Quelques considérations sur le "tableau de l'oracle de Médamoud", un relief cultuel?

Félix Relats Montserrat, Medini Lorenzo, Alain Fortier

▶ **To cite this version:**

Félix Relats Montserrat, Medini Lorenzo, Alain Fortier. Quelques considérations sur le "tableau de l'oracle de Médamoud", un relief cultuel?. Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 2018, 118, pp.363-402. hal-02309157

HAL Id: hal-02309157
https://hal.science/hal-02309157

Submitted on 9 Oct 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.

Bulletin de l'institut français d'archéologie orientale

TOME 118

LE CAIRE - 2018

Specimen auteur

Sommaire

Specimen auteur

Boud'hors Anne, Delattre Alain
avec la collaboration de Chang Ruey-Lin, Garel Esther, Gascou Jean, Marthot Isabelle, Ochała Grzegorz

Papyrus coptes et grecs de la jarre d'Edfou (suite) 1

Claude Marion, Lippert Sandra

La table d'offrande Louvre D 69.
Un monument pour « faire venir le *ba* au corps » 47

Díaz-Iglesias Llanos Lucía

Glimpses of the First Owners of a Reused Burial:
Fragments of a Shroud with Book of the Dead Spells
from Dra Abu el-Naga North..... 83

Engelmann-von Carnap Barbara

Zum Mundöffnungsritual im Grab des Padiamenope (TT 33)..... 127

Guyot Frédéric, Azzarà Valentina, Briois François,
Marchand Julie, Midant-Reynes Béatrix

An Early Old Kingdom Rural Community in the Eastern Nile Delta:
First Season of Excavations at Tell el-Neshed 143

Habachy Mounir

Le supposé deuxième protocole royal de Ptolémée XII Aulète
à Kôm Ombo et à Dendara..... 189

Kockelmann Holger

Die Göttin Nut und der Ba-Vogel:
Ein bisher unerkanntes Relief aus dem Grab des Petosiris (Tuna el-Gebel)
im Kunsthistorischen Museum Wien 225

Koenig Yvan

Un nouveau décret amulettique oraculaire.
Pap. IFAO H 40..... 233

Leitz Christian

Einige Bezeichnungen für kleine
und mittelgroße Säugetiere im Alten Ägypten..... 241

Specimen auteur

Le Roy Mélie, Picavet Paul, Dhennin Sylvain

La dernière phase d'occupation de la nécropole de Kôm Abou Billou. Données archéologiques et anthropologiques inédites 269

Navratilova Hana

The Road to Mounira: Jaroslav Černý at the IFAO 283

Ragab Mahmoud, Somaglino Claire

A Remarkable Set of Blocks from the Reign of Nectanebo II Found at Awlad Musa, near Suez..... 317

Relats Montserrat Félix, Medini Lorenzo avec une annexe de Fortier Alain

Quelques considérations sur le « tableau de l'oracle de Médamoud » : un relief cultuel ? 363

Salmas Anne-Claire

Morceaux de bravoure et traits d'humour. À propos de deux peintures de Bernard Bruyère dans la maison de fouilles de Deir el-Medina 403

Serrano José M.

Un fonctionnaire, Téti-em-Rê, et une reine, Ahmès-Néfertary. Fragments épigraphiques de la XVIII^e^ dynastie à Dra Abou el-Naga dans leur contexte historique..... 441

Soliman Daniel

Ostraca with Identity Marks and the Organisation of the Royal Necropolis Workmen of the 18th Dynasty..... 465

Werning Daniel A.

The Book of Caverns in Theban Tomb 33: Late Period Reception Process and Individual Adaptation 525

Yoyotte Marine, Pillon Andrea, Darras Lionel, Bunbury Judith, Ostericher Ian, Elwakil Mostafa Mohamad Omar, Marchand Sylvie

Nouvelles recherches sur le site de Gourob. Des fouilles du XIX^e^ siècle aux résultats de la campagne 2017 555

Specimen auteur

Quelques considérations sur le « tableau de l'oracle de Médamoud » : un relief cultuel ?

FÉLIX RELATS MONTSERRAT, LORENZO MEDINI*
AVEC UNE ANNEXE D'ALAIN FORTIER

RÉSUMÉ

Le « tableau de l'oracle » est un des reliefs les plus célèbres du temple de Médamoud. En suivant l'interprétation du texte héritée de son premier éditeur, Étienne Drioton, la scène a été lue comme la description d'une consultation oraculaire (précisément localisable dans le temps) du « taureau de Médamoud ». Dans le cadre du nouveau programme de réédition des textes par la mission Médamoud (Ifao/Sorbonne Université) nous avons souhaité en reprendre la traduction. Nous proposons de mettre en rapport la scène avec les reliefs cultuels aux chevets des temples et de ne plus la voir comme la représentation d'un oracle, mais comme un accès pour le fidèle à une image divine. Cette révision nous permet également de repenser le sens de l'arrière-temple et de proposer de nouveaux arguments pour justifier l'emplacement du tableau.

Mots-clés : Médamoud, Montou, oracle, taureau, tableau de l'oracle, relief cultuel, piété personnelle.

ABSTRACT

The "scene of the oracle" is one of the most famous scenes from the Montu temple in Medamud. According to the interpretation of the text given by its first publisher, Étienne Drioton, this scene has been considered as the description of an oracular process (precisely situated in time) of the "bull of Medamud." Within the framework of the programme for a new edition

* Les auteurs tiennent à remercier le professeur Christiane Zivie-Coche pour ses suggestions et corrections qui ont sensiblement amélioré la traduction de la scène.

Specimen auteur

of texts of the temple by the Medamud mission (IFAO/Sorbonne Université) we wanted to go over the translation again and reconsider it. We propose to relate this scene to the cult reliefs and no longer to see it as a representation of an oracle, but as a way for the people to have access to a divine image. This re-examination also allows us to reconsider the meaning of the rear temple and to propose new arguments to justify the location of the scene.

Keywords: Medamud, Montu, oracle, bull, scene of the oracle, cult relief, personal devotion.

Dans le cadre de la reprise des recherches archéologiques sur le site de Médamoud, la mission Ifao/Sorbonne a commencé en 2017 une nouvelle édition des textes ptolémaïques du temple. Cette publication offrira un relevé et une traduction des inscriptions encore en place et sera accompagnée de photographies d'archives pour restituer l'état des reliefs lors de leur dégagement[1]. Nous avons souhaité débuter par l'étude d'une des scènes les plus emblématiques, connue dans la littérature égyptologique sous le nom de « tableau de l'oracle ». Elle se situe sur le mur péribole sud, à 18 m de l'angle sud-est, et interrompt la procession géographique qui décore le soubassement, seule partie de la maçonnerie encore conservée.

Le tableau a été rendu célèbre, non seulement par son bon état de conservation, mais également par l'analyse théologique dont il a été le support et qui découle largement de son premier éditeur, Étienne Drioton. Le chanoine considérait, en effet, le relief comme la commémoration d'une consultation oraculaire par un empereur, dont le nom n'est pas conservé. Cette interprétation se fonde essentiellement sur la traduction proposée de la colonne marginale royale, à partir de laquelle l'auteur restituait la pratique oraculaire du taureau de Médamoud :

> « Ô grand taureau, dit l'empereur, ta position se règle à ma voix, tu évolues selon mes paroles : mon cœur est satisfait parce que tu viens ! ». On reconstitue aisément, grâce à ces quelques phrases, le protocole très simple de l'oracle de Médamoud. Le Taureau, laissé un instant en liberté, venait ou ne venait pas à l'appel du consultant ; à des invitations répétées ou faites de différents points il répondait avec plus ou moins de docilité. Vis-à-vis des envoyés de l'empereur qui a voulu cet ex-voto, sans doute Trajan, il s'était montré d'une complaisance parfaite[2].

Pour É. Drioton, la scène fait donc référence à un événement particulier, mais il ne s'interroge pas sur son emplacement sur le mur péribole, ni sur le rapport avec le reste de la décoration qui l'entoure.

1 Le temple fut, en effet, largement déblayé entre 1925 et 1926, mais depuis cette date une partie importante des maçonneries a été dégradée par l'élévation du niveau de la nappe phréatique ainsi que par les effets des restaurations au ciment utilisées dans les années 1920 et 1930.

2 Drioton 1926, p. 6. Pour une traduction complète de la scène, cf. Drioton 1926, p. 44-45 (Inscr. 100).

Specimen auteur

En parallèle à cette interprétation, la scène a également été mise en rapport avec les reliefs cultuels, attestés dans les temples gréco-romains, dès les articles fondateurs d'Adolphe Gutbub[3]. Il s'agit d'un support dévotionnel, permettant aux profanes d'accéder directement aux divinités sans pour autant pénétrer dans les temples. Ils présentent habituellement un condensé théologique et une image cultuelle mise en scène pour être « vue » par les fidèles[4]. Toutefois, la traduction d'É. Drioton n'a, à notre connaissance, jamais été modifiée[5]. Il est en ce sens significatif que le tableau continue à être dit « de l'oracle », au singulier, faisant toujours référence à la visite de l'empereur supposée par É. Drioton[6].

Notre objectif n'est pas de présenter une synthèse de la théologie locale ; il faudra, pour cela, attendre la publication de la totalité de la documentation comprenant les textes du temple, ainsi que les inscriptions de la porte de Tibère[7]. Nous souhaitons seulement préciser le sens de ce relief et la place qu'il jouait au sein des pratiques cérémonielles du temple gréco-romain, en faisant le point sur les différentes interprétations qui en ont été données.

DESCRIPTION

Le mur péribole entourant le temple est uniquement préservé au niveau de son soubassement[8] (fig. 4-5). Les parties nord et sud sont décorées par une procession géographique quadripartite suivie d'une procession hydrologique, dont les textes, d'après les cartouches subsistants, ont été gravés sous le règne de l'empereur Trajan[9]. Les provinces de la Basse Égypte sont représentées sur le mur septentrional, tandis que celles de la Haute Égypte couvrent le mur méridional. Chacun de ces deux défilés, ouverts par le souverain, se dirige vers une divinité qui occupe l'extrémité orientale des deux murs. Bien que le nom de ces divinités soit perdu, la formule gravée devant les entités géographiques qui composent les processions permet de les

3 Gutbub 1984, p. 33-34 ; Devauchelle 1994, p. 52 ; Volokhine 2015, p. 184-185.

4 Sur l'importance du thème de « voir le dieu » : Volokhine 2001, p. 369-391 ; Volokhine 2015, p. 176-178 ; Van der Plas 1989, p. 4-35.

5 Certaines parties du texte ont été retraduites par Valbelle 1992, p. 15, Goldbrunner 2004, p. 214 et Sambin-Nivet 2015a, p. 117-118, sans que l'interprétation du passage en soit modifiée. Rappelons toutefois l'existence de la thèse d'A. Fortier qui proposait une traduction similaire à celle des auteurs du présent article (Fortier 2003) mais qui demeure inédite.

6 Cf. par exemple Sambin-Nivet 2015a, p. 117 : « Le pharaon, dont on ne voit plus que le bas du corps, remercie le grand taureau de l'avoir écouté avec bienveillance lors d'une consultation oraculaire, d'avoir réglé son pas selon la parole royale. »

7 D. Valbelle est en charge de ce dossier, dont elle prépare une nouvelle édition à l'Ifao.

8 Le mur péribole sud a conservé trois assises d'élévation, atteignant une hauteur maximale de 1,34 m. Le reste du péribole est cependant inégalement conservé : à l'est, il ne subsiste qu'au niveau des fondations, tandis qu'au nord seules deux assises sont conservées. Pour une analyse architecturale complète, se reporter à Relats Montserrat en cours de préparation.

9 Pour la procession géographique, cf Leitz 2014, p. 119-120 ; pour la procession hydrologique, se reporter à Tattko 2014, p. 429-430. Ces deux défilés doivent être distingués de la procession qui occupe le mur péribole est du temple, qui est une procession économique : cf. Rickert 2014, p. 355. Cette structure tripartite n'a pas été correctement mise en valeur par É. Drioton qui, tout en distinguant des thématiques différentes, considère qu'il s'agit d'un cortège unique réparti entre les moitiés méridionale et septentrionale du temple. C'est également pour cette raison qu'il adopte une numérotation continue des personnages géographiques (appelés « Nils »), en donnant ainsi l'impression que la procession du mur est se poursuit sur les autres murs du temple : cf. Drioton 1926, p. 47-48.

Specimen auteur

identifier : le *Pȝ-kȝ-ʿȝ-wr-šps*, au nord, et Montou-Rê seigneur de Thèbes, taureau qui réside à Médamoud (*Mnṯw-Rʿ nb Wȝs.t kȝ ḥry-jb Mȝdw*), au sud[10].

Toutefois, la procession de la Haute Égypte est interrompue, sur le mur péribole sud, par un saillant de 11,5 cm où a été gravée la scène qui fait l'objet de cette étude. Le tableau mesure 2,86 m de longueur[11] et est encadré par trois colonnes de textes gravées de chaque côté, formant un chambranle autour d'un relief levé. La scène, en retrait de 2,5 cm par rapport aux chambranles, est détériorée dans sa partie supérieure, et les têtes des personnages, ainsi que les inscriptions portant leurs noms, ont disparu[12]. Le tableau représente le souverain, vêtu d'un pagne cérémoniel, se tenant debout devant l'image d'un taureau qui repose sur un socle surmonté d'une corniche à gorge. L'animal porte sur les cornes un disque solaire décoré de deux *uræi*. Son anatomie est très marquée au niveau de ses pattes et son pelage a plusieurs plis sous le cou et au milieu du torse. Devant l'animal est figuré un autel, décoré avec des fleurs de lotus nouées, sur lequel se trouve une botte de fourrage rappelant la mangeoire représentée à Tôd dans une scène en honneur du Boukhis[13]. En suivant ce parallèle, certains auteurs ont proposé de restituer le rite accompli par le souverain, qui présenterait la campagne (*sḫ.t*) au dieu[14]. Derrière l'image du taureau, un autre dieu se tient debout : il est vêtu d'un pagne et tient dans sa main un sceptre *ouas* et un signe *ânkh*.

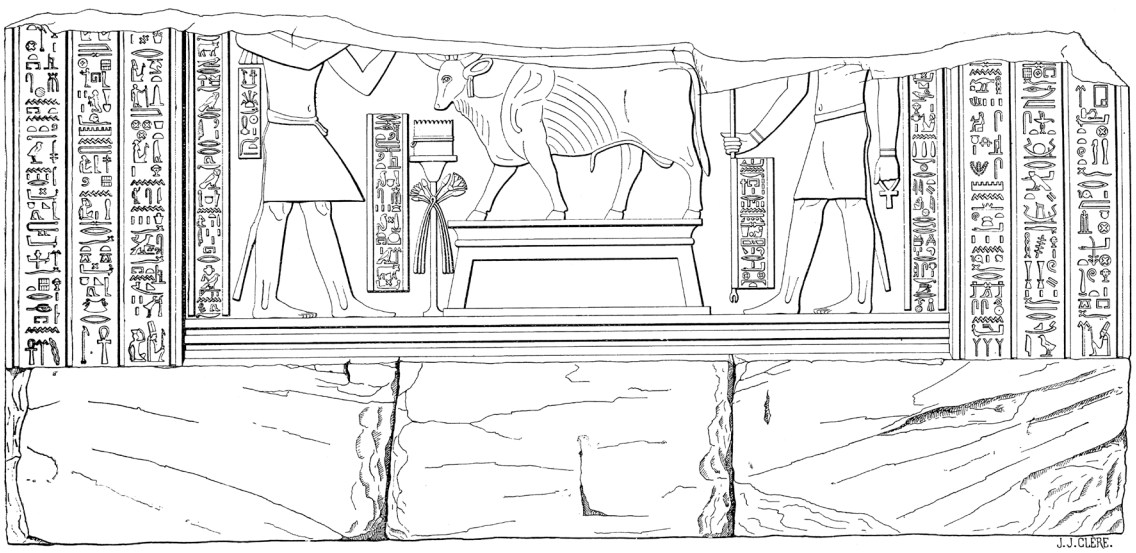


Fig. 1. Relevé des inscriptions réalisé par J.J. Clère (Drioton 1926, p. 43, fig. 6).

10 Nous choisissons de garder la translittération du nom de la divinité plutôt que sa traduction (le Très-grand-taureau-auguste-et-vénérable) pour éviter d'employer une traduction réduite, « grand taureau », qui pourrait être confondue avec les épithètes portées par Montou.

11 Pour une description architecturale de la scène : Bisson de la Roque 1926, p. 68.

12 Les assises conservées constituent probablement la moitié de la hauteur originale de la scène.

13 *Tôd* I, nº 154, où il est dit que le taureau se nourrit de « plantes *smw* et *jff* ».

14 Pour cette proposition, se reporter à Goldbrunner 2004, p. 214. L'auteur, toutefois, n'explicite pas les éléments qui soutiennent cette hypothèse, d'autant plus que, comme nous le verrons, l'identification du rite accompli par le roi n'est pas aisée : à ce sujet, cf. *infra*, « La scène d'offrande ».

Specimen auteur

IDENTIFICATION DES PERSONNAGES ET DATATION DU RELIEF

La partie supérieure de la scène étant détruite, les inscriptions qui présentaient les noms des différents protagonistes sont perdues. É. Drioton a proposé d'y reconnaître Trajan, le « Taureau sacré », et Montou-Rê seigneur de Médamoud, sans toutefois justifier sa proposition[15]. Il ne précise pas non plus ce que l'expression « Taureau sacré » est censée désigner.

Le taureau sur le podium

Comme le fait remarquer Christiane Zivie-Coche, les chercheurs ont souvent entretenu une confusion, parfois volontaire, autour de l'appellation « taureau de Médamoud » qui désignerait selon certains une épithète de Montou, selon d'autres le *Pꜣ-kꜣ-ʿꜣ-wr-šps,* ou encore une autre hypostase taurine de Montou propre à Médamoud (sous la forme d'un animal vivant ou encore d'une statue)[16]. En analysant les textes ptolémaïques du temple, nous pouvons constater que deux divinités distinctes portent des épithètes taurines : Montou-Rê, souvent qualifié de *kꜣ ḥry-jb Mꜣdw* (« le taureau qui réside à Médamoud »)[17], et une divinité appelée le *Pꜣ-kꜣ-ʿꜣ-wr-šps-ḥry-jb-Mꜣdw* (le Très-grand-taureau-vénérable-qui-réside-à-Médamoud)[18]. Pour Montou-Rê est connue une hypostase animale portant le nom de Boukhis (*Bꜣ-ꜣḥ/Bꜣḥ*), bien attestée dans la région thébaine, notamment à Ermant et à Tôd[19]. En revanche, lorsqu'il est représenté sur les parois des temples, le *Pꜣ-kꜣ-ʿꜣ-wr-šps* apparaît toujours sous une forme entièrement anthropomorphe[20].

Si nous revenons au tableau au cœur de la présente étude, il est peu probable que le taureau sur le podium soit une représentation du Boukhis qui, comme Lothar Goldbrunner et Chantal Sambin l'ont prouvé, ne joue aucun rôle théologique à Médamoud[21]. De même, il ne peut s'agir du *Pꜣ-kꜣ-ʿꜣ-wr-šps*, car ce dernier est toujours figuré sous une forme anthropomorphe[22]. Montou est cependant qualifié de taureau – indépendamment du Boukhis – dès le Moyen Empire, comme cela avait été remarqué par Dominique Valbelle, qui souligne l'association, dans la documentation, entre le dieu et cet animal[23]. En effet, à Médamoud le nom de Montou est régulièrement suivi de l'épithète *kꜣ ḥry-jb Mꜣdw* depuis le règne de Sésostris III[24] ; c'est sans doute en raison de la fréquence de cette expression qu'est apparue, au début de l'époque ptolémaïque, une épiclèse indépendante appelée le Très-grand-taureau-auguste-et-vénérable (*Pꜣ-kꜣ-ʿꜣ-wr-šps*). Le dieu Montou continue pourtant d'être nommé « taureau qui réside à Médamoud », même après l'apparition de cette nouvelle hypostase divine. Aussi faut-il plus probablement voir dans le bas-relief sculpté sur le tableau de Médamoud une

15 Drioton 1926, p. 44.
16 Zivie-Coche 2013, p. 37.
17 *LGG* V, 330b-c.
18 *LGG* VII, 252c.
19 Goldbrunner 2004, p. 124-137
20 Goldbrunner 2004, p. 191-192 ; Klotz 2012, p. 75 ; Zivie-Coche 2013, p. 37 ; Zivie-Coche 2015, p. 345.
21 Goldbrunner 2004, p. 197 ; Sambin-Nivet 2015a, p. 117.
22 Cf. *supra*, n. 20.
23 Valbelle 1992, p. 16. L'historique est repris par Goldbrunner 2004, p. 199-207.
24 Relats Montserrat 2017, p. 132-133.

Specimen auteur

effigie de Montou-Rê sous la forme d'un taureau, d'une façon similaire à la représentation se trouvant sur le mur sud de la *cella* du temple d'Hibis à Kharga[25]. Cette hypostase animale est par ailleurs attestée à Médamoud grâce aux statues des Quatre Montou découvertes dans l'arrière-temple[26]. Sur chacune d'entre elles le dieu Montou, représenté à tête de taureau, porte une épithète qui le met en relation avec un toponyme de la région thébaine : il est seigneur (*nb*) de Médamoud, de Tôd, d'Ermant et de Thèbes[27]. Rappelons aussi que sur le propylône de Karnak-nord, Montou-Rê de Médamoud (*Mnṯw-Rʿ nb Wɜs.t kɜ ḥry-jb Mɜdw*) est appelé « le jeune taureau aux cornes pointues » (*rnp spd ḥwn.tj*), témoignant une fois de plus de l'association entre Montou et cet animal[28]. Il est à noter que le dieu, lorsqu'il porte ces épithètes, n'est pas nécessairement représenté sous la forme d'un taureau : ainsi, dans la scène que nous venons de citer, Montou se présente sous la forme d'un dieu hiéracocéphale.

Reste encore la question de savoir si, dans le tableau que nous sommes en train d'étudier, l'image du taureau représente une statue ou une incarnation de Montou sous la forme d'un animal vivant, qui serait alors l'équivalent local du Boukhis. Nous ne prétendons pas ici examiner en détail l'existence d'un tel animal qui, contrairement à ce que certains auteurs ont pu affirmer, reste encore à démontrer[29]. Nous nous limiterons à souligner le fait que le bas-relief ne nous paraît pas pouvoir être considéré comme un argument pertinent pour prouver l'existence d'un animal vivant à Médamoud. En effet, si nous nous fondons uniquement sur l'image elle-même, le fait que le taureau repose sur un podium signale qu'il s'agit d'une statue divine[30]. En ce sens, rappelons que l'inscription de Montouemhat dans le temple de Mout[31], qui retrace les travaux menés à Médamoud pendant la XXV^e^ dynastie, évoque l'existence d'une statue sous la forme d'un taureau :

[6 cadrats]
[8 cadrats]

[25][jr]-n=j pɜ kɜ n(y) Mɜdw m tjt=f ḏsr.t qd[-n]=j ḥw.t=f nfr sw r jmy=s […] [26][wḥm]-n=j ḥw.t-nṯr n(y).t Mnṯw […][s]ḥḏ-n(=j) sbɜ.w=s r nfr

25 Davies 1953, pl. IV (deuxième registre) ; PM VII, 285. Pour la traduction du passage, se reporter à Cruz-Uribe 1988, p. 26, n^os^ 16-18 et p. 192, ainsi qu'à Vernus 1978, p. 87-88, n. 1. Un autre exemple est attesté dans les cryptes de Tôd : *Tôd* II, n° 284 I.

26 Inv. 2208-9-10 : Bisson de la Roque 1927, p. 110-115.

27 *Mnṯw nb Mɜdw ḥtp n tɜ st n pɜ kɜ n Mɜdw*. Sur l'expression *tɜ s.t n pɜ kɜ n Mɜdw* cf. *infra*, n. 113.

28 Aufrère 2000, scène 9a, p. 174-180 et fig. 27. Voir également Nivet-Sambin 2015, p. 169. Pour la liste des représentations de Montou sous la forme d'un taureau, se référer à la thèse d'A. Fortier (2003). Nous remercions l'auteur de nous avoir permis de consulter son manuscrit encore inédit.

29 Cf. par exemple Nivet-Sambin 2015, p. 170. Au vu de la documentation à notre disposition, nous ne possédons à ce jour aucune trace indiscutable permettant d'affirmer l'existence d'un animal vivant à Médamoud : Fortier 2003, vol. 1, p. 211-213 ; Goldbrunner 2004, p. 210-218, Zivie-Coche 2013, p. 37-38. Nous reviendrons ultérieurement sur cette question dans un article en préparation.

30 Cette interprétation avait déjà été proposée par Goldbrunner 2004, p. 197.

31 Leclant 1961, p. 215-216 (texte), 219 (traduction), 228-229 (pour le commentaire). Voir également : JW*IS* III, p. 202, 48.142.

Specimen auteur

[25]j'ai fabriqué le taureau de Médamoud dans son image magnifique ; j'ai rebâti son temple de sorte qu'il est plus beau qu'il n'était auparavant […] [26]J'ai [renouvelé] le temple de Montou […] j'ai fait resplendir ses portes de manière excellente.

Le taureau représenté sur son socle est donc à considérer comme une statue de culte du dieu Montou ou Montou-Rê, seigneur de Médamoud (*nb/ḥrj-jb Mdw)*.

Le dieu debout

En ce qui concerne le dieu se tenant debout derrière la statue, situé dans la moitié droite du bas-relief, les lacunes du texte ne permettent pas d'établir formellement son identité. Étant une divinité anthropomorphe, il pourrait s'agir de Montou-Rê, dieu principal du temple, du *Pꜣ-kꜣ-ʿꜣ-wr-šps*, ou encore d'Amon[32] qui occupe aussi une place importante dans la théologie du site. Les trois entités pourraient être distinguées par leur visage (hiéracocéphale pour le premier, humain pour les autres), mais l'état fragmentaire du relief nous empêche de nous prononcer sur ce point. En suivant la répartition proposée par la structure des deux processions géographiques, nous pourrions supposer qu'il s'agit plutôt de Montou-Rê, divinité qui semble être mise en avant dans la moitié méridionale du temple[33].

Le souverain

É. Drioton avait postulé que la totalité du décor du mur péribole avait été gravée à la même époque : cette supposition impliquerait donc que le pharaon représenté dans la scène soit Trajan. Toutefois, cette hypothèse a récemment été remise en question par C. Sambin qui propose d'attribuer son décor à Ptolémée II Philadelphe ou à Ptolémée III Évergète. Elle se fonde sur une nouvelle étude architecturale de Jean-François Carlotti selon laquelle le mur péribole aurait été commencé sous le règne de Ptolémée II[34]. Bien que cette analyse nécessite à notre avis d'être corrigée sur plusieurs points, attribuer à Ptolémée II le début de la construction du mur péribole nous paraît plausible[35]. Reste encore la question de la gravure du relief : en effet, C. Sambin n'apporte aucun argument convaincant pour expliquer la raison pour laquelle le relief aurait été décoré dès le règne de Ptolémée II, si ce n'est l'importance du relief lui-même[36].

32 La suggestion a été proposée par A. Fortier. Voir l'annexe en fin d'article. Cette recherche doit être développée dans un article en préparation sur la place d'Amon et Montou dans les temples thébains.

33 Pour certains indices présents dans le texte de la scène et dans les chambranles qui suggéreraient une identification avec Montou-Rê, cf. *infra*, « Le récit mythique des chambranles ». Ils pourraient cependant aussi renvoyer à Amon comme cela est développé dans l'annexe d'A. Fortier.

34 Pour une datation comprise entre les règnes de Ptolémée II et Ptolémée III, cf. Sambin-Nivet 2015b, p. 292-293 ; pour une datation du règne de Ptolémée III, cf. Sambin-Nivet 2015a, p. 117-119.

35 Pour une analyse complète, cf. Relats Montserrat en cours de préparation.

36 L'argument stylistique avancé par l'auteur, qui remarque une différence dans la nature des reliefs entre les textes des chambranles et le reste du soubassement ne nous paraît pas décisif (cf. Sambin-Nivet 2015b, p. 292). Le module des textes des chambranles est plus grand que celui des processions géographiques : ce changement de taille pourrait également rendre compte de la différence stylistique entre les textes.

Specimen auteur

La date de construction d'une maçonnerie n'étant qu'un *terminus post quem* pour sa décoration, les critères de datation sont à chercher dans le relief lui-même. En se servant de la typologie établie par L. Goldbrunner pour les corps du taureau Boukhis à partir des stèles du Boukhéum, nous pouvons attribuer le relief au début de l'époque ptolémaïque. En effet, à la XXX^e^ dynastie on représente les Boukhis sans détailler leur musculature ; or, cette façon de rendre le corps de l'animal change au début de l'époque lagide. Ce type de représentation est encore attesté jusqu'au temps de Ptolémée VIII où l'on assiste à une simplification des traits des animaux[37]. Certes cette étude est fondée sur une documentation extérieure à Médamoud, mais nous retrouvons une conclusion similaire si on se réfère aux autres représentations du Boukhis dans les temples thébains, par exemple sur la porte de la salle hypostyle de Tôd[38]. Si nous revenons au tableau, le nombre limité de textes ne nous permet pas de proposer une comparaison paléographique de la scène avec les autres inscriptions du site. Le style du relief levé se distingue toutefois de l'hymne gravé par Ptolémée VI sur le mur est du portique : cette différence se remarque par exemple en comparant la forme du signe de l'œil D4 (fig. 2a-b).

© LM

Fig. 2a. Signe D4 sur le titre de la scène.

© LM

Fig. 2b. Signe D4 sur une inscription de Ptolémée VI (*Médamoud* 34).

En ce qui concerne les chambranles, dont le texte est gravé en creux, aucun parallèle stylistique avec les blocs de Ptolémée II, III et IV n'a pu être trouvé, comme le démontre une comparaison du signe de la vipère (I9), beaucoup plus allongé dans le tableau que nous étudions (fig. 3a-d).

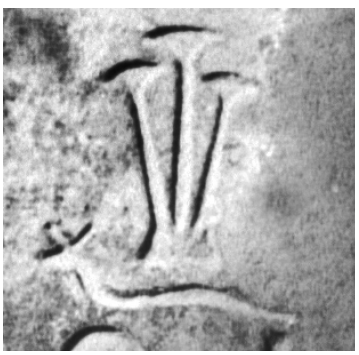
37 Goldbrunner 2004, p. 44.

38 *Tôd* I, n° 37 : la représentation date de Ptolémée VIII Évergète II, et les traits de la musculature sont moins marqués, bien que le pelage soit encore représenté. Voir aussi une scène dans le mammisi d'Ermant datée du règne de Cléopâtre VII : *LD* IV, 64a. Les autres représentations du Boukhis dans les temples ont été martelées, comme par exemple dans le propylône du temple de Montou à Karnak-nord : Aufrère 2000, pl. 51.

Specimen auteur

© LM

Fig. 3a. Forme du signe I9 sur le chambranle droit.



© Archives Ifao (pv_2004_11623)

Fig. 3b. Signe I9 sur la porte de fête-*sed* de Ptolémée II.

© Archives Ifao (pv_2004_11846)

Fig. 3c. Signe I9 sur la porte de la course à la rame de Ptolémée III.

© Archives Ifao (pv_2004_11806)

Fig. 3d. Signe I9 sur la porte de Djémê de Ptolémée IV.

En raison du nombre limité de parallèles possibles, nous pouvons proposer une fourchette couvrant les règnes de Ptolémée II à VIII, sans toutefois être en mesure de la préciser davantage. La construction du péribole et le fait que le tableau ait été prévu en saillie dès son érection pourraient nous faire pencher pour le début de l'époque ptolémaïque, mais il est également possible que le relief n'ait pas été décoré tout de suite, d'autant plus que plusieurs rois lagides ont participé à l'embellissement du temple de Médamoud.

Specimen auteur

TRADUCTION ET COMMENTAIRE PHILOLOGIQUE

Entre 1925 et aujourd'hui, l'état des inscriptions s'est sensiblement dégradé. Notre traduction se fonde donc sur le relevé – d'une grande précision – réalisé par Jacques Jean Clère en 1925 (fig. 1), vérifié sur le terrain[39]. Nous indiquons en hachures les parties du texte ayant disparu depuis cette époque.

Le récit mythique des chambranles[40]

Les inscriptions gravées sur les chambranles encadrant la scène ont très peu attiré l'attention des chercheurs. L'absence du début de ces textes rend difficile l'identification du genre auquel ils appartiennent, mais il est possible qu'il s'agisse de monographies développant des points importants concernant la théologie des divinités principales du temple[41]. Même si d'un point de vue architectural ces textes forment un tout avec la scène centrale, leur contenu se concentre davantage sur la mythologie locale et n'est pas en relation directe avec le relief du taureau.

Chambranle ouest

[…] bꜣ wr šfy.t Jmn wr m ḥnw.t njw.wt jj Mnṯw-Rᶜ ḥr njs n jt.wᵉf smꜣwᵉf s.t n(t) ḳmꜣ.wᵉf

[…] le ba *grand de prestige*[a]*, Amon l'Ancien dans la souveraine des villes*[b]*. C'est à l'appel*[c] *de ses pères que vint Montou-Rê, afin de renouveler la place de ses créateurs*[d]*.*

[…] m-sp bhꜣ smꜣ.w tp-ᶜ Mnṯw ꜣb pw n(y) ḥmᵉf srf dgdg bḳn ḫrᶜ nḫ wꜣs

[…] ensemble[e]*. Les ennemis s'enfuirent devant Montou. C'est le désir de Sa Majesté que d'apaiser celui qui piétine*[f] *et qui marche*[g] *chargé*[h] *de vie et de puissance.*

[…] ḥr Wꜣs.t s.t msnḫ.t n(t) wtṯ-sw ṯnr bḳn ỉṯ m sḫmᵉf ḥr ptr(.t) n nḏm ᶜnḫ

[…] à Thèbes, le lieu de naissance de celui qui s'est engendré[i]*. Le fort*[j]*, celui qui marche et qui prévaut par sa puissance*[k] *dans l'arène*[l] *du temple*[m]*.*

39 Le tableau que nous étudions est le seul à avoir été relevé par les anciens fouilleurs. Nous réservons le nouveau relevé pour la publication complète des inscriptions du temple.

40 Relief dans le creux ; largeur des colonnes : 10 cm.

41 À propos de ce type de texte, cf. Gutbub 1973, p. 511 et plus récemment Leitz 2004, p. 64-68.

Specimen auteur

a. Pour le groupe nous proposons une légère correction du fac-similé : . *bꜣ wr šfy.t* est une épithète d'Amon : cf. *LGG* II, 676a, notamment l'exemple [3] qui provient de la porte de Tibère. Ce texte décrit l'action des Quatre Montou du palladium thébain qui protègent Amon, désigné en tant que « *ba* grand de prestige ».

b. Pour cette épithète, se reporter au *LGG* I, 314c et aussi à Coulon 2009, p. 4.

c. Nous considérons le terme *njs* comme un substantif : cf. *Wb* II, 205, 1-4.

d. Le terme *ḳmꜣ.w* serait un participe pluriel et ferait référence au mot *jt.w.* Les pères et les créateurs de Montou-Rê désigneraient les membres masculins de l'Ogdoade et la place (*s.t*) de ces divinités pourrait être identifiée avec la *chetyt* de Médamoud, mentionnée par certaines inscriptions du temple[42]. Si cette identification est correcte, ce texte pourrait alors faire référence à la venue de Montou-Rê à Médamoud pour se rendre au lieu où repose l'Ogdoade, selon un modèle attesté sur le pylône du petit temple de Médinet Habou où Montou-Rê-Horakhty se rend d'Ermant à Djémê pour apporter des offrandes au collège de huit dieux qui repose dans la butte de Djémê[43].

e. Dans le relevé est visible la fin de deux signes hiéroglyphiques qui pourraient correspondre au déterminatif d'un terme indiquant un collège divin, comme « les primordiaux » (*pꜣwty.w*) ou l'Ogdoade par exemple. En raison de la lacune il est cependant difficile de proposer une restitution.

f. Cette expression est également attestée en tant qu'épithète de Montou dans une scène d'offrande du *khepech* au mammisi d'Ermant : cf. *LGG* VI, 411b-c. Les signes pourraient également se lire « assaillir, attaquer », sans que le sens de la phrase en soit pour autant modifié. Au sujet de la confusion entre ces deux verbes, cf. Wilson 1997, p. 1213.

g. Pour le verbe *bḳn* « marcher, avancer », cf. *Wb* I, 480, 2 et Wilson 1997, p. 334. Le terme est également attesté sur le propylône de Montou à Karnak-nord : Aufrère 2000, scène 6b, p. 133, n. (g).

h. Pour le signe cf. Kurth 2009, p. 394 n° 42 et pour sa lecture *ḫr* cf. Kurth 2009, p. 401, n. 137. Il s'agirait d'une confusion avec le signe , en raison de leur forme similaire, ou d'une (ré)interprétation du signe en tant que filet pour transporter quelque chose ; cela expliquerait donc la lecture *ḫr* « chargé de ». Pour d'autres exemples de ce signe dans les textes thébains, cf. Klotz 2012, p. 344, n. 805. Selon l'auteur, la lecture *ḫr* dériverait de la chute du *ꜣ* dans le terme *ḫꜣr*, désignant un sac (*Wb* III, 363, 1-2).

i. Pour cette épithète, cf. *LGG* II, 603a-b.

j. Pour cette épithète, se reporter au *LGG* VII, 476c-477a.

k. Pour cette épithète, cf. *LGG* I, 633b.

l. Ce terme est une désignation du champ de bataille où le roi ou le dieu triomphent de leurs ennemis : cf. Wilson 1997, p. 381 et *infra* pour plus de détails.

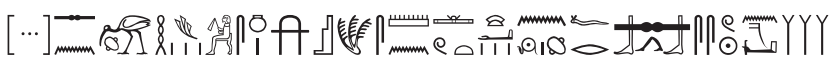
m. L'expression *nḏm ʿnḫ* est une désignation du temple : elle est bien attestée à Edfou, mais peut également se rencontrer dans d'autres sanctuaires : pour plus de détails, se reporter à Wilson 1997, p. 567.

42 Pour la *chetyt* de Médamoud se reporter à Zivie-Coche 2015, p. 201-202 et plus récemment à Sambin-Nivet 2015b, p. 274-275 ; cf. également *infra*.

43 Sur ce sujet, cf. Zivie-Coche 2015, p. 386-390.

Specimen auteur

Chambranle est



[…]=sn[a] *ḳmḥ*[(?)] *šps n štȝ-s.t smn=tw ḥ*ʿ*.w n R*ʿ *ḥr=f r sb sw n ḥw sby.w*

[…] le feuillage vénérable de l'arbre sacré[b]*, sous lequel*[c] *les couronnes de Rê*[d] *ont été posées*[e]*, jusqu'à ce que le jour de frapper les ennemis s'écoule*[f]*.*

[…][g] *sp=f mȝȝ m skk.t r m*ʿ *nḏ.t mḥ ḥr snsn.w=f ḥn*ʿ *ḳmȝ jw/r*

[…] celui qui regarde de la barque du matin jusqu'à la barque du soir[h]*, qui s'occupe de ses confédérés*[i] *avec le créateur*[j]*.*

*[…] m Ḥw.t-*ʿ*ḥȝ twt ḥm=f r R*ʿ *m Jwnw šm*ʿ *mn.tw ḥr ns.t=f m Jmn*

[…] dans le Château du combat[k]*. Sa Majesté est semblable à Rê dans Iounou du sud (Ermant), étant établie sur son trône en tant qu'Amon.*

a. Le début du passage est difficile à comprendre. Le groupe pourrait être une graphie du pronom suffixe *=sn* sans les trois traits du pluriel. Selon cette hypothèse, le signe pourrait être considéré comme une graphie de la préposition *ḥr* (le même signe assume une valeur phonétique identique quelques cadrats plus bas dans la même colonne – cf. *infra*, n. c). La traduction suivante serait alors possible : […]*=sn ḥr ḳmḥ šps n štȝ-s.t* « ils […] / leurs […] sous le feuillage vénérable de l'arbre sacré ». Les signes , en raison de l'absence des trois traits du pluriel, pourraient également être analysés séparément. Le signe serait alors le pronom suffixe *=s* et le signe la préposition *n* suivie d'un infinitif. En suivant cette deuxième solution, le signe pourrait se lire *ḥsb* et le passage pourrait être traduit ainsi : […]*=s n ḥsb ḳmḥ šps n štȝ-s.t* « elle […] / sa […] de compter le feuillage vénérable de l'arbre sacré »[44]. Enfin, en raison de la disposition des signes, nous pouvons également considérer le signe comme faisant partie du mot *ḳmḥ* (*Wb* V, 40, 2), même si une telle graphie n'est pas attestée. Compte tenu des nombreuses lectures possibles du signe et de la lacune précédant ce passage, il est difficile de trancher entre ces propositions[45].

b. Le mot « secret-de-place » (*štȝ-s.t*) désigne un bosquet ou un arbre sacré cachant la sépulture d'un dieu : cf. Wilson 1997, p. 1035-1036. À l'époque gréco-romaine une paronomase entre l'arbre « secret-de-place » et le jujubier (*jšd*) – dont le nom est souvent écrit *jštȝ* – aurait amené à une équivalence entre ces deux plantes : cf. Koemoth 1994, p. 64-66. Cette hypothèse

44 Pour cette lecture, cf. Kurth 2009, p. 299, nº 99, n. 398.
45 Pour les différentes lectures de ce signe se reporter à Kurth 2009, p. 229, nº 99.

Specimen auteur

est avérée dans les temples d'Edfou et de Kôm Ombo et pourrait également être valable à Médamoud, même si nous manquons d'autres exemples pour en être certain. Pour l'identification du jujubier comme l'arbre sacré de Médamoud, cf. Sambin-Nivet 2015b, p. 276-277. É. Drioton traduisait déjà le terme *šꜣ-s.t* par jujubier, mais sans justifier son choix. Le feuillage du jujubier est mentionné dans le *Livre de parcourir l'éternité* (Pap. Leyde T 32 II, 1 et III, 13), où le défunt prend l'ombre sous son feuillage : Herbin 2003, p. 50, 54 et 118. Dans un hymne au dieu Sokar-Osiris du temple de Deir el-Chelouit on souhaite également que le dieu puisse prendre place sous le feuillage du vénérable jujubier : *Deir Chelouit* III, n° 124, 9. Déposer les couronnes de Rê sous le feuillage de l'arbre sacré est peut-être un moyen de protéger les *regalia* qui ont fait l'objet de la convoitise de Bébon ou de Seth : pour ces épisodes, cf. Derchain 1963, p. 24-25 et Altmann 2010, p. 63-67.

c. Le pronom résomptif *=f* renvoie au feuillage de l'arbre sacré ; pour la lecture *ḫr* du signe , cf. Kurth 2009, p. 299, n° 99, n. 403.

d. Le substantif *ḥꜥ.w* est le terme générique normalement employé pour désigner, d'une façon générale, les couronnes du dieu Rê (se reporter à Guermeur, Thiers 2001, p. 212, n. aq). Les textes du Nouvel Empire mettent l'accent sur le rôle des *ḥꜥ.w* de Rê dans les scènes de couronnement ; ces coiffures appartiennent à Rê et c'est lui qui les décerne à son représentant sur terre (cf. Goebs 2008, p. 367-368). Dans les temples ptolémaïques le mot *ḥꜥ.w* apparaît généralement dans des scènes d'offrande de couronnes, un rite qui est associé à l'affirmation de la royauté : cf. Wilson 1997, p. 709. Par exemple, lors du couronnement du faucon sacré à Edfou, le roi, en s'adressant à l'animal, dit : « Tu es couronné avec les couronnes de Rê », (*wṯs n=k ḥꜥ.w nw Rꜥ*), *Edfou* VI, 271, 11.

e. Pour le sens de « poser », du verbe *smn* : *AnLex* I, 773594, p. 323.

f. Littéralement « soit passé » ; pour le sens « passer (du temps) » du verbe *sbj*, cf. *Wb* III, 431, 21-23.

g. Le groupe pose des difficultés. Il est possible de considérer les signes comme la fin d'un mot, que nous n'avons pas pu identifier, qui serait déterminé par le signe O1 et qui devrait donc désigner un édifice. Une deuxième possibilité serait de lire le signe comme un signe-mot. Dans ce cas il pourrait s'agir d'un substantif (*pr=f* – « sa demeure ») ou d'une graphie du verbe *prj* « sortir » sans son déterminatif habituel. Dans ce cas, le groupe qui précède le signe O1 pourrait être la fin de la locution adverbiale *m-sp* « ensemble », comme dans la première colonne du chambranle ouest. Une traduction possible serait donc : « […] ensemble, quand il sort en regardant de la barque du matin jusqu'à la barque du soir ».

h. Nous n'avons pas trouvé de parallèle de cette épithète, qui doit faire référence à une divinité à caractère solaire, comme le suggère la mention des barques du soir et du matin.

i. Pour ce terme cf. *AnLex* II, 783633, p. 334 ; cela est peut-être à rapprocher du terme *snsn* « proche, ami » : *AnLex* I, 773669, p. 330. Sur cette association, cf. Relats Montserrat 2016, p. 106-107.

j. Le *jw/r* en fin de colonne devait se construire avec la suite du texte, aujourd'hui disparu, au début de la colonne suivante.

k. Le Château du combat est sans doute une désignation de Médamoud : cf. par exemple Drioton 1926, n° 15, p. 16.

Specimen auteur

La scène d'offrande[46]

L'ordre des textes du tableau, tel qu'il a été présenté par É. Drioton, ne respecte pas les conventions adoptées dans l'étude des scènes d'offrande[47] : l'auteur commence par la traduction de la colonne marginale royale et continue de gauche à droite en terminant par la colonne marginale divine. Ce choix rend la compréhension de la scène moins aisée et, pour cette raison, nous suivrons dans notre analyse une structure plus traditionnelle : d'abord les textes consacrés au titre et à la nature du rite, ensuite ceux se rapportant au nom et à l'action de l'officiant et, enfin, ceux se référant à la divinité récipiendaire de l'offrande.

Titre et nature du rite

Le titre de la scène est perdu et la lacune ne permet pas de reconnaître la nature du rite accompli par le roi. L. Goldbrunner, en comparant cette scène avec celles où apparaît le taureau Boukhis, propose d'y reconnaître une scène d'offrande de la campagne[48]. Cette hypothèse présente néanmoins deux problèmes : comme nous avons pu le constater, il est peu probable que le taureau représenté à Médamoud soit le Boukhis, et le discours prononcé par le roi ne fait pas référence au rite d'offrir la campagne, mais s'apparente au genre des *Morgenlieder*, à savoir les invocations gravées sur les façades des sanctuaires ayant pour thème l'éveil du dieu principal du temple[49]. Dans la mesure où ces prières rappellent les hymnes adressés à la divinité lors du rituel divin journalier, le tableau de Médamoud pourrait alors être une scène d'adoration[50]. Un indice pouvant soutenir cette interprétation est l'importance accordée à la voix qui apparaît dans les deux colonnes marginales de la scène : le dieu se réjouit des paroles du roi car elles éloignent le mal du cœur de la divinité. Si cette hypothèse est exacte, un exemple très proche de cette scène se trouverait alors au mammisi d'Ermant où Cléopâtre VII est représentée en train d'adorer le Boukhis, Montou et Rattaouy[51].

Cette solution, bien que plausible, n'est pourtant pas la seule qui puisse être proposée. La difficulté principale réside dans l'impossibilité d'établir si le roi tenait (ou pas) un (ou plusieurs) objets, car la cassure de la scène a fait disparaître les mains du souverain et une partie des avant-bras. S'il s'agit d'une adoration, le roi aurait les mains levées. En revanche, s'il tenait un objet, il est possible de distinguer quatre gestuelles du roi en suivant la taxinomie des modes de présentation des offrandes proposée par Katherine Eaton (cf. tabl. 1). Il pourrait tenir un plateau de ses deux mains (*tray presentation*), porter un objet dans chaque main (*paired presentation*), le saisir de chaque main (*two-handed grasp presentation*) ou encore il pourrait tenir un objet dans une main en le protégeant de l'autre (*protective presentation*)[52]. Les rites compatibles avec ces positions sont assez nombreux. Pour limiter les possibilités, nous nous sommes servis de la

46 Relief levé : largeur des colonnes : 6 cm.
47 Sur ce sujet nous renvoyons aux considérations de S. Sauneron dans *Esna* II, p. XIV-XVIII ; cf. également LEITZ 2004, p. 27-35.
48 GOLDBRUNNER 2004, p. 214 et cf. *supra*, n. 14. Pour l'offrande de la campagne au taureau Boukhis, cf. AUFRÈRE 2000, n° 19a et *Tôd* I, n° 154.
49 LEITZ 2004, p. 23-27.
50 MORET 1902, § 137-141 ; cf. aussi EATON 2013, p. 63. Cette hypothèse avait déjà été formulée par VALBELLE 1992, p. 15.
51 L*D* IV, 64a.
52 EATON 2013, p. 145-154.

Specimen auteur

base de données en ligne de l'université de Wurtzbourg sur les scènes d'offrandes des temples ptolémaïques[53]. En effectuant une recherche à partir du contre-don de la divinité au roi, l'acte de propriété (*imy.t-pr*), nous avons trouvé 22 scènes d'offrande, pour un total de 14 types de rites différents[54]. L'offrande la plus fréquente est celle de la myrrhe (*ꜥntjw-šms*). S'il s'agissait de ce rite, l'expression *šms jb=k* dans la colonne marginale divine pourrait être considérée comme un calembour en relation avec l'offrande apportée par le roi, mais cette possibilité nous semble peu probable. Une deuxième solution serait l'offrande du porte-documents (*mks*), objet étroitement lié à l'*imy.t-pr* offert par la divinité, mais dans ce cas également les textes qui subsistent dans le tableau que nous étudions ne présentent pas de véritables similitudes avec ceux des scènes du même type[55]. Une troisième possibilité concerne l'offrande de l'horizon (*ꜣḫ.t*). Les paroles du roi, qui assimilent le récipiendaire du rite à « Horus taureau puissant qui traverse l'horizon », pourraient en effet créer un lien avec l'offrande ; cet argument, néanmoins, ne nous semble pas incontestable.

Comme ce bref aperçu le démontre la restitution du rite que Pharaon est en train d'accomplir n'est pas évidente et, bien qu'il soit probable qu'il s'agisse d'une scène d'adoration, il est pour l'instant impossible de l'affirmer avec certitude.

Le roi

Les cartouches portant le nom du souverain devaient se trouver dans la partie supérieure de la scène, aujourd'hui détruite. Il ne reste que la formule apotropaïque située derrière la figure royale.

ꜥnḫ wꜣs nb ḥꜣ=f mj Rꜥ ḏ.t

Toute vie et toute force l'entourent comme Rê éternellement.

Discours royal

rs tw ṯs tw
wḫm n=k msḫꜥ
ḏꜣ=k ꜣḫ.t m Ḥr kꜣ nḫt

Éveille-toi (et) élève-toi, renouvelle donc (ton) éclat[a] *; c'est en tant qu'Horus, taureau puissant*[b]*, que tu traverses l'horizon.*

53 La base de données *SERaT* enregistre la scène de Médamoud sous le nº 800021 comme une scène d'adoration (*Gott anbeten*) ; néanmoins cette scène n'apparaît pas parmi les scènes d'adoration du volume de Beinlich 2008, p. 27 et 144-151.
54 Pour plus de détails, se reporter au tableau présenté à la fin de cette étude.
55 Pour ces offrandes, cf. Kinnaer 1991, p. 73-97.

Specimen auteur

a. Pour l'expression *wḥm-msḫ*ʿ, cf. *LGG* II, 522a-b et notamment l'exemple [2] qui est une épithète attribuée au dieu Montou-Rê-Horakhty dans une scène d'adoration (*dwꜣ nṯr*).
b. Pour cette épithète, cf. *LGG* VII, 263a-264b : il s'agit d'une épithète très courante pour Horus et Montou.

Colonne marginale royale

Cette colonne, clôturant la partie gauche de la scène, correspond à la fin du discours royal adressé à une divinité. Même si le texte est fragmentaire, l'emploi de la deuxième personne du singulier nous assure qu'il s'agit bien ici d'un discours direct rapporté. La plupart des commentateurs ont conclu que le roi s'adressait au taureau sur le podium en raison de la présence de l'expression *kꜣ wr* « grand taureau ». Celle-ci est toutefois appliquée à d'autres dieux parmi lesquels Montou[56]. D'après l'usage du singulier, le roi adresse son discours à une seule divinité qui peut seulement être le dieu debout étant donné qu'il est le seul à répondre aux paroles royales. En outre, dans les scènes similaires représentant le Boukhis à Tôd, Ermant ou à Karnak-nord, le roi s'adresse toujours à la divinité debout qui se trouve derrière l'animal sacré[57]. Ce dernier ne prend jamais la parole et les textes le qualifiant se trouvent au-dessus de l'image du taureau[58] ; or, cette partie de la scène a disparu à Médamoud. L'identité de l'animal ainsi que ses qualificatifs devaient s'y trouver. Par conséquent, le discours royal conservé dans la colonne marginale s'adresse à la divinité debout et ne peut pas désigner le processus oraculaire attribué à l'effigie du taureau comme le supposait É. Drioton.

[…]⸗k kꜣ wr
ḥn.t⸗k m rꜣ⸗j
pḫr⸗k-m-ḳd n(⸗m) mdw.t⸗j
ḥr nṯr.w n jw⸗k

[…] grand taureau, ton ordre[a] *est dans ma bouche. Tu te réjouis*[b] *de mes paroles, les dieux*[c] *se réjouissent de ta venue*[d].

a. La traduction d'É. Drioton, « ta position », dérive du verbe *ḥn* « marcher » qui, cependant, est toujours écrit avec le déterminatif des jambes (Wilson 1997, p. 651). Or, c'est précisément le choix ce verbe qui constituait un des éléments sur lesquels s'appuyait l'auteur pour sa reconstitution du rituel oraculaire à Médamoud. Le substantif *ḥn.t* « ordre, consigne, tâche, travail, service » (*Wb* III, 102, 1-15 ; *AnLex* II, p. 251) correspond davantage à la graphie de

56 Sur l'expression *kꜣ wr* : *LGG* VII, 253c-254a. Elle est aussi attestée pour le dieu Montou sur les textes du kiosque de Tôd sous Ramsès III : *mj Mnṯw nb Wꜣs.t kꜣ wr ḥnty Ḏrty* (*KRI* V, 339, 12).
57 Par exemple la scène gravée sur le premier tableau de la face sud du montant est de la porte de Karnak-nord. Voir Aufrère 2000, scène 19a, § 221-223, p. 305-313.
58 Osiris-Boukhis prend la parole dans une scène d'offrande de Deir el-Chelouit (*Deir Chelouit* III, 138), mais il est représenté anthropomorphe à tête de taureau et non pas sous sa forme animale.

Specimen auteur

l'inscription. À propos de cet ordre, cf. *infra*, « La commémoration… ». Une autre lecture possible serait d'y voir une graphie du substantif *ḫn.t* « service alimentaire d'offrande » (*Wb* III, 102, 16-17 ; *AnLex* III, p. 195 ; Wilson 1997, p. 659), mais en raison du contexte nous ne retenons pas cette possibilité.

b. La traduction d'É. Drioton « tu évolues selon ma parole », qui se fonde sur un des sens du verbe *pḫr* « parcourir », constituait une des preuves principales pour soutenir la thèse de l'oracle du taureau qui aurait été interprété en fonction des déplacements de l'animal en réponse à la voix de la personne qui l'appelait. Notre lecture repose sur l'expression *pḫr-m-ḳd* (cf. Wilson 1997, p. 368) qui indique un changement dans la disposition d'une divinité. Au temple d'Edfou par exemple, dans une scène d'offrande d'onguent *mḏ*, Hathor se réjouit de voir le roi (*pḫr=j-m-ḳd ḥr mɜɜ=k* : *Edfou* V, 179, 14). Dans le texte que nous sommes en train d'étudier en revanche, ce n'est pas la vue du dieu, mais son ouïe qui est concernée, car la divinité se réjouit des paroles prononcées par le souverain. Cette tournure peut être considérée comme un synonyme de *pr-m-ḳd* « se réjouir » (*Wb* V, 77, 9-10). Cette traduction écarte donc l'hypothèse d'un oracle soumis aux déplacements d'un animal.

c. La graphie du faucon sur son pavois accompagné de deux traits pose problème. É. Drioton avait interprété le signe comme un suffixe de la première personne sans tenir compte des deux traits situés en dessous. Or, ce signe est rarement employé comme pronom possessif en dehors des discours divins. Il s'agit plutôt d'une graphie plus classique du substantif *nṯr*. Les deux traits peuvent faire référence à une graphie au singulier de *nṯr* avec une vocalisation du *r* final [59], à un duel (*nṯr.wy*) ou encore à une graphie fautive du pluriel *nṯr.w.* Par ailleurs, le signe doit être considéré comme le déterminatif du verbe *ḥr* (Wilson 1997, p. 607) et non comme son sujet puisque l'expression *ḥr-jb* se lexicalise dès le Nouvel Empire dans le sens de « se réjouir »[60]. Si notre interprétation est correcte, la « venue » (*jw=k*) du dieu serait alors à comprendre comme la venue de Montou-Rê à Médamoud, afin de déposer des offrandes pour l'Ogdoade[61]. Deux textes, gravés sous le règne de l'empereur Antonin, provenant respectivement du portique et de la cour du petit temple de Médinet Habou évoquent la joie des habitants de la *douat* (*dwaty.w m ḥy*), mais également de la flore, de la faune (*jɜw.t nb š nb ṯḥ(ḥ)=sn*) lors de l'arrivée Montou-Rê-Horakhty[62]. Nous aurions ainsi un élément supplémentaire attestant des similitudes entre les cultes de Médamoud et de Djémê.

Discours de la divinité

La seule divinité à prendre la parole, et qui doit être considérée comme le destinataire des paroles du pharaon, est le dieu qui se tient debout à droite de la scène. Sa réponse au discours royal est conservée sur la colonne se trouvant entre le taureau et le dieu, dans laquelle ce dernier accorde un acte de propriété (*jmy.t-pr*) sur la totalité de la création.

59 Kurth 2009, p. 247, n. 104.
60 *Wb* II, 496.
61 Cf. *supra*, la note d au texte du chambranle ouest.
62 Klotz 2012, p. 349, 356 et 397, n. 87.

Specimen auteur

d=j n=k jmy.t-pr r jfd.w n t3
swsḫ=j t3š=k r-ˁ nn.t

Je te donne l'acte de propriété jusqu'aux quatre angles[a] *de la terre et j'élargis ta frontière*[b] *jusqu'aux limites du ciel.*

a. Après avoir vérifié l'original, le fac-similé est à corriger et le groupe est à remplacer par les signes . Pour la traduction de *jmy.t-pr* par « acte de propriété », se reporter à Kinnaer 1991, p. 74.

b. L. Goldbrunner lit ce passage *sˁḫ=j š=k* (« j'élève ton domaine »). Une telle traduction ne peut cependant pas être retenue. L'auteur interprète le groupe qui dans le fac-similé a été reproduit , et que É. Drioton lit , comme une graphie du verbe *sˁḫ* « élever, soulever » (*Wb* IV, 54, 9). Une telle graphie n'est pourtant pas attestée. En outre, une vérification de l'inscription a permis de corriger la lecture des signes en . Une deuxième difficulté dans l'interprétation de L. Goldbrunner concerne le mot , que l'auteur traduit par « ton domaine », sans pour autant justifier cette lecture non attestée pour ce terme. Avec les corrections que nous proposons, ce groupe de signes peut désormais se lire *swsḫ=j t3š=k* « j'élargis ta frontière ». Pour cette expression, cf. *Wb* V, 236, 2 et pour la graphie du verbe *swsḫ*, cf. *Wb* IV, 75.

La colonne marginale divine

La colonne de texte qui clôt la scène sur sa droite porte la fin du discours de la divinité debout en réponse à l'offrande royale. Le contenu du texte porte donc sur la liturgie de la scène et non pas sur un processus oraculaire qui serait représenté.

[…dr(?)] ḏw ḥr jb=j n(=m) mdw.w=k
ḥry.t=j ḫr=k
r ḥn ḏb3.w=k
r šms jb=k (r)-ḏr-3ḫw

[…chasser(?)] le mal de mon cœur[a] *grâce à tes paroles*[b].
Mon décret[c] *est auprès de toi pour (te) pourvoir (de) tes récompenses*[d] *et pour contenter ton cœur jusqu'aux limites de la lumière du soleil*[e].

a. L'expression *ḏw-ḥr-jb* est attestée par le *Wb* V, 547, 6, mais elle se construit avec le *n* du datif, dans le sens de « il est déplaisant pour quelqu'un (de faire quelque chose) ». Une telle solution ne peut être retenue ici en raison de la structure syntaxique différente. Il est préférable, à

Specimen auteur

notre avis, de considérer *ḥr* comme une préposition régie par le verbe en lacune : en raison du déterminatif il est probable qu'il s'agisse du verbe *dr*, ou d'un synonyme, avec le sens de « chasser, éloigner de ».

b. Les paroles en question sont celles prononcées par le roi, qui sont conformes à la volonté de la divinité : l'ordre du dieu est en effet « dans la bouche » du souverain[63].

c. É. Drioton traduit le mot *ḥry.t* par « oracle », en le considérant probablement comme une graphie du terme *ḥr.tw* qui désigne la sentence du roi ou d'un dieu[64]. L'hypothèse d'une relation entre ces deux mots, *ḥry.t* et *ḥr.tw*, a été remise en question par Fridhelm Hoffmann, mais les réserves de l'auteur ne font pas l'unanimité[65]. Le substantif *ḥry.t* est attesté presque exclusivement dans les textes thébains de l'époque hellénistique et romaine et peut se traduire par « décret »[66]. Au contraire, le mot *ḥr.tw* dérive de la particule néo-égyptienne de clôture de discours « *ḥr* », comme Jean Winand l'a récemment prouvé, et fait référence au discours rapporté d'une autorité supérieure[67]. Cela explique que le substantif ait aussi été utilisé depuis la Troisième Période intermédiaire pour désigner une déclaration divine, même s'il ne s'agit pas de la dénomination oraculaire technique la plus fréquente[68]. En effet, bien qu'il ne soit pas aisé de donner une définition précise de ce que désigne le mot « oracle », nous pouvons le considérer comme une réponse, parlée ou écrite, d'une divinité à une question posée par le fidèle. En suivant les remarques de Jan Quaegebeur, nous pouvons constater que la particularité de l'oracle est donc d'être sollicité par une personne, ce qui le distingue d'autres discours proférés par les dieux, telle la prophétie, qui est « un énoncé divin à l'initiative de la divinité[69] ». En ce sens, *ḥr.tw* ne fait pas référence à une réponse de la divinité à une question, mais désigne plutôt une déclaration divine qu'il faut distinguer d'un oracle *stricto sensu*[70]. Ainsi, indépendamment de la relation existante entre *ḥr.tw* et *ḥry.t*, la traduction de « décret » est de toute manière préférable à celle d'« oracle », qui s'adapte par ailleurs difficilement à une scène d'offrande[71].

d. Un examen de l'original nous a permis de corriger la lecture d'É. Drioton en . Le signe avait pourtant été reproduit correctement dans le fac-similé. Pour le mot *ḏbꜣ.w* « récompenses », cf. Wilson 1997, p. 1231 et pour le verbe *ḫn* « pourvoir », cf. *Wb* III, 101, 1-6.

e. Le terme *ꜣḫw/jꜣḫw* est une désignation de la lumière du soleil : cf. Wilson 1997, p. 34. Pour l'expression *r-ḏr-ꜣḫw*, devenue synonyme de *r-ḏr-f* à l'époque ptolémaïque, cf. *Wb* V, 588, 13 et Wilson 1997, p. 1241.

63 Cf. *supra*, colonne marginale royale, n. a.

64 Cf. *Wb* III 318, 5-8 où les deux graphies sont présentées sous la même entrée.

65 Hoffmann 1996, p. 144, n. 576 ; pour un avis plus nuancé sur la question, se reporter à Herbin 2003, p. 87-89.

66 Sur le terme *ḥry.t*, se reporter également à Klotz 2012, p. 358-360 et n. 873.

67 Il affirme ainsi : « Étymologiquement, il ne fait guère de doute que *ḥrtw* dans le sens de "oracle" tire son origine de *ḥr.tw* "ainsi dit-on" » (Winand 2017, p. 478). Signalons également que le verbe déclaratif *ḥr* (*AnLex* II, 78.3097, p. 286) est lui-même encore utilisé à l'époque ptolémaïque : *Dend.* VIII, 102, 7 : *ḥr=tw r ḥm=j :* « ainsi nomme-t-on Ma Majesté » ; *Dend.* VIII, 117, 9 : *ḥr=yw m rn=sn :* « ainsi les nomme-t-on ».

68 Römer 1994, p. 138. Sur la terminologie oraculaire plus fréquente à cette époque (*bjꜣyt, ph-nṯr, wsd, jtꜣ, smn*), cf. Kruchten 1997, p. 55-64 et Valbelle, Husson 1998, p. 1055-1077.

69 Quaegebeur 1997, p. 17.

70 Ceci explique aussi pourquoi à Dendara *ḥr.tw* peut désigner le sistre en tant qu'instrument du discours d'Hathor : *Dend.* VIII, 36, 7.

71 Voir *infra*, « La commémoration… ».

Specimen auteur

L'INTERPRÉTATION DU RELIEF

La commémoration d'un événement extraordinaire ou un relief dévotionnel ?

L'interprétation d'É. Drioton reposait essentiellement sur sa lecture de la colonne marginale royale, ainsi que sur la présence du substantif *ḫry.t/ḫr.tw* compris comme la désignation d'un « oracle ». Toutefois, en analysant le texte comme une scène d'offrande classique, cette approche doit être écartée et plusieurs éléments doivent être mis en valeur.

Tout d'abord, le bénéficiaire principal de l'offrande royale est le dieu représenté debout (qu'il s'agisse de Montou-Rê, d'Amon ou du *Pꜣ-kꜣ-ʿꜣ-wr-šps*) à droite de la scène. Le discours royal lui est adressé et, de ce fait, la colonne marginale ne peut plus être interprétée comme la description du processus oraculaire à Médamoud qui ferait intervenir les déplacements d'un taureau vivant ou de son image.

Ensuite, la mise en valeur architecturale de cette scène permet d'inscrire ce tableau parmi les reliefs cultuels des temples, comme plusieurs auteurs l'ont déjà proposé[72]. Le tableau constitue donc certainement un des points centraux de la dévotion personnelle à Médamoud. J. Quaegebeur, dans son étude sur l'appel au divin, rappelait les liens entre la phraséologie des suppliques aux dieux, dans le cadre de la piété personnelle, et celle des consultations oraculaires[73]. Ces similitudes expliquent pourquoi les reliefs cultuels, en tant que lieux de contact entre le fidèle et le divin, auraient également pu être le théâtre de pratiques oraculaires, l'oracle de la divinité étant un des moyens par lesquels l'individu pouvait entretenir un rapport direct avec elle[74]. Néanmoins, en raison des similarités avec le vocabulaire oraculaire précédemment évoquées, il n'est pas aisé d'établir une distinction entre une supplique ou une question directe au dieu : « il est donc difficile d'établir quand il s'agit de requêtes dont le fidèle attend la réalisation de la part de la divinité dans un avenir prochain, et dans quels cas on a affaire à des questions concrètes à un dieu, dont on attend une réponse immédiate[75] ». À Médamoud cette difficulté avait été résolue à travers l'interprétation de la scène que nous avons étudiée qui fixerait le *modus operandi* d'un oracle soumis aux déplacements d'un animal ou de sa statue et qui commémorait une consultation précise[76]. Ainsi, selon certains auteurs, ce relief prouverait à lui seul « la réalité des consultations oraculaires auprès du Taureau sacré[77] ». Toutefois, nous avons démontré que la scène en question ne décrit pas le déroulement d'un processus oraculaire et n'est pas le souvenir d'un moment historique ; par ailleurs, le substantif *ḫry.t/ḫr.tw* ne doit pas être compris comme la désignation d'un oracle mais comme celle d'une déclaration de la divinité. Au vu de ces remarques, d'autres éléments sont nécessaires pour prouver l'existence de consultations oraculaires à Médamoud.

72 Pour plus de détails, cf. *supra*, n. 3.
73 Quaegebeur 1997, p. 18.
74 Volokhine 2015, p. 189-190.
75 Quaegebeur 1997, p. 29.
76 C. Sambin relie même cette consultation oraculaire à la visite de Ptolémée III Évergète et de Bérénice II à Karnak en 242 : cf. Sambin-Nivet 2015a, p. 119.
77 Sambin-Nivet 2015b, p. 292.

Specimen auteur

Sur l'existence de consultations oraculaires à Médamoud

D'un point de vue archéologique aucune preuve n'a été découverte permettant d'affirmer l'existence d'une chapelle accolée, comme c'est le cas aux temples de Chenhour ou de Khonsou[78], même si ces types de constructions ne laissent pas souvent de traces visibles en raison des matériaux périssables employés pour leur construction[79]. Plus particulièrement, aucun élément ne justifie l'hypothèse d'une ouverture aménagée dans le mur péribole pour prononcer le contenu des oracles[80]. À ce propos, remarquons que les exemples assurés d'oracles parlants en ancienne Égypte ne sont pas très nombreux et qu'il s'agit d'une pratique qui se développe essentiellement à l'époque romaine[81]. Le cas de l'oracle de Kôm el-Wist mérite une mention particulière : les fouilleurs ont mis au jour la base d'une statue, probablement d'un quadrupède, reliée à un tuyau de 2,5 m qui aurait permis à un prêtre caché de prononcer un discours en donnant l'impression qu'il était le fait de l'animal[82]. Guy Brunton, sur une suggestion d'É. Drioton, rapproche la structure découverte à Kôm el-Wist de la représentation du podium sur le relief de Médamoud, bien qu'il conclue : « There is no clue at as to whereabouts in the temple this oracle was situated, so it is not known if it was worked in the same way[83]. » En effet, des traces d'une structure similaire à Médamoud n'ont pas été trouvées et l'existence d'un tel oracle ne repose que sur l'interprétation donnée au tableau que nous étudions.

De fait, dans la documentation du site, aucun autre texte n'indique sa présence[84]. C. Sambin voit des arguments en faveur de son existence dans les allusions à la fonction judiciaire des dieux locaux qui sont faites dans le temple[85]. Toutefois, les épithètes en question sont courantes et ne font pas nécessairement référence à une pratique spécifique[86]. Un argument circulaire a donc été mis en place faisant de la lecture du « tableau de l'oracle » le seul indice permettant de restituer l'un des éléments considérés comme fondamentaux de la théologie de Médamoud. Or, la nouvelle traduction du texte de la scène que nous proposons ne justifie plus une telle

78 Quaegebeur 1997, p. 19-21.

79 Pour plus de détail sur la question archéologique de l'arrière-temple, cf. *infra*, « Considérations sur l'arrière-temple ».

80 Cette hypothèse avait été formulée, avec quelques réserves, par Valbelle 1992, p. 15. La nouvelle traduction du texte de la scène que nous proposons ne justifie pas une telle restitution architecturale, dans la mesure où l'image ne montre pas un oracle.

81 Voir les remarques de Quaegebeur 1997, p. 22. Pour d'autres exemples, comme dans les cryptes du temple de Debod, l'hypothèse d'un oracle parlé a été remise en cause par des arguments archéologiques : Bianchi 1998. Pour plus de détails sur la question, se reporter désormais à Tallet 2012, p. 405-407.

82 Brunton 1947, p. 293-295.

83 Brunton 1947, p. 295.

84 É. Drioton le notait déjà en 1926 quand il évoquait le contenu des inscriptions de Médamoud : « rien non plus sur son oracle et rien sur les bâtiments qui lui étaient réservés » (Drioton 1927, p. 8).

85 Ainsi Rattaouy est qualifiée de Maât sur le revers intérieur du montant nord de la porte axiale du portique (Drioton 1926, n° 22, p. 19) et une inscription de la procession géographique des provinces de Basse Égypte qualifie le *Pꜣ-kꜣ-ꜥꜣ-wr-šps* de *ntk nb Mꜣꜥ.t šw m jsf.t ḫr.t kꜣ=k wḏꜥ-ry.t*, « maître de Maât, tu es libre de mensonge, la nourriture de ton *ka* est le jugement » (Drioton 1926, n° 231, p. 104 ; Sambin 1992, p. 182).

86 L'épithète *nb Mꜣꜥ.t* est largement utilisée pour de nombreuses divinités sans qu'il faille supposer l'existence d'un oracle spécifique (cf. *LGG* III, 639c-640c) et un discours similaire vaut pour l'appellation de Maât, réservée à Rattaouy (*LGG* III, 223a-b). D'autre part, la phrase « car tu es le maître de Maât, tu es libre de mensonge, la nourriture de ton *ka* est le jugement » se comprend dans le cadre de la procession géographique dont elle fait partie, puisqu'il s'agit de l'attendu du *pehou* de la XV^e province de Basse Égypte. L'attendu est une proposition qui associe le dieu qui reçoit la procession à la divinité principale de la province. Dans la mesure où le dieu principal de la XV^e province de Basse Égypte est Thot, il est normal que le *Pꜣ-kꜣ-ꜥꜣ-wr-šps* reçoive des épithètes qui sont d'habitude employées pour qualifier Thot, qui est considéré comme le juge impartial par définition (Medini 2019).

Specimen auteur

interprétation. En tant que scène d'offrande, le décret de la divinité renvoie à une prise de parole, mais pas à un processus oraculaire fixé. La scène doit désormais être considérée comme un relief cultuel, point focal pour accéder à la divinité depuis l'extérieur du temple.

Autres pratiques dévotionnelles à Médamoud

Un autre élément souvent associé aux consultations oraculaires de Médamoud réside dans les serments portés *n pȝ rȝ n pr Ḏmȝ n pr Mnṯ nb Mtn* « à la porte de Djémê du domaine de Montou seigneur de Médamoud »[87]. Nous ne nous intéresserons pas à la question de savoir si les serments étaient prononcés à Médamoud ou à Médinet Habou[88]. Nous nous bornerons à remarquer que même si des serments étaient prononcés à Médamoud[89], ces pratiques ne sont pas en rapport avec la consultation oraculaire, comme l'avait déjà relevé Didier Devauchelle qui affirmait, au sujet de la scène que nous avons traduite : « ce relief plus tardif révèle vraisemblablement une autre pratique que celle connue par les serments ptolémaïques[90] ». Ces textes démotiques sont plus probablement à mettre en relation avec la *rw.t dj Mȝʿ.t* de Médamoud, située au sud du porche central et datée de la fin de l'époque ptolémaïque, et la structure qui devait exister avant l'édification de cette construction[91]. Du reste, ces deux édifices ne sont pas situés à proximité de la scène que nous traitons ici, mais se trouvent à l'entrée du temple, dans la partie occidentale du monument.

Un dernier point à traiter concerne les graffiti démotiques sur le quai de Médamoud[92]. Quelques-unes de ces inscriptions montrent un taureau qui, dans certains cas, présente quelque ressemblance avec l'image de la statue du taureau du relief cultuel[93]. Nous ne pensons pas que ces graffiti soient la preuve de la popularité des consultations oraculaires auprès du taureau de Médamoud[94] : ces images s'expliquent précisément dans le cadre de l'accès des fidèles à une représentation divine, située dans une partie externe du temple, accessible à ceux qui n'avaient pas le droit d'y rentrer. D. Devauchelle a démontré comment certains motifs, visibles de l'extérieur du temple, pouvaient être reproduits sur d'autres supports[95]. En ce sens, nous proposons, à titre d'hypothèse, de considérer l'un des graffiti, qui montre un homme en adoration devant un taureau, comme la reproduction du relief cultuel de Médamoud[96].

87 À propos de ces serments cf. Klotz 2012, p. 77-78 et Sambin-Nivet 2015b, p. 285-286.

88 Pour un état de la question, cf. Zivie-Coche 2015, p. 387-391.

89 C. Sambin propose qu'ils auraient été prononcés devant la porte dite de Djémê érigée par Ptolémée IV (Sambin 1992, p. 162-170). Elle fut cependant démontée entre les règnes de Ptolémée V et Ptolémée XII et ne peut correspondre à l'emplacement exact pour les serments datés de l'époque romaine. Pour la datation architecturale, cf. Relats Montserrat en cours de préparation.

90 Devauchelle 1997, p. 262. Même si la datation du relief devait être avancée, en suivant les hypothèses de J.-F. Carlotti (Sambin-Nivet, Carlotti 2015 ; Carlotti 2015, p. 99), ce relief n'est pas à mettre en rapport avec les serments de Médamoud.

91 Sauneron 1954, p. 125-126 et Sambin-Nivet 2015b, p. 291. En suivant la restitution de J.-F. Carlotti, la « porte de Djémê » de Ptolémée IV se situerait à l'entrée du temple (Sambin-Nivet, Carlotti 2015), ce qui correspond à l'emplacement de la *rwt dj mȝʿ.t* à l'époque romaine.

92 Au sujet de ces documents, se reporter, en dernier lieu, à Devauchelle 2015, p. 1-5 et Cottevieille-Giraudet 1931, p. 47-53.

93 Cf. Cottevieille-Giraudet 1931, pl. XIII, nº 89 et pl. XXIII, nº 131.

94 Sambin-Nivet 2015b, p. 288-289.

95 Devauchelle 1994, p. 45-47.

96 Cottevieille-Giraudet 1931, pl. XIII, nº 88. Si une telle hypothèse devait s'avérer exacte, ce graffito constituerait un élément supplémentaire pour identifier le geste accompli par le roi dans le relief du taureau.

Specimen auteur

Ces réflexions appuient l'idée d'une dévotion personnelle liée à Montou de Médamoud, sans impliquer pour autant une pratique oraculaire, comme le propose l'interprétation, erronée selon nous, qui a pu être donnée jusqu'ici au tableau.

La nature du « décret » (ḫry.t) de la divinité bénéficiaire de la scène

Il nous reste néanmoins à expliciter la nature du « décret » dont il est fait mention dans le texte et qui semble être au cœur du tableau. Ce décret apparaît comme un des modes d'expression de la divinité (*ḥry.t=j ḥr=k* « mon décret est auprès de toi »), mais son contenu n'est pas clairement spécifié. Signalons que la parole de la divinité est évoquée à deux autres reprises : la première par son discours directement retranscrit (« je te donne l'acte de propriété ») et la deuxième par l'ordre (*ḥn.t*) du dieu mentionné par le roi dans son propre discours (« ton ordre est dans ma bouche »). Il est possible que ces trois allusions renvoient à une même réalité, la prise de parole de la divinité (décret et ordre) correspondant au don fait au roi d'un héritage sur la création. En ce sens, remarquons le rapprochement sémantique entre l'*jmy.t-pr* qui englobe « les quatre angles de la terre » et le décret qui contente le cœur du roi « jusqu'aux limites de la lumière du soleil ». Dans un cadre thébain, d'autres exemples sont connus où le décret et l'acte de propriété sont associés. Un papyrus d'époque romaine, probablement rédigé dans un atelier de Thébaïde, évoque à propos d'Horus un décret (*ḥry.t*) qui « sort pour lui (= Horus) devant Karnak pour qu'il gouverne le circuit du disque ; sa voix est juste et son acte de propriété (*jmy.t-pr*) est dans sa main[97] ». Un passage des inscriptions du temple d'Opet définit Osiris comme « celui qui a été créé à Thèbes, à qui a été donné l'acte de propriété (*jmy.t-pr*) à Karnak, alors qu'un décret (*ḥry.t*) en (= de Thèbes) sort[98] ». Le décret de la divinité semble donc appuyer l'acte de propriété qui permet à son possesseur, Osiris et Horus dans la sphère divine et le roi sur le plan terrestre, de régner sur tout ce qu'embrasse le parcours du soleil. En raison des lacunes du texte de Médamoud, nous ne pouvons pas affirmer avec certitude que le décret mentionné dans le tableau soit le même que celui auquel font référence les autres textes thébains, documents qui s'inscrivent dans un contexte osirien, et donc différent de celui que nous étudions ici. Il est plus probable en revanche que ce tableau retranscrive une manifestation de la divinité : à ce titre, il a dû être un des points focaux de la dévotion personnelle à Médamoud.

Considérations sur l'arrière-temple

L'appellation « relief de l'oracle » a ainsi limité et biaisé l'explication de ce bas-relief qui devait exprimer la dévotion envers Montou de Médamoud. La réinterprétation du sens à donner à cette scène nous permet également de revenir sur plusieurs interprétations architecturales qui ont été tirées de la lecture d'É. Drioton.

En effet, ce type de dispositif était habituellement installé au chevet des temples, de façon à être en contact, le plus directement possible, avec la partie la plus sacrée, où était gardée la statue de la divinité[99]. À Médamoud toutefois, il a été gravé sur le mur sud, séparé des autres

97 P. Vatican 38608, 6-7 : traduction, légèrement modifiée, de F. Herbin dans Herbin 2003, p. 77 et 89-90.
98 *Opet* I, 54, 12 (KIU 4812) ; cf. Herbin 2003, p. 87 et Klotz 2012, p. 194, n. 1284.
99 Volokhine 2015, p. 186 sur l'emplacement du relief cultuel de Dendara.

Specimen auteur

représentations et interrompant ainsi la procession géographique gravée sur le soubassement du mur péribole sud. Du fait de cette particularité, la scène se démarque des autres reliefs cultuels et constitue, pour l'heure, le seul exemple connu avec un tel emplacement. Cela peut éventuellement s'expliquer par la proximité du mur d'enceinte en brique situé à 4,5 m à l'est du mur péribole oriental[100], mais aussi par une volonté de mettre en valeur la partie sud de l'arrière-temple. Cet espace a livré peu de vestiges archéologiques, ce qui explique les interprétations divergentes qui ont été proposées. Fernand Bisson de la Roque parle d'une cour ornée d'une colonnade[101]. Elle reposerait sur la plateforme du Moyen Empire[102], qui aurait été réutilisée comme fondation à l'époque ptolémaïque et le sol de celle-ci aurait été entièrement détruit[103]. Cette restitution architecturale ne repose, toutefois, sur aucun argument archéologique, comme le fouilleur l'avait lui-même reconnu :

> Pour l'époque ptolémaïque nous ignorons ce qui pouvait se trouver dans ce secteur. Pourtant l'absence complète de restes de fondations peut nous indiquer qu'il n'y avait pas là de grandes constructions, mais plutôt des cours, et les morceaux de tambours de colonnes polygonales trouvés dans le déblai peuvent nous faire supposer que ces cours avaient des colonnades de pourtour intérieur[104].

Ainsi, le plan du secteur fait apparaître des colonnes, mais il s'agit ici d'une restitution sans fondement archéologique, certainement dans le but de replacer les fragments de colonnes découverts hors contexte dans ce secteur[105]. Or, c'est justement la restitution d'une cour et la lecture oraculaire du relief qui ont fait supposer que cette cour devait abriter un taureau vivant qui servait à l'oracle dépeint sur le mur péribole sud. J.-F. Carlotti va même jusqu'à supposer un « enclos du taureau » à cet emplacement[106].

Les textes ptolémaïques n'offrent aucun indice quant à l'utilisation de ce secteur. É. Drioton avait mis l'accent sur l'emploi du substantif *ptr.t* pour qualifier « l'arène » où devait combattre le taureau[107]. Toutefois, aucune inscription n'indique que cette arène faisait référence à un édifice existant, et encore moins qu'il faille la situer dans l'arrière-temple ptolémaïque[108]. Signalons en ce sens le lien sémantique avec les épithètes de Montou-Rê de Médamoud sur le propylône de Karnak-nord où est aussi évoqué un lieu du combat (*mṯwn*)[109]. Tous ces éléments font sûrement référence à l'aspect protecteur de Montou et au discours théologique qui est à

100 Bisson de la Roque, Clère 1929, p. 10-13.
101 Bisson de la Roque 1926, p. 120.
102 Bisson de la Roque dégagea un radier en calcaire dont le niveau supérieur se situait au niveau – 0,80 m, se composant de 20 blocs non jointifs formant une assise réglée. Pour une description architecturale, cf. Relats Montserrat 2017, p. 131 et 136-138 ; Relats Montserrat en cours de préparation.
103 Une autre hypothèse serait d'imaginer que la plateforme de fondations du Moyen Empire avait été détruite avant l'époque ptolémaïque et que ne subsistaient que la vingtaine de pierres que nous connaissons encore aujourd'hui. Cela nous paraît peu probable, d'autant qu'il faudrait supposer que les Ptolémées se seraient limités à construire une cour sans dallage ou avec un simple dallage sans fondation et qu'il aurait disparu – alors qu'une grande partie de celui du temple subsistait.
104 Bisson de la Roque 1926, p. 120.
105 Plan de C. Robichon publié dans Jouguet 1930, p. 284.
106 Carlotti 2015, fig. 1-3.
107 Pour ce substantif, cf. *supra*, « Chambranle ouest », n. l.
108 Goldbrunner 2004, p. 218-220.
109 Cf. *supra*, n. 28.

Specimen auteur

l'origine d'un des noms du temple, « le Château du combat » (*ḥwt-ʿḥ3*), sans qu'il faille supposer une transcription architecturale de ceux-ci[110]. L'autre dénomination souvent employée est *t3 s.t n(y.t) p3 k3 M3dw* « la place du taureau de Médamoud », qui se trouve sur les six statues taurocéphales de Montou découvertes dans les remblais recouvrant l'arrière-temple[111]. É. Drioton proposait d'y voir – à titre d'hypothèse – une désignation de l'arrière-temple[112], mais aucun indice ne permet d'associer cette « place du taureau » à un endroit précis, d'autant que l'emploi du terme *s.t* renvoie à un ensemble architectural peu défini, voire même au temple tout entier[113]. Le dernier terme proposé est la *chetyt* (*šty.t*) de Médamoud, récemment étudiée par C. Sambin[114]. L'auteur propose d'identifier l'arrière-temple à un simulacre de la tombe-*chetyt* mentionnée sur la statue d'Ahmès[115] et par plusieurs inscriptions lacunaires du temple[116]. Le lien qu'elle établit avec le relief de l'arbre gravé sur le mur péribole nous paraît significatif[117] et plaide probablement en faveur de l'existence d'un arbre au nord-est de l'arrière-temple (secteur XIX), qui avait déjà été figuré sur les plans des fouilleurs[118] ; néanmoins, rien n'indique que la totalité de l'arrière-temple fût désignée sous cette appellation. En ce sens, notons que le relief de l'arbre n'est pas situé dans l'axe du temple, mais au nord de celui-ci, au niveau du secteur XIX : cette appellation ne couvre donc pas le secteur où, d'après les plans du temple, est habituellement placé l'enclos du taureau.

Même si un taureau vivant existait à Médamoud, hypothèse qui – rappelons-le encore une fois – reste à démontrer, nous ne pensons pas qu'il se situait dans l'arrière-temple, et une autre lecture archéologique des vestiges est possible. L'absence complète de dallage est aussi un élément d'information sur les vestiges se trouvant originellement à cet emplacement. Nous avons montré ailleurs que la porte de Sésostris III se trouvait à son emplacement d'origine, et il est possible que d'autres structures en calcaire, situées originellement sur le radier du Moyen Empire et dont le plan ne peut être restitué aujourd'hui, aient également été préservées[119]. L'exploitation par les chaufourniers de ce secteur explique l'état de destruction plus avancé qui est le sien par rapport au reste de l'arrière-temple, et il faut par conséquent remettre en question l'idée d'une cour abritant un taureau.

110 Pour le rôle protecteur de Montou de Médamoud, se reporter à Klotz 2012, p. 154-155.

111 Sur ces statues, cf. *supra*, n. 26.

112 Drioton 1927, p. 8. D. Valbelle y voit quant à elle une désignation des trois salles au nord de l'arrière-temple (Valbelle 1992, p. 5-7, fig. 1).

113 *S.t* désigne au départ un trône (Kuhlmann 1977, p. 16-28) puis, par extension sémantique, la chapelle où se trouve le trône de la divinité (sous l'appellation *s.t wr.t* : Spencer 1984, p. 108-113). À l'époque ptolémaïque, le terme peut désigner un temple tout entier, faisant référence à la demeure du dieu comme son « lieu » (*AnLex* II, 78.3249, p. 300).

114 Sambin-Nivet 2015b, p. 273-283.

115 Le Caire JE 37075 : Fairman 1934, p. 3, D et pl. I. Pour une bibliographie complète se reporter à la base de données de la cachette de Karnak (*Cachette de Karnak*, CK 170).

116 Drioton 1926, n^{os} 34 et 103. Signalons toutefois que les deux inscriptions sont lacunaires : (n° 34) et (n° 103).

117 Sambin-Nivet 2015b, p. 277-283. Une rigole a en effet été prévue pour acheminer l'eau à l'intérieur du temple.

118 Robichon, Varille 1940, fig. 1. Pour la dénomination des secteurs, cf. Bisson de la Roque 1926, pl. III et Relats Montserrat en cours de préparation.

119 Comme le prouvent les martelages amarniens sur une partie de la documentation du règne de Sésostris III. Pour la démonstration complète, cf. Relats Montserrat en cours de préparation.

Specimen auteur

La position de ce bas-relief sur le mur péribole implique sa proximité avec un des points les plus sacrés du temple, qui abritait peut-être une statue de Montou : l'image de la statue du dieu, dans sa forme de taureau, ferait donc office de « statue virtuelle »[120]. Nous savons en outre que cette partie du temple était un lieu dédié au culte des ancêtres, comme en attestent la porte de Sésostris III et des statues en granit de ce même souverain[121]. L'axe nord-sud entre cette structure et le bas-relief du mur péribole est ainsi moins révélateur d'un procédé oraculaire que de la sacralité de cet espace.

CONCLUSION

L'appellation « relief de l'oracle » attribuée à l'inscription n° 100 de Médamoud ne peut plus être retenue. Elle se fondait essentiellement sur la lecture de ce tableau par É. Drioton, qui le considérait comme la commémoration d'un oracle précis. La nouvelle traduction que nous proposons pour cette scène ne justifie plus une telle interprétation. Ce relief n'est pas la représentation d'un oracle, mais offre au fidèle, qui n'avait pas le droit de pénétrer dans la partie plus intime du temple, un accès à une image divine : il s'agit donc d'un relief cultuel. Cette scène peut dès lors être considérée comme un des lieux où la dévotion personnelle pouvait s'exprimer à travers la rencontre entre les hommes et les dieux : les suppliques adressées à la divinité principale du temple devaient trouver à s'y exprimer, à l'instar des autres reliefs cultuels. Cette interaction entre l'humain et le divin était à même de prendre différentes formes, mais les sources à notre disposition, archéologiques et philologiques, ne nous permettent pas de nous prononcer sur la manière dont ces rencontres se produisaient. Une originalité supplémentaire de ce relief réside dans son emplacement : contrairement aux autres reliefs cultuels qui sont majoritairement attestés au chevet du temple, le relief du taureau se situe, en effet, dans la partie orientale du mur péribole sud du temple, interrompant de la sorte les processions géographiques qui ornent le soubassement. Ce choix peut s'expliquer par l'importance revêtue par l'arrière-temple, qui devait abriter une statue de culte de Montou. Les chambranles gravés autour du bas-relief, avec leur texte mythologique, viennent sûrement inscrire ce pôle dévotionnel dans la théologie du site, en faisant ainsi de cette scène une synthèse théologique du temple. La nouvelle publication de l'ensemble des inscriptions du sanctuaire permettra d'éclairer le rôle joué par Montou, et ses hypostases, dans la théologie de Médamoud, ainsi que son rapport avec le *Pꜣ-kꜣ-ʿꜣ-wr-šps*.

120 Pour cette expression, cf. Volokhine 2015, p. 189-190.
121 Relats Montserrat 2017.

Specimen auteur

© Archives Ifao (py_2004_10019)

Fig. 4. État du relief lors de son dégagement en 1926.

© FRM

Fig. 5. État actuel du relief en 2018.

Specimen auteur

Numéro SRaT	Publication	Type d'offrande
454001	*Opet* I, 56	Myrrhe *ʿntjw* [*šms*]
440019	*Urk*. VIII, 19 (= Aufrère 2000, p. 415-417)	Myrrhe *ʿntjw* [*šms*]
450026	Wildung 1977, p. 212	Myrrhe *ʿntjw* [*šms*]
454001	*Urk*. VIII, 158	Myrrhe *ʿntjw* [*šms*]
111083	*D* IX, 10 ; (pl. 822)	Horizon *ɔḫ.t* [*ḫnk*]
144404	Cauville, *Porte d'Isis*, 65, 14-66, 13 ; (pl. 69)	Horizon *ɔḫ.t* [*ḫnk*]
144426	Cauville, *Porte d'Isis*, 28, 10-29 8 ; (pl. 36)	*Mekes* et *imit-per* *mks jmy.t-pr* [*mn n=k*]
600047	*Esna*, 73	*Mekes* *mks* [*sšp*]
901210	*Edfou* VII, 197, 6 – 198, 11 ; (pl. 172)	*Mekes* *mks* [*ḫnk*]
210054	*KO*, 208 (Berl. Photo 68)	Couronnement (?)
900772	*Edfou* I, 455, 18 – 458, 2 (pl. 35c)	Couronnement
310177	Bénédite, *Philae*, p. 72, pl. 26 ; (Berl. Photo 1045)	Purification avec le vase rouge *dšr.t* [*swʿb m*]
340045	Philae, Temple d'Arensnouphis : inédit	Salutation avec l'aiguière *nms.t* [*nḏ-ḥr m*]
310472	Philae, Temple d'Isis : inédit (Berl. Photo 1351)	Recevoir la vie *ʿnḫ* [*rdj*]
310084	Bénédite, *Philae*, p. 36, 7-9 ; (pl. 13) ; (Berl. Photo 1112)	Encensement et libation *snṯr qbḥ* [*jrj*]
310160	Bénédite, *Philae*, p. 65, 1-4 ; (pl. 24) ; (Berl. Photo 1030)	Produits de la terre *jḫ.t prj.t m tɔ* [*jnj*]
310167	Bénédite, *Philae*, p. 68, 9-13 ; (pl. 25) ; (Berl. Photos 1048 et 1049)	Jouer le sistre *seseshet* *sšš.t* [*jrj*]
400067	*Opet* I, 87	Vin *jr.t-Ḥr-wɔḏ.t* [*mn n=k*]
900045	*Edfou* I, 46, 2-10 ; (pl. 12)	Onguent et étoffe *mḏ mnḫ.t* [*ḫnk*]
900952	*Edfou* V, 93, 13 – 94, 5 ; (pl. 115)	Nouer le diadème *mɔḥ* [*ṯs*]
901214	*Edfou* VII, 326, 13 – 327, 9 ; (pl. 176)	Les deux terres *tɔ.wj* [*ḫnk*]

Tabl. 1. Liste de scènes d'offrande où le contre-don divin est l'*imit-per*[122].

122 Pour les abréviations des éditions couramment utilisées pour les sources ptolémaïques, nous renvoyons à C. Leitz (éd.), *Kurzbibliographie zu den übersetzten Tempeltexten der griechisch-römischen Zeit*, BiEtud 165, Le Caire, 2015 (6e édition).

Specimen auteur

ANNEXE : RÉFLEXIONS PRÉLIMINAIRES SUR LES RAPPORTS ENTRE MONTOU ET AMON

Alain Fortier

L'identité du dieu debout derrière le taureau demeure un sujet de discussion. Le plus souvent, ce sont le *Pꜣ-kꜣ-ʿꜣ-wr-šps* et Montou qui sont proposés. En l'absence de textes plus explicites et d'éléments de la partie supérieure du relief, ces deux propositions sont tout à fait acceptables. Toutefois, l'état de conservation du relief nous autorise à envisager une troisième divinité : Amon. De prime abord, l'idée peut surprendre, mais à bien considérer la documentation thébaine relative à Montou, cela devient plausible.

Il est généralement d'usage d'opposer ces deux dieux thébains en tenant compte de la fortune de l'un, qui s'est faite aux dépens de l'autre : Montou, le dieu tutélaire de la XI^e^ dynastie, le « seigneur de Thèbes », éclipsé par Amon, le « roi des dieux », dieu dynastique de la XII^e^ dynastie et de la plupart des rois du Nouvel Empire. Or, cette lecture est des plus réductrices[123] : l'essor d'Amon n'a pas fait disparaître Montou, et ce, même si son importance n'est plus celle qu'il a connue durant la XI^e^ dynastie[124].

Au Nouvel Empire, Montou demeure le dieu local et apparaît comme une divinité qui assiste et protège le roi sur les champs de bataille, ce qui contribua probablement à lui donner cette image de dieu guerrier. Toutefois, quelques signes peuvent déjà attester d'un rapprochement entre Montou et Amon ; c'est le cas, notamment, de la grande offrande litanique à Amon gravée dans la cour de Ramsès II du temple de Louxor[125], où l'on trouve, contenue dans une longue énumération de lieux de culte d'Amon, la plus ancienne mention d'Amon-Rê-Montou : [126], « offrande litanique à [Amon-Rê]-Montou qui réside dans la province de Thèbes ». Elle apparaît dans une séquence de sanctuaires thébains d'Amon (*m Ḏsr-ḏsr.w* [temple d'Hatchepsout à Deir el-Bahari], *m Mn-mnw* [temple d'Horemheb sur la rive gauche ou reposoir d'albâtre d'Aménophis I^er^ à Karnak], *m ꜣḫ-mnw* [secteur est du temple d'Amon de Karnak], [*Jmn-Rʿ*]*-Mnṯw ḥry-jb W3s.t* [vraisemblablement Médamoud, voire Karnak-nord])[127] et se poursuit par d'autres mentions de temples, dont le premier se trouve dans la province d'Abydos (*jmy Tꜣ-wr m ꜣbḏw*)[128].

123 Sur les relations entre Amon et Montou à Karnak, cf. Gabolde 2018, p. 550-555.
124 Nous n'avons pas ici le schéma qui s'est produit à Abydos, où Osiris s'est assimilé au dieu local originel Khenty-Imentyou.
125 PM II, 307, 26.
126 K*RI* II, 624, 41.
127 K*RI* II, 624, 38-41.
128 K*RI* II, 624, 42.

Specimen auteur

La Troisième Période intermédiaire

Après le Nouvel Empire, les deux dieux thébains voient leurs théologies, qui jusque-là évoluaient en parallèle, s'hybrider de plus en plus fortement à mesure que l'on avance dans le temps, notamment dans le cadre plus globalisant de la « théologie de Djémê »[129] au sein des « théologies thébaines tardives »[130].

La Troisième Période intermédiaire est particulièrement bien représentée par l'abondant matériel épigraphique fourni par les découvertes des tombes des prêtres de Montou à Deir el-Bahari par Auguste Mariette en 1858[131] et de la Cachette de Karnak, fouillée par Georges Legrain entre 1903 et 1907[132], qui constituent un reflet des croyances et des théologies locales attestant, entre autres, de la prospérité grandissante de Montou à cette époque. Plusieurs de ces statues montrent des scènes d'adoration aux dieux thébains (Amon, Montou et Osiris[133]) et/ou des formules d'offrandes où Amon et Montou sont ensemble[134] ou disposés symétriquement[135]. Ce rapprochement se comprend notamment par la proximité géographique de leurs sanctuaires et de leurs familles de prêtres, mais il est révélateur également d'un nouvel essor du culte de Montou et de la volonté d'associer ce culte à celui d'Amon[136].

Ainsi se met en place une sorte de correspondance, voire de dualité, entre Amon et Montou, qui trouve son origine au Nouvel Empire. Bien que la répartition de leurs fonctions ne soit pas des plus claires, elle devient plus évidente à partir de la Troisième Période intermédiaire. Elle s'exprime de deux façons, qui peuvent être :

- directes : le nom de Montou est suffixé à celui d'Amon sous la forme d'Amon-Montou ou d'Amon-Rê-Montou[137] ; toutefois les attestations d'une telle forme sont assez rares ;
- ou indirecte, au moyen d'épithètes : ainsi Harprê, le dieu-fils de la triade de Montou, est-il également nommé *pꜣ ḥrd ʿꜣ wr tpy n Jmn* « l'enfant très vénérable aîné d'Amon »[138], tandis que Montou porte quelquefois l'épithète amonienne de « seigneur des trônes des Deux Terres »[139] ; ou encore par l'image : ainsi, sur la Porte d'Évergète, Khonsou, le dieu-fils de la triade d'Amon, est représenté de la même façon que Montou hiéracocéphale, couronné du large disque solaire aux deux hautes plumes et aux deux *urœi*[140].

129 Ensemble des textes mythiques relatifs aux rites et processions convergeant vers la butte de Djémê localisée à Médinet Habou, tombe des dieux primordiaux.

130 À ce propos, cf. les textes réunis dans THIERS (éd.) 2009 ; THIERS (éd.) 2013 et THIERS (éd.) 2015.

131 PM I/2, 643-649.

132 PM II, 130-167 et la base de données *Cachette de Karnak*, en ligne, http://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/about, consulté le 20 juin 2018.

133 JANSEN-WINKELN 2001, pl. 9-10, nº 6 (JE 36971) ; pl. 12-13, nº 7 (JE 37327), scènes d'adoration à Amon, Montou et Osiris.

134 JANSEN-WINKELN 2001, p. 331d, pl. 1, nº 1 (JE 36948) ; p. 349b, pl. 18-19, nº 9 (RT 7/6/24/3) ; p. 356a, pl. 23-24, nº 11 (JE 38061) ; p. 375f, pl. 40-42, nº 19 (JE 37993).

135 JANSEN-WINKELN 2001, p. 346b-c, pl. 15-17, nº 8 (JE 37327) ; p.355d-e, pl. 21-22, nº 10 (JE 37332).

136 Sur le culte de Montou et ses prêtres à la Troisième Période intermédiaire, se reporter en dernier lieu à SHEIKHOLESLAMI 2018, p. 375-389.

137 *LGG* I, 317b (Amon-Montou) et *LGG* I, 317c (Amon-Montou-Rê hiéracocéphale) ; attestations provenant du temple de Tôd.

138 *LGG* II, 17c-18b. Porte de Montou (*Urk.* VIII, nº 37b ; AUFRÈRE 2000, p. 328) et Porte d'Évergète (*Urk.* VIII, nº 82c ; CLÈRE 1961, pl. 24).

139 *LGG* III, 672-673a (64, 66, 68, 71).

140 CLÈRE 1961, pl. 8, en symétrie avec un Montou identique, CLÈRE 1961, pl. 7.

Specimen auteur

La Basse Époque

La documentation relative aux cultes de la région thébaine est plus rare pour la période saïto-perse ; il est donc difficile de préciser l'évolution des théologies d'Amon et de Montou à cette époque. Cependant, nous constatons qu'elle redevient plus abondante durant les XXIX^e^ et XXX^e^ dynasties. À Karnak, la chapelle d'Achôris – chapelle-reposoir de barque sur le parvis du temple d'Amon – montre, sur la face est de la grande ouverture du monument, le roi recevant l'accolade d'Amon, sur le montant sud, et de Montou, sur le montant nord[141]. Claude Traunecker souligne que, dans les temples tardifs, les dieux au revers des portes qui assurent l'accueil sont les divinités principales du sanctuaire[142]. Dans cette chapelle, Amon est présent en tant que dieu de Karnak, assisté de Montou, le « seigneur de Thèbes ».

Sous le règne d'Achôris furent aussi ajoutées, dans le déambulatoire autour du reposoir de barque du temple de la XVIII^e^ dynastie à Médinet Habou, quatre colonnes-étais dont les textes sont au nom de Thoutmosis III, en hommage au bâtisseur de ce temple. Les textes qu'elles portent sont en relation avec la théologie de Djémê, où Amon et Montou occupent une place importante, sinon principale. Ici, Montou, qui vient effectuer les rites décadaires sur la tombe de ses pères, est dit : « Montou, seigneur de Thèbes, le taureau qui réside à Médamoud rajeunit leurs corps chaque jour, vivant à jamais »[143]. Cette association de Montou, d'Amon et de la théologie de Djémê est l'une des plus anciennes et des plus explicites, hormis celle assez lacunaire du kiosque de Taharqa à Karnak-nord[144]. Les sources d'époque gréco-romaine fournissent ensuite de nombreuses informations sur la théologie de Djémê qui étaient jusqu'ici sous-entendues.

Les temples ptolémaïques et romains

Les temples de l'époque gréco-romaine de la région thébaine, souvent très dégradés, n'en demeurent pas moins les sources principales de nos connaissances religieuses, parmi lesquelles celles relatives à la théologie de Djémê. Ces textes et scènes d'offrandes nous font connaître des développements complexes qui étaient à peine amorcés à la fin du Nouvel Empire.

Karnak-nord, temple de Montou, propylône (Ptolémée III et IV)

À Karnak-nord, sanctuaire primitivement amonien[145], la présence de Montou semble vraiment s'affirmer à partir de la XXV^e^ dynastie. Ainsi, sur le propylône de Ptolémée III et IV, les formules de dédicace du monument[146] et les représentations sur la face nord du linteau sont réparties entre Montou et Amon.

141 Traunecker, Le Saout, Masson 1981, p. 27-28 et pl. III.
142 Traunecker, Le Saout, Masson 1981, p. 69.
143 Traunecker, Le Saout, Masson 1981, p. 110-111, fig. 12.4 ; Zivie-Coche 2015, p. 327-397.
144 Barguet, Leclant 1954, p. 82, pl. LXIX.
145 Gabolde, Rondot 1996, p. 27-41.
146 Aufrère 2000, p. 105-106, fig. 9 (3a) et 11 (3b) ; *Urk.* VIII, n^os^ 39-40.

Specimen auteur

La face extérieure (nord) du linteau est divisée en quatre tableaux. Au centre, se trouvent deux scènes adossées à l'axe de symétrie dans lesquelles, dans la moitié ouest, Amon et Mout reçoivent la *maât* de Ptolémée II et, dans la moitié est, Amon et Khonsou reçoivent la même offrande. À l'extrémité ouest du linteau, Montou-Rê et Rattaouy reçoivent l'offrande du vin de Ptolémée III[147], tandis qu'à l'extrémité est se retrouve la même scène[148].

La face intérieure (sud) est composée de deux grandes scènes symétriques. Dans la moitié est, Montou-Rê, Rattaouy et Harprê reçoivent la *maât* de Ptolémée III, suivi de la reine Bérénice, de Maât et de Thèbes-la-victorieuse[149]. La scène symétrique de la moitié est présente Montou-Rê, Rattaouy et Harprê[150] recevant la même offrande que dans le tableau précédent[151].

Médamoud

À Médamoud, plusieurs textes, malheureusement trop souvent très fragmentaires, associent Montou et Amon, désignés par différentes épiclèses. La proximité de Karnak et de Médamoud dut faciliter ces développements théologiques communs.

L'architrave de la colonnade porte un texte qui évoque un Amon primordial par l'une de ses épiclèses : « Celui-qui-s'est-créé-lui-même, Celui-dont-le-nom-est-caché (avec déterminatif d'Amon) » (*Médamoud* n° 1). Il est également présent dans les textes du portique, notamment dans une dédicace d'un Ptolémée : « il a fait en tant que son monument à son père Amon-Rê, roi des dieux, le dieu grand au commencement, il a fait […] la *chetyt* (?) du domaine de l'Ogdoade » (*Médamoud* n° 34). Sous ce texte, est gravé un hymne-*senedj* appelant à redouter Amon (*Médamoud* n° 35) ; il aurait été très appréciable d'avoir un symétrique à l'extrémité sud du portique ; hélas, il n'y en a pas.

Le porche sud conserve sur sa paroi intérieure (est) un texte (*Médamoud* n° 343) qui s'apparente par son contenu à un hymne-*senedj*, mais celui-ci est amputé de toute sa partie supérieure. Or, les désignations des dieux encore lisibles peuvent aussi bien convenir à Amon qu'à Montou[152].

L'une des monographies de la Porte de Tibère nous fait connaître un groupe de divinités, les Cinq Dieux, constitué des Quatre Montou et d'Amon chargés de la protection de Thèbes[153] et dont on retrouve également les mentions à Tôd (*Tôd* I, n° 31 B et *Tôd* II, n° 297, 11)[154].

147 Aufrère 2000, p. 189-191, fig. 29 (10a) ; *Urk*. VIII, n° 2.
148 Aufrère 2000, p. 199-200, fig. 30 (10b) ; *Urk*. VIII, n° 4.
149 Aufrère 2000, p. 423-426, fig. 75 (27a) ; *Urk*. VIII, n° 13.
150 S.H. Aufrère (2000, p. 431 et 432) lit le nom du dieu enfant Horibrê et se justifie p. 436, n. (s) par une assimilation du jeune dieu à Thot, « le cœur de Rê ». Il existe bien un autre dieu fils associé à Montou, Horus-Chou, qui pourrait correspondre par jeu de symétrie, mais ce n'est pas lui. Il s'agit plutôt d'une graphie rare de Harprê, dont le cœur doit se lire *p*, cf. Kurth 2009, p. 507, n. 4 (§ 13.4).
151 Aufrère 2000, p. 429-433, fig. 76 (27b) ; *Urk*. VIII, n° 14.
152 Jambon, Fortier 2009, p. 49-94.
153 Drioton 1931, p. 264.
154 Fortier 2009, p. 19-27.

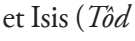
Specimen auteur

Médinet Habou

Sur le pylône ptolémaïque de Médinet Habou, sur les faces est et ouest (Ptolémée IX et XII), Amon d'Opé et Amon-Rê de Djémê sont les contreparties de Montou-Rê et Montou-Rê-Horakhty d'Ermant. Le programme iconographique et textuel de cet ensemble est principalement axé sur les différents protagonistes qui participent aux rites décadaires en faveur des dieux morts de Djémê[155].

Tôd (temple ptolémaïque et romain)

À Tôd, les mentions d'Amon sont plus rares que dans les autres temples du dieu, mais elles lui donnent également une place importante. Ainsi, la porte du second vestibule sur son montant nord est désignée : [156], « La porte très vénérable et auguste "Puissent les *rékhyt* faire acte d'adoration envers Amon et Montou" ».

Sur cette même porte, au quatrième tableau d'offrande des montants nord et sud, Ptolémée Évergète II soulève le ciel devant , « Amon-Montou-Rê, seigneur de Thèbes » (hiéracocéphale) et Isis (*Tôd* II, n° 294, 7) et devant  « Amon-Montou-Rê, seigneur de Thèbes » (criocéphale) et Nephthys (*Tôd* II, n° 293, 7).

Le montant nord de la porte centrale de la salle des offrandes commence par le texte suivant : , « révéler le visage de Rê dans le Château du Benben, Amon-Montou seigneur de Thèbes, seigneur de l'Égypte… »[157], tandis que le texte symétrique débute ainsi : , « Celui qui s'unit à Amon (*i.e.* Montou) dans l'horizon du ciel, tu es apparu au côté occidental en tant qu'Atoum… »[158]. Ces rites sont accomplis devant deux divinités bien identifiées par leurs noms et épithètes, ainsi que par leurs représentations. Ils confirment aussi la lecture du groupe , comme étant une désignation d'« Amon-Montou-Rê » et non d'« Amon » et de « Montou-Rê » séparément, lecture qui aurait également pu être envisageable.

Deir el-Chelouit, temple d'Isis (époque romaine)

Le temple d'Isis est une station du Montou d'Ermant qui se rend en procession à Médinet Habou le 26 Khoiak ; cela justifie sa présence importante dans le programme décoratif de ce temple.

Une des inscriptions dédicatoires du propylône est au nom de Montou (*Deir Chelouit* I, n° 2)[159]. Plusieurs monographies sont également à son nom (*Deir Chelouit* I, n^{os} 11 et 16).

155 En dernier lieu se reporter aux présentation, traduction et commentaire de Zivie-Coche 2015, p. 327-397.

156 *Tôd* II, n° 286, 4. La lecture « Amon-Montou » est possible, mais en présence des déterminatifs spécifiques de ces divinités, je préfère la lecture « Amon et Montou ».

157 *Tôd* I, n° 304, 1.

158 *Tôd* I, n° 305, 1.

159 Dans le texte symétrique de la dédicace, *Deir Chelouit* III, n° 8, le nom du dieu est perdu.

Specimen auteur

Dans le sanctuaire, Amon et Montou se partagent le registre inférieur de la paroi du fond du naos, dans deux grands tableaux présentant l'offrande de *maât*, d'une part à « Montou-Rê, seigneur de Iounou-Chéma (Ermant) »[160] et « Montou-Rê-Horakhty, seigneur de Iounou-Chéma »[161] et, d'autre part, à « Amon-Rê, roi des dieux »[162] et « Montou-Rê, seigneur de Thèbes »[163].

En raison de sa position entre Ermant et Médinet Habou, le temple d'Isis de Deir el-Chelouit constitue un maillon important pour une meilleure connaissance de la théologie de Djémê, tout en donnant une place particulièrement décisive à Montou et aux divinités qui lui sont associées (Iounyt, Tanent, Rattaouy, Harprê, Horus-Chou, le Boukhis) dans la composition des scènes de ce temple.

Ainsi, à partir de l'examen plutôt rapide de ces quelques exemples, il apparaît que dans la région thébaine Amon et Montou n'entrent nullement en concurrence, mais au contraire s'associent pour constituer une sorte de doublet. J'entends par doublet deux divinités dont les fonctions principales sont devenues similaires et peuvent s'intervertir : Montou paraît comme une autre manifestation thébaine d'Amon, lequel s'assimile, en tant que dieu primordial, au plus ancien dieu de Thèbes. De ce fait, Amon et Montou se confondent de façon quasi inextricable. Toutefois, Amon est le dieu qui occupe la place principale dans la théologie de Djémê, où il partage ses fonctions avec Montou. D'après les représentations et les textes qui les accompagnent sur les linteaux du pylône de Médinet Habou, Montou est pareil à Amon-Rê, ils sont tous les deux Kématef, et le Très-grand-taureau-vénérable-qui-réside-à-Médamoud (*Pꜣ-kꜣ-ꜥꜣ-wr-šps-ḥry-jb-Mꜣdw*) en est la manifestation propre à Montou. Ainsi, il est le père de l'Ogdoade et s'identifie aux quatre entités masculines des primordiaux, elles-mêmes assimilées aux Quatre Montou[164].

Dans la documentation thébaine d'époque gréco-romaine il n'est pas rare qu'Amon soit désigné par son idéogramme ou par diverses épiclèses déterminées par son image. Dans le relief dit de l'oracle, il est cité ainsi à trois occasions : il est le « *ba* grand de prestige » (chambranle ouest) et « Amon » (chambranle est) ; son image sert également de déterminatif dans l'expression « la place de ses créateurs » (chambranle ouest)[165].

L'ensemble de ces attestations met en valeur la proximité de Montou et d'Amon qui peut donc offrir dans le cadre de ces théologies tardives une troisième possibilité d'identification pour le dieu debout derrière le taureau : Amon[166].

160 *Deir Chelouit* III, nº 152, 7.
161 *Deir Chelouit* III, nº 152, 12-13.
162 *Deir Chelouit* III, nº 153, 8.
163 *Deir Chelouit* III, nº 153, 13.
164 Zivie-Coche 2015, p. 330-341.
165 Cf. *supra*, « Chambranle ouest ».
166 Je prépare pour un prochain article une étude sur la disposition des représentations de Montou et d'Amon ainsi que la répartition des textes les concernant dans les sanctuaires thébains.

Specimen auteur

BIBLIOGRAPHIE

ALTMANN 2010
V. Altmann, *Die Kultfrevel des Seth: Die Gefährdung der göttlichen Ordnung in zwei Vernichtungsritualen der ägyptischen Spätzeit (Urk. VI)*, Studien zur spätägyptischen Religion 1, Wiesbaden, 2010.

AnLex
D. Meeks, *Année lexicographique*, Paris, 1980-1982.

AUFRÈRE 2000
S.H. Aufrère, *Le propylône d'Amon-Rê-Montou à Karnak-Nord*, MIFAO 117, Le Caire, 2000.

BARGUET, LECLANT 1954
P. Barguet, J. Leclant, *Karnak-Nord IV (1949-1951)*, FIFAO 25, Le Caire, 1954.

BEINLICH 2008
H. Beinlich, *Handbuch der Szenentitel in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit Ägyptens: Die Titel der Ritualszenen, ihre korrespondierenden Szenen und ihre Darstellungen*, SRAT 3/1, Dettelbach, 2008.

BIANCHI 1998
R.S. Bianchi « The Oracle at the Temple of Dendur » *in* CLARYSSE, SCHOORS, WILLEMS (éd.) 1998, p. 771-780.

BISSON DE LA ROQUE 1926
F. Bisson de la Roque, *Rapport sur les fouilles de Médamoud (1925)*, FIFAO 3/1, Le Caire, 1926.

BISSON DE LA ROQUE 1927
F. Bisson de la Roque, *Rapport sur les fouilles de Médamoud (1926)*, FIFAO 4/1, Le Caire, 1927.

BISSON DE LA ROQUE, CLÈRE 1929
F. Bisson de la Roque, J.J. Clère, *Rapport sur les fouilles de Médamoud (1928)*, FIFAO 6/1, Le Caire, 1929.

BRUNTON 1947
G. Brunton, « The Oracle of Kôm el-Wist », *ASAE* 47, 1947, p. 293-295.

Cachette de Karnak, CK 170
Cachette de Karnak, CK 170, base de données en ligne, http://www.ifao.egnet.net/bases/cachette/?id=170, consultée le 29 mars 2018.

CARLOTTI 2015
J.-F. Carlotti, « L'œuvre architecturale des premiers Ptolémées à Médamoud », *Memnonia* 26, 2015, p. 79-113.

CLARYSSE, SCHOORS, WILLEMS (éd.) 1998
W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion the Last Thousand Years: Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, vol. 2, OLA 85, Louvain, 1998.

CLÈRE 1961
P. Clère, *La Porte d'Évergète à Karnak*, vol. 2, MIFAO 84, Le Caire, 1961.

COTTEVIEILLE-GIRAUDET 1931
R. Cottevieille-Giraudet, *Rapport sur les fouilles de Médamoud (1930). La verrerie, les graffitis*, FIFAO 8/2, Le Caire, 1931.

COULON 2009
L. Coulon, « Une trinité d'Osiris thébains sur un relief découvert à Karnak » *in* C. Thiers (éd.), D3T 1, CENiM 3, Montpellier, 2009, p. 1-18.

CRUZ-URIBE 1988
E. Cruz-Uribe, *Hibis Temple Project*, vol. 1 : *Translations, Commentary, Discussions and Sign-List*, San Antonio, 1988.

DAVIES 1953
N. de G. Davies, *The Temple of Hibis in El Khargeh Oasis*, t. III : *The Decoration*, PMMA 17, New York, 1953.

Deir Chelouit
C. Zivie-Coche, *Le temple de Deir Chelouit*, Le Caire, 1982-1986.

Dend. VIII
É. Chassinat, F. Daumas, *Le temple de Dendara*, t. VIII, Le Caire, 1978.

DERCHAIN 1963
P. Derchain, « Nouveaux documents relatifs à Bébon », *ZÄS* 90, 1963, p. 22-25.

DEVAUCHELLE 1994
D. Devauchelle, « Un archétype du relief cultuel en Égypte ancienne », *BSFE* 131, 1994, p. 37-60.

Specimen auteur

DEVAUCHELLE 1997
D. Devauchelle, « Les serments à la porte de Djêmé », *RdE* 48, 1997, p. 260-263.
DEVAUCHELLE 2015
D. Devauchelle, « Quelques graffites démotiques sur le quai de Médamoud » *in* THIERS (éd.) 2015, p. 1-5.
DRIOTON 1926
É. Drioton, *Rapport sur les fouilles de Médamoud (1925). Les inscriptions*, FIFAO 3/2, Le Caire, 1926.
DRIOTON 1927
É. Drioton, *Rapport sur les fouilles de Médamoud (1926). Les inscriptions*, FIFAO 4/2, Le Caire, 1927.
DRIOTON 1931
É. Drioton, « Les Quatre Montou de Médamoud », *ChronEg* 6/12, juillet, 1931, p. 259-270.
EATON 2013
K. Eaton, *Ancient Egyptian Temple Ritual: Performance, Pattern, and Practice*, Routledge Studies in Egyptology 1, New York, Londres, 2013.
Esna II
S. Sauneron, *Le temple d'Esna*, t. II : *Textes hiéroglyphiques n° 1-193*, Le Caire, 1963.
FAIRMAN 1934
H.W. Fairman, « A Statue from the Karnak Cache », *JEA* 20, 1934, p. 1-4.
FORTIER 2003
A. Fortier, *Recherches sur le dieu Montou*, thèse de doctorat, EPHE, Paris, 2003.
FORTIER 2009
A. Fortier, « Les Cinq Dieux à Tôd et Médamoud » *in* THIERS (éd.) 2009, p. 19-27.
GABOLDE 2018
L. Gabolde, *Karnak, Amon-Rê. La genèse d'un temple, la naissance d'un dieu*, BiEtud 167, Le Caire, 2018.
GABOLDE, RONDOT 1996
L. Gabolde, V. Rondot, « Le temple de Montou n'était pas un temple à Montou (Karnak-nord 1990-1996) », *BSFE* 136, 1996, p. 27-41.
GOEBS 2008
K. Goebs, *Crowns in Egyptian Funerary Literature: Royalty, Rebirth, and Destruction*, GIM, Oxford, 2008.
GOLDBRUNNER 2004
L. Goldbrunner, *Buchis: Eine Untersuchung zur Theologie des heiligen Stieres in Theben zur griechisch-römischen Zeit*, MRE 11, Turnhout, 2004.
GUERMEUR, THIERS 2001
I. Guermeur, C. Thiers, « Un éloge xoïte de Ptolémée Philadelphe. La stèle BM EA 616 », *BIFAO* 101, 2001, p. 197-219.
GUTBUB 1973
A. Gutbub, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom Ombo*, BiEtud 47, Le Caire, 1973.
GUTBUB 1984
A. Gutbub, « Kom Ombo et son relief cultuel », *BSFE* 101, 1984, p. 21-48.
HEINTZ (éd.) 1997
J.-G. Heintz (éd.), *Oracles et prophéties dans l'Antiquité. Actes du Colloque de Strasbourg, 15-17 juin 1995*, TCRPOG 15, Paris, 1997.
HERBIN 2003
F. Herbin, « La renaissance d'Osiris au temple d'Opet (P. Vatican inv. 38608) », *RdE* 54, 2003, p. 67-127.
HOFFMANN 1996
F. Hoffmann, *Der Kampf um den Panzer des Inaros: Studien zum P. Krall und seiner Stellung innerhalb des Inaros-Petubastis-Zyklus*, MPER 26, Vienne, 1996.
JAMBON, FORTIER 2009
E. Jambon, A. Fortier, « Médamoud n° 343 » *in* THIERS (éd.) 2009, p. 49-94.
JANSEN-WINKELN 2001
K. Jansen-Winkeln, *Biographische und religiöse Inschriften der Spätzeit aus dem Ägyptischen Museum Kairo*, ÄAT 45/2, Wiesbaden, 2001.
JOUGUET 1930
P. Jouguet, « Rapport sur les travaux de l'Institut français d'archéologie orientale du Caire pendant les années 1929 et 1930 », *CRAIBL* 74, 3, 1930, p. 278-292.
KINNAER 1991
J. Kinnaer, « Le mekes et l'imit-per dans les scènes des temples ptolémaïques et romains », *OLP* 22, 1991, p. 73-99.

Specimen auteur

KLOTZ 2012
D. Klotz, *Caesar in the City of Amun: Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, MRE 15, Bruxelles, 2012.
KOEMOTH 1994
P. Koemoth, *Osiris et les arbres. Contribution à l'étude des arbres sacrés de l'Égypte ancienne*, AegLeod 3, Liège, 1994.
KRI
K.A. KITCHEN, *Ramesside Inscriptions, Historical and Biographical*, Oxford, 1969-1990.
KRUCHTEN 1997
J.M. Kruchten, « La terminologie de la consultation de l'oracle de l'Amon thébain à la Troisième Période intermédiaire » *in* HEINTZ (éd.) 1997, p. 55-64.
KUHLMANN 1977
K.P. Kuhlmann, *Der Thron im alten Ägypten: Untersuchungen zu Semantik, Ikonographie und Symbolik eines Herrschaftszeichens*, ADAIK 10, Glückstadt, Hambourg, New York, 1977.
KURTH 2009
D. Kurth, *Einführung ins Ptolemäische: Eine Grammatik mit Zeichenliste und Übungsstücken. Teil 1*, Hützel, 2009.
LECLANT 1961
J. Leclant, *Montouemhat, quatrième prophète d'Amon, prince de la ville*, BiEtud 35, Le Caire, 1961.
LEITZ 2004
C. Leitz, *Quellentexte zur ägyptischen Religion*, t. I*: Die Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*, EQA 2, Münster, 2004.
LEITZ 2014
C. Leitz, « Geographische Soubassementtexte aus griechisch-römischer Zeit: Eine Hauptquelle altägyptischer Kulttopographie » *in* RICKERT, VENTKER (éd.) 2014, p. 69-126.
LGG
C. Leitz (éd.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, OLA 110-116, Louvain, 2002.
MEDINI 2019
L. Medini, « Constructions d'hiérogrammates. La XV^e province de Haute Égypte » *in* M. Flossmann-Schütze, F. Hoffmann, A. Schütze (éd.), *Tuna el-Gebel 8: Tuna el-Gebel, eine ferne Welt*, Vaterstetten, 2019, p. 73-86.
MORET 1902
A. Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte, d'après les papyrus de Berlin et les textes du temple de Séti I^er à Abydos*, *AMG* 14, 1902.
NIVET-SAMBIN 2015
C. Nivet-Sambin, « Montou, taureau de Médamoud à Karnak-Nord » *in* L. Gabolde (éd.), *Un savant au pays du fleuve-dieu. Hommages égyptologiques à Paul Barguet*, *Kyphi* 7, 2015, p. 169-174.
Opet I
C. de Wit, *Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak*, t. I, BiAeg 11, Bruxelles, 1958.
QUAEGEBEUR 1997
J. Quaegebeur, « L'appel au divin. Le bonheur des hommes mis dans la main des dieux » *in* HEINTZ (éd.) 1997, p. 15-34.
RELATS MONTSERRAT 2016
F. Relats Montserrat, « Le signe D19, à la recherche des sens d'un déterminatif (II). Les emplois d'un signe », *Nehet* 4, 2016, p. 77-121.
RELATS MONTSERRAT 2017
F. Relats Montserrat, « Sésostris III à Médamoud. Un état de la question » *in* G. Andreu-Lanoë, F. Morfoisse (éd.), *Sésostris III et la fin du Moyen Empire. Actes du colloque des 12-13 décembre 2014, Louvre-Lens et Palais des Beaux-Arts de Lille*, *CRIPEL* 31, 2017, p. 119-139.
RELATS MONTSERRAT en cours de préparation
F. Relats Montserrat, *Médamoud, l'histoire d'une fouille (1924-1940)*, MIFAO, manuscrit accepté pour publication par le comité éditorial de l'Ifao.
RICKERT 2014
A. Rickert, « Die ökonomischen Prozessionen im Überblick » *in* RICKERT, VENTKER (éd.) 2014, p. 337-361.

Specimen auteur

RICKERT, VENTKER (éd.) 2014
A. Rickert, B. Ventker (éd.), *Altägyptische Enzyklopädien: Die Soubassements in den Tempeln der griechisch-römischen Zeit, Soubassementstudien I*, Studien zur spätägyptischen Religion 7/1, Wiesbaden, 2014.

ROBICHON, VARILLE 1940
C. Robichon, A. Varille, *Description sommaire du temple primitif de Médamoud*, RAPH 11, Le Caire, 1940.

RÖMER 1994
M. Römer, *Gottes- und Priesterherrschaft in Ägypten am Ende des Neuen Reiches: Ein religionsgeschichtliches Phänomen und seine sozialen Grundlagen*, ÄAT 21, Wiesbaden, 1994.

SAMBIN 1992
C. Sambin, « Les portes de Médamoud du musée de Lyon », *BIFAO* 92, 1992, p. 147-184.

SAMBIN-NIVET 2015a
C. SAMBIN-NIVET, « Médamoud, lieu de légitimation royale des Ptolémées », *Memnonia* 26, 2015, p. 115-127.

SAMBIN-NIVET 2015b
C. Sambin-Nivet, « Médamoud, le sanctuaire Djémê de Montou » *in* THIERS (éd.) 2015, p. 273-294.

SAMBIN-NIVET, CARLOTTI 2015
C. Sambin-Nivet, J.-F. Carlotti, « Trois autres portes des premiers Ptolémées à Médamoud », *BIFAO* 115, 2015, p. 373-454.

SAUNERON 1954
S. Sauneron, « La justice à la porte des temples (à propos du nom égyptien des propylées) », *BIFAO* 54, 1954, p. 117-127.

SERaT
SERaT, base de données en ligne, http://www.serat.aegyptologie.uni-wuerzburg.de, consultée le 29 mars 2018.

SHEIKHOLESLAMI 2018
C. Sheikholeslami, « Montu Priest in Third Intermediate Period Thebes » *in* E. Pischikova, J. Budka, K. Griffin (éd.), *Thebes in the First Millennium BC: Art and Archaeology of the Kushite Period and Beyond*, GHP Egyptology 27, Londres, 2018, p. 375-393.

SPENCER 1984
P. Spencer, *The Egyptian Temple: A Lexicographical Study*, Londres, Boston, Melbourne, 1984.

TALLET 2012
G. Tallet, « Oracles » *in* C. Riggs (éd.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford Handbooks in Archaeology, Oxford, 2012, p. 398-412.

TATTKO 2014
J. Tattko, « Die hydrologischen Prozessionen: Verkörperungen einzelner Aspekte der Nilflut und des Fruchtlands in den Soubassements der Tempel der griechisch-römischen Zeit » *in* RICKERT, VENTKER (éd.) 2014, p. 361-441.

THIERS (éd.) 2009
C. Thiers (éd.), *Documents de théologies thébaines tardives* (D3T 1), CENiM 3, Montpellier, 2009.

THIERS (éd.) 2013
C. Thiers (éd.), *Documents de théologies thébaines tardives* (D3T 2), CENiM 8, Montpellier, 2013.

THIERS (éd.) 2015
C. Thiers (éd.), *Documents de théologies thébaines tardives* (D3T 3), CENiM 13, Montpellier, 2015.

Tôd I
J.-C. Grenier (éd.), *Tôd. Les inscriptions du temple ptolémaïque et romain*, t. I : *La salle hypostyle, textes n^os^ 1-172*, FIFAO 18, Le Caire, 1980.

Tôd II
C. Thiers, *Tôd. Les inscriptions du temple ptolémaïque et romain*, t. II : *Textes et scènes n^os^ 173-329*, FIFAO 18, Le Caire, 2003.

TRAUNECKER, LE SAOUT, MASSON 1981
C. Traunecker, F. Le Saout, O. Masson, *La chapelle d'Achôris à Karnak*, vol. 2 : *Documents*, Recherche sur les grandes civilisations. Synthèse 5, Paris, 1981.

Urk. VIII
O. Firchow (éd.), *Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit, aus dem Nachlass von Kurt Sethe*, Berlin, 1957.

VALBELLE 1992
D. Valbelle, « Les métamorphoses d'une hypostase divine en Égypte », *RHR* 209/1, 1992, p. 3-21.

Specimen auteur

VALBELLE, HUSSON 1998
D. Valbelle, G. Husson, « Les questions oraculaires d'Égypte. Histoire de la recherche, nouveautés et perspectives » *in* CLARYSSE, SCHOORS, WILLEMS (éd.) 1998, p. 1055-1077.

VAN DER PLAS 1989
D. Van der Plas, « "Voir" Dieu. Quelques observations au sujet de la fonction des sens dans le culte et la dévotion de l'Égypte ancienne », *BSFE* 115, 1989, p. 4-35.

VERNUS 1978
P. Vernus, *Athribis. Textes et documents relatifs à la géographie, aux cultes et à l'histoire d'une ville du delta égyptien à l'époque pharaonique*, BiEtud 74, Le Caire, 1978.

VOLOKHINE 2001
Y. Volokhine, « Une désignation de la "face divine" [haout, haouty] », *BIFAO* 101, 2001, p. 369-391.

VOLOKHINE 2015
Y. Volokhine, « Remarques sur la vénération des reliefs au chevet des temples en Égypte ancienne. Visibilité et accessibilité du divin » *in* S. Estienne, V. Huet, F. Lissarrague, F. Prost (éd.), *Figures de dieux. Construire le divin en images*, Rennes, 2015, p. 175-194.

WILDUNG 1977
D. Wildung, *Imhotep und Amenhotep: Gottwerdung im alten Ägypten*, MÄS 36, Munich, Berlin, 1977.

WILSON 1997
P. Wilson, *A Ptolemaic Lexikon: A Lexicographical Study of the Texts in the Temple of Edfu*, OLA 78, Louvain, 1997.

WINAND 2017
J. Winand, « Des on-dit aux oracles. La clôture de discours *ḥr.f* en néo-égyptien » *in* N. Bosson, A. Boud'hors et S.H. Aufrère (éd.), Labor omnia uicit improbus. *Miscellanea in honorem Ariel Shisha-Halevy*, OLA 256, Louvain, 2017, p. 443-481.

ZIVIE-COCHE 2013
C. Zivie-Coche, « Religion de l'Égypte ancienne, conférences de l'année 2011-2012 », *AEPHE 5e section* 120, 2013, p. 33-41.

ZIVIE-COCHE 2015
C. Zivie-Coche, « L'Ogdoade à Thèbes à l'époque ptolémaïque (III). Le pylône du petit temple de Médinet Habou » *in* THIERS (éd.) 2015, p. 327-397.

Specimen auteur

Specimen auteur