette idée¹³⁷. Les babouins, animaux héliotropes s'il en est¹³⁸, qui absorbent l'énergie créatrice divine lors du retour du soleil au matin, étaient des candidats tout désignés pour figurer cette idéologie et représenter une divinité aussi proche de Rê que le dieu Thot.

¹³⁵ Horapollon, Hieroglyphica, I, 14 (traduction de van de Walle, Vergote 1943, 54). Voir aussi Jamblique, De Mysteriis, V, 8 qui associe les activités de certains animaux, dont le babouin, avec le comportement de la lune.

¹³⁶ Assmann 1995, 102-132.

¹³⁷ Ibid., 144.

¹³⁸ Sur la place particulière du babouin, dans le schéma conceptuel de la religion solaire, détaillée par J. Assmann, cf. Assmann 1970, 63-64.

§ 20. La volonté de teinter de doctrine solaire la théologie officielle sous le règne d'Amenhotep III a donc favorisé un regain de ferveur envers les référents mythologiques liés de près au soleil – et par voie de conséquence à la lune¹³⁹. Cela se traduit notamment par la mise en avant de nouveaux supports de culte qui véhiculent ce nouveau manifeste. Le babouin, envoyé de Thot, qui ramena l'organe solaire et qui avait un rôle dans l'ascension de la lune, est un bel exemple de cette évolution¹⁴⁰. Nous proposons donc de voir dans le mythe de l'œil divin tel qu'il est décrit aux époques récentes, l'écho d'une tradition plus ancienne, qui est déjà manifeste lors de la dernière phase du règne d'Amenhotep III. À cette époque, le récit mythologique est mis au service de l'exaltation de la figure du pharaon. Il alimente ainsi l'attirail théologique nécessaire à l'assise d'un recadrage idéologique dont l'objectif est de dynamiser l'aura astrale de la royauté, à la fois solaire et lunaire. C'est pourquoi il y est fait allusion lors de la célébration du jubilé, c'est-à-dire au moment où le roi réaffirme la nature de son héritage divin, à travers le rite de l'offrande de la *chebet*¹⁴¹. Par ailleurs, cette explication sur le recours à la forme simiesque de Thot plutôt qu'à celle de l'ibis dans le contexte de la fête-*sed* se conjugue sans doute à une glose sur la fonction du babouin dans le jubilé dès l'Ancien Empire lorsqu'il ne représentait encore que Âhedjour (*ḥ-hd wrw*)¹⁴².

Ainsi, porté par des conceptions séculaires remontant aux premières manifestations des pratiques religieuses, le babouin est considéré comme l'incarnation d'une puissance divine archaïque plutôt bienfaisante¹⁴³. À partir du milieu de la XVIII^e dynastie, sous le règne d'Amenhotep III, l'animal héliotrope est réinvesti de sens et de en devenant une hypostase récurrente du dieu Thot. S'il acquiert une iconographie caractéristique, il assume toutefois les fonctions qui étaient celles des divinités babouins archaïques dont il a pris la place. À l'époque ramesside, la production royale redonne la primauté à la forme ibiocéphale de Thot, mais les témoignages de dévotions privées tendent à indiquer que la forme simiesque continue de lui être préférée

¹³⁹ Sur l'importance de la part lunaire de certaine divinité à l'époque d'Amenhotep III, on verra la forme donnée au dieu Nebmaâtré à Soleb, cf. Bickel 2013, 68-70.

¹⁴⁰ Sekhmet la redoutable, qui intervient dans le mythe, puisqu'elle incarne l'œil de Rê, illustre dans la même, cf. Yoyotte 1980, 47-71. Sur le lien entre les statues de la déesse et la fête-*sed*, cf. Bryan 1997, 60.

¹⁴¹ Johnson 1998, 84-90.

¹⁴² Cf. *supra*, p. 2 et n. 8.


¹⁴³ Les supports les plus communs qui attestent jusqu'à la fin de la période pharaonique de ces croyances populaires sont l'amulette et la figurine en terre cuite, cf. Hornung, Staehelin 1976, 106-108 et Herrmann 2003, 77, pl. XCIII-CII. Cette pratique s'est même exportée en dehors de l'Égypte, voir le récapitulatif de Stevens 2006, 109-110.



au sein de la population, jouant notamment un rôle de premier plan dans les conceptions funéraires¹⁴⁴. Il y a là sans doute une explication conjecturale à cette préférence des formes animales des dieux par les particuliers. Mais elle procède également d'une inclination à se référer à des manifestations appartenant à l'expérience du vécu plutôt qu'à celles enracinées dans la théologie traditionnelle. Si le recours aux formes animales divines d'une partie de la société est une réalité historique, elle est surtout le fruit d'un système politico-religieux dont la complexité segmente de facto la relation au divin en de multiples rapports. Les référents qui font écho à une réalité concrète sont en un sens la réponse à une attente que ceux qui ne font pas partie des exécutés ou du clergé dominant formulent sur le rapport au sacré. N'ayant pas accès aux mêmes niveaux de compréhension des systèmes théologiques, à une époque où la relation aux divinités est pourtant moins exclusive et contraignante, ils trouvent dans les manifestations sensibles du divin un relais plus immédiat à leurs préoccupations.

Bibliographie

- Allen, J.P., 2002, Recension de R. Krauss, *Astronomische Konzepte und Jenseitsvorstellungen in den Pyramidentexten*, JNES 61, 62–69.
- Altenmüller, B., 1985, *Synkretismus in den Sargtexten*, GOF IV/4 7.
- Altenmüller, H., 1965, *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens*, Munich.
- Altenmüller, H., 1987, «Totenglauben und Magie», in A. Roccati, A. Siliotti (éd.), *La Magia in Egitto*, Milan, 131–146.
- Anthes, R., 1961, «Das Sonnenaugen in den Pyramidentexten», ZÄS 86, 1–21.
- Assmann, J., 1970, *Der König als Sonnenpriester*, ADAIK 7.
- Assmann, J., 1995, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom*, Londres, New York.
- Aufrère, S., 1991, *L'univers minéral dans la pensée égyptienne*, BdE 105.
- Aufrère, S., 1997, «L'univers minéral dans la pensée égyptienne : essai de synthèse et perspectives (Autour de l'univers minéral X)», *ArchéoNil* 7, 113–144.
- el-Awady, T., 2009, *Sahure – The Pyramid Causeway, Abusir XVI*.
- Bailey, D.M., 1982, *Ashmunein (1980)*, BMOP 37.
- Baines, J., 1970, «Bnbn: Mythological and Linguistic Notes», *Orientalia* 39, 389–404.
- Bakhry, H., 1971, «The discovery of a temple of Sobk in upper Egypt», *MDAIK* 27, 131–146.
- Beaux, N., 2013, *La chapelle d'Hathor. 1- Vestibule et sanctuaires*, MIFAO 129.
- von Beckerath, J., 1999, *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, MÄS 49.
- Benedite, G., 1912, «Scribe et babouin», *Mon Piot* 19, 5–42.
- Berman, L.M., 1999, *Catalogue of Egyptian Art. The Cleveland Museum of Art, Cleveland*.
- Bickel, S., 1994, *La cosmogonie égyptienne*, OBO 134.
- Bickel, S., 2002, «Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III», *BIFAO* 102, 63–90.
- Bickel, S., 2006, «Amenhotep III à Karnak. L'étude des blocs épars», *BSFE* 167, 12–32.
- Bickel, S., 2013, «Le dieu Nebmaâtrê de Soleb», in N. Beaux, N. Grimal (éd.), *Soleb VI. Hommages à Michela Schiff Giorgini*, Le Caire.
- Biquand, S., et alii, 1992, «The distribution of papio hamadryas in Saudi Arabia : Ecological Correlates and Human Influence», *International Journal of Primatology*, 13/3, 223–243.
- Bleeker, C.J., 1973, *Hathor and Thot*, SHR 26.
- Bonneau, D., 1964, *La crue du Nil*, Paris.
- Bohleke, B., 2002, «Amenemopet, Panehsi, Direct Successor of the Chief Treasurer Maya», *JARCE* 39, 157–172.
- Borchardt, L., 1913, *Das Grabdenkmal des Königs Sahu-Re, Band II : die Wandbilder*, Leipzig.
- Borchardt, L., 1926, «Jubiläumsgedächtnis», *ZÄS* 61, 30–51.
- Bosse-Griffiths, K., 1984, «Baboon and Maid», dans *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens : zu Ehren von W. Westendorf 2*, Göttingen, 743–751.
- Bosticco, S., 1965, *Le stele egiziane del nuovo regno*, Rome.
- Bosticco, S., Rosati, G., 2005, «La coppia di Babuini nel Tempio di Khonsu a Karnak», *EVO* 28, 219–225.
- Botti, G., Romanelli, P., 1950, *Le sculture del Museo Gregoriano Egizio*, Vatican.
- Botti, G., 1955, *Le antichità egiziane del museo dell'Accademia di Cortona ordinate e descritte*, Florence.
- Boylan, P., 1922, *Thoth, the Hermes of Egypt*, Londres.
- Brunner-Traut, E., 1956, *Die Altägyptischen Scherbenbilder (Bildostraka) der Deutschen Museen und Sammlungen*, Wiesbaden.
- Bruyère, B., 1952, *Rapport sur les fouilles de Deir el Medineh (1935–1940)*, fasc. II, *Trouvailles d'objets*, FIFAO 20/2.
- Bruyère, B., 1952b, *Tombes thébaines de Deir el Médineh à décoration monochrome*, MIFAO 86.
- Bryan, B., 1997, «The statue program for the mortuary temple of Amenhotep III», in St. Quirke (éd.), *The Temple in Ancient Egypt*, Londres, 57–81.
- Bucher, P., 1932, *Les textes des tombes de Thoutmosis III et d'Aménophis II*, MIFAO 60.
- Capart, J., 1905, *Les antiquités égyptiennes*, Bruxelles.
- Capart, J., 1946, *Quelques observations sur la déesse d'El-Kab*, Bruxelles.
- Carnarvon, E., Carter, H., 1912, *Five Years' Explorations at Thebes : a Record of Work done 1907–1911*, Londres.
- Catalogue d'exposition, 1978, Le Don du Nil. Art égyptien dans les collections suisses*, Bâle.
- Catalogue d'exposition, 1992, Aménophis III, le pharaon-soleil*, Paris.
- Černý, J., 1948, «Thoth as Creator of Languages», *JEA* 34, 121–122.
- Chauveau, M., 2009–2010, «Démotique», *Ann.EPHE sc. hist. et phil.* 142, 1–6.

¹⁴⁴ Une scène funéraire attestée dans les tombes de Deir el-Médina met en scène le babouin «Maître d'Hermopolis» (*nb Hmnw*) qui tend l'œil-oudjat, cf. Maystre 1936, pl. 9 ou le reçoit, cf. Bruyère 1952b, pl. 4. Parfois, le défunt fait un simple geste d'adoration devant l'animal, cf. *ibid.*, pl. 28.

- Daressy, G., 1909, *Cercueils des cachettes royales*, Le Caire.
- Darnell, J.C., 1995, «Hathor returns to Medamûd», *SAK* 22, 47–94.
- Darnell, J.C., 2010, «A Midsummer night's succubus : the Herdsman's encounters in P. Berlin 3024, the Pleasures of Fishing and Fowling, the Songs of the Drinking Place, and the ancient Egyptian love poetry» in S.C. Melville, A.L. Slotsky (éd.), *Opening the tablet box: Near Eastern studies in honor of Benjamin R. Foster*, Leiden, 99–140.
- Daumas, Fr., 1970, «Les objets sacrés d'Hathor à Dendera», *RdE* 22, 63–78.
- De Cenival, Fr., 1988, *Le mythe de l'œil du soleil*, *DemStud* 9.
- De Meulenaere, H., 1954, «Les valeurs du signe  à la Basse Epoque», *BIFAO* 54, 73–82.
- Dégremont, A., 2010, «Thoutmosis IV et les divinités solaires», in Chr. Cannuyer, A. Tourovets (éd.), *Varia Aegyptiaca et orientalia Luc Limme in Honorem*, Bruxelles, 29–42.
- Delange, E., 1996, *Le scribe Nebmeroutef*, Paris.
- Delvaux, L., 1996, «Statuaire privée et pouvoir en Égypte ancienne», in *Les moyens d'expression du pouvoir dans les sociétés anciennes*, *Lettres Orientales* 5, 39–48.
- Derchain, Ph., 1952, «Bébon, le dieu et les mythes», *RdE* 9, 23–47.
- Derchain, Ph., 1958, «L'œil gardien de la justice», *ZÄS* 83, 75–76.
- Derchain, Ph., 1962, *Le sacrifice de l'oryx, Rites égyptiens 1*.
- Derchain, Ph., 1962b, *La lune, mythes et rites, Sources Orientales 5*.
- Derchain, Ph., 1962c, «L'adoration du Soleil levant dans le temple de Psammétique I^{er} à El Kab», *CdE* 37, 257–271.
- Derchain, Ph., 1963, «Nouveaux documents relatifs à Bébon», *ZÄS* 90, 22–25.
- Derchain, Ph., 1963b, «La pêche de l'œil et les mystères d'Osiris à Dendara», *RdE* 15, 11–25.
- Derchain, Ph., 1971, *Elkab, I, Les monuments religieux à l'entrée de l'Ouady Hellal*, Bruxelles.
- Derchain-Urtel, M.-Th., 1981, *Thot à travers les épithètes dans les scènes d'offrandes des temples d'époque gréco-romaine, Rites Égyptiens 3*.
- Desroches-Noblecourt, Chr., 1968, Kuentz, Ch., *Le petit temple d'Abou Simbel*, Le Caire.
- Devries, C.E., 1976, «The Oriental Institute Decorated Censer from Nubia», in *Studies in Honor of George R. Hughes*, *SAOC* 39, 55–74.
- van Dijk, J. 1986, «The Symbolism of the Memphite Djed-Pillar», *OMRO* 66, 2–20.
- Dreyer, G., 1986, *Elephantine VIII. Der Tempel der Satet*, *AVDAIK* 39.
- Drioton, E., 1933, «Le roi défunt, Thot et la crue du Nil», *ER* 1/2, 39–51.
- Drioton, E., 1947, «Notes diverses», *ASAE* 45, 53–92.
- DuQuesne, T., 2009, *The Salakhana Trove*, *OCE* 7.
- Emery, W., 1938, *The Tomb of Hemaka, 1938*, Le Caire.
- Fazzini, R., 1972, «Some Egyptian Reliefs in Brooklyn», in *Miscellanea Wilbouriana 1*, Brooklyn, 33–70.
- Firth, J.E., Quibell, C.M., 1936, *The Step Pyramid*, Le Caire.
- Friedman, F.D., 1995, «The Underground Relief Panels of King Djoser at the Step Pyramid Complex», *JARCE* 32, 1–42.
- Gaillard, Cl., 1907, *La faune momifiée de l'ancienne Égypte*, Lyon.
- Gardiner A.H., 1937, *Late Egyptian miscellanies*, *BiAeg* 7.
- Gardiner, A.H., Peet, E., 1952, *The Inscriptions of Sinai, 2nd ed.*, Londres.
- Goelet, O., LÄ II, 1977, 1078–1080, s.v. «Hedjwer».
- Goelet, O., 1982, *Two Aspects of the Royal Palace in the Egyptian Old Kingdom*, UMI, Ann Harbor.
- Godron, G., 1990, *Etudes sur l'Horus Den*, *Cahiers d'Orientalisme* 19.
- Goyon, J.-Cl., 1972, *Confirmation du pouvoir royal au nouvel an*, *BdE* 52.
- Graefe, E., 1984, «Das Ritualgerät $\zeta ht/wr\zeta h/wt\zeta$ » in Fr. Junge (éd.), *Studien zu Sprache und Religion Ägyptens : zu Ehren von Wolfhart Westendorf 2*, Göttingen, 895–905.
- Griffiths, J.G., 1976, «Osiris and the Moon in Iconography», *JEA* 62, 153–159.
- Gutbub, A., 1979, «La tortue animal cosmique bénéfique», in *Hommages à la mémoire de Serge Sauneron, I*, *BdE* 81, 391–435.
- Habachi, L., 1957, *Tell Basta*, *CASAE* 22.
- Habachi, L., 1972, *The second stela of Kamose and his struggle against the Hyksos ruler and his capital*, *ADAIK* 8.
- Habachi, L., 1980, in *Epigraphic Survey. The Tomb of Kheruef*, *OIP* 102.
- Hall, H.R., 1913, *Catalogue of Egyptian Scarabs, etc., in the British Museum. Vol. 1 : Royal Scarabs*, Londres.
- Hein, K., 2006, «Der Pavian im Boot : ein Deutungsversuch», *GM* 210, 5–6.
- Helck, W., 1950, «r-p't auf dem Thron des Gb», *Orientalia* 19, 416–434.
- Helck, W., 1956, «Inhaber und Bauleiter des thebanischen Grabs 107», *MIO* 4, 11–26.
- Herbin, Fr.R., 1982, «Un hymne à la lune croissante», *BIFAO* 82, 237–282.
- Herrmann, Ch., 2003, *Die ägyptischen Amulette der Sammlungen BIBEL + ORIENT der Universität Freiburg Schweiz*, *OBO SA* 22.
- Hodjash, S., 1982, *The Egyptian Reliefs and Stelae*, Moscou.
- Hölscher, U., 1972, *Das Grabdenkmal des Königs Chephren*, Leipzig.
- Hornemann, B., 1952, *Types of Ancient Egyptian Statuary II*, Copenhagen.
- Hornung E., Staehelin E., 1976, *Skarabäen und andere Siegelamulette aus Basler Sammlungen*, *ÄDS* 1.
- Hornung, E., 1982, *Der ägyptische Mythos von der Himmelskuh*, *OBO* 46.
- Hornung, E., Bryan, B., 2002, *The Quest of Immortality, Treasures of Ancient Egypt*, Washington.
- Inconnu-Bocquillon, D., 2001, *Le mythe de la déesse lointaine à Philae*, *BdE* 132.
- Jacquet-Gordon, H., 1999, *Karnak-Nord VIII, Le trésor de Thoutmosis I^{er}*, *FIFAO* 39.
- Jaeger, B., 1982, *Essai de classification et datation des scarabées Menkhéperré*, *OBO SA* 2.
- Jequier, G., 1938, *Le monument funéraire de Pépi II, II, Le temple*, Le Caire.
- Johnson, W.R., 1991, «The dazzling sun disk: iconographic evidence that Amenhotep III reigned as the Aten personified», *KMT* 2/2, 14–23, 60–63, 65–66.
- Johnson, W.R., 1996, «The Revolutionary Role of the Sun in the Reliefs and Statuary of Amenhotep III», *Oriental Institute News and Notes* 151, 1–7.
- Johnson, W.R., 1998, «Monuments and Monumental Art under Amenhotep III», in D. O'Connor, E. Cline (éd.), *Amenhotep III : Perspectives on his Reign*, Ann Arbor, 63–94.
- Junker, H., 1911, *Die Onurislegende*, *DKAW* 59/1.
- Kaplony, P., 1963, *Inschriften der Ägyptischen Frühzeit III*, *ÄA* 8.
- Kaplony, P., 1966, *Kleine Beiträge zu den Inschriften der ägyptischen Frühzeit*, *ÄA* 15.

- Kaplony, P., 1970, «Denkmäler der Prinzessin Neferurê und der Königin Ti-Mienêse in der Sammlung A. Ghertsos», *RdE* 22, 99–109.
- Kaplony, P., 1971, Recension de S.Y. Saad, The Excavations at Helwan, *BiOr* 28, 42–49.
- Kemp, B., 2012, *The City of Akhenaten and Nefertiti. Amarna and its People*, Londres.
- Kessler, D., 1989, Die Heiligen Tiere und der König, *ÄAT* 16.
- Kessler, D., 2005, «Tierische Missverständnisse : Grundsätzliches zu Fragen des Tierkultes», in M. Fitzenreiter (éd.), *Tierkulte im pharaonischen Ägypten und im Kulturvergleich*, IBAES 4, 33–67.
- Koemoth, P.P., 1996, «Osiris-Lune, l'horizon et l'œil oudjat», *CdE* 71, 203–220.
- Koenig, Y., 1994, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris.
- Labrique, Fr., 2003, «Khonsou et la néoménie, à Karnak», in D. Budde et alii (éd.), *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit*, *OLA* 128, 195–224.
- Lange, E. R., 2008, *Ritualepisoden. Das Sedfesttor Osorkons II. in Bubastis* (Publication électronique téléchargeable de la thèse de l'auteur : http://www.qucosa.de/fileadmin/data/qucosa/documents/11864/Dissertation_Lange_Ritualepisoden.pdf).
- Larcher, C., (à paraître), «La piété dans les zones de marges. Eléments de réflexion sur les graffiti représentant des animaux».
- Leitz, Chr., 1994, «Auseinandersetzung zwischen Baba und Thoth» in H. Behlmer (ed.), *Quaerentes scientiam: Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70. Geburtstag überreicht von seinen Schülern*, Göttingen, 103–117.
- Leitz, Chr., 2006, «Die Götter, die ihre Majestät begleiten», in *Texte-Theben-Tonfragmente, Festschrift für Günter Burkard*, *ÄAT* 76, 289–311.
- Marín, A.H., 1997, «La grafía  como escritura ptolemaica del nombre de Iah», *BAEE* 7, 203–220.
- Martin, G.T., 2005, *Stelae from Egypt and Nubia in the Fitzwilliam Museum*, Cambridge.
- Maspero, G., 1910, *Ruines et paysages d'Égypte*, Paris.
- Maystre, Ch., 1936, *La tombe de Nebenmât (N° 219)*, *MIFAO* 71.
- Medinet Habu VI, 1963, *The Temple Proper, Part 1, The Epigraphic Survey*, OIP 84.
- Meeks, D., 2002, «Coptos et les chemins de Pount», *Topoi Suppl.* 3, 267–335.
- Meeks, D., 2006, *Mythes et légendes du Delta*, *MIFAO* 125.
- Moorey, P.R.S., 1983, *Ancient Egypt*, Oxford.
- Navigate, E., 1887, *The Shrine of Saft el Henneh*, *EEF* 5.
- Navigate, E., 1898, *The Temple of Deir el Bahari III*, *EEF* 16.
- Newberry, P.E., 1906, *Scarabs*, Londres.
- O'Connor, D., 1998, «The City and the World : Worldview and Built Forms in the Reign of Amenhotep III» in D. B. O'Connor, E.H. Cline (éd.), *Amenhotep III : Perspectives of His Reign*, *Ann Arbor*, 125–172.
- Peck, W.H., 1978, «Two Seated Scribes of Dynasty Eighteen», *JEA* 64, 72–75.
- Perraud, M., 2002, «Appuis-tête à inscription magique et apotropaïa», *BIFAO* 102, 309–326.
- Petrie, W.M.Fl., 1900, *Royal Tombs of the First Dynasty I*, *EEF* 18.
- Petrie, W.M.Fl., 1902, *Abydos I*, *EEF* 22.
- Pleyte, W., Rossi, F., 1869–1876, *Papyrus de Turin*, Leyde.
- Quack, J., 2005, *Einführung in die altägyptische Literaturgeschichte III*, *EQAE* 3.
- Quack, J., 2009, «The animals of the desert and the return of the goddess», in H. Riemer et alii (éd.), *Desert animals in the eastern Sahara, Colloquium Africum* 4, 341–361.
- Redford, D.B., 1976, «The Sun-disc in Akhenaten's Program : Its Worship and Antecedents, I», *JARCE* 17, 47–61.
- Regulski, I., 2010, *A Palaeographic Study of Early Writing in Egypt*, *OLA* 195.
- Richter, B.A., 2010, «On the Heels of the Wandering Goddess : The Myth and the Festival at the Temples of the Wadi el-Hallel and Dendera» in M. Dolinska, H. Beinlich (éd.), *8. Ägyptologische Tempeltagung : Interconnections between Temples*, *KSG* 3/3, 155–186.
- Roeder, G., 1959, *Hermopolis 1929–1939*, *WVPM* 4.
- Roquet, G., 1985, «Avant le désert», in *Mélanges offerts à Jean Vercoutter*, Paris, 291–311.
- Sadek, A.I., 1987, *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, *HÄB* 27.
- el-Saghir, M., 1991, *Das Statuenversteck im Luxortempel*, Mayence.
- Sambin, Ch., 1987, «Les objets šbt des musées», *BIFAO* 87, 275–292.
- Sambin, Ch., 1988, *L'offrande de la soi-disant "clepsydre". Le symbole šbt / wnšb / wtt*, *StudAeg* 11.
- Santolini, G., 1984, «Thot, le babouin et le palmier doum», in *Mélanges Adolphe Gutbub*, Montpellier, 211–218.
- Sauneron, S., 1968, «Quelques monuments de Soumenou au musée de Brooklyn», *Kêmi* 18, 57–78.
- Sauneron, S., Yoyotte, J., 1950, «Le cynocéphale », *RdE* 7, 9–13.
- Schiff Giorgini, M., et alii, 1998, *Soleb, V, Le temple, bas-reliefs et inscriptions*, Le Caire.
- Schott, S., 1970, «Thot, le dieu qui vole des offrandes et qui trouble le cours du temps», *CRAIBL* 114/3, 547–556.
- Sethe, K., 1912, *Zur altägyptischen Sage vom Sonnenaug*, *UGAÄ* 5/3.
- Sethe, K., 1928, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen. II. Der dramatische Ramesseumspapyrus*, *UGAÄ* 10.
- Sherkova, T.A., 2002, «Seven baboons in one boat», in G.A. Belova, T.A. Sherkova (éd.), *Ancient Egyptian Temple at Tell Ibrahim Awad : excavations and discoveries in the Nile Delta*, Moscou.
- Sourouzian, H., et alii, 2007, «The Temple of Amenhotep III at Thebes – Excavation and Conservation at Kom el-Hettan», *MDAIK* 63, 247–335.
- Spencer, A.J., 1980, *Catalogue of Egyptian Antiquities in the British Museum*, Londres.
- Spencer, A.J., 1989, *Excavations at El-Ashmunein, II, The Temple Area*, Londres.
- Spiegelberg, W., 1921, *Ägyptische und andere Graffiti aus der thebanischen Nekropolis*, Heidelberg.
- Stevens, A., 2006, *Private Religion at Amarna : the Material Evidence*, Oxford.
- Tallet, G., 2011, «Mythologie et hellénisme en Égypte gréco-romaine», in D. Auger, C. Delattre (éd.), *Mythe et Fiction*, 399–425.
- Tallet, P., 2010, «Le roi Den et les loutiou. Les Égyptiens au Sud-Sinaï sous la 1^{ère} dynastie», *ArchéoNil* 20, 97–105.
- Tallet, P., 2012, *La zone minière pharaonique du Sud-Sinaï – I. Catalogue complémentaire des inscriptions du Sinaï*, 2 vol., *MIFAO* 130.
- Te Velde, H., 1988, «Some remarks on the mysterious language of the baboons», in J.H. Kamstra et alii (ed.), *Funerary Symbols*

- and Religion, Essays dedicated to Prof. M.S.H.G. Heerma van Voss, Kampen, 129–137.
- The Tomb of Kheruef, 1980, Theban Tomb 192. The Epigraphic Survey, OIP 102.
- Thomas, E., 1979, «Papio Hamadryas and the Rising Sun», BIE 1, 91–94.
- Tosi, M., Roccati, A., 1972, *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina*, Turin.
- Tyson Smith, S., 1992, «Intact Tombs of the Seventeenth and Eighteenth Dynasties from Thebes and the New Kingdom Burial System», MDAIK 48, 193–231.
- Valbelle, D., 1996, «Chapelle de Geb et temple de Millions d'Années dans le sanctuaire d'Hathor, maîtresse de la Turquoise», *Genava* 44, 61–70.
- Valbelle, D., Bonnet, Ch., 1996, *Le sanctuaire d'Hathor, maîtresse de la turquoise. Sérapit el-Khadim au Moyen-Empire*, Paris.
- Valbelle, D., 1998, «Les dieux égyptiens et la royauté au Sinaï», in D. Valbelle, Ch. Bonnet (éd.), *Le Sinaï durant l'Antiquité et le Moyen Age*, Paris, 50–55.
- Vandersleyen, Cl., 1968, «Un titre du vice-roi Mérimose à Silsila», CdE 43, 234–258.
- Vandier, J., 1952, «La légende de Baba (Bébon) dans le Papyrus Jumilhac», RdE 9, 121–123.
- Vandier, J., 1958, *Manuel d'Archéologie orientale*, III, la statuaire égyptienne, Paris.
- Vandier, J., 1961, *Le papyrus Jumilhac*, Paris.
- Vandier, J., 1963, «Un curieux monument funéraire du Moyen Empire», *Revue du Louvre* 13^e année/n°1, 1–10.
- Vandier-d'Abbadie, J., 1936, *Catalogue des ostraca figurés de Deir el-Medineh*, DFIFAO 2/2.
- Vandier D'Abbadie, J., 1964, «Les singes familiers dans l'ancienne Égypte. I. L'Ancien Empire», RdE 16, 146–177.
- Vernus, P., Yoyotte, J., 2005, *Bestiaire des pharaons*, Paris.
- Volokhine, Y., 2004, «Le dieu Thot et la parole», RHR 221/2, 131–156.
- Voros, G., 1997, «The Ancient Nest of Horus above Thebes», OMRO 77, 23–29.
- van de Walle, B., Vergote, J., 1943, «Traduction des Hieroglyphica d'Horapollon», CdE 18, 199–239.
- Wilkinson, T., 2000, *Royal Annals of Ancient Egypt*, Londres-New York.
- Winter, E., 2006, «Gedanken zum Pavian-Fund von Tell el-Dab'a», dans E. Czerny et alii (éd.), *Timelines. Studies in honour of Manfred Bietak*, OLA 149/1, 447–454.
- Yoyotte, J., 1980, «Une monumentale litanie de granit», BSFE 87–88, 46–75.
- Zivie, A.-P., 1975, *Hermopolis et le nome de l'Ibis*, BdE 66/1.