



HAL
open science

Une oie, du sang et des serpents. Quelques réflexions à propos d'un rite du manuel de Tebtynis

Lorenzo Medini

► **To cite this version:**

Lorenzo Medini. Une oie, du sang et des serpents. Quelques réflexions à propos d'un rite du manuel de Tebtynis. Bulletin de la Societe française d'égyptologie, 2018, 198, pp.20-47. hal-01979580

HAL Id: hal-01979580

<https://hal.science/hal-01979580v1>

Submitted on 13 Jan 2019

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.

Une oie, du sang et des serpents. Quelques réflexions à propos d'un rite du manuel de Tebtynis¹

Lorenzo MEDINI

Université Paris-Sorbonne

Le 10 mars 1931, la mission archéologique de Florence au Fayoum, dirigée par Carlo Anti, découvrit à Tebtynis, dans deux caves situées à l'est du mur d'enceinte du sanctuaire de Sobek, un lot de papyrus provenant probablement de la bibliothèque du temple². Parmi les documents mis au jour se trouvait un rouleau conservé actuellement au musée de Florence sous le numéro PSI inv. I 72 (fig. 1) et restauré par Erminia Caudana, restauratrice du musée de Turin.

Le texte a été publié en 1998 par Jürgen Osing (fig. 2), dans un volume consacré à d'autres documents provenant de Tebtynis et faisant partie des collections de Florence³. L'étude de la paléographie du papyrus, écrit en hiéroglyphes, a permis à son éditeur de le dater du II^e siècle apr. J.-C., bien que la création du texte soit sans doute antérieure à cette date⁴. Notre document est organisé en sections, selon une structure géographique qui suit l'ordre des provinces de la Haute Égypte, en partant du sud et en remontant vers le nord du pays. La partie préservée correspond aux sections relatives à dix provinces, de la VII^e à la XVI^e⁵. Le texte énumère et décrit les divinités principales

1. C'est avec plaisir que nous remercions ici les collègues qui ont enrichi ce travail de leurs conseils et de leurs réflexions : Clémentine Audouit et Marie-Lys Arnette.

2. Pour le contenu de la bibliothèque du temple de Tebtynis, se référer à K. RYHOLT, « On the Contents and Nature of the Tebtunis Temple Library. A Status Report », dans S. Lippert – M. Schentuleit (éd.), *Tebtnis und Soknopaiu Nesos. Leben im römischen Fayum*, 2005, p. 157-162. Au sujet de la découverte du papyrus conservé à Florence, se reporter à Gl. ROSATI, « La collezione "egiziana" dei PSI », dans G. Bastianni – A. Casanova (éd.), *100 anni di istituzioni fiorentine per la papirologia (Studi e testi di papirologia 11)*, 2009, p. 59-60.

3. J. OSING, « Manuale mitologico per i nomi VII - XVI dell'Alto Egitto », dans J. Osing – Gl. Rosati (éd.), *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, 1998, p. 129-188. Une nouvelle traduction commentée a été proposée par J. JØRGENSEN, *Egyptian Mythological Manuals. Mythological structures and interpretative techniques in the Tebtunis Mythological manual, the Manual of Delta and related texts*, 2014, thèse de doctorat en ligne sur le portail academia.edu : <https://independent.academia.edu/JensJoergensen/Thesis>, p. 43-114.

4. J. JØRGENSEN, *Egyptian Mythological Manuals*, p. 44-46.

5. Des parallèles sont connus pour le manuel de Tebtynis : il s'agit de quatre autres papyrus, provenant du temple de Tebtynis et conservés à Copenhague, cf. J. JØRGENSEN, *Egyptian Mythological Manuals*,

de chaque district, ainsi que les mythes les plus importants associés à chaque province. Il a pour cette raison été identifié comme un manuel mythologique, rejoignant ainsi d'autres écrits issus des maisons de vie des temples, tels le papyrus Jumilhac ou le manuel du Delta⁶. En raison des aléas de la conservation, le manuel du Delta et le manuel de Tebtynis sont complémentaires : le premier, comme l'indique l'appellation par laquelle il est couramment désigné, ne concerne en effet que les provinces sises au nord du pays, tandis que le second se réfère aux districts de la vallée du Nil. Un parallèle inédit au texte du Fayoum permet une reconstitution du titre du manuel, qui devait vraisemblablement concerner la « connaissance des traditions » de toute l'Égypte, ce qui impliquerait que le texte complet devait intéresser également les provinces du Delta⁷.

La section la plus développée du manuel de Tebtynis concerne la XV^e *sepat* de Haute Égypte, dont la capitale était Hermopolis, la *Khemenu* égyptienne⁸. Les raisons pour lesquelles un papyrus provenant du Fayoum accorde autant d'importance à cette province n'ont pas été entièrement éclaircies ; le développement du texte de la section hermopolitaine s'explique peut-être en raison du poids de la tradition mythologique d'Hermopolis et de sa réputation en tant que ville dépositaire de textes mythiques et d'un savoir ancestral⁹. L'état fragmentaire du papyrus invite néanmoins à la plus grande prudence, dans la mesure où une comparaison entre la totalité des provinces ne peut être effectuée. Ainsi est-il impossible de savoir si les sections consacrées à d'autres *sepat* prestigieuses – telles celle d'Héliopolis, de Thèbes ou de Memphis – présentaient un développement aussi important, voire plus grand que celui de la province hermopolitaine¹⁰.

p. 43. Ces documents, encore inédits, ont été employés par l'éditeur pour combler les lacunes dans le papyrus de Florence (fig. 2).

6. D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta d'après le papyrus Brooklyn 47.218.84 (MIFAO 125)*, 2006 et J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac*, [1961]. Pour une étude de ce type de documents, on se reportera désormais à la monographie de J. Jørgensen.

7. J. JØRGENSEN, *Egyptian Mythological Manuals*, p. 46.

8. À propos de cette ville cf. J. OSING, « Manuale mitologico », dans *Papiri geroglifici e ieratici*, p. 153, n. 112 et en dernier lieu L. MEDINI, *La géographie religieuse de la XV^e province de Haute Égypte aux époques ptolémaïque et romaine*, thèse de doctorat soutenue à l'université Paris-Sorbonne, p. 555-560 (publication en cours).

9. M. STADLER, *Weiser und Wesir. Studien zu Vorkommen, Rolle und Wesen des Gottes Thot im ägyptischen Totenbuch (ORA 1)*, 2009, p. 68-70.

10. Sur l'importance théologique de ces trois villes, voir à titre d'exemple Cl. TRAUNECKER, « Thèbes-Memphis : quelques observations », dans A.-P. Zivie (éd.), *Memphis et ses nécropoles au Nouvel Empire*, 1988, p. 97-102 et plus récemment S. CAUVILLE, « Les trois capitales – Osiris – Le roi », *RdE* 61 (2010), p. 1-42.



Fig. 1 PSI inv. I 72 x+4-x+5 (d'après J. OSING – GI. ROSATI, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, 1998, pl. 20A)

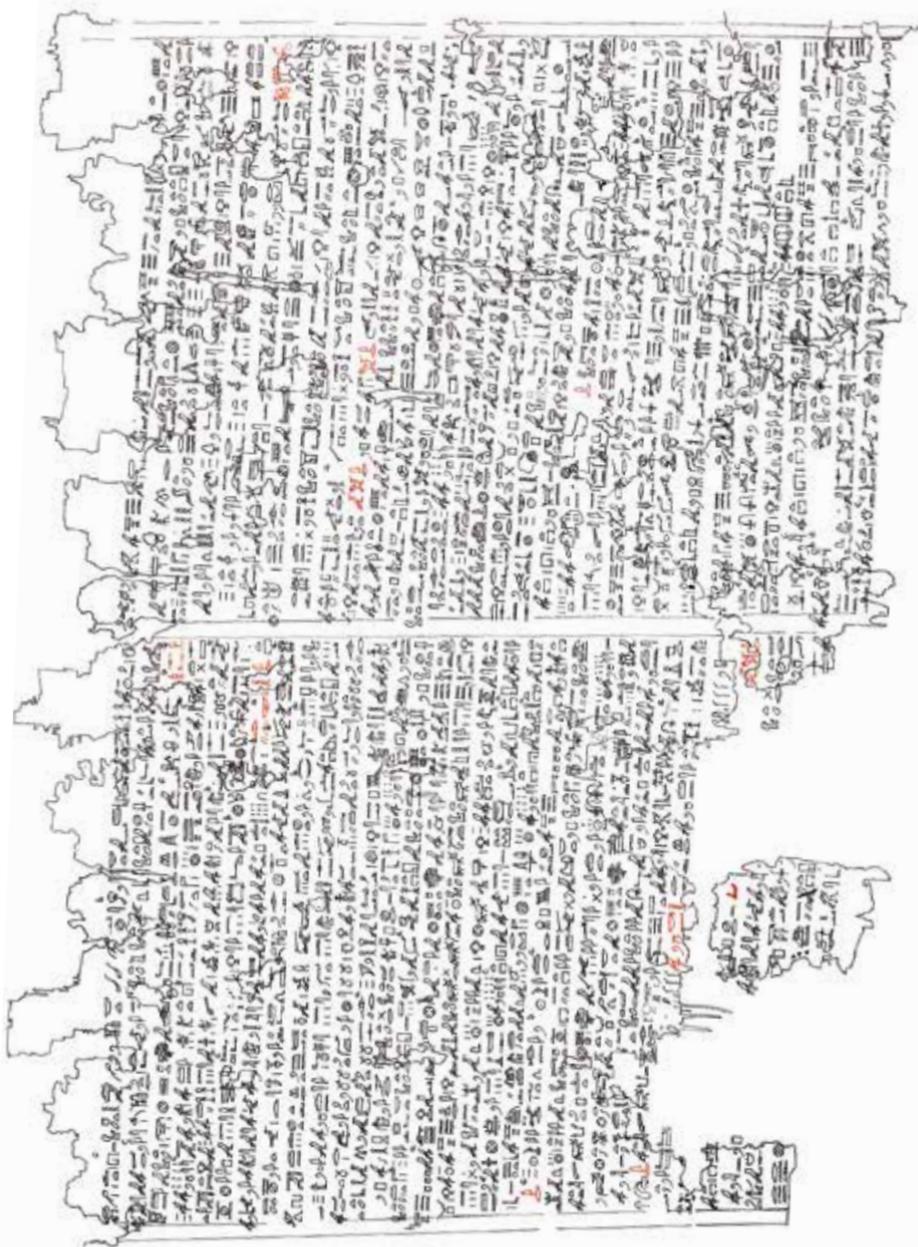


Fig. 2 PSI inv. I 72 x+4-x+5 (d'après J. OSING – GI. ROSATI, *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, 1998, pl. 20B)

Du *Mythe* au *mythe* : les manuels mythologiques

Les mythes et la mythologie de l'Égypte constituent le thème central des manuels mythologiques, dont le papyrus de Tebtynis fait partie. Quant à la définition du mythe, nous adoptons celle que propose Pascal Vernus : « le véhicule d'un savoir sur le monde sous forme de récit, porté par une tradition orale, et dont l'action est sise aux temps originaux, ou, à tout le moins, détachée de l'ici-et-maintenant de ceux qui les narrent »¹¹. Les manuels mythologiques constituent l'un des modes d'expression à travers lesquels ce savoir véhiculé par le mythe était exprimé et mis par écrit. Il s'agit de l'un des moyens pour passer du *Mythe* – considéré comme la quintessence du savoir – au *mythe*, qui n'est que l'une des actualisations possibles du *Mythe*¹². Par ailleurs, il serait plus approprié de parler de théologie et non de mythologie, dans la mesure où, en étudiant ces textes, nous ne sommes pas en train de prendre en considération la dimension orale du mythe, mais seulement sa version écrite par les hiérogammates.

Les manuels mythologiques, produits de la science sacerdotale, ne présentent pas un mythe à travers une cohérence narrative, car le but des mythes rassemblés dans ces traités est celui d'expliquer un fait et non de relater un événement. Il s'agit donc de mythes étiologiques, autrement dit d'interprétations rétrospectives d'une réalité dont le sens originel est perdu. Ainsi, pour ne citer qu'un exemple, le manuel de Tebtynis offre une explication de l'origine du nom égyptien d'Hermopolis, *Khemenu* : « On dit *Khemenu* en raison de l'avènement des Khemenyou (*i.e.* l'Ogdoade) que Ptah a créés à l'intérieur de cette *sepat* : quatre mâles et quatre femelles. C'est à cause d'eux qu'on a créé le nom de ce territoire »¹³. La création d'un collège de huit dieux à Hermopolis, les Khemenyou, serait donc la raison pour laquelle la ville porte le nom de « Huit » (ou « Huitième »), *Khemenu*. Cette explication n'est bien sûr qu'une réinterprétation par les hiérogammates des époques tardives, et ne peut rendre compte de la véritable raison pour laquelle la dénomination « Hermopolis » fut adoptée¹⁴. L'exemple que nous avons choisi montre que la nature de l'étiologie est essentiellement étymologique : il s'agit donc et avant tout d'une interprétation de noms, ce qui peut se comprendre étant donné le pouvoir accordé aux mots et à leur force interprétative dans la tradition

11. P. VERNUS, *Dictionnaire amoureux de l'Égypte pharaonique*, 2009, p. 652.

12. P. VERNUS, *ibid.*, p. 655-659.

13. PSI inv. I 72 x+6, 18-19: *dd=tw Hmww hr shpr Hmn(y)w {n} km:n Ptḥ m-hnw* ⁽¹⁹⁾ *sp:1 tn ifd t:2y.w ifd.t hm.wt ir=tw rn m h:2s.t tn hr=sn.*

14. D'autant plus que le nom de la ville est attesté dans la documentation depuis l'Ancien Empire, tandis que la première mention connue de l'Ogdoade date seulement du règne d'Hatchepsout. À ce sujet se reporter à Chr. ZIVIE-COCHE, « Religion de l'Égypte ancienne », *AEPHE, Section des sciences religieuses* 114 (2005-2006), 2007, p. 128.

égyptienne¹⁵. L'étiologie relie ainsi l'action d'un dieu à un nom ; il peut s'agir d'un toponyme, d'un objet ayant une valeur prépondérante dans la mythologie d'une province, voire d'un rite, comme dans l'exemple traité ici. Ces actions divines ponctuent les mythes présentés dans les manuels mythologiques et leur donnent ainsi une forme épisodique plutôt que celle d'un long récit¹⁶.

Les épisodes relatés sont mis en parallèle les uns avec les autres, en établissant des liens et des associations entre les mythes de diverses provinces. Ces textes peuvent donc être considérés comme l'expression d'un système servant de pont entre les éléments qui relèvent d'une mythologie régionale d'une part, et ceux qui appartiennent à une mythologie suprarégionale, partagée par toute l'Égypte, d'autre part¹⁷. Les manuels mythologiques se comprennent précisément à la lumière de cette influence réciproque entre les mythologies locale et nationale, et ils constituent, pour ainsi dire, la mise à l'écrit de ce réseau d'interdépendances et d'associations entre les divers mythes égyptiens¹⁸.

La XV^e province de Haute Égypte dans le manuel de Tebtynis

La province d'Hermopolis est, nous l'avons déjà évoqué, celle qui présente la section la plus développée parmi les districts dont le texte est conservé¹⁹. Le passage s'ouvre sur la description d'une statue conservée dans la province, représentant probablement le dieu Rê. Le texte se réfère ensuite à des

15. J. JØRGENSEN, *Egyptian Mythological Manuals*, p. 29-36.

16. D. MEEKS a regroupé les textes qui véhiculent le mythe en deux catégories : l'une narrative, où le mythe se développe à travers un exposé structuré, et l'autre « où l'énoncé mythique se réduit à un mot, une expression ou une phrase clé, un mytheme donc, sorte de signal qui renvoie le lecteur à un contexte plus vaste connu de lui », cf. D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 165. C'est à ce second ensemble qu'appartiennent les manuels mythologiques. Ces unités – les mythes – qui organisent et structurent le mythe offrent la possibilité de se combiner entre elles de façon différente, en fonction du contexte dans lequel les mythes sont employés. Cette flexibilité du mythe égyptien est développée en détail par K. GOEBS, « A Functional approach to Egyptian Myth and Mythemes », *JANER* 2 (2002), p. 27-59.

17. J. JØRGENSEN, *Egyptian Mythological Manuals*, p. 39-42. J. Fr. QUACK a mis en évidence à quel point il est en réalité difficile, dans le domaine de la mythologie, de trouver une matière qui puisse être qualifiée sans ambiguïté de « locale », par opposition à celle qui serait considérée comme « nationale ». Ces deux pôles ne relèvent donc pas d'une opposition, mais plutôt d'une corrélation. Chaque mythe trouve ainsi son expression originale selon le système théologique dans lequel il est représenté : cf. J. Fr. QUACK, « Lokalressourcen oder Zentraltheologie? Zur Relevanz und Situierung geographisch strukturierter Mythologie im Alten Ägypten », *ARG* 10 (2008), p. 5-29.

18. Comme l'a remarqué D. MEEKS, les mythes sont à mettre en rapport avec des personnalités divines auxquelles ils se rattachent et qu'ils suivent en divers lieux : D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 166-167.

19. PSI inv. 72 x+4,11- x+7,8.

mythes concernant le dieu Geb, dont l'union avec sa mère, la déesse Tefnout, est qualifiée de crime, et le châtement consécutif infligé au fils de Chou. Ce premier thème est suivi d'une description de la création du monde selon la théologie hermopolitaine. Cette cosmogonie est l'occasion de présenter un certain nombre de divinités locales, en les accompagnant de gloses relatives à leur rôle dans le panthéon hermopolitain. La section suivante évoque vraisemblablement le viol d'une déesse qui est sans doute à identifier avec Tefnout²⁰ : cette partie du texte ferait donc à nouveau référence au crime de Geb évoqué au début de la section hermopolitaine. La séquence du manuel dédiée à Hermopolis se termine par des gloses consacrées aux principaux toponymes de la province, une étymologie expliquant l'origine de leur nom étant proposée pour chaque lieu.

Le rite de l'égorgeement de l'oie à Hermopolis

Au sein du corpus des divinités hermopolitaines qui suit le récit de la création du soleil à Hermopolis se situe une digression consacrée à l'interprétation théologique d'un rite hermopolitain se déroulant le jour de la fête de Thot :

Quant à la fête célébrée le dix-neuvième jour du premier mois de la saison-akhet : Hedjhotep est Thot et Geb est un chien. Le triomphe de Chou, le fils aîné, sur Geb se produit là, par l'égorgeement d'une oie-bedjat – une occasion où elle produit du sang, avec pour effet qu'il soit répandu véritablement jusqu'à son poumon. L'oie est destinée à Nout, conformément à l'inspection de (sa) poitrine, qui a atteint l'état (nécessaire pour être offerte) au cours de l'abattage. Une jarre, remplie jusqu'au bord de cette offrande, arrive et traverse le Château du filet. Il n'y a pas de reproche lorsque leur langue la mange²¹.

Le rite consiste donc en l'égorgeement d'une oie. Plusieurs niveaux d'interprétation de ce sacrifice sont possibles, et nous voudrions les exposer grâce à une méthode empirique de questionnement, au fil des six interrogations qui constituent la base de toute enquête²² : Qui ? Quoi ? Comment ? Où ? Pourquoi ? Quand ?

20. À propos de cette identification, cf. D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 272-274.

21. PSI inv. 172 x+5,7-10 : ⁽⁷⁾ *ir ḥb iry ḥbd I ḥ.t sw 19 Ḥd-ḥtp m Dḥwtj (I) Gb m ḥsm smꜣ-ḥrw Šw sꜣ smsw r Gb* ⁽⁸⁾ *ḥpr m nkn ḥm m bꜣ.t sp (n) ḥr=s ḥrw sꜣ mꜣ r smꜣ=s rꜣ r Nwt* ⁽⁹⁾ *r štp šn'(=s) spr r ḥ.t m 'd.t ḥy ḥ.t ḥf.tw ḥr ḥ.t m nm=f* ⁽¹⁰⁾ *m Ḥw.t-ḥt.t nn db' snm=sn (m) ns=sn*. Pour la traduction de la dernière phrase cf. *infra* § Le(s) récipiendaire(s) de l'offrande.

22. Annie Forgeau, ma première enseignante en égyptologie, m'a dit un jour que tout égyptologue était un détective. Je voudrais donc lui dédier cette « enquête », en la remerciant de tout ce que j'ai pu apprendre durant ces heures de cours.

Qui ? Les acteurs du rite

Geb et Hedjhotep sont les deux dieux nommés en premier dans le texte. Selon un système d'équivalence propre au manuel de Tebtynis, ils sont respectivement identifiés à un chien et à Thot²³. Une troisième divinité est ensuite citée dans le texte : le dieu Chou. La fête de Thot est en effet décrite comme « le triomphe de Chou, le fils aîné, sur Geb ». D'autres passages de la section consacrée à la XV^e province de Haute Égypte, mettent en parallèle ou associent implicitement les dieux Thot et Chou²⁴. Cette affinité s'explique par le rôle que ces dieux partagent dans le Mythe de la déesse lointaine : selon les versions, tantôt l'un tantôt les deux sont chargés d'aller chercher la déesse qui s'est enfuie loin d'Égypte²⁵. Dans le passage qui retient notre attention c'est cependant l'analogie entre Thot et Hedjhotep – un dieu fabriquant d'étoffes et considéré comme un stoliste divin – qui est établie²⁶. L'ordre selon lequel sont mentionnées ces deux divinités n'est pas anodin. Le texte précise que Hedjhotep est Thot, et cela indique que Thot sert de référence à la fonction que Hedjhotep est en train d'assumer dans ce contexte, autrement dit Hedjhotep héliopolitain est ici un aspect de Thot hermopolitain²⁷. Le rôle que Hedjhotep partage avec le maître d'Hermopolis est celui de médecin. Dans certains textes magiques, Hedjhotep est invoqué pour secourir le jeune Horus, qui traditionnellement reçoit des soins de Thot²⁸. Le dieu Hedjhotep peut également endosser le rôle du dieu Chou, notamment dans les scènes d'offrande des étoffes des temples d'époques ptolémaïque et romaine. Cette association est également pertinente pour le manuel de Tebtynis, car dans la partie dédiée au crime de Geb, un passage évoque une pièce d'étoffe réalisée pour la protection de Chou : « On tissa du lin à huit fils en un pagne-*sed* : on l'appelle la bande de lin des Huit. On le fit en tant qu'objet de culte à *Khemenu* pour la protection de son maître Chou, le fils aîné »²⁹.

23. À propos de ce système qui associe les membres de l'Ennéade héliopolitaine aux divinités de différentes provinces, cf. *supra*, n. 18.

24. Sur cette association, cf. G. POSNER, « À propos de la « Pluie Miraculeuse » », *RevPhil* 25 (1951), p. 164-165 ; l'auteur remarque que si le rapprochement entre les deux divinités est indéniable, les exemples d'un dieu Chou-Thot (ou Thot-Chou) restent assez limités.

25. Pour l'identification entre Thot et Onuris-Chou dans ce mythe, cf. H. JUNKER, *Die Onurislegende* (DAWW 59), 1917, p. 8-12 et plus récemment D. INCONNU-BOCQUILLON, *Le mythe de la déesse lointaine à Philae* (BdE 132), 2001, p. 145, 179-181.

26. À propos de cette divinité, se reporter à M. ZECCHI, « The God Hedjhotep », *CdE* 76/151 (2011), p. 5-19 et B. BACKES, *Rituelle Wirklichkeit: über Erscheinung und Wirkungsbereich des Webergottes Hedjhotep und den gedanklichen Umgang mit einer Gottes-Konzeption im Alten Ägypten* (RitesEg 9), 2001, p. 42-49.

27. B. BACKES, *Rituelle Wirklichkeit*, p. 90-91 et Fr. LABRIQUE, « Le Ba-Uni de Khonsou Thot, juge et partie », dans N. Belayche et al. (éd.), *Nommer les dieux. Théonymes, épithètes, épicleses dans l'Antiquité* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 5), 2005, p. 309.

28. B. BACKES, *Rituelle Wirklichkeit*, p. 91-92.

29. PSI inv. I 72 x+4, 14-15 : *ir=tw ḥmn.y m sd sī:t Ḥmnyw ḥr=tw r=f ḥr=tw s(w)⁽¹⁵⁾ m dbḥw m Ḥmnw ḥr s:t n nb=f Ṣw s:t smsw.*

Le dieu Hedjhotep peut donc être considéré comme un trait d'union entre les dieux Thot et Chou, dont il peut assumer les rôles, ce qui souligne davantage les liens déjà existants entre ces deux divinités. Ainsi, dans la phrase « Hedjhotep est Thot », c'est la figure de Chou qui se dessine en filigrane. Le rapprochement entre Chou et Thot est confirmé par la comparaison à l'autre paire divine mentionnée : Geb et un chien. Cet animal est une référence au dieu Bébon qui, dans certains récits mythologiques, est présenté comme l'antagoniste de Thot et se fait piéger par lui³⁰. Dans le papyrus Jumilhac – l'une des principales sources de renseignements à propos de la dispute survenue entre ces deux divinités – l'une des formes que peut prendre Bébon est précisément celle d'un chien³¹. Aussi, en comparant les deux phrases du manuel de Tebtynis, un parallélisme se dessine entre les deux propositions qui mentionnent les paires divines en opposition. Hedjhotep dans le rôle de Chou et Thot s'oppose à Geb et à Bébon dans sa forme animale. Le binôme père-fils de l'Ennéade héliopolitaine, Chou et Geb, est donc identifié à un niveau local au couple formé par Thot et Bébon³².

À chacune de ces deux paires divines il est possible d'ajouter un personnage féminin : les déesses Tefnout et Néhemetâouay. Nous pouvons résumer ces équivalences ainsi :

Panthéon héliopolitain	Panthéon hermopolitain
Hedjhotep (=Chou)	Thot
Tefnout	Néhemetâouay
Geb	Un chien (Bébon)

La portion du texte concernée par notre analyse n'évoque pas explicitement ces deux divinités, néanmoins l'association entre Tefnout et Néhemetâouay est développée ailleurs dans le manuel de Tebtynis, et celle-ci est nécessaire à la compréhension du rite que nous sommes en train d'étudier³³. Néhemetâouay, parèdre de Thot depuis le Nouvel Empire, est

30. À propos de cet épisode et pour une bibliographie sur la question, se reporter en dernier lieu à J. JØRGENSEN, *Egyptian Mythological Manuals*, p. 84-87.

31. Chr. LEITZ, « Auseinandersetzungen zwischen Baba und Thoth », dans H. Behlmer (éd.), *Quaerentes Scientiam. Festgabe für Wolfhart Westendorf zu seinem 70. Geburtstag*, 1994, p. 103-117.

32. Ces associations divines constituent un exemple de la flexibilité du mythe soulignée par K. Goebis : le choix des acteurs divins est une des possibilités à travers lesquelles cette adaptation peut se manifester. L'identité des dieux est secondaire en comparaison à la relation qui les unit – dans le cas que nous étudions, une opposition. Pour plus de détails sur les relations entre acteurs du mythe, cf. K. GOEBIS, *JANER 2*, p. 45-57.

33. Pour Néhemetâouay et Tefnout, se reporter à J. JØRGENSEN, *Egyptian Mythological Manuals*, p. 87-91, cf. *infra*, p. 36-37.

ainsi l'équivalent hermapolitain de Tefnout l'héliopolitaine. L'homologie de ces deux couples divins ne constitue pas une particularité du papyrus de Tebtynis, elle est également attestée par d'autres sources : ces quatre divinités apparaissent par exemple sur une même colonne de la deuxième salle hypostyle du temple d'Horus à Edfou (fig. 3)³⁴.

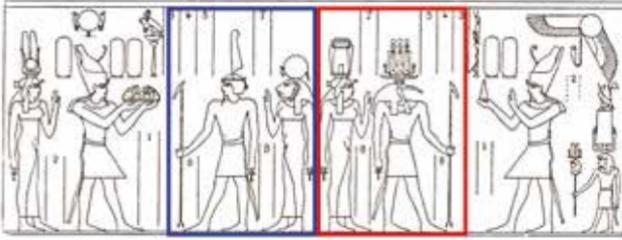


Fig. 3 Chou et Tefnout à gauche, Thot et Nêhmetâouay à droite. Deuxième salle hypostyle du temple d'Horus à Edfou, moitié ouest, troisième rangée (d'après *Edfou IX*, pl. XLj)

Quoi ? L'objet du sacrifice

Le rite hermapolitain fait mention de l'égorgement d'une oie ; le texte évoque le triomphe de Chou sur Geb, qui advient précisément à travers le sacrifice de ce palmipède. Il est donc légitime de considérer que l'oie mentionnée représente, d'un point de vue théologique, le dieu Geb. Cette association est confortée par deux autres éléments : le nom de Geb peut s'écrire grâce à l'emploi d'un signe hiéroglyphique représentant une oie,  , tandis que dans le manuel de Tebtynis, le terme     désignant l'oie est toujours déterminé par le pavois, déterminatif réservé aux divinités.

L'oie est citée à deux reprises dans la description du sacrifice, la première fois par le terme *bd.t*, la seconde fois par le terme plus générique de *r.t*³⁵. Elle est également mentionnée dans une autre partie de la section hermapolitaine du manuel : le passage consacré aux diverses divinités hermapolitaines évoque « une oie (*sr.t*) qui donne son sang-tjérou »³⁶. Dans les trois cas, les substantifs employés pour décrire l'oiseau présentent la désinence du féminin ; il s'agit donc d'une oie et non d'un jars. Les termes *r.t* et *sr.t* sont des synonymes qui désignent l'oie cendrée (fig. 4)³⁷. Le terme *bd.t* est en revanche plus rarement attesté et a été identifié tantôt à un petit canard,

34. *Edfou II*, 101-103,8 et *Edfou IX*, pl. XLj.

35. PSI inv. I 72 x+5,8: *nkn im m bd.t (...) r.t r Nwt*.

36. PSI inv. I 72 x+5,2: *sr.t rd.t rw=s*.

37. P. VERNUS – J. YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, 2005, p. 397-398 et M.S. ZAYED, *L'oie dans la pensée religieuse de l'Égypte ancienne, de l'Ancien Empire jusqu'à la fin du Nouvel Empire (2700-1085 av. J.-C.)*, 2017, thèse de doctorat en ligne, <http://www.archipel.uqam.ca/10410/>, p. 35-39.

tantôt à une oie³⁸. Étant donné l'importance accordée dans le texte à la couleur rouge, matérialisée par le sang de l'oie se répandant sur sa poitrine après l'égorgement, une identification avec la bernache à cou roux – espèce qui figure parmi les célèbres oies de Meïdoum –, dont le cou et la poitrine s'ornent de plumes rouges, pourrait être proposée (fig. 5)³⁹. Toutefois, les rares représentations connues de l'oiseau *bdꜥ.t* (fig. 6) ne semblent pas soutenir une telle hypothèse, la taille du cou et la morphologie du bec des deux oiseaux présentant des différences trop importantes. En suivant en revanche l'hypothèse de l'identification de l'oiseau *bdꜥ.t* avec un canard, le rapprochement avec le canard siffleur, dont la tête et la poitrine présentent également des plumes de couleur rouge, paraît plausible (fig. 7)⁴⁰.



Fig. 4 Oie cendrée, *anser anser* (Wikimedia commons: cliché de Tony Hisgett)

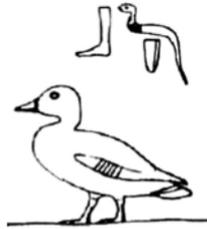


Fig. 6 L'oie *bdꜥ.t* dans la tombe de Hetepka à Saqqara, fin de la V^e ou début de la VI^e dynastie; corridor, mur ouest à côté de la chapelle (d'après G.T. Martin et al., *The Tomb of Hetepka and other Reliefs and Inscriptions from the Sacred Animal Necropolis 1964-1973, Texts From Excavations*, 4, 1979, pl. 17-19)



Fig. 5 La bernache à cou roux, *branta ruficollis*, parmi les « oies de Meïdoum », chapelle d'Itet dans la tombe de Néfermaât, règne de Snéfrou (Le Caire, JE 34571= CG 1742) (Wikimedia commons: cliché de Roland Unger)



Fig. 7 Canard siffleur, *anas penelope* (Wikimedia commons: image libre de droits).

38. M.S. ZAYED, *L'oie dans la pensée religieuse*, p. 64-65.

39. Le nom en égyptien ancien de cette espèce n'est pas connu: pour plus de détails, se reporter à M.S. ZAYED, *L'oie dans la pensée religieuse*, p. 59-60.

40. Je remercie le professeur Friedhelm Hoffmann pour cette suggestion.

L'emploi d'un terme comme *bdꜣ.t* – rare et ne renvoyant donc probablement pas à la même espèce animale que *rꜣ.t* ou *sr.t* – pourrait paraître surprenant. Néanmoins, ce choix peut se justifier par l'interprétation théologique du rite, et le terme *bdꜣ.t* se comprendre en analysant la raison pour laquelle l'oie est sacrifiée⁴¹. La valeur symbolique accordée au nom *bdꜣ.t* prime ainsi sur le référent naturel auquel ce terme renvoie, vraisemblablement un canard plutôt qu'une oie.

Comment ? Les étapes du rite

Le texte de Tebtynis décrit avec une grande richesse de détails les différents gestes du rite : après l'égorgement, on attend que le sang de l'oie se répande jusqu'à son poumon. La poitrine du palmipède est ensuite examinée pour être offerte à la déesse Nout, puis recueillie avec le sang dans une jarre, remplie à ras bord.

Les scènes de boucheries des mastabas de l'époque pharaonique illustrent certaines de ces étapes⁴². Dans quelques cas, qui ne constituent pas la majorité des exemples à notre disposition, le sang jaillissant de la gorge coupée d'un animal est bien représenté (fig. 8)⁴³.

Les images montrent régulièrement la présence d'un récipient employé pour récupérer le sang de la victime (fig. 9)⁴⁴. Mais ces figurations font toutefois référence au sacrifice de bovidés et non à celui d'oiseaux. C'est le rite



Fig. 8 Tombe d'Iti à Gébelein (Première Période intermédiaire) égorgement d'un bœuf (d'après Chr. Eyre, *The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study* [MAOS 1], 2002, p. 92, fig. 2)

41. À propos de cette raison, cf. *infra*, p. 36.

42. Pour ce sujet, cf. Chr. EYRE, *The Cannibal Hymn. A Cultural and Literary Study*, 2002, p. 97-105.

43. Il s'agit des peintures sur la tombe d'Iti à Gebelein et conservées aujourd'hui au Museo Egizio de Turin : S. 14354 /08 RCGE 19072 et S. 14354 /12 RCGE 19072. Pour d'autres exemples, cf. Chr. EYRE, *The Cannibal Hymn*, p. 97-99.

44. Comme dans la tombe de Hési à Saqqara, cf. N. KANAWATI – M. ABDER-RAZIQ, *The Tety Cemetery at Saqqara*, V, *The Tomb of Hesi* (ACE Reports 13), 1999, p. 39-40, pl. 35 et 61. L'inscription accompagnant la scène représentée dans cette tombe définit ce récipient comme « une chose pour le sang », *ḥ.t r s(n)fw*.

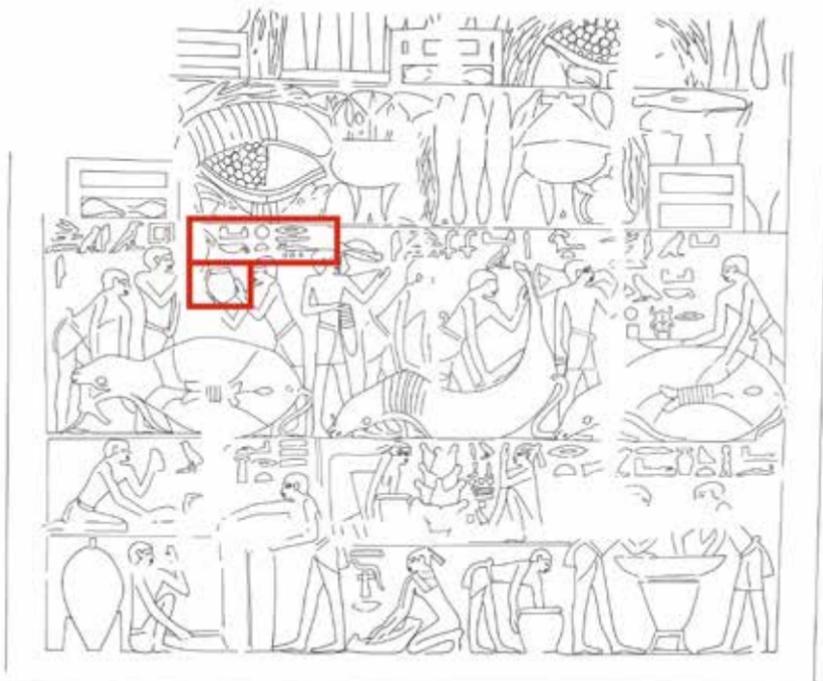


Fig. 9 Vase apporté pour récupérer le sang dans une scène de boucherie. Mur nord de la salle d'offrande de la tombe d'Hési à Saqqara, VI^e dynastie (© N. Kanawati - M. Abder-Raziq, *The Tety Cemetery at Saqqara*, V, *The Tomb of Hesi* [ACE Reports 13], 1999, pl. 61)

funéraire de tordre le cou, principalement attesté sur les parois des tombes de l'Ancien et du Moyen Empire, qui est l'action liturgique couramment associée à la mise à mort de volatiles – généralement une oie ou un canard⁴⁵.

Par ailleurs, le rite du manuel de Tebtynis et celui de tordre le cou à une oie sont accomplis dans des contextes très différents : le premier, exécuté lors de la fête de Thot, relève d'un contexte divin, tandis que le second, en tant qu'étape de la préparation d'une offrande pour le défunt, se déroule dans un contexte funéraire. Les gestes sont aussi très différents, l'égorgeage s'opposant à la torsion du cou. Toutes ces dissemblances contrarient le rapprochement des deux actes liturgiques⁴⁶.

45. M.S. ZAYED, *L'oie dans la pensée religieuse*, p. 79-89.

46. Un rite qui évoque aussi celui que décrit le manuel de Tebtynis est attesté dans le temple d'Horus à Edfou : l'une des scènes représentant les diverses étapes de la Fête de la victoire montre un prêtre en train de gaver une oie ; les inscriptions précisent qu'il s'agit d'une oie *sr.t* (Edfou VI, 88, 7 - 89, 2 ; Edfou XIII, pl. 514). Bien que l'oiseau au centre des deux actes rituels soit le même - une oie-*sérout* -, le sort qui lui est réservé à Edfou est différent, car il n'est pas question d'une mise à mort de l'animal. L'oie ne

Les temples ptolémaïques et romains témoignent d'un dernier rite qui peut être comparé à celui que décrit le manuel de Tebtynis : la mise à mort de quatre oies *sr.w* lors de l'apaisement de la déesse Sekhmet (*šḥp Šḥmt*)⁴⁷. Ces quatre oiseaux ainsi que quatre oryx, qui représentent les ennemis vaincus et sont destinés à être éliminés, semblent constituer le sacrifice par excellence pour apaiser la déesse⁴⁸. Les textes accompagnant ces scènes indiquent que les animaux étaient égorgés : il s'agit donc d'une offrande sanglante⁴⁹. Lors d'un sacrifice, le sang des victimes symbolisant les ennemis vaincus est généralement répandu par terre⁵⁰, mais en tant qu'élément associé à la force vitale d'un être vivant, il peut aussi être bu⁵¹. On fera remarquer que cette action constitue un comportement sauvage qui sort des normes culinaires ; néanmoins, le sang de ceux qui ont déchaîné la colère divine constitue le seul moyen pour apaiser la fureur des dieux belliqueux⁵². En contexte rituel, le sang est généralement remplacé par le vin ou la bière : c'est ainsi que pour apaiser Sekhmet, une cruche de bière ou de vin lui est offerte. Le choix de ces deux boissons s'explique par des références au Mythe de la déesse lointaine et au Mythe de la Vache du ciel. Selon ces récits en effet, la colère de la déesse est apaisée respectivement par du vin, ou par de la bière *mélangée à de l'hématite* – qui confère à la boisson la même couleur que le sang⁵³. Dans la mesure où une attention particulière est accordée au sang dans la description de l'égorgeage de l'oie à Hermopolis, il est possible que le sens du rite hermopolitain soit à mettre en rapport avec l'apaisement d'une déesse assimilée à Sekhmet⁵⁴.

D'après le rite du manuel Tebtynis, il n'y a pas que le sang de l'oie qui soit présenté en offrande, il y a aussi sa poitrine (*šn'*). Le choix de cette partie du corps est sans doute à rapprocher d'un thème mythologique de la province

symbolise pas ici l'ennemi du dieu : ce rôle est réservé à une figurine d'hippopotame représentant le dieu Seth, rituellement coupée en morceaux par un prêtre et offerte en sacrifice à Horus. La présence de l'oie dans cette scène s'explique peut-être par le rôle de messager que revêt l'oiseau depuis les Textes des pyramides ; sur ce point cf. M. ALLIOT, *Le culte d'Horus à Edfou au temps des Ptolémées* (BdE 20/2), 1949, p. 791-793 et D. MEEKS, *Le grand texte des donations au temple d'Edfou* (BdE 59), 1972, p. 70-71.

47. Pour ce rite, se reporter à H. BEINLICH, *Handbuch der Szenentitel in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit Ägyptes* (SRaT 3.1), 2008, p. 407-411.

48. Ph. GERMOND, *Sekhmet et la protection du monde* (AegHelv 9), 1981, p. 257-260.

49. *Edfou* IV, 342, 5-343, 2.

50. Sur ce point, et à titre d'exemple : *Pyr.* § 292 a-b et *Edfou* V, 16, 13-14.

51. Chr. EYRE, *The Cannibal Hymn*, p. 100-102.

52. Ph. GERMOND, « De l'Œil vert d'Horus au Pressoir mystique. Réflexions autour de la symbolique du vin dans l'Égypte pharaonique », *BSEG* 27 (2005), p. 50.

53. P. DILS, « Wine for Pouring and Purification in Ancient Egypt », dans J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in Ancient Near East* (OLA 55), 1993, p. 119-120.

54. À propos de l'apaisement de cette déesse, cf. *infra*, p. 37-38.

hermopolitaine. La déesse Néhemetâouay, en tant que parèdre de Thot, est souvent assimilée à Maât. Cela se justifie par le rôle de Thot en tant que Grand magistrat (*tjty-sjb*). La déesse est identifiée plus particulièrement à la parure portée par le dieu lorsqu'il revêt ses fonctions de juge : Maât est alors qualifiée de « collier du Grand magistrat »⁵⁵. Une autre épithète de cette déesse, attestée dans un contexte similaire, est « celle qui pare la poitrine de Thot »⁵⁶. Cette désignation s'explique par le fait que Maât, envisagée en tant que parure, est l'insigne distinctif de Thot lorsqu'il est le Grand magistrat. L'image de Maât décrite comme une amulette attachée au cou de la divinité et reposant sur sa poitrine est déjà attestée dans le rituel du culte divin journalier⁵⁷.

Où ? Le théâtre du rite

En mentionnant la jarre remplie de l'offrande divine, le texte précise que ce récipient traverse le Château du filet. Ce toponyme désigne le temple principal de Thot à Hermopolis, comme le rappelle le Grand Texte géographique d'Edfou : « Cœur de Rê (qui) est là dans sa forme de Thot, occupant une place

55. *iry-ḥḥ n tjty-sjb* : LGG I, 411a et Chr. LEITZ, « Der große Repithymnus im Tempel von Athribis », dans Chr. Zivie-Coche – I. Guerneur (éd.), « Parcourir l'éternité ». *Hommages à Jean Yoyotte*, 2 (BEHESR 156), 2012, p. 766.

56. *iry-šnb.t n(t) nb Ḥmmw* : E. HOFFMANN – K.-J. SEYFRIED, « Bemerkungen zum Grab des Bauleiters Ramose (TT 166) in Dra Abu el Naga Nord », *MDAIK* 51 (1995), p. 47 ; pour une épithète similaire : LGG VI, 597a.

57. Papyrus Berlin P. 3055, XXI, 7-8 : A. MORET, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte : d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Sêti I^{er}*, à Abydos (AMG 14), 1902. Avec l'essor de la religion osirienne pendant le premier millénaire avant notre ère, le corps d'Osiris devient un élément fédérateur de toutes les provinces de l'Égypte, car chacune d'entre elles en revendique la conservation d'une partie. La gorge (*bgs.t*) et la poitrine (*šnb.t*) d'Osiris constituent précisément les parties du corps du dieu qui sont apportées par Thot, en tant que représentant de la XV^e province de Haute Égypte, au sein de la procession des vases canopes des chapelles osiriennes de Dendara (*Dendara X*, 78, 10-13). La mise en relation des reliques osiriennes avec Hermopolis pourrait donc constituer une piste pour comprendre pourquoi, le jour de la fête de Thot, la poitrine d'une oie égoragée ainsi que son sang sont présentés comme offrandes. Que le récipient recueillant l'offrande soit rempli du sang et de la poitrine est confirmé par l'emploi du verbe *tj* pour décrire la jarre emplie jusqu'à son bord. Ce verbe est souvent employé pour décrire les libations et l'idée d'un liquide qui se répand : P. DILS, « Wine for Pouring and Purification », dans *OLA* 55, p. 116-117. Ce verbe peut aussi servir à décrire le sang des animaux sacrifiés versé sur le sol, cf. P. WILSON, *A Ptolemaic Lexikon. A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu* (*OLA* 78), 1997, p. 1180. Cependant, les termes égyptiens employés pour désigner la poitrine de l'oie et la poitrine d'Osiris sont différents. Pour l'oiseau, le terme choisi est *šn'*, tandis que pour le dieu il s'agit de *šnb.t*. Cette distinction, qui pourrait s'expliquer par l'hétérogénéité des sujets comparés, soit un dieu et un animal, ne nous semble tout de même pas anodine. Les savants des maisons de vie se servaient d'échos intertextuels pour enrichir les écrits de valeurs supplémentaires ; dans la mesure où ce n'est pas le même terme qui est employé, la piste de la relique osirienne ne nous semble donc pas la plus pertinente pour comprendre le choix de la partie de l'oie qui est sacrifiée. Pour un avis différent sur la question, cf. J. JØRGENSEN, *Egyptian Mythological Manuals*, p. 100.

distinguée dans le Château du filet »⁵⁸. Les premières attestations de ce sanctuaire remontent à l'ancien Empire : déjà à cette époque ce temple est mis en rapport avec Thot, le dieu qui *préside* (*hnty*) à l'édifice et qui y *réside* (*hry-ib*)⁵⁹ ; le dieu à la tête d'ibis est même, une fois, présenté comme le *maître* de ce sanctuaire⁶⁰. L'image du filet, à Hermopolis, peut évoquer le filet de pêche tendu par des génies malfaisants dans le but de capturer le *ba* des défunts⁶¹. Mais le filet permet aussi de capturer les ennemis du roi ou des dieux, au premier rang desquels se trouve Seth⁶². Quant à Thot, en qualité de « celui qui préside au château du filet », il est présent dans les scènes du rituel de la chasse au filet, figurées dans les temples d'Edfou, d'Esna et de Karnak. Les oiseaux ainsi capturés symbolisent les ennemis du roi réduits à l'impuissance⁶³.

Dans le papyrus du Delta, le Château du filet est le lieu où Geb est puni, à cause de sa révolte contre Chou⁶⁴. Dans la mesure où l'oie du papyrus de Tebtynis est censée représenter le dieu Geb, il est possible que la mention du Château du filet dans le rite hermopolitain suggère une correspondance entre l'égorgement de l'oiseau et le châtement infligé à Geb. Si une telle interprétation est correcte, il reste alors à déterminer les raisons qui ont provoqué cette punition.

Pourquoi? Vers une interprétation du rôle des protagonistes du rite

La mise à mort rituelle d'un animal, en l'occurrence d'une oie, peut avoir deux fonctions : la première alimentaire, si l'animal tué est destiné au repas offert à la divinité, la seconde apotropaïque, si la victime symbolise l'ennemi du dieu qui est anéanti⁶⁵. Le rite hermopolitain du manuel de Tebtynis peut donc bénéficier d'une double lecture, où les deux raisons se mêlent pour conférer plus de sens à l'action liturgique.

58. Edfou I, 341, 12. Le Château du filet est également présenté dans les autres précis de science sacerdotale comme le sanctuaire principal d'Hermopolis : J. OSING, *Hieratische Papyri aus Tebtunis*, I, *The Carlsberg Papyri* (CNIP 17/2), 1998, p. 233, pl. 24.

59. Cf. respectivement LGG V, 828b-c et LGG V 336c-337a.

60. LGG III, 690b.

61. Ce danger décrit dans le *spell* 473 des Textes des Sarcophages. D. Bidoli a souligné la grande diffusion de ce *spell* parmi les sarcophages provenant d'el-Bersheh, la nécropole d'Hermopolis, ce qui n'est pas le cas au sein des autres nécropoles provinciales, où le *spell* est bien moins attesté, cf. D. BIDOLI, *Die Sprüche der Fangnetze in den altägyptischen Sargtexten* (ADAIK 9), 1976, p.18.

62. « Seth est pris au filet à côté du Château du filet » : *Dendara X*, 283, 13.

63. D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 233-235.

64. P. Brooklyn 47.218.84, VI, 10-11 : cf. D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 15.

65. Fr. LABRIQUE, « "Transpercer l'âne" à Edfou », dans J. Quaegebeur (éd.), *Ritual and Sacrifice in Ancient Near East* (OLA 55), 1993, p. 178-180.

Geb, le dieu châtié

La deuxième partie de la section consacrée à la XV^e province de Haute Égypte dans le manuel de Tebtynis concerne le crime et le châtiement de Geb. À propos d'Hermopolis, une glose explique que « (...) c'est le lieu où réside celle qui punit le fils – qui a commis un crime contre son père – dans l'abattoir à Ounou, puisqu'il a couché avec sa mère Tefnout »⁶⁶. L'identité de « celle qui punit le fils » est donnée dans la suite du texte :

(...) Quant à Ounout qui saisit sa lance, elle fit un massacre du fils fautif : c'est un vil de caractère, qui a été jugé selon ce qu'il a commis et qui a été mis sur le flanc (i.e. tué) pour s'être uni à Néhemetâouay à Khemenou⁶⁷.

Geb a donc commis un inceste en s'unissant à sa mère Tefnout, et c'est pour cette raison qu'il est puni. La sphère de la sexualité permet peut-être de comprendre le choix du nom *bd.t* donné à l'oie. Ce terme est un homonyme du mot  *bd.t* qui indique le sexe masculin, comme son déterminatif l'indique⁶⁸. Dans la mesure où il s'agit de punir l'inceste de Geb, le choix d'une oie appelée par un nom qui rappelle le membre du dieu pour victime donne un sens supplémentaire à l'acte sacrificiel.

À Hermopolis, selon le système d'associations du manuel entre divinités de l'Ennéade héliopolitaine et divinités locales, Tefnout est identifiée à Néhemetâouay. La déesse chargée d'administrer le châtiement, Ounout, est également issue du panthéon local. Elle apparaît généralement, au moins à partir de la XXVII^e dynastie, sous les traits d'une déesse à tête de hase – bien que certains indices semblent indiquer qu'à l'origine elle ait été représentée sous les traits d'un cobra⁶⁹. Les Égyptiens ont conféré un caractère vigilant à la hase et, dans les chapelles osiriennes de Dendara, Ounout armée de deux couteaux monte la garde près du corps d'Osiris, en compagnie d'autres divinités (fig. 10)⁷⁰.

66. PSI inv. I 72 x+4,12-14 : *s.t-n-ḥms pw nt* ⁽¹³⁾ [*hsf.t*] *sꜣ* [*h*]bn n *it=f m shw m Wnw mk s(w) m shn r-ḥnt mw.t=f Tfnwt* ⁽¹⁴⁾ *kḥb=sn r Šw*.

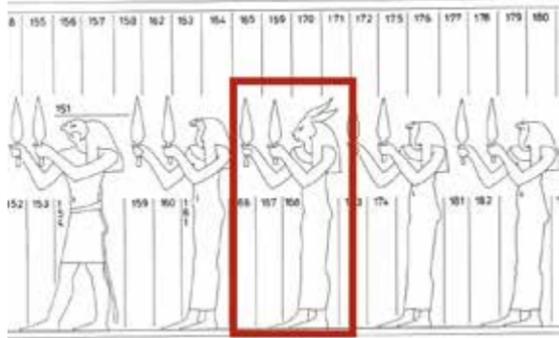
67. PSI inv. I 72 x+4,16-18 : *ir Wnwt ꜣmm(.t)* ⁽¹⁷⁾ *m'bj=s ir[=s š'.t/'dꜣw] m sꜣ whꜣi ḥs-ḳd pw wp.tw m shrw=f rd(w) ḥr-gs=f* ⁽¹⁸⁾ *ḥft bnbn Nḥm.t-ꜣwꜣy m Ḥmmw*.

68. J. OSING, « Manuale mitologico », dans *Papiri geroglifici e ieratici*, p. 173, n. d.

69. M. MÜLLER, « Über die Kombination von Zwei- und Dreidimensionalität », *GM* 131 (1992), p. 85-96. La nature ophidienne de la déesse a été nuancée par M. STADLER, *Weiser und Wesir*, p. 75, n. 46, car le déterminatif d'un cobra pour déterminer le nom d'une déesse n'indique pas nécessairement que celle-ci revête la forme d'un serpent. Certains textes néanmoins définissent explicitement le rôle d'Ounout en tant qu'*uræus* protecteur du soleil : cf. J. ASSMANN, *Liturgische Lieder an den Sonnengott: Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik* (MÄS 19), 1969, p. 301.

70. Dendara X, pl. 104 et 133.

Fig. 10 La déesse Ounout armée de deux couteaux. Chapelle osirienne est n° 3 du temple d'Hathor à Dendara, parois sud-ouest (d'après *Dendara X*, pl. 104)



Les inscriptions qui accompagnent l'image d'Ounout la qualifient de « maîtresse du combat » et, dans le discours qu'elle prononce, elle dit avoir saisi sa lance « en faisant un massacre du fils qui a commis une faute »⁷¹. Le texte de Dendara fait ainsi écho au passage du manuel de Tebtynis qui évoque le rôle vengeur de la déesse. Le caractère violent de cette divinité est confirmé par un autre document : une statuette de la XXV^e dynastie, qui représente Ounout sous la forme d'une déesse léontocéphale coiffée d'un disque solaire, selon une iconographie similaire à celle de Sekhmet ou de Tefnout (fig. 11)⁷². L'égorgement d'une oie à Hermopolis pourrait donc être l'un des moyens d'apaiser Ounout, la forme locale de la déesse dangereuse.

On trouve rarement trace d'un jugement moral sur le comportement des dieux dans les sources égyptiennes, et les seules actions qui sont constamment critiquées sont le meurtre d'Osiris par son frère Seth et la rébellion d'Apophis contre Rê⁷³. Le cas de Geb semble plus complexe. Alors qu'un certain nombre de sources présentent en effet sous une lumière très négative l'inceste commis et la rébellion contre Chou⁷⁴, et bien que Geb soit châtié pour ces actes, cela ne l'empêche pas de succéder légitimement à son père et d'être reconnu roi des dieux⁷⁵. Par ailleurs, si le comportement incestueux

71. *Dendara X*, 225, 5-6: *Wnw.t nb.t Wnw nṯr.t nb(t) 'ḥz ʒmm.n=i m'bz ḥr ṯr(t) 'd.t m sz-wh.*

72. Louvre N 4535.

73. A. VON LIEVEN, « Antisocial gods? On the transgression of norms in ancient Egyptian mythology », dans R. Nyord – K. Ryholt (éd.), *Lotus and Laurel. Studies on Egyptian Language and Religion in Honour of Paul John Frandsen (CNIP 39)*, 2015, p. 188.

74. D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 267-269 et A. VON LIEVEN, « Antisocial gods? », dans *Lotus and Laurel*, p. 190-202.

75. Un autre passage du manuel de Tebtynis semble faire référence à une blessure reçue par Chou que le dieu doit soigner : il pourrait s'agir d'une allusion à la révolte de Geb contre son père. A. VON LIEVEN, « Antisocial gods? », dans *Lotus and Laurel*, p. 190-192 et J. JØRGENSEN, *Egyptian Mythological Manuals*, p. 100-101.



Fig. 11 Statuette d'Ounout à tête de lionne, XXV^e dynastie (d'après le style) (d'après J.-M. Humbert [éd.], *Egyptomania. L'Égypte dans l'art occidental [1730-1790]*, 1994, p. 99).

du dieu ne fait aucun doute, l'interprétation du rôle joué par Tefnout est plus délicate, car il n'est pas certain qu'il s'agisse d'un viol⁷⁶. Le manuel de Tebtynis évoque en effet à deux reprises cette union incestueuse en précisant également « qu'ils (*i.e.* Geb et Tefnout) se sont comportés brutalement envers Chou »⁷⁷. L'usage du pronom personnel pluriel « ils » semble indiquer que la déesse Tefnout aurait une part de responsabilité dans ce qui s'est produit, et que Geb ne serait pas le seul coupable. C'est peut-être pour cette raison que dans le manuel de Tebtynis l'oïe offerte en sacrifice n'est pas destinée à Tefnout, – ce qui serait juste si elle avait été la victime de Geb – mais à Nout⁷⁸.

Le(s) récipiendaire(s) de l'offrande

L'épouse de Geb n'est jamais évoquée par les sources qui décrivent les méfaits de son époux. Que cette déesse soit considérée comme la récipiendaire du rite

76. D. MEEKS, *Mythes et légendes du Delta*, p. 269.

77. PSI inv. I 72 x+4,14: *khhb=sn r šw*.

78. Nous suivons la lecture de J. Osing qui voit considérer le terme $\overline{\text{N}}\overline{\text{O}}\overline{\text{N}}$ une graphie de la déesse Nout : cette lecture est confirmée par un des parallèles du texte où le nom de la déesse est transcrit $\overline{\text{N}}\overline{\text{O}}\overline{\text{N}}$. L'interprétation de J. Jørgensen qui analyse ce mot comme une graphie de Naunet, une des déesses de l'Ogdoade, nous paraît à écarter. Par ailleurs, la présence dans ce mythe d'un des membres de ce collège divin nous semble difficilement explicable.

pourrait indiquer que l'offrande constitue une sorte de dédommagement de l'affront qu'elle a subi. Nous n'avons toutefois pas trouvé d'autres exemples qui viendraient étayer cette hypothèse, qui ne peut donc être démontrée. Il existe en revanche un mythe traitant de la genèse des étoiles qui évoque une dispute entre Geb et Nout, et qui pourrait expliquer pourquoi l'oie est offerte à la fille de Chou et de Tefnout. Cet épisode est relaté par le Livre de Nout⁷⁹. Le désaccord entre Geb et Nout est dû au comportement de cette dernière envers les étoiles, considérées comme ses enfants :

Elles (les étoiles) entrent dans sa (de Nout) bouche à l'endroit où se trouve sa tête, à l'Occident. Elle les mange. Alors Geb se querella avec Nout et se mit en colère contre elle, parce qu'elle les avait mangées. Son nom fut alors appelé "porc femelle qui mange ses porcelets", car elle les avait mangés. Alors son père Chou l'éleva et la porta sur sa tête, disant: "Que Geb fasse attention! Ne le laissons pas se quereller avec elle parce qu'elle mange ses enfants; (en effet) elle leur donnera naissance (à nouveau) et ils sortiront à l'endroit de sa part arrière (le ventre de la déesse) à l'est, chaque jour, tout comme naît [Rê chaque jour]"⁸⁰.

La colère de Geb est présentée de manière négative car elle dérive de son ignorance au sujet du devenir des étoiles et de leur régénération, qui nécessite au préalable qu'elles soient avalées par leur mère⁸¹.

Un dernier élément permet de rapprocher le rite hermopolitain et la sœur/épouse de Geb : le sang de l'oie, évoqué à deux reprises dans le manuel de Tebtynis, et dans les deux cas défini par le terme *trw*⁸². Or ce mot se distingue d'un autre qui est également employé pour qualifier le sang : *snfw*. Le sang-*tjérou*, à l'époque de rédaction des Textes des Pyramides, désignerait, selon certains auteurs, le sang humain et surtout divin; tandis que *sénéfou* se

79. Il s'agit d'un texte connu par deux versions: la première est gravée sur le plafond de l'Osireion de Séthy I^{er} à Abydos et consiste en un texte hiéroglyphique développé sur quarante-six colonnes accompagné d'une image de la déesse Nout incarnant la voûte céleste, cf. H. FRANKFORT, *The Cenotaph of Seti I at Abydos* (MEES 39.2), 1933, pl. LXXXI et LXXXIV. La deuxième est une copie en hiératique accompagnée de gloses en démotique, conservée sur un papyrus de la fondation Carlsberg: P. Carlsberg n° I. Cf. H. O. LANGE – O. NEUGEBAUER, *Papyrus Carlsberg n° 1. Ein hieratisch-demotischer kosmologischer Text*, 1940. Pour les diverses éditions de ce texte, voir A. VON LIEVEN, *Grundriss des Laufes der Sterne. Das sogenannte Nutbuch* (CNIP 31), *The Carlsberg Papyri* 8, 2007, p. 16.

80. Traduction de Y. VOLOKHINE, *Le porc en Égypte ancienne: mythes et histoire à l'origine des interdits alimentaires*, 2014, p. 149.

81. Y. VOLOKHINE, *ibid.*, p. 154. Geb ne doit pas empêcher son épouse de manger ses enfants, car cela équivaldrait à interrompre le cycle des étoiles, qui prévoit que les astres ne puissent se régénérer qu'en passant par une phase de non-existence, symbolisée par leur passage dans le ventre de Nout. C'est pour cette raison que Chou sépare ses deux enfants. Soulignons néanmoins que la fureur de Geb à l'égard de Nout ne semble pas être un motif totalement satisfaisant pour expliquer que l'oie soit offerte à cette déesse.

82. PSI inv. I 72 x+5, 2: *sr:t rd:t trw=s* et PSI inv. I 72 x+5, 1: *sp (n) ir=s trw sš mꜣ r smꜣ=s*.

référencerait au sang des animaux⁸³. Clémentine Audouit a démontré que ce liquide divin possède une fonction de régénération et « participe au réassemblage organique des morts et des dieux en phase de renaissance »⁸⁴. Dans l'hymne à Osiris, gravé dans la représentation de la cuve-jardin du complexe osirien du temple de Dendara, par exemple, la déesse Nout fait grossir les veines d'Osiris pour permettre à son sang-tjérou de circuler à nouveau⁸⁵. C'est donc la réactivation de la circulation sanguine qui permet le retour à la vie. Par ailleurs, le sang-tjérou a une dimension cosmique, car il est associé aux espaces célestes : la (ré)apparition du soleil à l'aube peut ainsi être présentée à travers la métaphore de l'accouchement. Dans le Livre de Nout, au matin, Rê nage dans son sang-tjérou ; cette image renvoie au sang et au liquide amniotique qui couvrent l'enfant au moment de sa naissance⁸⁶. Que l'oie du rite hermopolitain soit destinée à Nout serait alors une référence à l'épisode de la (re)naissance des étoiles : l'insistance du texte sur le sang-tjérou peut alors se comprendre comme une référence supplémentaire à ce thème mythologique.

Le pouvoir régénérateur de ce liquide nous permet peut-être de mieux appréhender la dernière phrase du rituel, sans doute l'une de celles qui posent le plus de difficultés ; après avoir mentionné la jarre qui traverse le Château du filet, remplie du sang et de la poitrine de l'oie, le récit se termine par la phrase suivante : 

L'interprétation de ce passage change en fonction de l'analyse de la proposition. Jürgen Osing, éditeur du texte, considère le terme , « leur langue », comme le sujet de la phrase, et le pronom dépendant *sn*, faisant référence à l'offrande, comme le complément d'objet direct du verbe *snm*, « manger, consommer ». Il traduit ainsi « Il n'y a pas de reproche lorsque leur langue la (l'offrande) mange »⁸⁷. La difficulté réside dans l'attribution de la

83. Cl. AUDOUIT, *Représentations et fonctions du sang en Égypte pharaonique*, thèse de doctorat inédite soutenue à l'université Paul Valéry de Montpellier en juillet 2017, § 255, p. 165. Nous réitérons ici nos remerciements à l'auteur pour nous avoir permis de consulter son manuscrit. Le terme *tjérou* détermine à l'origine l'ocre rouge employée en tant que pigment par le scribe ; c'est pour cette raison que Clémentine Audouit traduit ce mot par « encre de sang » (§ 247-248, p. 160-161). Cette traduction, qui est pertinente dans certains contextes, ne convient pas, à notre avis, pour le passage que nous étudions : c'est pour cette raison que nous garderons le terme plus neutre de sang-tjérou.

84. *Ead.*, *ibid.*, § 261, p. 169-170.

85. *Dendara II*, 20, 12.

86. A. VON LIEVEN, *Grundriss des Laufes der Sterne*, p. 377, § 16-17 et Cl. AUDOUIT, *Représentations et fonctions du sang*, § 266, p. 175-176.

87. PSI inv. I 72 x+5,10: *nn db' snm sn ns=sn*. Le pronom pluriel *sn* serait donc employé à la place du neutre *st* : à propos de cet emploi, cf. D. KURTH, *Einführung ins Ptolemaische. Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungstücken*, 2, 2008, § 56 et 59-60. Pour cette traduction, se reporter à J. OSING, « Manuale mitologico », dans *Papiri geroglifici e ieratici*, p. 173, n. h.



Fig. 13 L'Ogdoade en adoration du soleil naissant. Sanctuaire du temple d'Amon à Hibis, mur sud (d'après N. DE GARIS DAVIES, *The Temple of Hibis in el-Khargheh Oasis*, III, *The Decoration* [PMAAEE 17], 1953, p. 11 ; pl. 4, V)

sont généralement accompagnées de gloses précisant certains aspects de leur personnalité, et l'une des gloses relatives aux Huit insiste sur leur aspect de reptiles et d'amphibiens : « (...) les serpents – la vieilleuse les a consommés – et les grenouilles, en tant que femelles et mâles entre eux »⁹⁷. Le commentaire insiste sur l'une des caractéristiques des membres féminins de l'Ogdoade : les serpents sont en effet présentés comme ayant été consommés par l'âge⁹⁸. Ce détail permettrait de justifier le fait que notre texte mentionne uniquement les serpents, et non les grenouilles. Selon la théologie thébaine, après avoir contribué à la naissance du soleil à Hermopolis, l'Ogdoade retourne à Thèbes pour se faire enterrer sous la butte de Djémé, à Médinet Habou⁹⁹. Ce site est également le lieu où repose le serpent Kematef, une forme locale d'Amon, dieu primordial, démiurge et « père des pères de l'Ogdoade »¹⁰⁰. Une fois la création achevée, Kematef s'était retiré sous la butte de Djémé, qui devint son tombeau – celle-ci porte également le nom de Douat de Kematef¹⁰¹. Le serpent Kematef, comme son nom l'indique, est « celui qui accomplit son temps » ou « celui dont le temps est accompli ». Cette idée de l'achèvement du temps pourrait trouver un écho dans la consommation des serpents par la vieilleuse évoquée dans le manuel de Tebtynis. Dans les deux cas il s'agit

97. PSI inv. I 72 x+5,5 : s2.w-l2 smn sn l2w.t 2bhn.w m hm.wt l2y.w m=sn.

98. Pour cette lecture cf. J. OSING, « Manuale mitologico », dans *Papiri geroglifici e ieratici*, p. 170, n. bf et également Chr. LEITZ, « Die Geierweibchen des Thothbuches in den 42 Gauen Ägyptens », *RdE* 63 (2012), p. 154. J. JØRGENSEN, *Egyptian Mythological Manuals*, p. 101, inverse la structure de la phrase et il comprend le terme l2w.t comme la désignation d'une divinité : « l'Ancien ». Dans sa traduction, l'Ancien – une épithète de Geb – est mangé par les serpents. Cette interprétation, grammaticalement correcte, nous paraît cependant moins satisfaisante en raison du contexte du rite : les serpents ont en effet besoin de se régénérer précisément parce qu'ils ont été consommés pas la vieilleuse.

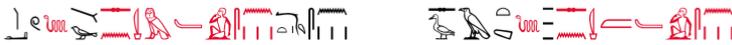
99. Chr. ZIVIE-COCHE, « L'Ogdoade thébaine », *D3T* 1, p. 198-201.

100. D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes (MRE 15)*, 2012, p. 133-142 et plus particulièrement p. 139, n. 803.

101. *Urk.* VIII, 90c et 145k : cf. D. KLOTZ, *op. cit.*, p. 139, n. 802.

de divinités primordiales qui, après avoir joué leur rôle lors de la création, meurent. Étant donné la fonction régénératrice du sang-*tjérou* issu de l'oie, il devient possible d'expliquer la présence des serpents dans le rite hermopolitain. Les reptiles, arrivés à la fin de leur cycle de vie, peuvent se régénérer grâce au fluide divin. Bien que cette offrande soit destinée à Nout, le manuel stipule qu'il n'y a pas de reproche lorsque les serpents en mangent, dans la mesure où leur régénération est nécessaire pour perpétuer leur rôle dans le processus de la création¹⁰².

Outre le lien théologique, la phrase conclusive du rite hermopolitain et la glose relative aux membres féminins de l'Ogdoade partagent un même lexique. Dans les deux textes en effet, c'est le verbe *smn* conjugué à la troisième personne du pluriel et précédé du signe du serpent qui est employé :



Cette similarité graphique pourrait expliquer la présence de ce signe dans la graphie du terme *db'*, alors qu'il aurait dû être placé juste après.

Phrase	Traduction	Référent(s)	Auteurs
<i>nn db' smn sn</i> <i>ns=sn</i>	Il n'y a pas de reproche lorsque leur langue la mange.	La langue de Chou-Thot et de Tefnout-Néhemetâouay (ou Nout ?).	J. Osing
<i>nn db' smn sn</i> <i>ns=s{n}</i>	Il n'y a pas de reproche lorsque sa langue la mange.	La langue de Nout.	Première hypothèse
<i>nn db' smn=sn</i> <i>ns=s{n}</i>	Il n'y a pas de reproche lorsque on mange sa langue.	La langue de l'oie.	Fr. Feder
<i>nn db' smn</i> <i>{sn}-ns=sn</i>	Il n'y a pas de reproche lorsqu' ils mentent.	Chou-Thot et Tefnout Néhemetâouay (ou Nout ?).	Deuxième hypothèse
<i>nn db' (n)</i> <i>s:(.w)-t smn=sn</i> <i>n(y)-s(w)=sn</i>	Il n'y a pas de reproche pour les serpents lorsqu'ils mangent ce qui leur appartient.	Les membres féminins de l'Ogdoade.	J. Jørgensen
<i>nn db' (n)</i> <i>s:(.w)-t smn=sn</i> <i>(m) ns=sn</i>	Il n'y a pas de reproche pour les serpents lorsqu'ils mangent avec leur langue.	Les membres féminins de l'Ogdoade.	Troisième hypothèse

Tableau récapitulatif des différentes traductions proposées

102. Le sang de l'oie pourrait également jouer un rôle dans la régénération des blessures que Chou a subies de Geb ; à propos de cet épisode décrit dans un autre passage du manuel de Tebtynis, cf. *supra* n. 72.

Quand? Une date pour le rite

Le manuel de Tebtynis met explicitement en rapport le rite hermopolitain et le jour de la fête de Thot, soit le dix-neuvième jour du premier mois de l'année, car c'est à cette date que le rite est censé être accompli¹⁰³. D'autres documents calendériques, comme le Calendrier des jours fastes et néfastes, considèrent ce jour comme étant le moment où Thot triomphe de son adversaire Bébon – qui est présent dans le papyrus de Tebtynis sous la forme d'un chien également identifié à Geb¹⁰⁴. Le même calendrier indique pour le vingt-troisième jour du même mois, quatre jours après la fête de Thot donc, l'interdiction de tuer tout serpent-*ankhyt*, « celui qui établit le temps », ainsi que de manger une oie¹⁰⁵. Ce double interdit a été mis en relation par certains auteurs avec le rite hermopolitain, en raison de la mention dans un même contexte d'une oie et de serpents¹⁰⁶. Par ailleurs, la notion de « reproche » *db'*, citée à l'occasion du rite hermopolitain et de l'action effectuée par les serpents, peut être comprise comme un euphémisme employé pour ne pas décrire explicitement certaines actions violentes¹⁰⁷. Cette interdiction de tuer des serpents constituerait donc un argument supplémentaire pour étayer l'hypothèse selon laquelle le Calendrier des jours fastes et néfastes fait référence au rite du manuel de Tebtynis. Toutefois, dans la mesure où le jour en question n'est pas le même (le 19 *akhet* dans le manuel et le 23 *akhet* dans le calendrier) et que les serpents concernés diffèrent (les membres de l'Ogdoade dans le manuel et les serpents-*ankhyt* dans le calendrier), nous ne pensons pas que les deux documents puissent faire référence au même rite.

Conclusion

Le rite présenté par le manuel de Tebtynis dans la section consacrée à la XV^e province de Haute Égypte décrit le sacrifice d'une oie, le jour de la fête de Thot, au sein du temple principal de Thot à Hermopolis, le Château du filet. Cette mise à mort rituelle symbolise le triomphe de Thot sur son adversaire Bébon, en raison de l'union coupable de ce dernier avec la déesse Néhemetâouay. Cet épisode, qui fait référence à un mythe local, est transposé sur un plan national lorsque chacune des divinités hermopolitaines est iden-

103. Pour d'autres calendriers mentionnant cette date, cf. *Kôm Ombo II*, n° 597, 11 et *Esna II*, n° 55, p. 124, 10-11.

104. À propos de la fête de Thot dans le Calendrier des jour fastes et néfastes, cf. Chr. LEITZ, *Tagewählerei. Das Buch ḥꜣt nḥḥ pḥ.wy ḏt und verwandte Texte (ÄgAbh 55)*, 1994, p. 32-33.

105. Chr. LEITZ, *Tagewählerei*, p. 46-50.

106. J. JØRGENSEN, *Egyptian Mythological Manuals*, p. 101-102.

107. Chr. LEITZ, *Tagewählerei*, p. 24-25 et J. JØRGENSEN, *Egyptian Mythological Manuals*, p. 290.

tifiée à l'un des membres de l'Ennéade héliopolitaine. Selon cette logique, le nouveau schéma évoque le châtement du dieu Geb, qui s'est révolté contre son père Chou et s'est incestueusement uni à sa mère Tefnout. La punition infligée à Geb/Bébon permet d'apaiser la fureur de la déesse dangereuse Tefnout. Dans la province d'Hermopolis, Tefnout en colère s'identifie à une autre divinité locale très ancienne : la déesse Ounout, qui peut apparaître sous la forme d'une lionne comme la sœur de Chou.

L'interprétation de l'achèvement de ce rite est plus délicate, dans la mesure où elle nécessite une correction du texte de Tebtynis. L'insistance du récit sur le sang-*tjérou* provenant de l'égorgement de l'oie constitue peut-être une clef de compréhension. Ce liquide d'origine divine possède en effet un pouvoir de régénération, et c'est cette capacité qui permet aux serpents de l'Ogdoade consommés par l'âge et ayant accompli leur temps de se revitaliser afin de perpétuer le cycle de la création, dans lequel ils jouent le rôle de mères du jeune enfant solaire né à Hermopolis.

L'hypothèse que nous avons présentée ne constitue qu'une interprétation d'un passage du manuel de Tebtynis. Ce papyrus est un produit de la science sacerdotale égyptienne ; il s'agit d'une œuvre de savant, destinée à un public féru de théologie. L'intertextualité omniprésente dans le récit accrédite les connaissances théologiques des auteurs et des lecteurs de ce papyrus. La difficulté de compréhension de ce type de texte avait déjà été soulignée par les Égyptiens eux-mêmes : dans le Livre de Thot, le scribe qui interprète les rouleaux sacrés est comparé à celui qui, munit d'un filet, tente de capturer des oiseaux¹⁰⁸. Un même rite peut trouver diverses explications sans que celles-ci ne s'excluent mutuellement. Le risque d'être pris au piège dans un filet est l'un des dangers que le *ba* du défunt doit conjurer, mais aussi un écueil que toute personne s'aventurant dans les textes des maisons de vie doit contourner.

108. R. JASNOW, « "Caught in the web of words" – remarks on the imagery of writing and hieroglyphs in the Book of Thoth », *JARCE* 47 (2011), p. 300-303.

English Abstract

The papyrus PSI inv. 172 is a document from the Roman period discovered in Tebtynis in the 1930s. The better preserved part of this papyrus consists of a mythological manual presenting the main themes related to the mythology of the provinces of Upper Egypt. The text of the section devoted to the 15th Upper Egyptian province, whose capital was Hermopolis, is particularly developed and provides important information for the knowledge of the mythology and the Hermopolitan pantheon. In this text, a considerable place is given to the description of the slaughtering of a goose on the festival of Thoth, the main god of the province. The aim of this paper is to understand the meaning of this rite and, using certain clues offered by the Hermopolitan theology, to offer its interpretation.