



**HAL**  
open science

## Horapollon, témoin de son temps ? Les références aux pratiques encore en vigueur dans les Hieroglyphica

Antonio Ricciardetto

### ► To cite this version:

Antonio Ricciardetto. Horapollon, témoin de son temps ? Les références aux pratiques encore en vigueur dans les Hieroglyphica. Jean-Luc Fournet. Les Hieroglyphica d'Horapollon de l'Égypte antique à l'Europe moderne histoire, fiction et réappropriation, 2, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance; Collège de France, pp.123-142, 2021, *Studia Papyrologica et Aegyptiaca Parisina*, 9782916716794. hal-03848951

**HAL Id: hal-03848951**

**<https://hal.science/hal-03848951>**

Submitted on 7 Dec 2022

**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.

STUDIA PAPYROLOGICA  
ET AEGYPTIACA PARISINA

---

2

---

Les *Hieroglyphica* d'Horapollon  
de l'Égypte antique  
à l'Europe moderne

histoire, fiction et réappropriation

sous la direction de Jean-Luc Fournet

*Ouvrage publié avec le concours  
du Collège de France*

---

Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance  
52, rue du Cardinal-Lemoine – 75005 Paris

2021

# HORAPOLLON, TÉMOIN DE SON TEMPS? LES RÉFÉRENCES AUX PRATIQUES ENCORE EN VIGUEUR DANS LES *HIEROGLYPHICA*

Antonio RICCIARDETTO

*Università del Salento, Lecce – Université de Liège, CEDOPAL*

---

## Résumé

À partir du réexamen des trois chapitres du livre I des *Hieroglyphica*, où Horapollon (seconde moitié du v<sup>e</sup> siècle de notre ère) décrit des pratiques dont il affirme qu'elles ont toujours cours à son époque, on cherchera à vérifier si celles-ci ont pu effectivement persister jusqu'à la fin de l'Antiquité, en comparant les informations fournies par l'auteur aux données des sources littéraires, épigraphiques et archéologiques, y compris les restes animaux.

## Abstract

Through a thorough examination of the three chapters of Book I of Horapollon's *Hieroglyphica* (second half of the 5th century), in which he described ancient practices that he claimed were still current in his own time, this paper explores whether they could in fact still have been in use in late Antiquity. Information given by the author is compared to other literary texts, as well as to epigraphic and archeological sources, including animal remains.

Le traité grec *Hieroglyphica* attribué au philosophe alexandrin Horapollon, que l'on date généralement de la seconde moitié du v<sup>e</sup> siècle de notre ère, sous le règne de l'empereur Zénon (474-491), est le seul traité complet consacré aux hiéroglyphes qui nous soit parvenu de l'Antiquité<sup>1</sup>. Il se présente sous la forme d'un catalogue constitué de deux livres comprenant

---

1. À ce jour, l'édition critique la plus récente des *Hieroglyphica* d'Horapollon est celle de SBORDONE 1940, qui est aussi l'édition enregistrée dans le *TLG*; celles de RIGONI & ZANCO 1996 et de CREVATIN & TEDESCHI 2002 reproduisent le texte grec de F. Sbordone, dont elles ne se distancient que dans de rares cas énumérés à la p. 74, pour la première, et à la p. 32, pour la seconde. Les principales éditions antérieures à celle du savant napolitain sont celles d'Alde Manuce (Venise, 1505 : édition *princeps*), J. Mercier (Paris, 1551), D. Hoeschel (Augsburg, 1595), N. Caussin (Paris, 1618), J. C. de Pauw (Utrecht, 1727) et C. Leemans (Amsterdam, 1835). La traduction française du livre I citée dans notre contribution, parfois légèrement modifiée, est celle de VAN DE WALLE & VERGOTE 1943, p. 39-89 (1<sup>re</sup> partie : livre I) et p. 199-239 (2<sup>e</sup> partie : livre II). Pour une liste des traductions latines, voir SIDER 1986 et 1992. Le démotisant H.-J. Thissen avait fait paraître en 1998 la plaquette *Vom Bild zum Buchstaben - von Buchstaben zum Bild. Von der Arbeit an Horapollons Hieroglyphika*, qui est une bonne introduction à Horapollon, puis, en 2000, une traduction allemande du traité; l'auteur préparait également une nouvelle édition critique pour la collection « Bibliotheca Teubneriana », mais elle n'est malheureusement pas parue. La traduction anglaise la plus récente des *Hieroglyphica* est celle de BOAS 1950. Parmi les études fondamentales, signalons, sans prétendre à l'exhaustivité, LAUTH 1876; ROEDER

respectivement 70 et 119 chapitres, où sont décrits et commentés environ 200 idéogrammes. Le premier livre, qui se divise en sections portant sur des thématiques homogènes (cosmologie, théologie, astronomie, liturgie, etc.), pourrait avoir été composé par Horapollon lui-même en « langue égyptienne »<sup>2</sup>, puis, si l'on en croit l'*incipit*, traduit en grec, sans doute à la même époque, par un nommé Philippos. La plupart des hiéroglyphes qu'il contient renvoient à de véritables hiéroglyphes égyptiens. En revanche, quoiqu'il soit toujours mis sous le nom d'Horapollon<sup>3</sup>, le second livre est généralement attribué à Philippos<sup>4</sup>. Sa composition présente des différences assez marquées avec le premier livre. En effet, par son contenu, composé en bonne partie d'hiéroglyphes apocryphes inspirés des naturalistes gréco-romains, il se rattache au monde grec<sup>5</sup>.

La session dans laquelle cette communication a été présentée avait pour thématique générale de replacer les *Hieroglyphica* d'Horapollon dans le contexte de la fin de l'Antiquité. Tout en étant bien conscient des problèmes de composition soulevés par cette œuvre, nous voudrions le faire en focalisant l'attention sur les trois passages, tous attestés dans le premier livre, où Horapollon informe son lecteur que les pratiques dont il rend compte sont encore attestées à son époque (en grec μέχρι νῦν, « jusqu'à maintenant »). Bien qu'il subsiste des incertitudes quant à la datation de l'auteur<sup>6</sup>, on cherchera aussi à vérifier la validité de telles affirmations : autrement dit, se peut-il que les pratiques dont Horapollon dit qu'elles existent encore à son époque, aient effectivement persisté jusqu'au v<sup>e</sup> siècle de notre ère ?

1913; MASPERO 1914; DONADONI 1936; VAN DE WALLE 1941; JANSSEN, VAN DE WALLE & VERGOTE 1947; RÉMONDON 1952; VAN DE WALLE 1961 et 1975/1976; OSING 1977; HELCK 1979; MASSON & FOURNET 1992; THISSEN 1994; CAPRARA 1998; FELBER 1998; WILDISH 2018.

2. Horapollon, *Hier.* I, tit. : Ὁρου Ἀπόλλωνος Νειλώου Ἱερογλυφικά, ἃ ἐξήνεγκε μὲν αὐτὸς Αἰγυπτία φωνῆ, μετέφρασε δὲ Φίλιππος εἰς τὴν Ἑλλάδα διάλεκτον, « Étude sur les hiéroglyphes d'Horus Apollon Niloüs, publiée en langue égyptienne et traduite en grec par Philippos ».

3. Horapollon, *Hier.* II, tit. : Ὁρου Ἀπόλλωνος Νειλώου τῆς τῶν παρ' Αἰγυπτίοις Ἱερογλυφικῶν γραμμάτων ἐρμηνείας βιβλίον δευτέρον. Διὰ δὲ τῆς δευτέρας πραγματείας περὶ τῶν λοιπῶν τὸν λόγον ὑγιὰ σοι παραστήσομαι, ἃ δὲ καὶ ἐξ ἄλλων ἀντιγράφων, οὐκ ἔχοντά τινα ἐξήγησιν, ἀναγκαίως ὑπέταξα, « Deuxième livre de l'interprétation des lettres hiéroglyphiques des Égyptiens d'Horus Apollon Niloüs. Au cours de ce deuxième traité, je te présenterai un exposé adéquat des autres (lettres). J'ai jugé nécessaire d'y joindre celles qui proviennent d'autres écrits et qui sont dépourvues d'explication ».

4. Voir par exemple VAN DE WALLE & VERGOTE 1943, p. 199 et CREVATIN & TEDESCHI 2002, p. 19-20, qui renvoient aux opinions antérieures de LEEMANS 1835, LENORMANT 1838, DONADONI 1936 et SBORDONE 1940. En effet, si Philippos est cité à la troisième personne du singulier au début du livre I (cf. *supra*, n. 2), c'est peut-être lui qui, selon les commentateurs d'Horapollon, s'exprime ensuite à la première personne, à la fin du livre I (chap. 70 : ἰκανῶν δὲ καὶ ἄλλων ὑπαρχόντων σημείων ἐν τῇ τῶν κροκοδείλων φύσει, αὐτάρκη τὰ δόξαντα ἐν τῷ πρώτῳ συγγράμματι εἰπεῖν, « Bien qu'il existe encore d'autres signes concernés, empruntés à la nature des crocodiles, ceux qu'il nous a semblé bon de décrire dans ce premier traité peuvent déjà suffire »), et dans l'*incipit* du livre II (cf. *supra*, n. 3).

5. Pour un aperçu général du contenu du second livre, voir SBORDONE 1940, p. xlvii-li; RIGONI & ZANCO 1996, p. 15-16.

6. Le traité pourrait en effet être bien plus tardif : dès lors, son auteur ne serait pas l'Horapollon du v<sup>e</sup> siècle (le second Horapollon cité par la *Souda*, ω 159, s. v. Ὁραπόλλων), que MASPERO 1914 a rapproché de manière convaincante de Flavius Horapollon, fils d'Asclépiadès, « philosophe », auteur d'une pétition dont une copie est conservée dans le *P.Cair.Masp.* III 67295, daté du vi<sup>e</sup> siècle. Voir MASSON & FOURNET 1992, ainsi que les contributions de J.-L. Fournet et G. Agosti dans ce volume. Signalons enfin la position de l'abbé J.-J. Rive (1730-1791), qui, selon REQUIER 1779, p. vii-viii, attribuait l'œuvre entière au traducteur Philippos en la datant du xv<sup>e</sup> siècle.

1. *HIER.* I, 8 : *ECCORI, CORI, CORÔNE*

Ce chapitre est consacré à Arès et Aphrodite que les Égyptiens représentent en peignant un couple d'oiseaux : soit des faucons<sup>7</sup>, soit des corneilles. À cette occasion, l'auteur décrit la fidélité dont ces dernières font preuve, si bien que, lorsque l'une des deux corneilles meurt, l'autre reste solitaire<sup>8</sup>. Quoique la plupart des exégètes d'Horapollon estiment que la partie du chapitre relative aux corneilles est purement grecque et n'a rien d'égyptien<sup>9</sup>, cette opinion doit, semble-t-il, être nuancée : en effet, la substitution du corbeau au faucon paraît authentiquement égyptienne<sup>10</sup>. Néanmoins, c'est bien aux Grecs que fait référence l'auteur dans la suite du chapitre :

« C'est aussi pourquoi les hommes qui rencontrent une corneille isolée en augurent qu'ils ont rencontré un animal veuf; et c'est en vertu de cette même concorde (ὁμονοίας) que les Grecs (Ἕλληνες) disent encore maintenant (μέχρι νῦν) en leurs fêtes nuptiales : "Eccori, Cori, Corone" sans comprendre (le sens de ces paroles). »<sup>11</sup>

Ce paragraphe sur les corneilles contient l'unique référence à des Grecs dans le traité<sup>12</sup>, mais on trouve aussi l'expression εἰς τὴν Ἑλλάδα διάλεκτον dans l'incipit du livre I pour désigner la traduction en grec des *Hieroglyphica* écrits originellement en égyptien (Αἰγυπτία φωνῆ), et deux fois, l'adverbe « en grec » (ἑλληνιστί), également au début du livre I (I, 1 et 3)<sup>13</sup>. À titre de comparaison, le mot Αἰγύπτιοι dans des expressions telles que « chez les Égyptiens », « pour les Égyptiens », et l'adverbe « en égyptien » (αἰγυπτιστί), sont attestés 29 fois<sup>14</sup>, dont plus de 90 %

7. Sur l'équivalence entre Arès et Horus, et Aphrodite et Hathor, voir les commentaires de SBORDONE 1940, p. 16-17; VAN DE WALLE & VERGOTE 1943, p. 47; CREVATIN & TEDESCHI 2002, p. 89-90.

8. Parce qu'il symbolise la fidélité, le couple de corneilles sert aussi à signifier le mariage : cf. *Hier.* I, 9.

9. En effet, l'image est déjà attestée chez Aristote *ap.* Athénée, IX 394b. Sur la fidélité des corneilles et leur monogamie, voir aussi Plutarque, *Que les bêtes ont l'usage de la raison* 989a; *Cyanides* I, 2, cf. *Physiologus* 1.27; Élien, *Nature des animaux* III, 9 (cf. *infra*, n. 18). Sur le veuvage des corneilles après la mort d'un des deux partenaires : *Physiologus* 1.27; Eustathe, *Commentaire sur l'Hexaemeron* (PG XVIII, 733c); Grégoire de Nazianze, *Conseils aux jeunes filles*, v. 540-542 (PG XXXVII, 621). La corneille était également réputée dans l'Antiquité pour sa longévité légendaire : Hésiode *ap.* Plutarque, *Sur la disparition des oracles* 11 = 415C (*Fr.* 304 M.-W.), dit qu'elle vit « neuf générations d'homme adulte » (cf. aussi Aristophane, *Oiseaux* 609); comparer Ovide, *Amours* II, 6, 35-36; Pline, *H. N.* VII, 153, qui juge fabuleux le décompte d'Hésiode; Ausone, *Eclogae* V. Pour d'autres références, cf. THOMPSON 1936, s. v. κορώνη; LAMBIN 1992, p. 88, n. 66.

10. MEKES 1991, p. 235-236; GRIMM 1990, p. 143-146. Ce dernier se concentre en particulier sur l'histoire de la corneille apprivoisée, messagère du pharaon Amenemhat III qui l'avait honorée d'une tombe située près du lac Moeris (Fayoum). Cette histoire est rapportée par Élien, *Nature des animaux* VI, 7, et elle est transmise aussi par l'un des hymnes à Isis (Hymne IV, v. 19-20), gravé sur un pilastre d'entrée du vestibule de Narmouthis (Medinet Madi) dans le Fayoum (*J.Métr.* 175, 1<sup>er</sup> siècle av. J.-C.?). Isidôros, qui a composé ces hymnes, dit se faire l'écho d'une légende indigène (v. 18).

11. Horapollon, *Hier.* I, 8 (= T. Bergck, *PLG*<sup>3</sup> III, p. 663 et *Fr.* 881 (b) Page) : Διὸ καὶ μὴ κορώνη συναντήσαντες, οἰωνίζονται οἱ ἄνθρωποι ὡς χηρεύοντι συνητηκότες ζῶω, τῆς δὲ τοιαύτης αὐτῶν ὁμονοίας χάριν, μέχρι νῦν οἱ Ἕλληνες ἐν τοῖς γάμοις ἕκκορι κορι κορώνη λέγουσιν ἀγνοοῦντες. Pour une liste des variantes de l'expression ἕκκορι κορι κορώνη dans les manuscrits et chez les exégètes modernes, cf. par exemple *PLG*<sup>4</sup> III, p. 663; l'apparat de SBORDONE 1940, p. 19.

12. Pour cette raison, G. P. Valeriano Bolzani, dit Pierio (1477-1558), en attribuait déjà la paternité au traducteur Philippe, plutôt qu'à Horapollon (« *Graeci, ut Hori interpres Philippus observavit...* ») : VALERIANO BOLZANI 1556, p. 149.

13. Horapollon, *Hier.* I, 1 : ὄφιν ... ὃν καλοῦσιν Αἰγύπτιοι οὐράϊον, ὃ ἐστὶν ἑλληνιστὶ βασιλικόν, « un serpent ... que les Égyptiens appellent Uraeus, ce qui correspond au basilic grec »; I, 3 : Ἴσις δὲ παρ' αὐτοῖς ἐστὶν ἀστήρ, αἰγυπτιστὶ καλούμενος Σῶθις, ἑλληνιστὶ δὲ Ἀστροκόων, « Isis est chez eux (*sc.* chez les Égyptiens) une étoile, appelée en égyptien Sothis, et en grec Astrocyon. »

14. Ces chiffres ne tiennent pas compte de l'expression Αἰγύπτια γράμματα attestée quatre fois au livre I, une fois au chapitre 14 (ce que les Égyptiens signifient en écrivant un babouin, notamment l'écriture, « parce qu'il existe une espèce de babouins qui sait [écrire] les lettres égyptiennes »; sur ce chapitre, cf. *infra*,

des occurrences apparaissent dans le premier livre<sup>15</sup>. C'est sans doute le signe d'un remaniement du livre (par le traducteur?) en vue de l'adapter à un public hellénophone, ou bien plutôt que, contrairement à ce que l'*incipit* du livre I voudrait nous faire croire, le traité avait été dès le départ écrit en grec. Comment expliquer sinon la nécessité qu'un Égyptien, écrivant dans sa langue, a d'utiliser régulièrement des expressions du type « chez les Égyptiens », voire, parfois, simplement, « chez eux » (παρ' αὐτοῖς)<sup>16</sup>?

Ainsi, à l'époque d'Horapollon, les Grecs entonnaient encore un refrain à l'occasion de leurs mariages, mais ils n'en comprenaient plus la signification<sup>17</sup>. Sans doute a-t-on affaire au même refrain que celui auquel fait allusion Élien au III<sup>e</sup> siècle de notre ère. Après avoir rappelé l'extrême fidélité des corneilles, le rhéteur de Préneste rapporte qu'à l'inverse des augures de son temps, les anciens chantaient la corneille dans les mariages « en donnant cet exemple de bonne entente à tous ceux qui s'unissent pour avoir des enfants »<sup>18</sup>. On a depuis longtemps constaté des similitudes entre le texte d'Horapollon et celui d'Élien, puisque tous deux attestent l'amour conjugal des corneilles – ils emploient l'un comme l'autre le mot ὁμόνοια, « la bonne entente » – et leur fidélité, ainsi que la solitude qui frappe la corneille veuve, qu'ils considèrent que rencontrer cet oiseau isolé peut être un bon ou un mauvais présage, et qu'ils font aussi référence à un refrain ou à une chanson entonnée dans un contexte nuptial. Cependant, à la différence de l'auteur des *Hieroglyphica*, Élien attribue cette chanson aux anciens, par opposition aux augures de son temps, et il ne semble la connaître que par ouï-dire (ἀκούω δέ).

Le refrain est connu également par deux autres témoignages. Le premier est une scholie ancienne aux *Pythiques* de Pindare, où l'on insiste sur son caractère commun<sup>19</sup>. Le second est le

p. 130-136), et trois fois, au chapitre 38, consacré à la manière de désigner l'écriture égyptienne (Πῶς αἰγύπτια γράμματα).

15. Respectivement, 27 fois au livre I et 2 fois au livre II ; pour Αἰγύπτιοι, on compte 23 occurrences au livre I, et 4 au livre II, dont une fois dans le titre ; l'adverbe n'est pas attesté au livre II. Il faut ajouter aussi dix attestations d'Αἴγυπτος, dont 8 au livre I.

16. Pour l'expression παρ' αὐτοῖς, « chez eux », cf. I, 3 (texte grec *supra*, n. 13). C'est un argument supplémentaire en faveur d'une rédaction originelle de l'ensemble du traité en grec. Pour d'autres arguments (notamment des jeux de mots, en grec), voir la contribution de J.-L. Fournet, dans ce volume, p. 95-96.

17. Ce chapitre a été abondamment commenté depuis le XVII<sup>e</sup> siècle. Pour un passage en revue des opinions avancées pour expliquer l'ἔκκορι κορὶ κορώνη, voir Sbordone 1940, p. 19 (apparat) ; Miralles 1981, p. 89-90 ; Lambin 1986 et 1992, p. 88-90.

18. Élien, *Nature des animaux* III, 9 : Κορώναι ἀλλήλαις εἰσὶ πιστόταται, καὶ ὅταν ἐς κοινωσίαν συνέλθωσι, πάνν σφόδρα ἀγαπῶσι σφᾶς, καὶ οὐκ ἂν ἴδοι τις μιγνύμενα ταῦτα τὰ ζῶα ἀνέδην καὶ ὡς ἔτυχεν. Λέγουσι δὲ οἱ τὰ ὑπὲρ τούτων ἀκριβοῦντες ὅτι ἂν ἀποθάνῃ τὸ ἕτερον, τὸ λοιπὸν χηρεύει. Ἀκούω δὲ τοὺς πάλαι καὶ ἐν τοῖς γάμοις μετὰ τὸν ὑμέβαιον τὴν κορώνην ᾄδειν, σύνθημα ὁμοιοῦς τούτῳ τοῖς συνιοῦσιν ἐπὶ παιδοποιῆα διδόντας. Οἱ δὲ ἔδρας ὀρνίθων καὶ πτήσεις παραφυλάττοντες οὐκ εὐσύμβολον ὀπιούσιν εἶναι φασιν ὑπακούσαι κορώνης μιᾶς, « Les corneilles sont très fidèles les unes aux autres, et, quand elles forment un couple, se montrent une affection extrêmement vive. On ne saurait voir ces animaux s'unir sans engagement et au hasard. Les spécialistes affirment que lorsqu'un des deux meurt, le survivant reste solitaire. Il paraît que les anciens chantaient aussi la corneille dans les mariages, après l'hyménée, en donnant cet exemple de bonne entente à ceux qui s'unissaient pour avoir des enfants. Mais les gens qui observent les vols des oiseaux et leur place (dans le ciel) assurent qu'il n'est pas de bon augure, pour qui se marie, d'entendre une corneille isolée » (trad. G. Lambin).

19. *Scholies anciennes à Pindare*, *Pythiques* III, 19 (p. 67, 23-68, 7 Drachmann) : Τὸ ὑποκουρίζεσθαι ἀοιδαῖς εἶπε διὰ τὸ τοὺς ὑμνοῦντας ἐπευφημιζομένους λέγειν· σὺν κόροις τε καὶ κόραις. Αἰσχύλος· Δαναΐσι (Fr. 43 Radt)· κἄπειτα δ' εἶσι λαμπρὸν ἡλίου φάος· | ἕως <δ>· ἐγειρῶ πρηνεμένσι τοὺς νυμφίους | νόμοις ἀείδων· σὺν κόροις τε καὶ κόραις... Κὰν τῷ βίῳ εὐκορεῖ κορώνας. Παρατρέποντες δὲ ἐννοί φασιν· ἔκκορει κόρει κορώνας, « Il (*sc.* Pindare) a dit ὑποκουρίζεσθαι ἀοιδαῖς parce que ceux qui chantent disent, en prononçant des mots qui portent chance : *Avec les garçons et les filles*. Eschyle, *Danaïdes* : "Et puis viendra la lumière éclatante du soleil. / Jusqu'à ce que j'éveille les nouveaux époux par des airs / Propitiatoires en chantant : *Avec les garçons et les filles*..." Et communément, εὐκορεῖ κορώνας! Certains disent, en déformant, ἔκκορει κόρει κορώνας! » (texte établi et traduit par G. Lambin). Dans son édition des *Pythiques* de Pindare, Liberman 2004, p. 74-75, considère comme douteuse cette interprétation par le grammairien alexandrin



lemme κουριζόμενος du grammairien grec Hésychios, actif à Alexandrie au VI<sup>e</sup> siècle de notre ère<sup>20</sup>. On y apprend qu'à l'époque du lexicographe (νῦν, « maintenant »), le verbe ἔκκορεῖν, dans le sens de « chanter l'*ekkori* », c'est-à-dire chanter le ἔκκορι κοῖ κορώνη, était employé, à tort, à la place de κουρίζεσθαι<sup>21</sup>. Comme le remarque G. Lambin, « on n'a peut-être pas attaché suffisamment d'importance à ce témoignage, d'autant plus sûr qu'Hésychios atteste l'existence d'un mot encore usuel de son temps, mais dont le caractère vraisemblablement populaire fit, pour nous, un *hapax* »<sup>22</sup>.

En confrontant le passage d'Horapollon aux deux derniers témoignages invoqués, on constate que les trois textes traitent de la permanence du refrain ou de sa diffusion à l'époque où ils ont été mis par écrit, qui est tardive (V<sup>e</sup>/VI<sup>e</sup> siècles de notre ère). En outre, dans la scholie à Pindare, comme chez Hésychios, l'expression ἔκκορι κοῖ κορώνη ou κορώνας est considérée comme une version fautive ou déformée de εὐκορεῖ κορώνας; or, Horapollon fait précisément allusion au fait que les Grecs n'en comprenaient plus le sens.

Ces trois textes pourraient tirer leur information d'une source ancienne, sans que celle-ci ait été adaptée au nouveau contexte dans lequel elle se trouve désormais intégrée. Dès lors, la référence temporelle ne serait plus nécessairement fondée, et il est possible que le refrain n'était plus connu, ni chanté depuis longtemps. C'est la solution à laquelle adhère J. C. B. Petropoulos, pour qui le μέγρι νῦν οἱ Ἕλληνας ne serait que la répétition d'un « earlier excerpted scholion »<sup>23</sup>. La nature des trois textes orienterait vers cette hypothèse, de même que l'extrait susmentionné d'Élien qui attribue la chanson aux anciens.

À l'inverse, on pourrait toutefois suggérer que le refrain était encore connu au V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles. Les recherches de G. Lambin ont montré que l'ἔκκορι κοῖ κορώνη, qui correspond à un dimètre trochaïque, n'est qu'un jeu verbal sans signification rationnelle<sup>24</sup>. On y observe en effet des assonances et des figures rythmiques par la reprise de la syllabe -κορ- fondée sur une onomatopée. Cette syllabe, qui se situe à différents endroits des mots, peut être rapprochée d'autres mots en rapport avec l'idée de crier ou de faire du bruit tels que κοκκορυγμός,

du verbe ὑποκουρίζεσθαι, « faire l'enfant », « parler comme un enfant », « adresser des noms tendres », « user de diminutifs ».

20. Hésychios, κ 3856, s. v. κουριζόμενος (II 521 Latte) : ὑμεναιοῦμενος, διὰ τὸ γαμουμέναις λέγειν σὺν κούροις τε καὶ κόραις (Eschyle, *Fr.* 43) ὅπερ νῦν παρεφθαμένως ἔκκορεῖν λέγεται, « Kouρίζόμενος : 'chantant l'hyménée', parce qu'on disait aux jeunes mariées : avec les garçons et les filles. C'est ce qu'on appelle maintenant, à tort, 'chanter l'eccori' » (trad. G. Lambin).

21. Le verbe ἔκκορεῖν, « nettoyer en balayant, balayer », et, au sens figuré, « chasser », « dévaster », n'est connu dans le sens de « chanter l'*eccori* » que par Hésychios. Il ne faut pas établir de lien entre le verbe « balayer » et la « corneille » (MIRALLES 1981, p. 90-91; LAMBIN 1992, p. 88-89; cf. aussi *infra*), ni comprendre ἔκκορεῖν dans le sens, non attesté par ailleurs, d'« orner », avec une équivoque obscène, comme l'a proposé ΒΟΕΚΚΗ 1811-1821 (vol. 2, p. 330 et vol. 3, p. 257-258), ou dans celui de « déflorer », tel qu'avancé par HERMANN 1820, p. vi-ix. Ce dernier rapprochait ce verbe du substantif κορώνη qui peut désigner le membre viril : cf. notamment Archiloque, *Fr.* 11 (éd. Lasserre-Bonnard, CUF, 1958, p. 4-5); son interprétation est encore suivie par LIBERMAN 2004, p. 77, n. 75. Cependant, comme l'a montré LAMBIN 1992, p. 89, parmi d'autres exemples, le verbe ἔκκορεῖν chez Aristophane, *Thesmophories* 760, signifie simplement « balayer », à savoir « enlever » : τίς ἐξεκόρησέ σε, « qui t'a balayée », c'est-à-dire « qui t'a enlevé ta fille (= une outre de vin) », et n'a pas le sens de « déflorer » enregistré notamment par le dictionnaire Bailly.

22. LAMBIN 1992, p. 87-88. On peut toutefois se demander si c'est effectivement Hésychios qui est l'auteur de cette constatation, ou bien l'une des nombreuses sources auxquelles il puise, et qui font de son lexique une œuvre composite, mutilée en outre ultérieurement par les copistes.

23. PETROPOULOS 2012.

24. LAMBIN 1992, p. 90-91. Selon SBORDONE 1940, p. 18, le mot κορώνη faisait partie de la formule ἔκκορι κοῖ κορώνη en raison de son assonance avec les racines κορ-, κουρ-, à partir desquelles se serait formée l'onomatopée ἔκκορι κοῖ κορώνη; VAN DE WALLE & VERGOTE 1943, p. 47, y voient une étymologie populaire fondée sur le rapport phonétique entre κόρη et κορώνη. Leur opinion est suivie par RIGONI & ZANCO 1996, p. 92, n. 15.

κορκορυγῆν et κορκορυγή, etc., fondés eux aussi sur cette syllabe mais qui, dans ce cas, est redoublée. Ainsi, notre formule serait « un refrain bruyant ou plutôt une acclamation, une sorte de “Hip hip hip hourra”, où l’on répétait trois fois la syllabe *kor* jusqu’au κορώνη ou κορώνας final ». La présence de la κορώνη ne s’expliquerait que par un simple jeu phonique sur la reprise en écho de *kor*, à moins que le mot ne soit issu lui-même « d’une première tentative pour donner un début de signification rationnelle à une acclamation qui n’en avait pas et n’en avait nul besoin »<sup>25</sup>. L’expression εὐκορεῖ κορώνας (ou, plus vraisemblablement εὐκορὶ κορώνας, voire εὐ κορὶ κορώνας) attestée par la scholie ne constitue probablement qu’une variante de la séquence attestée chez Horapollon.

Le contexte nuptial n’exclut pas non plus cette hypothèse. Sans constituer un chant à proprement parler, des acclamations de ce type devaient être entonnées en chœur et accompagner l’épithalame, un chant propitiatoire que des filles et des garçons, amis du couple, criaient à l’unisson le soir ou le lendemain des noces devant la porte de la chambre nuptiale pour leur souhaiter bonheur et prospérité<sup>26</sup>. Or, les épithalames sont un genre bien connu de l’Antiquité tardive et du monde byzantin, et on sait que certains d’entre eux ont été effectivement récités<sup>27</sup>. Il n’est donc pas exclu ni improbable que ce refrain, qui devait avoir une valeur apotropaïque et propitiatoire, était encore entonné à l’époque tardive. On connaît par ailleurs des exemples de chants populaires qui ont subsisté jusque dans la Grèce moderne<sup>28</sup>.

## 2. *HIER*. I, 14 : L’ÉLEVAGE DES BABOUINS

Le chapitre 14 du livre I est consacré aux différentes significations de l’idéogramme du babouin. Celui-ci désigne le monde habité (οἰκουμένη), l’écriture (γράμματα), le prêtre (ἱερεύς), la colère (ὀργή), la nage (κόλυμβος), mais, avant tout, la lune (σελήνη) :

« La lune, parce que cet animal entre dans un certain rapport (συμπάθειαν) avec la conjonction du dieu. En effet, lorsque la lune entre en conjonction avec le soleil, elle est dépourvue de lumière pendant la fraction d’une heure déterminée ; alors, le babouin mâle ne voit ni ne mange plus, il est déprimé et s’incline vers le sol comme s’il déplorait l’enlèvement de la lune<sup>29</sup>. Quant à la femelle, non seulement elle ne voit plus et éprouve la même chose que le mâle, mais de plus elle perd du sang par ses parties génitales. C’est pourquoi, jusqu’à ce jour (μέχρι νῦν), on élève des babouins dans les temples afin de connaître par eux le moment de la conjonction du soleil et de la lune. »<sup>30</sup>

25. LAMBIN 1992, p. 91.

26. Sur ces épithalames du soir, dont certains ont été effectivement chantés, et sur leurs motifs traditionnels (bonheur, amour réciproque, prospérité matérielle, longévité, enfants ; éloge, parfois hyperbolique, des époux, en particulier de leur beauté ; hommage en forme d’adieu des compagnes de la mariée), mais aussi leur « verdeur », leur caractère satirique, etc., voir LAMBIN 1992, p. 92-101. Sur l’épithalame du matin, dont le fragment des *Danaïdes* d’Eschyle, cité dans la scholie à Pindare examinée *supra*, en conserve, soit le début, soit le refrain, cf. LAMBIN 1992, p. 101-102.

27. C’est le cas de l’épithalame pour Zacharie et de celui pour Procope, Jean et Élie, de Choricios de Gaza (2<sup>e</sup> quart du VI<sup>e</sup> siècle). Sur ces textes et sur le genre de l’épithalame dans l’Antiquité tardive, cf. l’édition récente de ces deux épithalames de Choricios par TELESCA 2018 dans la CUF.

28. C’est le cas du chant des bateleurs appelé κορώνισμα, « chant du corbeau », sur lequel nous renvoyons au témoignage d’Athénée, *Deipnosophistes* VIII 59 (359 f).

29. Sur ce comportement du babouin penché en avant, les bras tendus, voir aussi Sophocle, *Limiers*, *Fr.* 314, l. 125. Cette image pourrait renvoyer à l’adoration de l’animal devant Rê, cf. SBORDONE 1940, p. 38.

30. Horapollon, *Hier*. I, 14 : Σελήνην μὲν, ἐπειδὴ τὸ ζῶον τοῦτο συμπάθειάν τινα πρὸς τὴν τοῦ θεοῦ σύνοδον ἐκτίησάτο. Ὅταν γὰρ ἐν τῷ μέρει τῆς ὥρας ἡ σελήνη συνοδεύουσα ἡλίῳ ἀφώτιστος γένηται, τότε ὁ μὲν ἄρσην κυνοκέφαλος οὐ βλέπει οὐδὲ ἐσθίει, ἄχθεται δὲ εἰς τὴν γῆν νενευκῶς, καθάπερ πενθῶν τὴν τῆς σελήνης ἀρπαγὴν, ἢ δὲ θήλεια μετὰ τοῦ μὴ ὄραν καὶ ταῦτὰ τῷ ἄρσενι πάσχειν, ἔτι δὲ καὶ ἐκ τῆς ἰδίας



Horapollon fait encore allusion à l'élevage de babouins dans les temples, mais cette fois sans référence temporelle, ainsi qu'à la momification de leur corps qui est conservé dans des nécropoles spécialisées, dans le paragraphe consacré au babouin comme représentation du monde habité<sup>31</sup> :

« (Ils peignent un babouin pour représenter) le (monde) habité, parce que, à les en croire, le (monde) habité comprend 72 anciennes régions<sup>32</sup> et que ces (babouins) qui sont nourris dans les temples et y sont l'objet de soins, ne meurent pas en un jour comme les autres animaux ; mais une partie de ceux-ci meurt chaque jour et est embaumée par les prêtres tandis que le reste du corps garde sa nature (normale). Et c'est lorsque les 72 jours sont accomplis qu'il est entièrement mort. »<sup>33</sup>

Le babouin est bien connu, en Égypte, pour être un animal « astrosensible »<sup>34</sup>, particulièrement lié à la lune, avec laquelle il a fini par s'assimiler. C'est d'ailleurs par sa connexion avec cet astre que se manifeste explicitement son association à Thot, dans le courant de la XVIII<sup>e</sup> dynastie<sup>35</sup>. Le babouin est aussi lié au dieu lunaire Khonsou. C'est également un animal héliotrope<sup>36</sup>. Ces rapports entre le primate et la lune trouvent des échos, parfois très déformés par rapport à la *doxa* religieuse égyptienne, dans les littératures grecque et latine. Artémidore de Daldis (I<sup>er</sup> siècle apr. J.-C.) dit du babouin qu'il est consacré à la lune<sup>37</sup>. Dès l'époque hellénistique, on a remarqué l'influence de la nouvelle lune sur certaines fonctions organiques, en particulier la dilatation des pupilles et l'éjaculation<sup>38</sup>. Selon Pline, l'astre est responsable d'un changement d'humeur chez le babouin<sup>39</sup>, et, en dehors des *Hieroglyphica*, où l'on voit à l'œuvre la théorie

φύσεως αϊμάσσεται· διὸ καὶ μέχρι νῦν ἐν τοῖς ἱεροῖς τρέφονται κυνοκέφαλοι, ὅπως ἐξ αὐτῶν γινώσκηται τὸ ἡλίου καὶ σελήνης μέρος τῆς συνόδου.

31. Horapollon, *Hier.* I, 14 : οἰκουμένην δέ, ἐπειδὴ ἑβδομήκοντα δύο χώρας τὰς ἀρχαίας φασι τῆς οἰκουμένης εἶναι· τούτους δὲ τρεφομένους ἐν τοῖς ἱεροῖς καὶ ἐπιμελείας τυγχάνοντας, οὐ καθάπερ τὰ λοιπὰ ζῶα ἐν ἡμέρᾳ μιᾷ τελευτᾷ, οὕτω καὶ τούτους, ἀλλὰ μέρος αὐτῶν καθ' ἑκάστην ἡμέραν νεκρούμενον ὑπὸ τῶν ἱερέων θάπτεσθαι, τοῦ λοιποῦ σώματος ἐν τῷ κατὰ φύσιν ὄντος· ἕως δ' ἂν αἱ ἑβδομήκοντα καὶ δύο πληρωθῶσιν ἡμέραι, τότε ὅλος ἀποθνήσκει.

32. Sur la mention de cette division du monde en 72 parties, amplement attestée dans la littérature patristique des III<sup>e</sup> et IV<sup>e</sup> siècles – ce qui en fait l'un des très rares critères de datation de l'œuvre –, et sur l'importance de ce nombre, y compris en astrologie, voir les nombreuses références répertoriées par SBORDONE 1940, p. 39-40 ; CREVATIN & TEDESCHI 2002, p. 96-97, n. 96.

33. Cette durée de 72 jours n'est pas sans rappeler le temps nécessaire pour l'embaumement (70 jours), ou la durée du deuil, à la mort d'un roi (Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* I, 91) ou d'un taureau Apis : VAN DE WALLE & VERGOTE 1943, p. 57 ; CREVATIN & TEDESCHI 2002, p. 97, n. 97.

34. Nous empruntons le mot à ZUCKER 2004, p. 247.

35. LARCHER 2016, p. 62 § 3 ; sur les connexions entre la lune et Thot, voir aussi SBORDONE 1940, p. 37 ; DERCHAIN 1962, p. 36-40 ; MAC KENNEY 1963. L'hiéroglyphe du babouin n'est cependant pas attesté pour désigner la lune : VAN DE WALLE & VERGOTE 1943, p. 55 ; CREVATIN & TEDESCHI 2002, p. 96, n. 89. Plus généralement, sur les singes et leur symbolique dans l'Antiquité et au Moyen Âge, cf. McDERMOTT 1938 ; JENSON 1952 ; BRUNNER-TRAUT 1972 ; GOUDSMIT & LUNSINGH SCHEURLEER 2000 ; BOUTANTIN 2014, p. 323-361.

36. Pour l'association avec Khonsou, voir DERCHAIN 1962, p. 40-44 ; BOSTICCO & ROSATI 2005, p. 219-225. Le babouin apparaît également très lié à Rê dans les *Textes des Pyramides* : LARCHER 2016, p. 61, § 2. La conjonction du soleil et de la lune correspond à la nouvelle lune. Celle-ci marque le premier jour du mois lunaire, qui, dans le calendrier sacré d'époque ptolémaïque, était consacré à Thot, cf. CREVATIN & TEDESCHI 2002, p. 96, n. 91. Sur l'intégration très précoce des singes, en particulier des babouins, au monde divin, voir P. Vernus, article « Singe », dans VERNUS & YOYOTTE 2005, p. 623.

37. Artémidore de Daldis, II, 12 (p. 124, 17-18 Pack). Selon cet auteur, l'animal symbolise également la maladie dite sacrée que les anciens mettaient en relation avec les phases de la lune.

38. Dilatation des pupilles du singe κέρκωψ selon Jean le Lydien, *De mensibus*, III, 11 (p. 51 Wunsch) ; éjaculation à la nouvelle lune pour le singe κῆβος (sur lequel voir *infra*, n. 65), d'après Damascios, *Vita Isidori*, ap. Photios, *Bibliothèque*, codex 242 (p. 343a Bekker).

39. Pline, *Histoire naturelle* VIII, 215.

des sympathies et des antipathies<sup>40</sup>, on trouve des observations semblables dans les bestiaires et chez Jamblique (c. 250-c. 330 apr. J.-C.)<sup>41</sup>. Horapollon précise en outre que la lune influence la menstruation, se faisant ainsi l'écho d'une connexion bien attestée dans de nombreuses sociétés antiques entre les menstruations et les cycles de la lune, en raison des fonctions de fécondité de cette dernière<sup>42</sup>.

À ce jour, les nombreuses momies des deux principales catacombes de babouins, celles de Saqqara<sup>43</sup> et de Touna el-Gebel<sup>44</sup>, ont permis de recenser quatre espèces de primates sur le territoire égyptien, qu'elles soient indigènes ou importées<sup>45</sup> : à côté du grivet ou singe vert (*Chlorocebus aethiops* L.)<sup>46</sup>, du magot ou macaque de Barbarie (*Macaca sylvanus* L.), on a identifié deux espèces de babouins, le babouin hamadryas (*Papio hamadryas* L.), aisément reconnaissable en raison de son camail développé, et le babouin olive (*Papio anubis* Lesson), plus grand, mais dont le camail est moins fourni. Contrairement à une opinion répandue, c'est la seconde des deux espèces de babouins qui est le mieux représentée dans les momies des deux catacombes. Ces animaux plutôt agressifs, surtout les mâles, ont le museau allongé comme celui d'un chien, d'où leur nom de « cynocéphales ».

Si le babouin, à l'état sauvage, a aujourd'hui disparu d'Égypte, tel était déjà le cas depuis la fin de la VI<sup>e</sup> dynastie au moins, peut-être même dès le début de la période dynastique<sup>47</sup>. Dès lors, cet animal connu pour la place significative qu'il occupe dans la civilisation égyptienne, en particulier dans le domaine religieux, a dû être importé en grande quantité, et apprivoisé. L'importation s'est faite principalement par deux routes, l'une venant du sud (régions méridionales de la Nubie et, dès la V<sup>e</sup> dynastie, du Pays de Pount, qu'on situe généralement entre l'Atbara et la côte soudanaise) pour les babouins et les cercopithèques, l'autre, d'Afrique de l'Ouest, pour les macaques de Barbarie<sup>48</sup>. On n'a pas de trace d'importation de ces derniers avant la période ptolémaïque, à une époque où la momification animale a atteint son pic (en

40. SBORDONE 1940, p. 37-38; CREVATIN & TEDESCHI 2002, p. 96, n. 91.

41. Pour les bestiaires, cf. *Physiologus* 1.45, et les commentaires de ZUCKER 2004, p. 245-247; Jamblique, *Les mystères d'Égypte* V, 8 (208).

42. DERCHAIN 1962, p. 32-36; PRÉAUX 1973, p. 88-89. Contrairement à ce qu'affirment SBORDONE 1940, p. 39, et plusieurs commentateurs postérieurs, cette influence de la lune n'est pas démontrée scientifiquement.

43. SMITH 1974a, p. 40-43 et 1974b, p. 15-16; GOUDSMIT & BRANDON-JONES 1999, p. 45-48; 2000, p. 112-113; DAVIES 2006, p. 24-27 et 57-83.

44. Sur les catacombes de Touna el-Gebel, les transformations qu'elles ont subies à l'époque gréco-romaine (notamment les extensions des galeries souterraines), les momies animales et le culte des animaux, voir les travaux de l'équipe munichoise composée d'égyptologues ainsi que d'archéozoologues rattachés à la faculté de médecine vétérinaire de la Ludwig-Maximilians-Universität München [www.aegyptologie.uni-muenchen.de/forschung/projekte/tuna/index.html et www.palaeo.vetmed.uni-muenchen.de/f\_palaeoanatomie/afrika/aegypten\_tuna/index.html]. Outre la bibliographie répertoriée à ces adresses, voir également NERLICH, PARSCHE, VON DEN DRIESCH & LÖHRS 1993; GOUDSMIT & BRANDON-JONES 2000; KESSLER & ABD EL-HALIM NUR EL-DIN 1999, 2002 et 2004, p. 134-135; LEMBEKE 2012 (présentation générale du site); BOUTANTIN 2014, p. 324-325; FLOSSMANN-SCHÜTZE 2016.

45. Il faut sans doute ajouter une cinquième espèce, le singe rouge (*Erythrocebus patas* Schreber), dont la présence en Égypte est discutée. Pour une mise au point récente sur les espèces de singes attestées en Égypte, tenant compte des données ostéo-archéologiques, voir BOUTANTIN 2014, p. 323-329, et les références citées à la n. 1; voir aussi DUNAND & LICHTENBERG 2005, p. 54-56. Sur la présence de sujets momifiés appartenant à des espèces différentes dans une même nécropole, voir CHARRON 2003.

46. À la différence des babouins, le grivet n'a jamais été considéré comme un animal sacré; sur ses représentations, voir BOUTANTIN 2014, p. 325.

47. La date de la disparition des espèces de singes du Pays du Nil est discutée : BRUNNER-TRAUT 1972, col. 83.

48. Sur ces routes, GOUDSMIT & BRANDON-JONES 2000, p. 111-119. Sur la provenance méridionale des babouins, voir aussi RAY 2011, p. 18 note d.

raison d'un regain de ferveur pour le culte de Thot), et où, l'offre ne parvenant plus à satisfaire la demande, on s'est mis à importer d'autres espèces de singes provenant d'autres régions<sup>49</sup>.

Des babouins vivaient donc en captivité dans les temples de l'époque gréco-romaine. Des sources de nature épigraphique, littéraire et archéologique, en particulier les restes animaux, fournissent des renseignements sur l'élevage dont ils faisaient l'objet et dont l'auteur des *Hieroglyphica* dit qu'il avait toujours lieu au v<sup>e</sup> siècle<sup>50</sup>. Les premières se composent de sept inscriptions démotiques écrites à l'encre sur des blocs servant à fermer les niches de ces animaux dans la galerie des babouins de Saqqarah-Nord. Contenant des notices nécrologiques<sup>51</sup>, elles pourraient remonter au milieu du ii<sup>e</sup> siècle avant notre ère ou peu de temps après; si son déchiffrement est exact, l'une de ces inscriptions serait datée du 6 septembre 168 avant notre ère, sous le règne conjoint de Ptolémée VI et de Ptolémée VIII Évergète II (texte A1, l. 3)<sup>52</sup>. Les sept inscriptions conservées concernent un ou plusieurs babouins (quatre ou cinq), dont sont parfois précisés le nom<sup>53</sup>, et aussi la provenance : Alexandrie<sup>54</sup>, ou le sud du pays<sup>55</sup>; dans certains cas, il est spécifié que l'animal a été importé quand il était jeune<sup>56</sup>. Pour les bêtes provenant d'Alexandrie, J. D. Ray suggère qu'on élevait dans la mégapole une communauté de singes qui servait à alimenter en babouins les temples de la *chôra*; celle-ci pourrait avoir été gardée dans le zoo fondé par Ptolémée II Philadelphe, à moins que ce ne soit dans l'un des grands

49. GOUDSMIT & BRANDON-JONES 2000, p. 112. Pour expliquer ces importations de singes provenant d'Afrique de l'Ouest, on a aussi invoqué des troubles politiques, au sud de l'Égypte, au ii<sup>e</sup> siècle avant notre ère. L'introduction en Égypte du macaque de Barbarie pourrait toutefois avoir eu lieu à l'époque perse : P. Vernus, dans VERNUS & YOYOTTE 2005, p. 616.

50. À notre connaissance, aucun document papyrologique grec ne fait référence à des babouins, alors que les témoignages dans cette langue sur l'élevage d'autres animaux, dont l'ibis, le faucon ou le crocodile, ne sont pas rares. Sur les singes en Égypte, on dispose aussi des sources iconographiques : représentations figurées sur des bas-reliefs et des peintures (qui ne permettent pas toujours d'identifier précisément l'espèce) et figurines; sur ces dernières, voir BOUTANTIN 2014, p. 329-361.

51. Sans parallèles en démotique comme en grec, ces notices nécrologiques de babouins ont été éditées par RAY 2011, section A (p. 13-41); pour une description de leur contenu, cf. aussi SMITH 1974a, p. 42, et 1974b, p. 21-22; GOUDSMIT & BRANDON-JONES 2000, p. 115-116 et 118, qui estiment qu'elles pourraient concerner des macaques, plutôt que des babouins; DUNAND & LICHTENBERG 2005, p. 172. Elles ont été découvertes par l'équipe de fouilles de l'Egypt Exploration Society, lors du dégagement des galeries, durant les saisons 1968/1969 et 1969/1970. Pour des rapports préliminaires des résultats de ces fouilles, voir EMERY 1970 et 1971. Le lecteur trouvera une description des galeries de babouins à Saqqarah dans DAVIES 2006, p. 57-84; RAY 2011, p. 6-11. Les notices ayant été retrouvées sous la forme de débris, elles ne peuvent être attribuées avec certitude à une niche spécifique; il n'est donc malheureusement pas possible de relier le contenu d'une niche à une inscription.

52. Comme l'atteste le fait que tous les textes retrouvés l'ont été dans la galerie aux babouins inférieure, et qu'ils sont à peu près contemporains, cette pratique n'a pas dû durer très longtemps. Sur la datation des inscriptions, qui ne peut être établie qu'à partir de critères internes aux inscriptions, et sur la paléographie (mais elle aussi, malaisée, en raison du manque d'études approfondies sur la paléographie démotique), cf. RAY 2011, p. 13.

53. Ces babouins portent le nom de Hornefer (Arnouphis) alias Djedherpaâân (Djedher-le-babouin) (A1; sur ce nom donné à des babouins choisis pour rendre des oracles, voir QUAEGBEUR 1977, p. 103-108), Nanef(er?)sobek (A3, babouine), Djedbastetioue-fânk(h) (= Teebastephynchis; A4). Le nom des babouins n'est pas précisé dans toutes les inscriptions.

54. Cette information représente en soi un *terminus post quem* pour la datation des inscriptions. Pour les babouins provenant d'Alexandrie, cf. les textes A4, A6 et A7. Les deux derniers cas sont considérés comme douteux par DEVAUCHELLE 2014, col. 417.

55. Texte A1, peut-être aussi A2. Selon RAY 2011, p. 38, il faut vraisemblablement comprendre « the area of the Upper Nile or the Coast of the Red Sea ».

56. C'est le cas dans le texte A4 provenant d'Alexandrie; voir les commentaires de RAY 2011, p. 30 : « adult males baboons are extremely difficult to handle, even when they are used to human interference, and it is likely that only the young could easily be transported over great distances ».

temples d'Alexandrie, en particulier le Sérapéum ou un temple dédié à Hermès ou Thot<sup>57</sup>. Une inscription est relative à une babouine née sur place, à Memphis, dans le temple de Ptah-qui-est-sous-son-arbre-Moringa<sup>58</sup>; peut-être l'animal vivait-il à Memphis, dans un édifice rattaché au temple de Ptah, avant d'être transféré, une fois mort et momifié<sup>59</sup>, dans les catacombes de Saqqarah<sup>60</sup>. Sans qu'on en connaisse les critères, certains spécimens étaient sélectionnés pour rendre des oracles : peut-être était-ce l'âge, ou l'intelligence de l'animal, ce que J. D. Ray met en relation avec le récit d'Horapollon, selon qui les Égyptiens reconnaissaient une espèce de babouin capable d'écrire<sup>61</sup>.

Dans les sources littéraires, deux textes grecs moins explicites qu'Horapollon font référence à l'élevage de babouins. Le plus ancien est celui de Strabon (c. 60 av. J.-C.-c. 20 apr. J.-C.)<sup>62</sup>, qui, dans une liste d'animaux vénérés dans une seule localité, mentionne le babouin, uniquement honoré par les Hermopolitains<sup>63</sup>. L'information fournie par l'auteur est inexacte – et même non pertinente<sup>64</sup> – puisqu'à l'époque ptolémaïque et aussi romaine, l'animal est vénéré notamment à Memphis<sup>65</sup>, et, en Haute-Égypte, à Karnak, Medinet Habou ou Dendera<sup>66</sup>. Le second

57. RAY 2011, p. 30 et 38. Selon lui, l'hypothèse que les animaux étaient transportés jusqu'à Memphis via la mer Rouge et la Méditerranée paraît peu probable. Il avance une troisième hypothèse, celle d'un trafic de singes le long de la côte nord de l'Afrique et en Méditerranée occidentale. Dans ce cas, l'espèce importée ne serait pas le babouin, mais une espèce de singe provenant d'Occident, plus spécifiquement le macaque de Barbarie, dont on a retrouvé des restes ostéo-archéologiques d'au moins 21 spécimens dans la Galerie des Babouins de Saqqarah-Nord : GOUDSMIT & BRANDON-JONES 2000, p. 111.

58. Texte A3. Sur ce temple de Ptah, ainsi que sur l'expression « qui-est-sous-son-arbre-Moringa » et son association au dieu Thot, voir les commentaires de RAY 2011, p. 24. À Touna el-Gebel, les babouins avaient peut-être aussi à leur disposition un jardin situé à l'extrémité sud du temple de Thot, et planté de palmiers *doum*, qui est l'arbre sacré de cet animal : GABRA 1939, p. 488 ; DUNAND & LICHTENBERG 2005, p. 170. Comme l'écrit BOUTANTIN 2014, p. 327-328, « Les Égyptiens ont peut-être occasionnellement réussi à faire reproduire les babouins en captivité, mais il n'est pas exclu qu'il s'agisse d'une femelle déjà pleine lorsqu'elle a été capturée et qui a mis bas en captivité », avec renvoi à l'article de PERIZONIUS, ATTIA, SMITH & GOUDSMIT 1993, p. 31-32. S'il est vraisemblable qu'il existait une colonie de babouins dans ce temple, il paraît hasardeux de conclure, comme RAY 2011, p. 27, sur base de ce seul témoignage, qu'on les « encourageait à se reproduire en captivité » (cf. aussi p. 38-39).

59. Les babouins étaient momifiés dans le temple de Ptah, et non dans la nécropole de Saqqarah : RAY 2011, p. 24. Ils étaient ensuite conservés dans des caisses placées dans des niches : SMITH 1974b, p. 41-43.

60. RAY 2011, p. 24.

61. Horapollon, *Hier.* I, 14 (en parlant de l'idéogramme du babouin pour représenter l'écriture). Pour plus de détails sur ces oracles et sur le culte du babouin, qui présente de nombreuses similitudes avec celui d'Apis, RAY 2011, p. 20 et p. 39-41.

62. Strabon, *Géographie* XVII, 1, 40.

63. Strabon fait référence aux catacombes de Touna el-Gebel, la nécropole d'Hermopolis Magna, qui renferme aussi des momies d'ibis, autre incarnation de Thot, l'Hermès égyptien.

64. Comme le remarquent YOYOTTE & CHARVET, p. 152, n. 376 : « La notion d'espèces propres à certaines régions n'est pas vraiment pertinente. Chacune était tenue pour incarner une divinité déterminée et comme tous les grands dieux étaient présents dans tous les panthéons locaux, leur animal sacré y était reconnu comme tel (...). Certes, le culte de l'espèce où se manifestait le dieu majeur d'une ville y bénéficiait d'un culte prioritaire et le plus ostensible (...). L'image classique d'une Égypte divisée par des zoolâtries tribales, résultantes d'une classification systématique due au regard grec, ne rend pas compte de ses réalités. »

65. Strabon mentionne aussi le culte du κῆβος à Babylone près de Memphis (actuel quartier corpe du Caire), ville qu'il a visitée (cf. *Géographie* XVII, 1, 30). Sur le κῆβος (parfois orthographié κῆπος) originaire d'Éthiopie, dont la description pourrait s'appliquer à un babouin, puisque, selon le géographe grec, l'animal a le visage similaire à celui d'un satyre, tandis que pour le reste du corps, c'est un intermédiaire entre un chien et un ours, mais qu'on a aussi proposé d'identifier au cercopithèque, voir aussi Strabon, *Géographie* XVI, 4, 16 ; Élien, *Nature des animaux* XVII, 8 ; parmi les travaux modernes, YOYOTTE 1954, p. 106-110 ; YOYOTTE & CHARVET 1997, p. 155, n. 380 ; la note de B. Laubendach à Strabon, *Géographie* XVII, I, 30, dans son édition récente dans la CUF (2015), p. 222-223.

66. Pour quelques références concernant Karnak, Medinet Habou et Dendera, voir BOUTANTIN 2014, p. 329.

témoignage est celui de Plutarque. À la différence de Strabon, le philosophe de Chéronée se contente de compter le babouin parmi les animaux qui reçoivent dans toute l'Égypte les honneurs d'un culte unanime<sup>67</sup>.

Enfin, l'examen ostéo-archéologique des momies de babouins – pour la plupart de l'espèce *Papio anubis* Lesson – retrouvées dans les deux principales nécropoles, Saqqarah-Nord et Touna el-Gebel<sup>68</sup>, a montré qu'un grand nombre d'animaux momifiés souffrait de pathologies liées à un mauvais régime et au fait qu'ils étaient gardés dans des espaces confinés. Ces recherches ont notamment mis en évidence des cas de malnutrition chronique, de fractures, d'ostéomyélite, de déficience en vitamine D, en raison du confinement, etc.<sup>69</sup>. Une bonne partie des adultes examinés sont morts relativement jeunes, en tout cas au-dessous de leur espérance de vie à la naissance qui est de trente ans en moyenne<sup>70</sup>. Quoique les mauvaises conditions de vie des animaux en captivité soient pour une bonne part responsables de leur état maladif, on doit aussi tenir compte du trajet extrêmement long, pouvant durer plusieurs mois, qu'ils avaient effectué depuis leur capture jusqu'au temple auquel ils étaient destinés. Pendant ces trajets, les babouins restaient confinés dans des espaces encore plus réduits que ceux des temples et ne recevaient qu'une nourriture rationnée, sans doute inappropriée et en tout cas insuffisante. Dès lors, c'est sous-alimentés, et sujets aux maladies, que ces animaux parvenaient dans les temples.

Si ces témoignages attestent l'existence d'un élevage de babouins dans les temples à l'époque gréco-romaine, contrairement à l'affirmation d'Horapollon, il paraît vraisemblable qu'il ait encore été pratiqué au V<sup>e</sup> siècle de notre ère. L'usage de rédiger des notices nécrologiques est limité au II<sup>e</sup> siècle avant notre ère, à une période de forte demande en animaux<sup>71</sup>, et l'on n'a sans doute plus momifié de babouins après le Haut-Empire. On sait en effet que la nécropole de Saqqarah-Nord n'a plus été utilisée vers la fin du I<sup>er</sup> siècle avant notre ère, et que celle de Touna el-Gebel a décliné aux alentours du I<sup>er</sup> siècle de notre ère. Les témoignages de Strabon et de Plutarque, peu explicites sur l'élevage des babouins, remontent sensiblement à la même période. À ces arguments s'ajoutent les difficultés liées au maintien en captivité de ces animaux qui ont dû être massivement importés. Par ailleurs, la plupart des temples étaient désaffectés depuis longtemps au moment de la rédaction des *Hieroglyphica*<sup>72</sup>. Certes, ce n'était pas le cas de tous et, si l'on donne foi au témoignage de Socrate le Scholastique, le culte de Thot s'est poursuivi jusqu'à la fin du IV<sup>e</sup> siècle. Dans son *Histoire ecclésiastique* rédigée vers 439/440, l'historiographe chrétien fait état des émeutes entre chrétiens et païens qui secouèrent Alexandrie en 391, dans le cadre de la destruction des temples païens de la ville à l'instigation de l'évêque Théophile. Parmi les quelques païens alexandrins qui, craignant la colère de l'empereur, s'enfuirent après l'émeute, figure un prêtre-*grammatikos*, Ammônios, dont Socrate avait suivi les cours à Constantinople lorsqu'il était tout jeune et qu'il qualifie de « prêtre du singe » (Αμμώνιος δὲ πίθηκου), c'est-

67. Plutarque, *Isis et Osiris* 73.

68. Les restes crâniens de 169 babouins ont été conservés dans la nécropole dédiée aux animaux sacrés à Saqqarah (GOUDSMIT & BRANDON-JONES 1999, p. 47), et plus de 200 crânes, soit environ 10 % des spécimens inhumés, proviennent de celle de Touna el-Gebel.

69. NERLICH, PARSCHE, VON DEN DRIESCH & LÖHRS 1993 : leur étude se fonde sur 82 momies de babouins retrouvées à Touna el-Gebel, et présentant des signes évidents de maladies. Pour Saqqarah-Nord, GOUDSMIT & BRANDON-JONES 1999, p. 51-53, qui ont examiné 143 babouins.

70. En revanche, les macaques ont une espérance de vie d'environ 20 ans. Dans une, et peut-être deux, notices nécrologiques de babouins (textes A6 et A7), les animaux sont probablement morts jeunes, durant leur transfert à partir d'Alexandrie ou peu après leur arrivée à Memphis. Le babouin Hornefer (cf. *supra*, n. 53) constitue un contre-exemple, puisqu'il aurait vécu au moins trente ans : cf. RAY 2011, A1, p. 20-21.

71. Sur les raisons de cette forte demande, DUNAND & LICHTENBERG 2005, p. 168-169 ; RAY 2011, p. 39. Cf. également *supra*, p. 133 et n. 49.

72. Le sort réservé aux temples dans l'Antiquité tardive, en particulier en Égypte, a fait l'objet d'une bibliographie considérable. Voir récemment la mise au point de FOURNET 2020.



à-dire « prêtre de Thot »<sup>73</sup>. Par ailleurs, lors de la destruction du Sérapéum l'année suivante, en 392, par le préfet d'Alexandrie et le chef de l'armée, en collaboration avec Théophile, les statues des dieux furent fondues, à l'exception d'une statue du singe (ἄγαλμα τοῦ πιθήκου), que l'évêque ordonna de conserver sans la fondre et de l'exposer en public, « afin qu'avec le temps, les païens ne puissent nier qu'ils avaient adoré de tels dieux »<sup>74</sup>. Mais il faut sans doute voir dans cette allusion polémique au singe une propagande anti-païenne en vue de ridiculiser la religion traditionnelle égyptienne, plutôt que le témoignage d'un élevage qui serait toujours en activité<sup>75</sup>.

### 3. *HIER.* I, 21 : LES LIONS ET LA CRUE DU NIL

Le dernier passage où Horapollon fait allusion à une pratique encore en vigueur de son temps figure au chapitre 21 du livre I, relatif à la crue du Nil, qu'on appelle « Noun » en égyptien, ce qui signifie « nouveau », d'après Horapollon, à partir d'un jeu de mots grec entre νοῦν et νέον. L'auteur des *Hieroglyphica* explique que la crue est représentée par l'idéogramme du lion<sup>76</sup> :

« le lion, parce que le soleil, lorsqu'il est en conjonction avec le lion, rend plus abondante la crue du Nil, de sorte que, lorsqu'il demeure dans cette constellation (au-delà du temps normal), l'eau nouvelle atteint souvent le double du débit ordinaire<sup>77</sup>. C'est pourquoi les anciens préposés aux travaux des temples<sup>78</sup> fabriquaient les caniveaux et les conduits des fontaines sacrées en forme de lion. C'est aussi la raison pour laquelle, jusqu'à ce jour, ils <font passer> le vin à travers les lions en accomplissement du vœu (qu'ils font) lorsqu'il y a surabondance de liquide et qu'elle reste stagnante dans <les canaux d'irrigation> des champs. »<sup>79</sup>

À la période pharaonique, les liens entre le lion et le Nil sont nombreux : plusieurs divinités léontocéphales ont des rapports avec l'inondation, le Nil ou les cataractes. En outre, le lion et le Nil présentent des points communs : ce sont des symboles de création, de force virile, de résurrection, et leur nature est ambivalente (à la fois positive et négative)<sup>80</sup>. Chez Horapollon,

73. Socrate le Scholastique, *Histoire ecclésiastique* V, 16, 9.

74. Socrate le Scholastique, *Histoire ecclésiastique* V, 16, 12.

75. À partir du II<sup>e</sup> siècle de notre ère, les babouins apparaissent régulièrement dans des listes d'animaux fournies par des auteurs, tant païens que chrétiens, qui combattent ou ridiculisent la zoolâtrie égyptienne : voyez notamment Lucien de Samosate, *Zeus tragédien* 42 ; Origène, *Contre Celse* V, 51 ; Cyprien, *À Démétrien* 12, 4.

76. En réalité, il n'existe pas en égyptien de graphie du mot « crue » fondée sur l'idéogramme du lion. Selon Horapollon, pour représenter la crue, les Égyptiens peuvent aussi peindre trois grands vases à eau (τρία ὑδρεῖα μεγάλα), ou bien le ciel et la terre qui font jaillir de l'eau (οὐρανὸν καὶ γῆν ὑδωρ ἀναβλύζουσιν). Sur le lion dans les *Hieroglyphica*, voir la contribution de M. Mougin dans ce volume.

77. Cela correspond au double du débit du Nil tel qu'il était noté vers le solstice d'été, à la première cataracte : BONNEAU 1964, p. 67 ; J. Yoyotte, dans VERNUS & YOYOTTE 2005, p. 164.

78. On a vu dans ces anciens préposés aux travaux des temples une allusion aux architectes d'époque lagide.

79. Horapollon, *Hier.* I, 21 : Λέοντα μὲν, ἐπειδὴ ὁ ἥλιος, λέοντι <συγ>γενόμενος, πλείονα τὴν ἀνάβασιν τοῦ Νεῖλου ποιεῖται, ὥστε ἐμμένον τῷ ζῳδίῳ τούτῳ, τὸ δῖμοιρον τοῦ νέου ὕδατος πλημμυρεῖ πολλάκις, ὅθεν καὶ τὰς χολέδρας καὶ τοὺς εἰσαγωγεῖς τῶν ἱερῶν κρηνῶν λεοντομόρφους κατεσκεύασαν οἱ ἀρχαῖοι τῶν ἱερατικῶν ἔργων προστάται, ἀφ' οὗ καὶ μέχρι νῦν, κατ' εὐχὴν πλεονασμοῦ ὑγρότητος, καὶ ἐν <τοῖς ὑδραγωγείοις> τῶν χωρίων γέμοντος, τὸν οἶνον διὰ τῶν λεόντων <ἐκπέμπουσι>.

80. DE WIT 1952, p. 396-399 (p. 398 : « Il y a donc rapport entre le Nil et le lion »). Curieusement, C. Froidefond, l'éditeur du traité *Isis et Osiris* de Plutarque dans la CUF (Paris 1988), estime que C. de Wit affirme le contraire (p. 289).



la connexion entre l'animal et la crue du Nil s'effectue par l'intermédiaire du soleil<sup>81</sup> : le volume des eaux double par rapport à la période d'étiage lorsque le soleil traverse la constellation du lion, c'est-à-dire entre le 23 juillet et le 22 août. Remontant à la tradition astrologique gréco-égyptienne qui s'est formée à l'époque hellénistique<sup>82</sup>, cette observation est mentionnée aussi par Pline l'Ancien et Plutarque, qui cite à cette occasion un vers d'Aratos de Soles (*Phénomènes*, 151), ainsi que par Jean le Lydien au VI<sup>e</sup> siècle<sup>83</sup>.

L'usage de fabriquer des caniveaux et des conduits des fontaines sacrées se terminant par un protomé en forme de lion trouve une explication dans un passage des *Propos de table* de Plutarque<sup>84</sup> : « Leurs fontaines (sc. aux Égyptiens) déversent l'eau par des orifices en gueule de lion, parce que le Nil apporte une eau nouvelle aux champs d'Égypte quand le soleil traverse le signe du Lion. » Des inscriptions d'époque ptolémaïque commentant ces gargouilles léonines nous apprennent que l'animal sacré joue un rôle de gardien, puisqu'il ingurgite et recrache les démons qui tombent avec les averses, manifestations de Seth et signes de mauvais augure<sup>85</sup>. Cette tradition des gargouilles léonines est ancienne, puisque l'existence de cet élément architectonique est attestée en Égypte dès la V<sup>e</sup> dynastie<sup>86</sup>. Elle persistera jusqu'aux époques byzantine et omeyyade<sup>87</sup>. On en a aussi rapproché l'origine d'une réalité éthologique, à savoir du lion qui quitte sa tanière le soir pour étancher sa soif<sup>88</sup>.

La partie du chapitre sur la crue d'Horapollon consacrée au lion s'achève par une observation dont le texte, malheureusement corrompu dans tous les manuscrits<sup>89</sup>, a été abondamment corrigé par les éditeurs et traducteurs des *Hieroglyphica* dès la Renaissance. Dans son édition de 1940, F. Sbordone comprend qu'aujourd'hui encore (μέχρι νῦν), dans les campagnes, pour s'assurer une bonne crue, au moment des vendanges, on mettait des raisins dans des pressoirs en forme de tête de lion<sup>90</sup>. Le philologue napolitain met ce passage en rapport avec un chapitre consacré au fleuve Ister (Danube) de l'Anonyme byzantin conservé dans le manuscrit de Paris, Suppl. gr. 607A, f<sup>o</sup> 66 v<sup>o</sup> - 67 r<sup>o91</sup>, ainsi qu'avec une rédaction un peu différente fournie

81. Le lion est un dieu solaire, qui a une nature de feu. Sur les affinités entre le soleil et le lion, dans la littérature gréco-romaine, cf. notamment Plutarque, *Propos de table* IV, 5 ; Élien, *Nature des animaux* XII, 7 ; Macrobe, *Commentaire au songe de Scipion* I, 21, 16. Les papyrus magiques font également état de l'influence du soleil-lion sur les flux nilotiques : *PGM* IV, 939.

82. J. Yoyotte, dans VERNUS & YOYOTTE 2005, p. 164.

83. Pline, *Histoire naturelle* V, 56-57 ; Plutarque, *Isis et Osiris* 38 (366A) ; cf. aussi la scholie à Aratos, *Phénomènes* 152 (p. 155, 15-156, 1 Martin) : ὄλον δὲ τὸ ἄστρον (sc. τοῦ λέοντος) ἀνιερόκασιν Ἡλίῳ τότε γὰρ ἐμβαίνει καὶ ὁ Νεῖλος, καὶ ἡ τοῦ Κυνὸς ἐπιτολὴ περὶ τὴν ἡῶ φαίνεται (voir aussi Élien, *Nature des animaux* X, 45, le Nil entre en crue lorsque naît la constellation du chien) ; Jean le Lydien, *De mensibus* IV, 107 (p. 144 Wünsch).

84. Plutarque, *Propos de table* IV, 5, 2 (670C) : κρῆναι δὲ [καὶ] κατὰ χασμάτων λεοντείων ἐξιάσι κρουνοὺς, ὅτι Νεῖλος ἐπάγει νέον ὕδωρ ταῖς Αἰγυπτίων ἀρούραις ἡλίου τὸν λέοντα παροδεύοντος.

85. J. Yoyotte, dans VERNUS & YOYOTTE 2005, p. 157. On peut rapprocher ce rôle de « gardien » du lion d'une autre coutume rapportée par Horapollon, *Hier.* I, 19, qui consiste à munir de lions les serrures des temples pour en symboliser les gardiens. Cet usage est confirmé par l'archéologie, puisqu'on a conservé des serrures égyptiennes en bronze surmontées d'un lion allongé en ronde bosse ; à ce propos, voir la bibliographie réunie par VAN DE WALLE & VERGOTE 1943, p. 59 ; DE WIT 1952, p. 71-82.

86. J. Yoyotte, dans VERNUS & YOYOTTE 2005, p. 157. Voir un exemple dans ce volume, p. 48, fig. 3.

87. Sur les gargouilles léonines, voir THIERS 2009, p. 147-165, et la bibliographie réunie à la n. 2.

88. BÉNAZETH 2000, p. 39.

89. Comme le précisent VAN DE WALLE & VERGOTE 1940, p. 61, « les copistes, ne comprenant pas ce dont il était question, l'ont omis (sc. ce passage) presque en entier ou ont laissé deux lacunes ».

90. Le texte grec est corrigé comme suit : ἀφ' οὗ καὶ μέχρι νῦν, κατ' εὐχὴν πλεονασμοῦ ὑγρότητος, καὶ ἐν <τοῖς ὑδραγωγίοις> τῶν χωρίων γέμοντες τὸν οἶνον, διὰ τῶν λεόντων <ἐκπέμποσι>. Le texte de Sbordone est adopté par RIGONI & ZANCO 1996, p. 112.

91. Il s'agit d'une compilation du x<sup>e</sup> siècle, éditée par TREU 1880 et connue aussi sous le nom d'« Anonyme de Maximilien Treu ». Le chapitre consacré au Danube (Περὶ Ἰστρου τοῦ ποταμοῦ) est divisé en quatre parties, correspondant aux quatre fleuves du paradis : Istros (p. 42, 5-p. 43, 14), Nil (p. 43, 14-26), Tigre

par l'érudit Étienne Le Moyne (1624-1689), dans ses *Varia sacra*, un recueil de textes grecs chrétiens antiques et médiévaux tirés des bibliothèques de Paris, Oxford et Londres, avec des introductions et un appareil de notes fort amples<sup>92</sup>. Depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle, les principales éditions d'Horapollon font référence à ce passage de Le Moyne, en se fondant sur la citation qu'en donne son contemporain hollandais Gisbert Cuper (1644-1716) dans son *Harpocrates* (Utrecht 1687, p. 49)<sup>93</sup>.

Tout en adoptant les deux additions τοῖς ὑδραγωγίοις et ἐκπέμπουσι de F. Sbordone, B. van de Walle et J. Vergote conservent le γέμοντος des manuscrits dans le commentaire à leur traduction parue en 1943 dans la *Chronique d'Égypte*<sup>94</sup>. Ils justifient leur version en proposant l'explication suivante : pour conjurer la menace de famine qui peut survenir lorsque la crue est trop forte ou que le Nil se retire trop lentement, les paysans font le vœu d'offrir au temple la récolte totale des vignobles ou une grande partie de celle-ci. Si la calamité ne se produit pas, on fête le bienfait des dieux et on régale le peuple en faisant couler du vin au lieu d'eau des fontaines des temples. Un passage d'Épiphane de Salamine (mort en 403 de notre ère) qui rapporte que les Égyptiens font provision d'eau transformée en vin le 11 Tybi (6 janvier) pourrait d'ailleurs contenir une réminiscence de cet usage<sup>95</sup>. Van de Walle et Vergote rappellent qu'en raison de la rareté des sources d'eau en Égypte, les temples étaient bâtis à l'endroit où existait une source qui servait notamment de fontaine publique et « procurait l'eau des bains dont les prêtres avaient le monopole »<sup>96</sup>.

Se fondant sur le texte établi par les deux savants belges, Danielle Bonneau explique ce passage en réunissant trois éléments : la forme des gargouilles léonines, le moment où la crue est assez haute pour s'y déverser et la couleur de l'eau en juillet-août<sup>97</sup>. En effet, pendant cette période, l'eau de la crue est « rouge comme le vin » en raison de la présence d'alumine<sup>98</sup>. Selon la papyrologue française, qui invoque aussi le passage d'Épiphane, l'évêque de Salamine aurait « mal compris une tradition bien attestée qui veut qu'à une certaine date, on boive du vin en l'honneur de la crue ». D'origine très ancienne, puisqu'elle remonte au moins à la fin de l'Ancien Empire (vers 2400 av. J.-C.), cette tradition se serait maintenue au mois de Tybi jusqu'à une époque tardive, ce qui rend crédible le témoignage d'Horapollon sur sa persistance à son époque. Elle n'est du reste peut-être pas étrangère au choix de l'évangile de l'Épiphanie, fête chrétienne fixée le 11 Tybi, c'est-à-dire le 6 janvier, très certainement pour remplacer une fête du Nil qui était célébrée à cette date ; or, l'évangile de ce jour est le récit du miracle

et Euphrate (p. 43, 27-p. 44, 9), et à nouveau le Nil (p. 44, 10-21). Il se compose d'emprunts à différentes sources. Le second extrait sur le Nil, qui nous intéresse ici, est tiré de Jean le Lydien, *De mensibus* 4, 107 (p. 144 Wünsch). Pour une analyse approfondie de ce chapitre de l'Anonyme byzantin sur les quatre fleuves du Paradis, qui pourrait dériver des brouillons des *Excerpta Constantiniana*, voir MANAFIS 2017a et 2017b. Ce chapitre a également circulé indépendamment, puisqu'il est également transmis dans un manuscrit de la Bibliothèque Laurentienne (*Plut. gr.* 9.35). BANDINI 1764, p. 466, en a donné une édition, qui est reproduite dans le tome CVI (1863) de la *Patrologie grecque* (col. 1055-1058). Ce témoignage indépendant, et les éditions de Bandini et de la *Patrologie grecque*, ne sont pas mentionnés par Manafis. On trouve aussi une description très similaire du Danube chez Léon le Diacre, au X<sup>e</sup> siècle (cependant, sans la partie sur le Nil). Selon P. Manafis, l'extrait de Léon et l'Anonyme byzantin pourraient dépendre de la même source, à savoir des brouillons des *Excerpta Constantiniana*.

92. LE MOYNE 1685.

93. DE PAUW 1727, p. 314 ; LEEEMANS 1835, p. 226 ; SBORDONE 1940, p. 58-59 (reproduit dans CREVATIN & TEDESCHI, p. 101, n. 124). Nous n'avons pu localiser le passage en question dans les deux volumes des *Varia sacra* de Le Moyne.

94. VAN DE WALLE & VERGOTE 1943, p. 61. Ils sont suivis par CREVATIN & TEDESCHI 2002, p. 48.

95. Épiphane de Salamine, *Panarion* 51.30.

96. VAN DE WALLE & VERGOTE 1943, p. 61 et 63.

97. BONNEAU 1964, p. 304.

98. Sur ce changement de couleur des eaux de la crue dans les sources gréco-latines, BONNEAU 1964, p. 65-66.

de Cana, le premier miracle dans la vie publique du Christ. On aurait donc affaire, ici, à la christianisation d'un vieux rite païen<sup>99</sup>. « Il reste donc, conclut D. Bonneau, dans la tradition chrétienne, une coutume égyptienne qui consistait à faire couler symboliquement, par certains tuyaux ou certaines embouchures, du vin, le 11 Tybi, en souvenir d'une fête de la crue; ce ne peut être que la réminiscence de la couleur des eaux de la crue lorsqu'elles deviennent rouges et évoquent, soit le vin, soit le sang »<sup>100</sup>. Si, initialement, à l'époque pharaonique, la fête avait lieu au mois de Tybi lorsque celui-ci correspondait au moment où le soleil passe dans la constellation du Lion, soit en juillet-août, au moment où les eaux du Nil deviennent rouges, les décalages successifs du calendrier ont eu pour conséquence que le mois de Tybi a été déplacé, pour finir par coïncider définitivement, au tournant de notre ère, avec celui de janvier. La tradition de faire passer du vin dans les gargouilles s'est néanmoins perpétuée, mais elle s'est retrouvée en un mois où rien ne sortait des décharges en forme de lion<sup>101</sup>.

Au terme de cette enquête sur les références aux pratiques qui seraient encore en vigueur du temps de la rédaction des *Hieroglyphica*, selon leur auteur, on peut faire les observations suivantes.

Selon Horapollon, les trois pratiques encore en vigueur de son temps sont une certaine acclamation lors du mariage, l'élevage de babouins et la tradition de faire passer du vin à travers des gargouilles léonines. Ces références apparaissent dans trois chapitres du livre I, qui est généralement considéré comme le seul authentique des deux qui nous ont été transmis sous le nom d'Horapollon. Elles figurent toutes à la fin des sections concernant un idéogramme, après l'accumulation des explications relatives à celui-ci. Par ailleurs, ces passages sont les seuls du traité où transparaît l'auteur, même s'il faut signaler aussi l'emploi de la première personne, qui n'apporte cependant aucune information sur notre auteur<sup>102</sup>.

Les trois pratiques décrites se caractérisent par leur paganisme, puisqu'on a affaire à un rite païen dans le mariage, à un animal sacré aux yeux des païens, ainsi qu'à une fête païenne.

99. BONNEAU 1964, p. 370-371. Elle en veut pour preuve un « raconter très tardif, où l'ordre des choses est inversé, où le rite païen est considéré comme une conséquence alors qu'il est un point de départ » : J. Gretser (1562-1625), *In librum Georgii Codini Curopalatae De officiis et officialibus... commentariorum*, III, 3 (in Codini, c. VIII) = CSHB 14 (1839), p. 306 et PG 157, 340 C, *Mira ... eo ipso festo, hoc est sexto die Ianuarii, in memoriam patrati a Christo miraculi, quosdam fontes atque adeo ipsum fluvium Nilum effici vinosos seu in vinum verti*, « Admire... que le jour même de cette fête (l'Épiphanie) en Égypte, c'est-à-dire le 6 janvier, en souvenir du miracle accompli par le Christ, certaines fontaines et le fleuve même du Nil deviennent de la couleur du vin, ou (sont transformés) en vin (par le prêtre) ». Voir la p. 370, n. 5 pour des témoignages papyrologiques sur la date de l'Épiphanie en Égypte.

100. BONNEAU 1964, p. 371.

101. BONNEAU 1964, p. 305. Les trois éléments du lion, de la crue du Nil et de la couleur rouge pourraient peut-être évoquer aussi le « mythe de la Lointaine », dont il existe plusieurs versions. Cf. J. Yoyotte, dans VERNUS & YOYOTTE 2005, p. 163 : « À l'époque ramesside, la légende dite de La Vache du ciel raconte que Rê envoia cet œil (sc. l'œil féminin de Rê, lumière et feu brûlant, aimable et protecteur quand il est content, destructeur lorsque la colère du dieu le déchaîne), Hathor, pour punir de mort les humains révoltés qui s'étaient repliés dans le désert. Le dieu, par la "puissance" (*sekhem*) de la déesse, tenant ainsi en sa "puissance" (*sekhem*) l'humanité amoindrie, "ainsi exista Sekhmet". Mais il ne put arrêter le massacre qu'en soulant Hathor-Sekhmet sanguinaire au moyen de bière colorée en rouge. Après quoi, la déesse, calmée, devint la vache céleste (...). D'où tout un appareil de conjurations, de libations de vin et de bière, de sacrifices (...) et de grands panégyriques pour "apaiser Sekhmet" et mettre Hathor en joie. » Le retour d'Hathor est associé au retour annuel de la crue du Nil. Sur ce mythe, voir également PREYS 2006, p. 143-151 ; LONGPRÉ *et al.* 2013, p. 14-33.

102. En dehors des cas où c'est peut-être Philippos qui s'exprime (cf. *supra*, n. 4), un autre exemple de première personne dans les *Hieroglyphica* apparaît au livre I, 35 : Διὸ καὶ τὸν Νεῖλον αὐτοῖς πλημμυρεῖν ὑπὸ τῆς θερμότητος τούτου τοῦ θεοῦ, περὶ οὗ μικρὸν ἔμπροσθεν ὁ λόγος ἀποδοθήσεται σοι παρ' ἡμῶν, « C'est aussi la raison pour laquelle le Nil déborde en leur faveur (sc. aux Égyptiens) sous la chaleur de ce dieu (sc. le phénix), au sujet duquel tu trouveras notre exposé un peu plus haut. » Pour d'autres exemples, voir la contribution de J.-L. Fournet, dans ce volume, p. 92 n. 30.

La mise en série avec d'autres types de sources a montré que la première et la troisième pratique pourraient bien avoir survécu jusqu'au V<sup>e</sup> siècle de notre ère, voire bien au-delà. Si on se limite à ces deux pratiques, on pourrait penser que, puisqu'il prend la peine de préciser qu'elles ont persisté jusqu'à son temps, c'est Horapollon lui-même, ou éventuellement son traducteur contemporain, qui intervient, et que ce qu'il dit renvoie à des réalités du monde qui l'entoure. Leur mention lui permettrait donc de se rattacher au passé, en compagnie de son lecteur contemporain. Ce phénomène s'inscrirait dans le cadre des objectifs de l'œuvre qui sont avant tout de défendre les valeurs syncrétiques gréco-égyptiennes, de récupérer une culture ancienne qu'on admire et de l'exalter face au christianisme.

Mais une telle conclusion ne peut s'appliquer à la deuxième pratique examinée ci-dessus. En effet, même si l'on connaît encore des prêtres de Thot à la fin du IV<sup>e</sup> siècle de notre ère, comme semble l'attester le récit de Socrate le Scholastique, il est improbable qu'on ait continué à élever des singes à une époque où les cultes païens étaient en pleine décrépitude et le nombre de temples en activité, désormais restreint. Comment expliquer dès lors cet anachronisme manifeste ? S'il paraît peu vraisemblable d'imaginer qu'un intellectuel de l'envergure d'Horapollon ait tiré cette information de sources anciennes sans les adapter ou les actualiser, et, plus invraisemblable encore, qu'il l'ait fait délibérément, en vue de faire croire que cette pratique était toujours en vigueur, alors qu'elle ne l'était plus, – dans ce cas, l'auteur encourrait le discrédit de ses lecteurs –, l'allusion à l'élevage des singes pourrait en revanche être considérée comme une interpolation postérieure dans le texte original, ou bien, plutôt, comme un indice, parmi d'autres, d'une rédaction du traité postérieure au V<sup>e</sup> siècle. Elle constituerait ainsi un argument supplémentaire contre l'attribution des *Hieroglyphica* au philosophe alexandrin<sup>103</sup>.

Il n'y a pas à douter que la mise en place d'un projet d'édition critique du traité des *Hieroglyphica*, avec un commentaire systématique, qui tienne compte aussi des sources non littéraires et qui examine à nouveaux frais les témoignages traditionnellement rapprochés du texte d'Horapollon, permettra d'affiner nos connaissances non seulement sur la personnalité de cet intellectuel engagé, figure de proue de la résistance traditionaliste, et sa place dans le contexte de l'Antiquité tardive, mais aussi sur la datation et le contexte d'élaboration de l'œuvre transmise sous son nom.

#### BIBLIOGRAPHIE

- BANDINI A. M. 1764, *Catalogus codicum manuscriptorum Bibliothecae Mediceae Laurentianae*, vol. 1, Florentiae.
- BÉNAZETH D. 2000, « 3. Support pour jarre à eau » (notice d'exposition), dans M.-H. Rutschowskaya & D. Bénazeth (éd.), *L'art copte en Égypte. 2000 ans de christianisme. Exposition présentée à l'Institut du monde arabe, Paris, du 15 mai au 3 septembre 2000, et au Musée de l'Éphèbe au Cap d'Agde, du 30 septembre 2000 au 7 janvier 2001*, Paris, p. 39.
- BOAS G. 1950, *The Hieroglyphics of Horapollo*, New York.
- BOECKH A. 1811-1821, *Pindari Carmina quae supersunt*, 3 vol., Leipzig.
- BONNEAU D. 1964, *La crue du Nil, divinité égyptienne, à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 apr. J.-C.) d'après les auteurs grecs et latins, et les documents des époques ptolémaïque, romaine et byzantine* (Études et commentaires 52), Paris.

103. Sur ce point, voir, dans le présent volume, la contribution de J.-L. Fournet (p.102-103), qui signale un autre exemple d'anachronisme au livre I, 40.

- BOSTICCO S. & ROSATI G. 2005, « La coppia di babuini nel tempio di Khonsu à Karnak », *EVO* 27, p. 219-225.
- BOUTANTIN C. 2014, *Terres cuites et culte domestique. Bestiaire de l'Égypte gréco-romaine* (Religions in the Graeco-Roman World 179), Leiden – Boston.
- BRUNNER-TRAUT E. 1972, « Affe », *LÄ* 1, col. 83-85.
- CAPRARA M. 1998, « Ὁραπόλλων φιλόσοφος e la σχολή di Alessandria alla fine del V secolo », *Papiri filosofici. Miscellanea di studi* II, Firenze, p. 7-32.
- CHARRON A. 2003, « Taxonomie des espèces animales dans l'Égypte gréco-romaine », *BSFE* 156, p. 7-19.
- CREVATIN F. & TEDESCHI G. 2002, *Horapollo l'Egiziano. Trattato sui geroglifici* (Quaderni di AION, NS 8), Napoli.
- DAVIES S. 2006, *The Sacred Animal Necropolis at North Saqqara. The Mother of Apis and Baboon Catacomb. The Archaeological Report* (EES Excavation Memoirs 76), London.
- DE PAUW J. C. 1727, *Horapollinis Hieroglyphica*, Utrecht.
- DERCHAIN P. 1962, « Mythes et dieux lunaires en Égypte », dans P. Derchain, M. Lambert, M. Leibivici et al., *La lune. Mythes et rites* (Sources Orientales 5), Paris, p. 19-68.
- DEVAUCHELLE D. 2014, c. r. de Ray 2011, *BiOr* 71, col. 416-422.
- DE WIT C. 1952, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, Leiden.
- DONADONI S. 1936, « Note sulla composizione delle Ἱερογλυφικά di Orapollo », *SIFC* 13, p. 293-298.
- DUNAND F. & LICHTENBERG R. 2005, *Des animaux et des hommes : une symbiose égyptienne*, avec la collaboration d'A. Charron, Paris.
- EMERY W. B. 1970, « Preliminary Report on the Excavations at North Saqqâra, 1968-9 », *JEA* 56, p. 5-11.
- 1971, « Preliminary Report on the Excavations at North Saqqâra, 1969-70 », *JEA* 57, p. 3-13.
- FELBER H. 1998, « Horapollon », *DNP* 5, Stuttgart, p. 717-718.
- FLOSSMANN-SCHÜTZE M. 2016, « Die Tiermumien aus Tuna el-Gebel. Heilige Ibis und Paviane in ihrer letzten Ruhestätte », *Antike Welt* 6, p. 8-12.
- FOURNET J.-L. 2020, « Temples in Late Antique Egypt: Cultic Heritage between Ideology, Pragmatism, and Artistic Recycling », dans P. Buzi (éd.), *Coptic Literature in Context (4th-13th cent.). Cultural Landscape, Literary Production and Manuscript Archaeology* (PAST-Percorsi di Archeologia 5), Roma, p. 29-50.
- GABRA S. 1939, « Fouilles de l'Université 'Fouad el Awal' à Touna el Gebel (Hermopolis ouest) », *ASAE* 39, p. 483-496.
- GOUDSMIT J. & BRANDON-JONES D. 1999, « Mummies of Olive Baboons and Barbary Macaques in the Baboon Catacomb of the Sacred Animal Necropolis at North Saqqara », *JEA* 85, p. 45-53.
- 2000, « Evidence from the Baboon Catacomb in North Saqqara for a West Mediterranean Monkey Trade Route to Ptolemaic Alexandria », *JEA* 86, p. 111-119.
- GOUDSMIT J. & LUNSINGH SCHEURLEER R. 2000, *De aap in het oude Egypte: beeld en werkelijkheid in de weergave* (Mededelingenblad Vereniging van Vrienden van het Allard Pierson 78), Amsterdam.
- GRIMM A. 1990, « Aelians Krähe des Königs Mares: Berichte antiker Autoren über den Raben im Lichte altägyptischer Quellen », dans R. Schulz & M. Görg (éd.), *Lingua restituta orientalis: Festgabe für Julius Assfalg*, Wiesbaden, p. 135-154.
- HELCK W. 1979, « Horapollon », *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike* 2, Stuttgart, col. 1216-1217.
- HERMANN G. 1820, *De Aeschylī Danaidibus dissertatio*, Leipzig (= *Godofredi Hermanni Opuscula*, II, Leipzig 1827, p. 319-336).
- JANSSEN J., VAN DE WALLE B. & VERGOTE J. 1947, « Compléments au commentaire des *Hieroglyphica* d'Horapollon », *CE* 22, p. 251-259.
- JENSON W. H. 1952, *Apes and Ape Lore in the Middle Ages and the Renaissance*, London.



- KESSLER D. & ABD EL-HALIM NUR EL-DIN 1999, « Ein Tierkäfig am Tierfriedhof von Tuna el-Gebel, Mittelägypten », dans C. Becker *et alii*, *Historia animalium ex ossibus. Beiträge zur Palaöanatomie, Archäologie, Ägyptologie, Ethnologie und Geschichte der Tiermedizin. Festschrift für Angela von den Driesch zum 65. Geburtstag* (Internationale Archäologie. Studia honoraria 8), Rahden.
- 2002, « Inside the Ibis Galleries of Tuna el-Gebel », *EA* 20, p. 36-38.
- 2004, « Tuna el Gebel. Millions of Ibises and Others Animals », dans S. Ikram (éd.), *Divine Creatures. Animal Mummies in Ancient Egypt*, Cairo – New York, p. 134-135.
- LAMBIN G. 1986, « Trois refrains nuptiaux et le fragment 124 Mette d'Eschyle », *AC* 55, p. 66-85.
- 1992, *La chanson grecque dans l'Antiquité*, Paris.
- LARCHER C. 2016, « Quand Thot devient babouin. Essai de datation et d'interprétation de l'apparition de la forme simiesque du dieu », *ZÄS* 143, p. 60-76.
- LAUTH F. J. 1876, « Horapollon », *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und historischen Klasse der K. Bayerische Akademie zu München*, vol. 1, p. 57-115.
- LEEMANS C. 1835, *Horapollinis Niloti Hieroglyphica*, Amstelodami.
- LEMBKE K. 2012, « City of the Dead. Tuna el-Gebel », dans C. Riggs (éd.), *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, Oxford, p. 205-222.
- LE MOYNE É. 1685, *Varia sacra ceu sylloge variorum opusculorum graecorum ad rem ecclesiasticam spectantium*, 2 vol., Lugduni Batavorum (réédité en 1694).
- LENORMANT C. 1838, *Recherches sur l'origine, la destination chez les Anciens et l'utilité actuelle des Hiéroglyphiques d'Horapollon*, Paris.
- LIBERMAN G. 2004, *Pindare, Pythiques*, texte établi, traduit et annoté par G. L., Paris.
- LONGPRÉ C. *et al.* 2013, « Le mythe de la Lointaine », dans A. Quertinmont (éd.), *Du Nil à Alexandrie. Histoires d'eaux. Guide de l'exposition, Mariemont 2013*, Morlanwelz, p. 14-33.
- MAC KENNEY L. C., 1963, « Moon-Happys Apes. Monkeys and Baboons », *Isis* 54, p. 120-122.
- MANAFIS P. 2017a, « The *Excerpta Anonymi* and the *Constantinian Excerpts* », *Byzantinoslavica* 75, p. 250-264.
- 2017b, « Political Margins. Geography and History in the *Excerpta Anonymi* », *Byzantion* 87, p. 233-257.
- MASPERO J. 1914, « Horapollon et la fin du paganisme égyptien », *BIFAO* 11, p. 163-195.
- MASSON O. & FOURNET J.-L. 1992, « À propos d'Horapollon, l'auteur des *Hieroglyphica* », *REG* 105, p. 231-236.
- MCDERMOTT W. C. 1938, *The Ape in Antiquity*, Baltimore.
- MEEKS D. 1991. « Oiseaux des carrières et des cavernes », dans U. Verhoeven & E. Graefe (éd.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten. Festgabe für Philippe Derchain zu seinem 65. Geburtstag am 24. Juli 1991*, Leuven, p. 233-241.
- MIRALLES C. 1981, « *Carmina Popularia* fr. 35 Page », *Faventia* 3, p. 89-96.
- NERLICH A. G., PARSCHKE F., VON DEN DRIESCH A. & LÖHRS U. 1993, « Osteopathological Findings in Mummified Baboons from Ancient Egypt », *International Journal of Osteoarcheology* 3, p. 189-198.
- OSING J. 1977, « Horapollon », *LÄ* 2, col. 1275-1276.
- PERIZONIUS R., ATTIA M., SMITH H. & GOUDSMIT J. 1993, « Monkey Mummies and North Saqqara », *EA* 3, p. 31-33.
- PETROPOULOS J. C. B. 2012, « A Misunderstood Ancient Wedding-Song—or Two », dans *Donum natalicium digitaliter confectum Gregorio Nagy septuagenario a discipulis collegis familiaribus oblatum – A Virtual Birthday Gift Presented to Gregory Nagy on Turning Seventy by his Students, Colleagues, and Friends* [en ligne : <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/4363#n.1>].
- PRÉAUX C. 1973, *La lune dans la pensée grecque* (Académie royale de Belgique. Mémoires de la Classe des Lettres, coll. in-8°, 2<sup>e</sup> série, 61, fasc. 4), Bruxelles.



- PREYS R. 2006, « Le mythe de la Lointaine. Lionne dangereuse et déesse bénéfique », dans E. Warmenbol (éd.), *Sphinx. Les Gardiens de l'Égypte, Catalogue de l'exposition. Bruxelles, 19 octobre 2006- 25 février 2007*, Bruxelles, p. 143-151.
- QUAEGEBEUR J. 1977, « Tithoes, dieu oraculaire? », *Enchoria* 7, p. 103-108.
- RAY J. D. 2011, *Texts from the Baboon and Falcon Galleries. Demotic, Hieroglyphic and Greek Inscriptions from the Sacred Animal Necropolis, North Saqqara*, edited and updated by C.J. Martin (2008), London.
- RÉMONDON R. 1952, « L'Égypte et la suprême résistance au christianisme », *BIFAO* 51, p. 63-78.
- REQUIER J.-B. 1779, *Hiéroglyphes dits d'Horapolle*, Amsterdam – Paris.
- RIGONI M. A. & ZANCO E. 1996, *Orapollo. I geroglifici*, Milano.
- ROEDER G. 1913, « Horapollon », *RE* VIII/2, col. 2313-2319.
- SBORDONE F. 1940, *Hori Apollonis Hieroglyphica*, Napoli.
- SIDER S. 1986, « Horapollo », dans F. E. Cranz, V. Brown & P. O. Kristeller (éd.), *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries*, vol. 6, Washington D.C., p. 15-29.
- 1992, « Horapollo. Addenda et Corrigenda », dans V. Brown, P. O. Kristeller & F. E. Cranz (éd.), *Catalogus translationum et commentariorum: Mediaeval and Renaissance Latin Translations and Commentaries. Annotated Lists and Guides*, vol. 7, Washington D.C., p. 325.
- SMITH H. S. 1974a, *A Visit to Ancient Egypt*, Warminster.
- 1974b, « La mère d'Apis : fouilles récentes de l'Egypt Exploration Society à Saqqarah-Nord », *BSFE* 70-71, p. 11-27.
- TELESCA C. 2018, *Choricios de Gaza. Discours et fragments*. Tome II, 3<sup>e</sup> partie. *Discours publics. Épithalame pour Zacharie (Or. V). Épithalame pour Procope, Jean et Élie (Or. VI)*, texte établi par C. T., introduction et commentaire de C. T., traduction de N. Sauterel (CUF), Paris.
- THIERS C. 2009, « Fragments de lions-gargouilles d'Ermant », dans *id.* (éd.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives (D3T1)*, Cahiers ENIM 3, Montpellier, p. 147-165.
- THISSEN H. J. 1994, « Horapollinis *Hieroglyphica* Prolegomena », dans M. Minas et J. Zeidler (éd.), *Aspekte spätägyptischer Kultur, Fs. Winter*, Mainz.
- 1998, *Vom Bild zum Buchstaben - von Buchstaben zum Bild. Von der Arbeit an Horapollons Hieroglyphika* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Jg. 1998, Nr. 3), Stuttgart.
- 2000, *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch*. Band 1. *Text und Übersetzung* (APF Beiheft 6/1), München – Leipzig.
- THOMPSON D'A. W. 1936, *A Glossary of Greek Birds*, 2<sup>e</sup> éd. (St. Andrews University Publications 39), Oxford.
- TREU M. 1880, *Excerpta anonymi Byzantini ex codice Parisino suppl. gr. 607A* (Städtisches Gymnasium zu Ohlau, progr. 167), Ohlau.
- VALERIANO BOLZANI G. P. 1556, *Hieroglyphica sive de sacris Aegyptiorum literis commentarii*, Basileae.
- VAN DE WALLE B. 1941, c. r. de SBORDONE 1940, *CE* 16, p. 213-221.
- 1961, « Autour des *Hieroglyphica* d'Horapollon », *CE* 36, p. 106-112.
- 1975/1976, « Informations complémentaires au sujet des *Hieroglyphica* d'Horapollon », *OLP* 6-7, p. 543-554.
- VAN DE WALLE B. & VERGOTE J. 1943, « Traduction des *Hieroglyphica* d'Horapollon », *CE* 18, p. 39-89 et p. 199-239.
- VERNUS P. & YOYOTTE J. 2005, *Bestiaire des pharaons*, Paris.
- WILDISH M. 2018, *The Hieroglyphics of Horapollo Nilous: Hieroglyphic Semantics in Late Antiquity*, London – New York.
- YOYOTTE J. 1954, « Prêtres et sanctuaires du nome héliopolite à la Basse Époque », *BIFAO* 54, p. 83-115.

YOYOTTE J. & CHARVET P. 1997, *Strabon. Le voyage en Égypte : un regard romain*, Paris.

ZUCKER A. 2004, *Physiologos : le bestiaire des bestiaires*, texte traduit du grec, établi et commenté par A. Z., Grenoble.