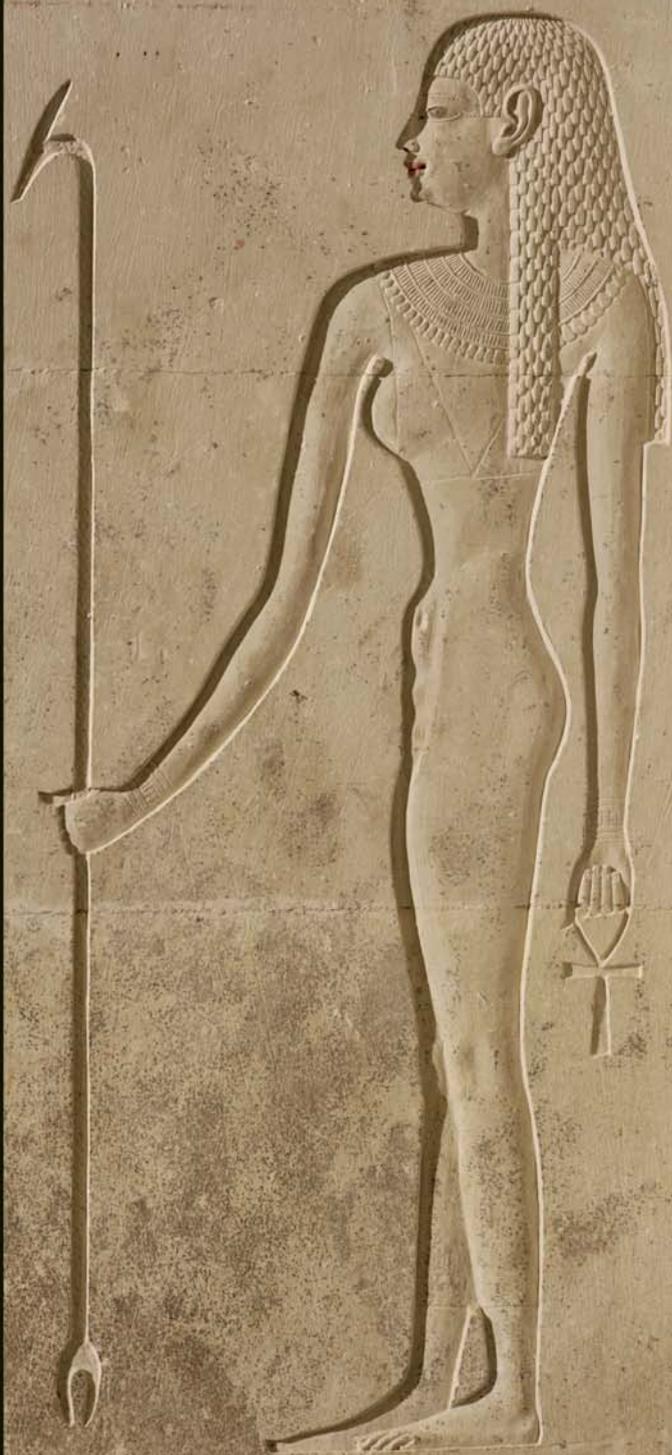


EGYPT IN TRANSITION

Social and
Religious Development
of Egypt in the
First Millennium BCE

Ladislav Bareš
Filip Coppens
Květa Smoláriková
(editors)



EGYPT IN TRANSITION
Social and Religious Development
of Egypt
in the First Millennium BCE

Proceedings of an International Conference
Prague, September 1–4, 2009

Ladislav Bareš – Filip Coppens –
Květa Smoláriková
(editors)

Czech Institute of Egyptology
Faculty of Arts, Charles University in Prague 2010

The book was published from the financial means allocated for the research project of the Ministry of Education, Grant No. MSM 0021620826 (“The Exploration of the Civilisation of Ancient Egypt”).

Reviewed by Petr Charvát and Břetislav Vachala.

Authors: Ladislav Bareš, Julia Budka, Filip Coppens, Elizabeth Frood, John Gee, Dorian Gieseler Greenbaum, Roberto B. Gozzoli, Agnese Iob, Jiří Janák, Claus Jurman, Renata Landgráfová, Heba I.M. Mahran, Jan Moje, Hana Navrátilová, Giulia Pagliari, Amaury Pétigny, Vincent Razanajao, Micah T. Ross, Cynthia Sheikholeslami, Mark Smith, Květa Smoláriková, Neal Spencer and Hana Vymazalová.

Cover: A Personification of the Twelfth Hour of the Day on the East Wall of the Burial Chamber of Menekhibnekau in the Saite-Persian Shaft Tomb Necropolis in Abusir (photo by Martin Frouz).

Type-setting layout: AGAMA® poly-grafický ateliér, s.r.o.

© Charles University in Prague, Faculty of Arts, 2010.



ISBN: 978-80-7308-334-2

Contents

Contents	3
Egypt in Transition – The First Millennium BCE	5
Conference Programme	7
List of Abbreviations	9
Ladislav Bareš	
<i>A Seal of the Necropolis from the Late Period shaft tomb of Menekhibnekau at Abusir</i>	15
Julia Budka	
<i>The Use of Pottery in Funerary Contexts during the Libyan and Late Period: A View from Thebes and Abydos</i>	22
Filip Coppens – Hana Vymazalová	
<i>Long Live the King! Notes on the Renewal of Divine Kingship in the Temple</i>	73
Elizabeth Frood	
<i>Horkhebi's Decree and the Development of Priestly Inscriptural Practices in Karnak</i>	103
John Gee	
<i>The Cult of Chespisichis</i>	129
Dorian Gieseler Greenbaum – Micah T. Ross	
<i>The Role of Egypt in the Development of the Horoscope</i>	146
Roberto B. Gozzoli	
<i>Old Formats, New Experiments and Royal Ideology in the Early Nubian Period (ca. 721–664 BCE)</i>	183
Agnese Iob	
<i>Some Remarks on Precious Objects from Tanis and Meroe</i>	208
Jiří Janák – Renata Landgráfová	
<i>Colourful Spells and Wooden Grid. Nekau's Book of the Dead Once More</i>	219

4 Contents

Claus Jurman <i>Running with Apis. The Memphite Apis Cult as a Point of Reference for Social and Religious Practice in Late Period Elite Culture</i>	224
Heba I.M. Mahran <i>The Pseudo-naos of the Late Period. A Comparative View</i>	268
Jan Moje <i>Die Entwicklung der bilingualen und monolinguen demotischen Graffiti in Ägypten des ersten Jahrtausends v. Chr.</i>	286
Hana Navrátilová <i>Graffiti Spaces</i>	305
Giulia Pagliari <i>The Egyptian Royal Palace in the First Millennium BCE. An Example of Cultural Continuity from the Middle Kingdom to the Late Period</i>	333
Amaury Pétigny <i>Le châtement des rois rebelles à Memphis dans la seconde moitié du I^{er} millénaire av. J.-C.</i>	343
Vincent Razanajao <i>Du Un au Triple. Réflexions sur la mise en place de la triade d'Imet et l'évolution d'un système théologique local</i>	354
Cynthia Sheikholeslami <i>The Night and Day Hours in Twenty-Fifth Dynasty Sarcophagi from Thebes</i>	376
Mark Smith <i>The Reign of Seth: Egyptian Perspectives from the First Millennium BCE</i>	396
Květa Smoláriková <i>The Phenomenon of Archaism in the Saite Period Funerary Architecture</i>	431
Neal Spencer <i>Sustaining Egyptian culture? Non-royal Initiatives in the Late Period Temple Building</i>	441
Indices	491

Du Un au Triple. Réflexions sur la mise en place de la triade d'Imet et l'évolution d'un système théologique local

Vincent Razanajao

Parmi les développements considérés comme caractéristiques de la Basse-Époque, la mise en place de triades est fréquemment invoquée dans l'évolution du paysage religieux égyptien.¹ C'est en effet à cette époque que les «panthéons» locaux tendent à s'organiser en regroupements de trois divinités dont les éléments correspondent au schéma familial composé du père, de la mère et de l'enfant. Ces triades n'ont pas véritablement fait l'objet d'études spécifiques et sont abordées dans la littérature égyptologique de manière incidente, dans le cadre d'études plus larges consacrées aux triades en général. Le colloque sur le développement social et religieux de l'Égypte au Premier millénaire, qui fait l'objet des présents actes, est apparu comme un cadre idéal pour s'intéresser à ce phénomène des triades tardives reprenant un apparent modèle «familial», en l'analysant non pas de manière globale mais en l'abordant au travers d'un exemple concret, celui de la triade d'Imet.

Cette approche fondée sur l'étude d'un exemple devrait permettre d'éviter un écueil fréquent dans le traitement de la question des triades: celui d'un regard sous-tendu par le concept chrétien de la trinité et par la recherche d'antécédents dans les religions des peuples anciens. Cette tendance est par exemple clairement exprimée dans les écrits de J.G. Griffiths, notamment dans son ouvrage *Triads and Trinity*² dont le titre même annonce l'intention. On peut être frappé également par le fait que cet ouvrage n'est, en définitive, d'aucune aide pour essayer de comparer les triades en Égypte: sauf erreur et pour ne prendre que deux exemples, ni celle d'Imet, ni celle de Coptos – triade qui aura son importance dans notre analyse –, ne figurent dans le chapitre recensant les triades par villes. De même, il est à regretter que H. Te Velde n'ait pas poussé plus avant l'analyse, car ses «*Remarks on the Structure of Egyptian Divine Triads*»³ ont montré que le schéma familial n'était peut-être qu'apparent et que les liens qui unissent les divinités au sein d'une triade sont des plus complexes. Bien que très courtes, les remarques d'H. Te Velde justifient ainsi pleinement qu'il réfute S. Sauneron qui se demandait «*si la notion de triade n'est pas une illusion des modernes ayant voulu voir dans quelques cas de regroupements divins ou «familles» une règle ancienne généralement appliquée*».⁴

¹ Favard-Meeks – Meeks, 1995, 240; Chr. Zivie-Coche, dans Dunand – Zivie-Coche, 2006, 51–53.

² Griffiths, 1996.

³ Te Velde, 1971.

⁴ S. Sauneron dans Posener, 1988, 291, cité par H. Te Velde, 1971, 80.

Comme l'écrit G. Dumézil, «*la religion n'est pas formée d'éléments séparables, simplement juxtaposés et mal soudés par les hasards d'une histoire que nous ne connaîtrions jamais [...]. Une religion, comme toute manifestation de la pensée, est un système*».⁵ En procédant à l'analyse de ce qui a pu «mener» à l'élaboration de la triade d'Imet, cet article voudrait essayer d'apporter l'illustration de ce principe en ce qui concerne l'Égypte ancienne et ce phénomène des triades qui apparaît si propre au Premier millénaire avant notre ère.

1. La triade d'Imet et ses sources

Pour qu'il y ait triade, encore faut-il retrouver la représentation des trois divinités, que l'image soit en deux ou trois dimensions. En ce qui concerne la triade d'Imet, les documents qui nous permettent de la connaître sont rares. Seules deux stèles nous donnent à voir, véritablement, les trois dieux ensemble, les stèles du British Museum EA 1057 et 1054 qui ont été mises au jour par Petrie non pas à Tell Far'oun, site archéologique de l'ancienne Imet, mais à Sânel-Hagar, l'ancienne Tanis.⁶ De ces deux stèles, une seule représente la triade à proprement parler, c'est-à-dire sous la forme de trois divinités «côte à côte», la seconde les montrant réparties en deux scènes.

Stèle représentant le couple Ptolémée Philopator et Arsinoé III faisant face à la triade d'Imet (BM EA 1054)⁷ (Fig. 1)

Haute d'environ 74 cm, large de 51 cm, et d'une épaisseur de 14 cm, la stèle BM EA 1054 a été mise au jour par Petrie dans les ruines d'une chapelle de briques crues dressée au nord de l'approche occidentale du temenos d'Amon à Tanis.⁸ La stèle occupait une niche pratiquée dans le mur ouest et était flanquée

⁵ Dumézil, 1949, 64, cité par Scheid, 2001, 105.

⁶ Une troisième stèle est parvenue à notre connaissance après notre présentation donnée à Prague: la stèle OIC 10499 que la perspicacité des éditeurs du PM ont fait de nouveau entrer dans la littérature égyptologique. Sauf erreur de notre part, cette stèle, publiée par Cartwright, 1929, n'a fait l'objet d'aucune autre mention. Le temps ne m'a pas été suffisant pour tirer parti de ce document car il pose un réel problème: aux côtés des trois dieux d'Imet a été représenté un dieu Sobek qu'une colonne de textes définit comme maître d'Imet. Quoique le Livre du Fayoum (Beinlich, 1991, 218–219) mentionne un Sobek en liaison avec Imet, il s'agit dans le cadre de la stèle de Chicago d'un hapax car la nature du document fayoumique est tout autre: la liste que celui-ci contient concerne les effigies de Soukhos consacrées dans le Crocodilopolis par l'ensemble des provinces d'Égypte (Yoyotte, 1953, 181) et ne permet pas, en soi, d'affirmer qu'un Sobek existait à Imet.

⁷ Petrie, 1886, 31, pl. XV.3 (photographie); Petrie, 1888, 30, no. 164 et pl. X, fig. 164 (dessin au trait); Walker – Higgs, 2001, 76–77. Parmi la bibliographie relativement importante, citons: Quaegebeur, 1969, 201 et 216 (doc. 49); Quaegebeur, 1989, 102; Stanwick, 2002, 22, 37 et fig. 206; Zivie-Coche, 2004, 31–33.

⁸ Pour une description détaillée, voir Zivie-Coche, 2004, 31–32.

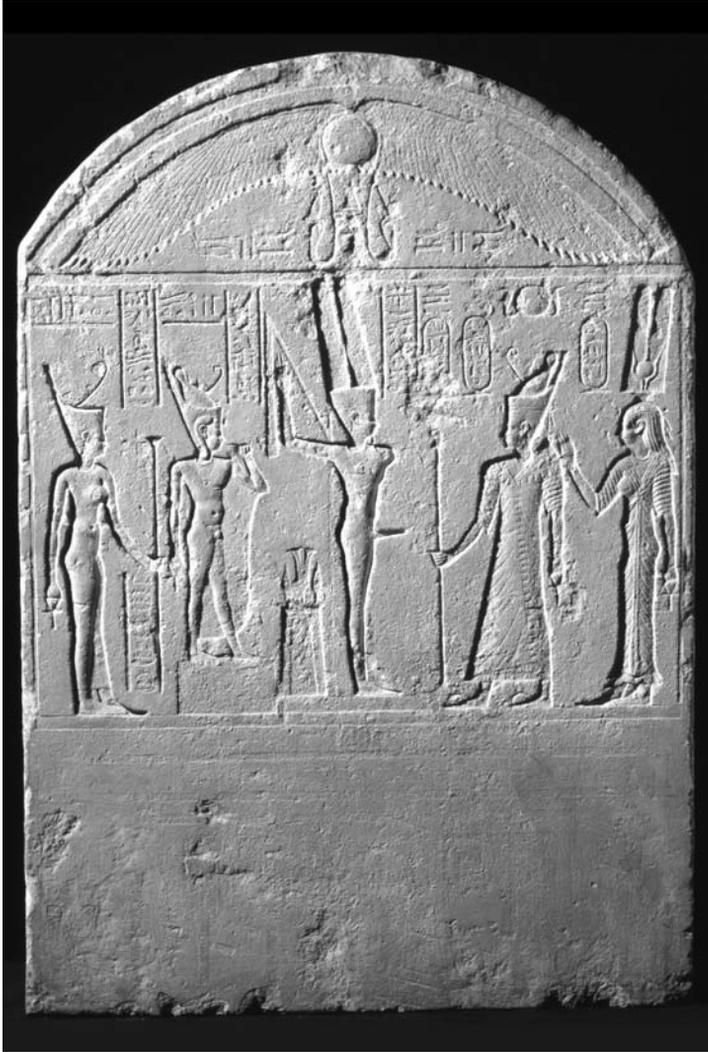


Fig. 1 Stèle BM EA 1054 (© Trustees of the British Museum).

de deux sphinx se faisant face. D'autres monuments ont été mis au jour à proximité, parmi lesquels il faut noter une stèle représentant Ptolémée II exécutant un rite à l'adresse d'Arsinoé divinisée qui lui fait face.⁹

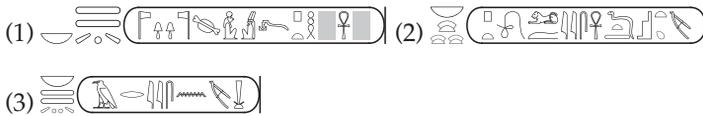
Le monument est une stèle cintrée de belle facture, ornée d'un disque solaire ailé Bébédy, «grand dieu maître du ciel». La scène occupe plus de la moitié

⁹ BM 1056: Quaegebeur, 1969.

supérieure du champ, le restant ayant été, à l'origine, orné de bandes rouges et bleues. Les traces d'un placage d'or sont encore perceptibles aujourd'hui.¹⁰

Le couple royal Ptolémée IV Philopator et Arsinoé III occupe la partie droite de la scène, dans une posture neutre qu'aucun titre ne vient préciser. Cette posture, ainsi que les vêtements portés, notamment par Arsinoé, indiquent que Philopator et Arsinoé n'exécutent pas un rite à l'adresse de la triade d'Imet mais qu'ils sont représentés en tant que *synnai theoi*.¹¹

Trois colonnes de textes viennent préciser leur identité (←↓):



Face à eux, tournés vers la droite, prend place la triade d'Imet composée de Min, Harsiesis et Oudjet.

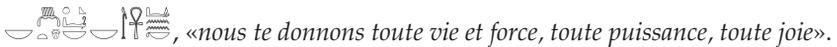
Oudjet (↓→)

Harsiesis (↓→)

Min (←↓)



Malgré leur position de dieux associés, le couple royal, ou à tout le moins le roi à en juger par le pronom utilisé, reçoivent une action bénéfique de la part de la triade (↓→):



Stèle représentant Ptolémée Philadelphie offrant la campagne (BM EA 1057)¹² (Fig. 2)

D'un travail plus fruste que la précédente, la seconde stèle de Tanis, conservée au British Museum sous le numéro EA 1057, a été mise au jour non loin de la première, «on the water-shed at the south end of the valley that runs southward from the pylon»,¹³ soit à proximité de ce qui s'avère être le temple de Mout. Petrie précise que la stèle «was standing on end» et que des sphinx similaires à ceux mis au jour dans la chapelle se trouvaient à côté. Sous un disque solaire ailé, qualifié de Béhédety, une double scène représente le roi Philadelphie offrant le champ-*sh.t* à deux couples divins.

¹⁰ Walker – Higgs, 2001.

¹¹ Quaegebeur, 1989, 98.

¹² Petrie, 1886, 31–32, pl. XV.2 (photographie); Petrie, 1888, 30, n° 165 et pl. X, fig. 165 (dessin au trait); Quaegebeur, 1969, 201 et 212; Meeks, 1979, 683 en bas.

¹³ Petrie, 1885, 31.



Fig. 2 Stèle BM EA 1057 (© Trustees of the British Museum).

À droite, les bénéficiaires du rite sont Min et la reine Arsinoé II divinisée; Ptolémée est coiffé de la couronne Rouge:

Arsinoé II (↕→)	Min (↕→)	Ptolémée (↕→)
		Texte illisible

À gauche, ce sont un dieu Horus-enfant et la déesse Oudjet; Ptolémée est coiffé de la couronne blanche:

Ptolémée (←↕)	Horus-enfant (←↕)
Oudjet (←↕)	

2. Imet et ses dieux: historique de la théologie locale

Nous allons maintenant considérer chacune de ces divinités individuellement en revenant sur leurs origines et l'évolution de leurs fonctions au sein de la théologie d'Imet. Cet examen va débiter non pas avec Min, divinité qui semble avoir la primauté au sein de la triade – comme le suggère l'économie du monument puisque ce dieu est placé devant, à tout le moins sur la stèle EA 1054 –, mais par la très ancienne déesse d'Imet dont l'existence est attestée de manière certaine dès les Textes des Pyramides. C'est bien d'ailleurs celle-ci qui est la principale divinité locale selon les conceptions des anciens Égyptiens eux-mêmes puisque l'on peut lire dans la monographie consacrée à Imet du «Grand texte géographique d'Edfou»:

 (Edfou P, 335, 15-16).

«Isis est là en tant que Ouadjet Dame d'Imet».

Dans le cadre de cette étude d'une construction théologique, la notion de chronologie nous apparaît essentielle et va constituer le fil conducteur de cette partie consacrée aux divinités elles-mêmes. Cependant, le thème de ce colloque étant le Premier millénaire, nous nous attacherons à l'essentiel.

2.1 La déesse d'Imet

La déesse d'Imet est en effet la première déesse attestée en rapport avec les lieux. Encore est-il nécessaire de bien définir ici quels sont ces lieux. Imet est en effet un toponyme intimement lié à la déesse ainsi que l'indique le nom même de cette dernière. L'histoire de la divinité va montrer que la réalité que recouvre le toponyme n'a pas été de tout temps la même et que c'est d'ailleurs en rapport avec cet espace géographique mouvant que la déesse va évoluer dans ses fonctions et dans la place qu'elle occupera auprès des Hommes.

Une déesse auprès du pharaon

L'existence de la déesse d'Imet se développe selon trois phases relativement bien distinctes. La première de ces phases correspond grosso modo à l'Ancien Empire et doit probablement même avoir débuté à l'époque thinite. C'est une phase où la déesse apparaît en liaison avec la sphère royale, ainsi que l'indique l'une des deux seules mentions de la divinité dans les Textes des Pyramides (Spruch 619):

hms r.s Jmt(t) jr rd.w s.t=k,

«Celle-d'Imet, quant à elle, prendra place aux pieds de ton trône».

Cette apparition dans les Textes des Pyramides donne de la déesse d'Imet l'image d'une déesse protectrice. Cette description par les textes de l'action de

la divinité fait écho à ce qui apparaît bien comme la toute première mention du nom de la déesse, nom qui fait intervenir comme déterminatif le signe d'un serpent lové¹⁴ après un signe plat bifide qui ne saurait être lu autrement que *jm* ¹⁵. Cette fonction de la déesse qui la met en rapport avec l'uræus est confirmée par la présence d'une Imet dans l'Hymne à la Couronne du papyrus 314 de Moscou.¹⁶

Une autre marque de l'importance du caractère royal de la déesse transparaît dans la création d'un titre sacerdotal à la V^e dynastie, titre qui n'est attesté qu'une seule fois mais dans un contexte assez précis pour qu'il soit possible, semble-t-il, d'en tirer la conclusion que la déesse jouait effectivement un rôle important dans la sphère royale. Ce titre est celui de serviteur de la Dame d'Imet (*hm-ntr Nb.t Jm.t*)¹⁷ porté par le fils royal bien documenté Nykanesout.¹⁸ À notre sens, seule cette position du personnage peut expliquer la présence de ce sacerdoce dans sa longue titulature.

On notera que, dans cette première phase, la déesse est connue sous les noms de *Jmt(y)t*, «Celle d'Imet» et de *Nb.t Jm.t*, «Dame d'Imet»

Une déesse auprès des Hommes.

La seconde phase de l'existence de la déesse est marquée par une première rupture : l'ancrage de la divinité dans le territoire. Cet ancrage est clairement perceptible à l'analyse d'un ensemble assez cohérent de documents archéologiques qui proviennent peu ou prou de la même région.

Un premier sous-ensemble de monuments a été mis au jour dans le contexte identique du temple édifié à la mémoire de Amenemhat I^{er} par Sésostri II à Ra-ouati, l'actuelle Ezbet el-Rushdi, dans la zone archéologique de Tell el-Dab'a.¹⁹ Il s'agit de deux statues de dignitaires sur lesquelles la déesse d'Imet apparaît dans des offrandes invocatoires, seule²⁰ ou aux côtés du pharaon divinisé Amenemhat I^{er}.²¹

¹⁴ L'emploi du signe du serpent comme déterminatif dans les noms divins ne marque pas uniquement le genre de la divinité (féminine), mais dénote bien un rapport au serpent uræus (Shalomi-Hen, 2000, 63).

¹⁵ Kaplony, 1963, I, 128, 135; II, 688, 789, 807, 1117–1118; III, pl. 52, fig. 195, pl. 53, fig. 196; Kahl, 2002, 32.

¹⁶ Erman, 1911, 5, 3 et 18, 7.

¹⁷ Il s'agit bien ici de la déesse Imet et non d'une divinité masculine, le titre de *s3 mh.t* faisant suite étant un titre à proprement parler (Fischer, 1961, 24 et n. 2; Jones, 2000, 798, n. 2910).

¹⁸ Hölzl, 1999, 48, 73, 83; Baud, 1999, I, 42–43 et II, 480.

¹⁹ Bietak, 1991; Bietak – Dorner, 1998.

²⁰ Statue du scribe Imeny: Adam, 1959, 214–216 et pl. VIII a et b; Bietak, 1991, 68–69; Bietak – Dorner, 1998, 16 et 19.

²¹ Statue du charmeur de serpents Seseshensahathor: voir la remarquable publication par Fischer-Elfert – Grimm, 2003.

Un troisième document à verser à ce dossier est un sphinx²² provenant probablement de l'ancienne Horbeit, sur la foi de sa présence chez un antiquaire d'Abou Kébir en 1954. Aujourd'hui conservé au British Museum sous le numéro d'inventaire EA 1849, ce sphinx sculpté au Moyen Empire a fait l'objet d'un remploi par un dignitaire Hyksôs. Un pharaon Apophis y est dit «aimé auprès de Ouadjet Dame d'Imet» (*mry W3d.t nb.t Jm.t*).

Enfin, remontant également à l'époque hyksôs, un montant de porte provenant de Tell Heboua²³ mentionne, dans le cadre d'une offrande invocatoire, cette même déesse Ouadjet Dame d'Imet (*W3d.t nb.t Jm.t*).

Ces documents sont intéressants à plus d'un titre. Si elle continue à entretenir un lien fort avec le pharaon (statues d'Ezbet el-Rushdi découvertes dans un temple dédié à Amenemhat I^{er} divinisé; sphinx usurpé mentionnant un pharaon Hyksôs aimé de la déesse), la déesse d'Imet est surtout perceptible, au travers de ces différents monuments, dans un contexte archéologique qui l'ancre dans le territoire. Elle n'est plus cantonnée au seul corpus funéraire royal des Textes des Pyramides – et à leur suite ceux des Sarcophages – ou à la sphère royale proprement dite (titulature de Nykanesout), mais suscitée pour la première fois comme divinité intercesseur entre les dieux et les hommes. Ce changement fondamental de fonction est marqué jusque dans le nom de la déesse puisque celle-ci, connue jusque-là comme «Celle d'Imet» ou «Dame d'Imet», est désormais désignée comme «Ouadjet Dame d'Imet» (*W3d.t nb.t Jm.t*). Ce nom fera florès par la suite puisque c'est presque exclusivement par celui-ci que la déesse sera désormais désignée.

Un dernier élément que permettent de souligner ces documents est l'extension territoriale sur laquelle la déesse d'Imet porte son influence: d'Horbeit à l'ouest, jusqu'à Tell Heboua à l'est, cette large zone recouvre toute la frange orientale du Delta, avec, comme point central, la zone d'Ezbet el-Rushdi (Fig. 3). Le nom de la déesse ayant toujours été étroitement lié au lieu Imet, d'abord par le truchement d'un nisbé *Jm.tyt* puis par celui du substantif *nb.t* (*Nb.t Jm.t* ou *W3d.t nb.t Jm.t*), tout porte à penser que cette zone d'influence correspond au toponyme Imet même. Une démonstration qu'il serait trop long de développer ici permet en effet de penser que Imet est à rattacher à un étymon *jm* dont le sens général implique l'idée de frange, de bord.²⁴ L'emploi du signe Aa14  pour marquer l'articulation *jm* n'est d'ailleurs pas anodin: ce signe porte dans ce contexte la notion de côté comme il la porte dans le mot *gs* et ses dérivés.

²² Londres, British Museum, EA 1849: *Catalogue* 1972, 23, no 34 et pl. 9–10; *Catalogue* 1974, p. 80 (442) et pl. 24; Goedicke, 1977.

²³ Abd el-Maksoud, 1998, 271 et pl. I.

²⁴ Cf. Posener-Kriéger, 1976, 666, cité par Andreu, 1978, 11. Voir Razanajao 2006a, § 33.1.

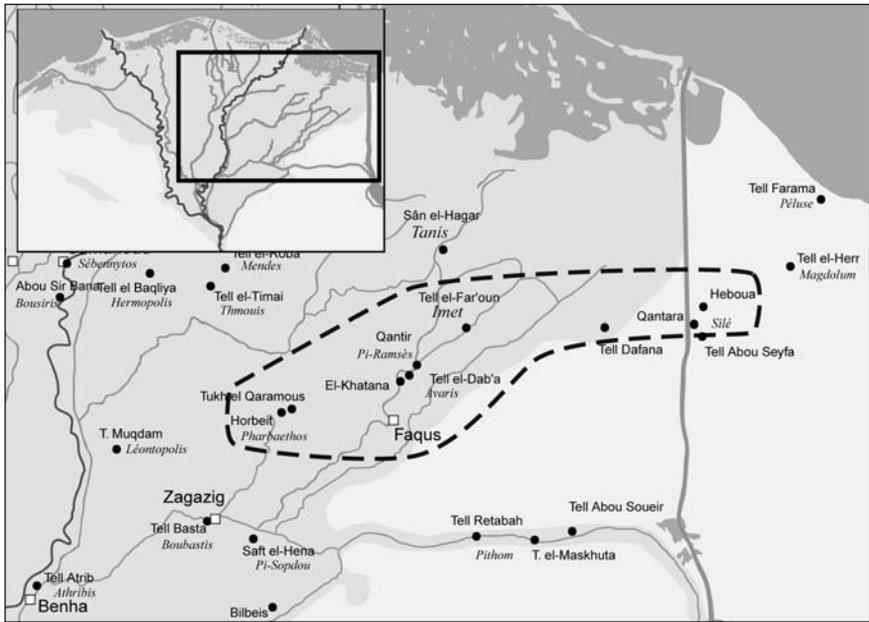


Fig. 3 Le toponyme Imet et l'aire d'influence de la déesse au Moyen Empire et à la Deuxième Période intermédiaire.

Oudjet Dame d'Imet et Tell Far'oun.

Son nom «définitif» acquis, il faudra attendre quelque temps pour que la déesse s'implante plus précisément dans le territoire égyptien. C'est en effet ce que nous proposons d'interpréter à travers l'analyse de la documentation ayant trait à Imet et à sa divinité, plus précisément celle remontant au tout début du Nouvel Empire et à la période qui précède immédiatement. Si quelques monuments mis au jour à Tell Far'oun sont a priori datables du Moyen Empire, rien ne prouve qu'ils y aient effectivement été dressés à cette époque. Il nous semble plus probable que la triade de Minmosé,²⁵ certes découverte en situation de remploi, constitue l'une des premières pièces archéologiques connues dressées originellement sur le site. En effet et contrairement aux monuments du Moyen Empire, elle porte le toponyme Imet. Il serait très surprenant que ce groupe statuaire, qui représente le grand intendant des travaux Minmosé accompagné de sa femme et de son fils, n'ait pas été dressé quelque part à Imet/Tell Far'oun. Minmosé est effectivement connu pour avoir «dirigé les travaux dans tous les temples de tous les dieux»,²⁶ et sa présence à Imet est probable-

²⁵ Hölzl, 2001.

²⁶ Urk. IV, 1443, 1.

ment la marque de cette activité architecturale importante que connut le pays après la reconquête thébaine.²⁷

Le temple construit à la XVIII^e dynastie est vraisemblablement agrandi à l'époque ramesside, comme en témoigne la présence de la statue de Merenptah²⁸ et une relecture du terrain archéologique tel qu'il a été décrit par Petrie. Installée plus précisément dans le territoire, la déesse d'Imet se rapproche, en quelque sorte, un peu plus des hommes et acquiert, à tout le moins à Basse-Époque, un indéniable caractère bienfaiteur. La stèle de Gemenefhorbak est sur ce point éloquente:²⁹

«Ô notables, prêtres, embaumeurs [...] qui viendront (à) Imet le jour de la pleine lune (pour) implorer leur vie auprès de la Dorée, qui verront Ouadjet dont le visage est clément alors qu'elle accorde des enfants aux gens stériles»

En tant que déesse serpent, la Dame d'Imet a tenu dès les plus hautes époques une place importante auprès du roi. Cette fonction n'a jamais disparu lorsque, au gré du temps, ses prérogatives et sa place ont évolué. C'est aussi parce qu'elle est une déesse serpent que la Dame d'Imet a été considérée comme une Ouadjet à partir du Moyen Empire. Installée à Imet, sa nature bienfaitrice auprès des hommes pouvait se développer. Qu'en est-il des divinités qui l'ont accompagnée?

2.2 Quels parèdres pour la déesse d'Imet?

Si l'on aborde la documentation d'un point de vue chronologique et que l'on examine quelles divinités ont été associées, d'une manière ou d'une autre, à la déesse d'Imet, force est de constater que les dieux qui formeront la triade que nous étudions, Min et le dieu enfant, n'apparaissent que tardivement.

Horus de Mesen

Les premières occurrences d'une association de la déesse d'Imet avec une autre divinité apparaissent à l'époque ramesside. Remontant au tout début de la XIX^e dynastie, un monument de Qantara connu notamment sous l'appellation égyptologique de «pseudo-pyramidion d'Ismaïlyya»,³⁰ montre Ouadjet dame d'Imet prenant place derrière Horus de Mesen dans la scène qui orne la face ouest du monument. Horus et Ouadjet s'inscrivent dans une scène de couronnement (*smn h^c n jt=k...*) dont Séthi I^{er} est le bénéficiaire. Sur la face orientale qui en constitue le symétrique, c'est Ramsès I^{er} qui est l'objet du couronnement.

²⁷ Kees, 1953, 59–60; De Meulenaere, 1981; Der Manuelian, 1987, 164–166.

²⁸ Sur cette statue, voir *infra*, n. 33.

²⁹ Razanajao, 2006b.

³⁰ Sauneron, 1954.

Encore une fois, on est saisi par la similitude des thèmes dans le cadre desquels apparaît la déesse d'Imet – la royauté et la frange orientale du Delta –, thèmes qui justifient au demeurant également la présence du dieu Horus de Mesen, dont on connaît le caractère royal éminent et son lien avec le Delta oriental.³¹

Un rapport entre les deux divinités est peut-être engagé dès la XVIII^e dynastie si l'on se réfère à la statue de Hatrê³² (Louvre E 25550) sur laquelle celui-ci loue ses propres mérites et évoque les constructions auxquelles il a participé, en l'occurrence en sa qualité de chef des orfèvres :

«*Je suis un artisan aux yeux habiles, pour la Haute et la Basse-Égypte, le travail de mes bras a atteint Éléphantine, et au nord Silé (3) dans les monuments qu'a faits sa Majesté [Amon (?)] en cette place, pour Horus maître du ciel, maître de Mesen et pour Ouadjet dans Imet*».

La provenance exacte de ce monument n'est pas connue mais il pourrait y avoir quelques chances que cela soit Imet, étant donné que la déesse apparaît sur la face avant du monument. À moins qu'il ne s'agisse d'Héliopolis puisque le propriétaire entretient des liens étroits avec Atoum. Quel qu'ait été l'emplacement premier de cette statue, on est frappé par la proximité des deux divinités Horus de Mesen et Ouadjet d'Imet. La formulation pourrait faire penser de surcroît qu'un temple de ce dieu masculin aurait été érigé à Imet, la séquence *m Jm.t* figurant à la fin du passage cité ci-dessus pouvant être considérée comme mise en facteur commun à Horus et Ouadjet. Cependant, l'association des deux divinités n'aura pas d'autre attestation en dehors de celle-ci et de celle relevée sur le monument ramesside de Qantara.

Un dieu Seth à Imet?

À l'époque ramesside apparaît une nouvelle association identifiable sur un document mis au jour par Petrie à Tell Far'oun. Il s'agit d'une statue cube du scribe royal Merenptah ornée sur sa face avant de la représentation de deux personnages se faisant face.³³ Celui de droite est une figure féminine, coiffée de la couronne rouge et empoignant un sceptre-*ouadj*, qui est parfaitement identifiable grâce à une petite colonne de texte à «*Ouadjet Dame d'Imet, souveraine des Deux-Terres*». Le très mauvais état de la pierre sur l'autre moitié de la face avant de la statue rend difficile l'identification de la figure qui faisait face à Ouadjet. Le dessin de Petrie permet cependant de reconnaître quelques éléments : un sceptre-*ouas* et quelques fils suspendus au bas du pagne. Cette dernière caractéristique vestimentaire associée au trait vertical à l'arrière du

³¹ Voir dernièrement Zivie-Coche, 2008, 78–81.

³² de Cenival, 1965; PM VIII, no 801–643510.

³³ Collection particulière new-yorkaise: Petrie, 1888, 12, 30 et pl. XI, 16; Schulz, 1992, I, 439–440 et II, pl. 116, n° 260; (*Catalogue*) 1983, no 3.

personnage, détail rapporté par Griffith dans un article ultérieur,³⁴ permet d'identifier la divinité comme étant Seth.³⁵ Comme le suggère Griffith, l'iconographie qui peut être perçue au travers de ces indices rappelle notamment celle du dieu Seth de la Stèle de l'an 400, mais également de nombreux autres documents.³⁶

La présence du dieu Seth dans cette partie du Delta est bien documentée, et ce dès l'époque Hyksôs où il fut érigé en dieu dynastique.³⁷ Il n'apparaîtra pas étonnant que la capitale ramesside, dont on sait l'attachement de ses représentants à Seth, possédât un temple de ce dieu, probablement à l'endroit même où les Hyksôs l'avaient installé.³⁸ Il est intéressant à cet égard de citer l'hymne dont fit l'objet la ville:

Jmnt.t=fm Pr-Jmn rsy=fm Pr-šwth hprw ʿstr.tj m p3y=f wbn W3d.t m p3y=f mh.t
 Son Occident est le Temple d'Amon, Son Sud le Temple de Seth; Astarté demeure dans son Levant, Ouadjet dans son Septentrion.

(pAnastasi I, 1.4-5 = pAnastasi IV, 6.4-5).

On pourrait se poser la question de savoir si la mention de Ouadjet ne pourrait pas ici se référer à la divinité d'Imet: la localité n'est-elle pas à quelques kilomètres au nord-est de Pi-Ramsès? Ceci pourrait être corroboré par le fait que dans ce texte, en ce qui concerne Astarté et Ouadjet, ce n'est pas de temple qu'il s'agit – contrairement à Amon et Seth, dont les temples ont été effectivement retrouvés à Qantir/Tell el-Dab'a – mais de la désignation plus vague des espaces géographiques dans lesquels demeurent (*hpr m*) les deux divinités. L'Astarté mentionnée pourrait ainsi être la simple évocation de la déesse proche-orientale, et Ouadjet être la Dame d'Imet dont le lieu de culte était éloigné de moins de dix kilomètres, globalement vers le nord. Une autre forme de Ouadjet est cependant connue dans la région, *Ouadjet wp-T3.wy*,³⁹ et pourrait correspondre à celle évoquée ici. En l'absence de l'épithète *nb.t Jm.t* dans l'Hymne de Pi-Ramsès, épithète pourtant intimement liée au nom de la déesse, il est plus prudent de ne pas se prononcer définitivement.

Le dieu Seth de la statue de Merenptah était-il ce dieu des quartiers méridionaux de Qantir? La disparition des textes sur ce monument ne permet pas de répondre. Toujours est-il qu'aucun autre document ne vient montrer une association entre lui et la déesse d'Imet, si ce n'est d'une manière «négative», au travers des mythes qui ont été enregistrés au sujet de la région d'Imet dans le papyrus Brooklyn 47.218.84. Deux épisodes relatent que la déesse d'Imet, sous la forme d'un Horus femelle, se fait agresser par Seth.⁴⁰ Bien connue par ail-

³⁴ Griffith, 1894.

³⁵ Et non Baâl comme le soutient Cornelius, 1994, 149.

³⁶ Voir la documentation réunie par Cornelius, 1994, à tort rattachée au seul dieu Baâl.

³⁷ Dorner, 1999, 81.

³⁸ Dorner, 1981, 81.

³⁹ Coche, 1970.

⁴⁰ pBrooklyn 47.218.84, XI, 3-6 et XV, 6-10 (Meeks, 2006, 24, 34).

leurs, la proscription de Seth⁴¹ dans la théologie égyptienne a eu pour conséquence que l'association de ce dieu avec la déesse d'Imet ne pouvait être maintenue. Il est intéressant de noter à ce propos que la date du papyrus de Brooklyn – la XXVI^e dynastie – coïncide assez exactement avec l'apparition du dieu qui sera selon les stèles de Tanis le parèdre de la déesse d'Imet: Min.

Min

Telle qu'elle a pu être rassemblée, la documentation autour du Min d'Imet ne fait pas en effet remonter l'apparition de ce dieu avant le début de l'époque saïte. Le premier des documents à le mentionner est des plus intéressants puisqu'il semble acquis, ainsi que j'ai pu le montrer ailleurs, qu'il s'agit de montants de porte qui devaient prendre place dans le temple secondaire d'Imet.⁴² Le nom que le dieu revêt sur ce monument est Min, Horus chef des déserts (*Mn Hr hry-tp H3s.wt*), nom qu'il s'agit peut-être de reconstituer – selon une proposition de l'éditeur du document – sur une stèle de donation d'Apriès⁴³ et qui se retrouve également un peu plus tard sur une statue de particulier⁴⁴ qui fut probablement à l'origine érigée quelque part à Imet. Cette épithète dresse le portrait d'un dieu Min dont la personnalité est calquée sur celle de ses «ancêtres» de la Vallée. Tout comme Min de Coptos ou bien d'Akhmim, le dieu d'Imet est attaché au désert et à ses routes.⁴⁵ Il est intéressant d'évoquer ici le «panthéon de Sinouhé», ce collège de dieux invoqué par l'Égyptien ayant fui l'Égypte et dont J. Yoyotte⁴⁶ a montré qu'ils étaient attachés, soit à la résidence thébaine soit aux routes qui mènent à l'étranger. Peu après la mention de Ouadjet d'Imet, c'est en effet un Min, Horus qui réside/chef des Déserts dont il est fait mention. S'il ne s'agit pas dans ce cadre précis du Min d'Imet mais de celui d'Akhmim ou de Coptos, l'analogie géographique de la localité d'Imet avec ses pendants méridionaux est parfaitement établie. La position d'Imet sur la frange orientale du Delta justifie donc qu'un dieu Min ait élu domicile dans cette localité. À l'instar de la déesse, les considérations géographiques sous-tendent la dénomination et la fonction de ce dieu local.

Le Min d'Imet ne revêt pas ce seul aspect lié aux voies du désert. La stèle de Gemenefhorbak citée *supra* donne d'assez nombreux détails du rôle que pouvait également tenir le dieu:⁴⁷

«(Ô ceux) qui viennent de Sekhet-netjer lorsque [6] les plantes verdoient, pour faire des offrandes pendant la fête d'Horus, qui attendront Min quand il sort vers son estrade,

⁴¹ Te Velde, 1967.

⁴² Razanajao, 2009.

⁴³ Jacquet-Gordon, 1972.

⁴⁴ Musée du Caire, 30342 / CGC 617 (Borchardt, 1911–1936, 163).

⁴⁵ Yoyotte, 1952; Aufrère, 1991, 10–11.

⁴⁶ Yoyotte, 1964.

⁴⁷ Razanajao, 2006b, 231.

conduit [7] par des chevaux mâles, orné d'une bandelette rouge et paré d'un collier; tous ceux qui sont devant son estrade tremblent, ceux qui [8] l'aperçoivent souffrent. Puisse-t-il sortir sain (afin que) le las qui est dans l'affliction (= Osiris) se lève: (car s') il a saisi son harpon et s'il a repoussé [9] ses opposants, (c'est afin de) restituer les sourcils à Celui-dont-le-coeur-est-las».

Min d'Imet est ce dieu sauveur qui, effectuant une sortie (*pr.t Hr*), vient restituer à Osiris la partie du corps échue à Imet, cette relique que constituent les sourcils, afin que sa renaissance puisse s'effectuer. Cette restitution faisait l'objet de rites décadaires qui se déroulaient dans la nécropole des dieux révolus d'Imet, laquelle se dénommait Khasethâ selon le papyrus mythologique du Delta.⁴⁸ Or, Khasethâ est très justement le lieu dans lequel réside le Min de la stèle du British Museum EA 1054: *Mn hry-jb H3s.t-h^c*, ce qui ne sera pas dénué de significations pour la suite du développement.

2.3 Le dieu-enfant

Dans l'état actuel de la documentation, le dieu enfant d'Imet n'apparaît pas avant l'époque ptolémaïque. Les stèles de Tanis sont en fait les seuls témoignages sur cette divinité. Le dieu enfant d'Imet cumule bon nombre des appellations connues des Horus enfants et l'on est frappé par la volonté des hiéroglyphes de n'en oublier aucun. Sur la stèle de la petite chapelle (BM EA 1054), le dieu est en effet *Hr-s3-3s.t sm3 T3.wy p3 hrd* tandis que sur la stèle d'offrande des champs (BM EA 1057), il est *Hr-sm3-T3.wy p3-hrd*. Ces deux séries d'épithètes semblent s'articuler autour d'un nom *Hr* mis en facteur commun afin que chacune des formes de l'Horus enfant soit actualisée: Harsisésis, Har-somtous et Harpocrate. La stèle BM EA 1054 précise encore que le dieu est *ntr* 3, une épithète qui connote la qualité d'héritier.⁴⁹

L'iconographie du dieu est à l'image des titres qu'il porte, cumulative. Il est ce dieu enfant caractérisé par la tresse de cheveux, la nudité et la taille. Mais ainsi que cela vient d'être dit au sujet des titres, un rapport à la royauté et à l'héritage qui incombe au dieu enfant est également perceptible au travers du voile léger que porte le dieu, à peine marqué par un fin liseré,⁵⁰ et la double couronne qui ceint sa tête.⁵¹

Le dieu enfant qui apparaît sur les stèles de Tanis n'est autrement attesté dans la documentation relative à Imet, si ce n'est au travers d'un titre sacerdotal identifiable sur un fragment de sarcophage⁵² hélas problématique. Ce fragment, s'il provient bien d'un sarcophage, appartenait jadis à la collection Amherst

⁴⁸ pBrooklyn 47.218.84, XV, 12–XVI, 5 (Meeks, 2006, 35–36).

⁴⁹ Louant, 2003, 228.

⁵⁰ Sandri, 2006, 101–102.

⁵¹ Sandri, 2006, 106–109.

⁵² Ancienne collection Amherst: Birch, 1871; Spiegelberg, 1901.

mais depuis son passage en vente au Sotheby's de Londres,⁵³ sa trace en a été perdue, si bien qu'il n'est possible aujourd'hui ni de confirmer la typologie de l'objet ni de vérifier les textes. À la suite de ce qui semble être une offrande invocatoire à Osiris-merty qui réside dans (*hry-jb*) Imet (1^{ère} ligne) et aux dieux de Khasethââ (2^e ligne), il apparaît à la troisième ligne du texte fragmentaire le titre de *hm-ntr hnmty Hr-sm3-t3.wy hry-jb Mfk.t*. S'agit-il ici de l'Horus enfant d'Imet? C'est ce qu'il semble devoir penser à la suite de J. Yoyotte pour qui la Méfekat évoquée ici est à situer dans le Delta oriental.⁵⁴ Sur le fragment Amherst, le titre qui suit celui de prophète d'Horus évoque en effet un sacerdote lié au temple de *Pr-Hw.t-Hr-nb(.t)-Mfk3.t*, que l'on pourra rapprocher d'une *Pr-Hw.t-Hr* mentionnée par deux fois dans un contexte géographique clairement lié au Delta oriental:

- éloge de Pi-Ramsès (pAnastasi III, 3, 3 = O. Queen's College 1116, vo 9⁵⁵), ville dont a déjà été évoqué plus haut le lien avec Imet;
- fin de la ligne 25 de la stèle de l'Adoption de Nitocris,⁵⁶ juste après l'évocation de Tanis et avant celle de Boubastis, ce qui, faut-il le noter, correspond assez bien à la situation de Tell Far'oun.

Tout porte à croire donc que nous avons affaire à l'Horus-enfant d'Imet. L'ensemble du contexte du monument Amherst milite en ce sens puisque Imet y est citée mais également parce que la connotation générale a trait à l'Osiris de cette localité, un Osiris-merty,⁵⁷ et à la nécropole évoquée plus haut, Khasethââ. Or, la place que tiennent ce dieu et cette nécropole est essentielle dans l'analyse que l'on peut essayer de mener désormais sur la triade d'Imet en elle-même.

3. La triade d'Imet

L'indice à prendre en considération en premier lieu est donc la mention même de Khasethââ dans le titre que porte Min sur la stèle BM EA 1054: *Mn nb Jm.t Hr hry-jb H3s.t-h^c*. Si sur la seconde stèle Min est seulement qualifié de maître d'Imet, le dieu ithyphallique est ici clairement associé à ce lieu qui correspond, comme cela a été dit plus haut, à la nécropole d'Imet. L'adjonction du terme *Hr* au nom *Mn* s'inscrit dans la même logique, cette épiclese venant connoter, à l'image de la description détaillée de la stèle de Gemenefhorbak, l'aspect de dieu Horus sauveur de son père.

Une analyse des quelques épithètes de la déesse sur les stèles de Tanis permet de cerner un petit peu la personnalité de la Ouadjet évoquée ici. Une pre-

⁵³ (*Catalogue*) 1921, 20, no 198.

⁵⁴ Yoyotte, 1952, 213–214.

⁵⁵ Caminos, 1954, 74, 80.

⁵⁶ Caminos, 1964, 76, 93.

⁵⁷ Sur ce dieu, voir désormais Koemoth, 2009.

mière épithète est celle d'œil de Rê, épithète attestée en liaison avec la déesse d'Imet dès le Nouvel Empire.⁵⁸ Si cette épithète rattache d'emblée la déesse au Mythe de la déesse lointaine et à cet œil que Rê cherche à récupérer,⁵⁹ elle est également porteuse d'une signification plus large ainsi que le montre un texte gravé sur l'une des colonnes du pronaos d'Edfou. Le rite spécifique d'Imet qui y est représenté est très justement une offrande de vin dont le but est évidemment d'apaiser la déesse dangereuse. On peut lire, comme légende accompagnant la déesse locale (*Edfou* III, 241, 5-6):



 Horit, Dame d'Imet, l'Œil de Rê qui préside à Khasethââ, Celle qui allaite son fils Horus dans Imet d'aval, Oquadjet, Ounout, Celle-qui-est-sur-sa-colonette.

Comme le montre ce texte, la forme d'œil de Rê que revêt la déesse d'Imet est clairement ici associée à Khasethââ. Un autre texte d'Edfou (*Edfou* VII, 165, 9) semble indiquer d'ailleurs que cette prérogative sur Khasethââ est non seulement le fait de la déesse en tant qu'œil de Rê, mais également en tant que souveraine, à la nuance près que dans le texte d'Edfou, le terme est *hk.t* et non *hnw.t* comme dans les stèles qui nous intéressent.

Le texte du pronaos d'Edfou dont on peut lire les signes hiéroglyphiques ci-dessus montre également que c'est sous cette forme d'œil de Rê que la déesse endosse son rôle de mère prenant soin de son fils, fils qu'il faut bien évidemment reconnaître dans le dieu-enfant des stèles de Tanis. On peut dès lors comprendre un peu plus précisément l'assertion – qui n'est pas anodine comme me l'a fait à juste titre remarquer M. Smith – des hiéroglyphes apollinopolites lorsqu'ils ont enregistré le nom de la déesse de la sépat d'Imet d'aval dans le *Grand Texte géographique d'Edfou*: «Isis est là en tant que Oquadjet Dame d'Imet» (voir le texte *supra*). Nous avons exprimé ici en toutes lettres ce que l'analyse de la documentation permettait seulement de supposer. Le titre de *s3 Js.t* que porte le jeune dieu Horus sur la stèle EA 1054 prend alors également tout son sens.

Tenant le rôle d'Isis mère du jeune Horus-enfant, Oquadjet est-elle également la mère du Min d'Imet, sachant que celui-ci est posé comme dieu sauveur de son père Osiris? Dans la documentation qui a trait à Imet, aucun texte ne permet de dire si Oquadjet Dame d'Imet était effectivement considérée comme la mère du Min d'Imet, ainsi que cela est avéré dans le système théologique tout à fait similaire de Coptos.⁶⁰ Il est fort probable que le couple formé à Imet entre

⁵⁸ *Rituel de l'Embaumement*, cf. Sauneron, 1952, 19.

⁵⁹ Noter qu'Imet a également été incluse dans le mythe même (Verhoeven – Derchain, 1985, 14, 15, 35).

⁶⁰ Traunecker, 1992, 333–337.

Min et Ouadjet ait la même ambivalence qu'à Coptos.⁶¹ Toute la «construction» théologique d'Imet semble en effet refléter celle de Coptos: même rôle de dieu sauveur pour Min; même Horus-enfant, fils d'Isis et parangon de l'héritier royal; Ouadjet d'Imet qui endosse toutes les prérogatives d'Isis... L'évidence de cette similitude ne frappe pas d'ailleurs que l'égyptologue: ainsi que le montre l'économie du temple d'Edfou, les hiéroglyphes considéraient bien Imet comme le pendant de Coptos puisque, lorsqu'ils se sont échinés à établir leurs jeux de correspondances géographiques entre villes de Haute et Basse-Égypte, ces deux villes furent mises en miroir l'une de l'autre sur les colonnes du pronaos d'Edfou.⁶²

Au cours des paragraphes qui précèdent, nous avons donc essayé de mettre en relief le processus qui a présidé à la constitution de la triade d'Imet, long processus commencé aux plus hautes époques lorsque la déesse d'Imet régnait seule sur les lieux, marqué ensuite par l'installation, définitive, d'un dieu masculin auprès d'elle, puis par l'apparition d'un dieu enfant. Indéniablement liée à l'essor du culte osirien, cette évolution du système théologique d'Imet pourrait être résumée ainsi:

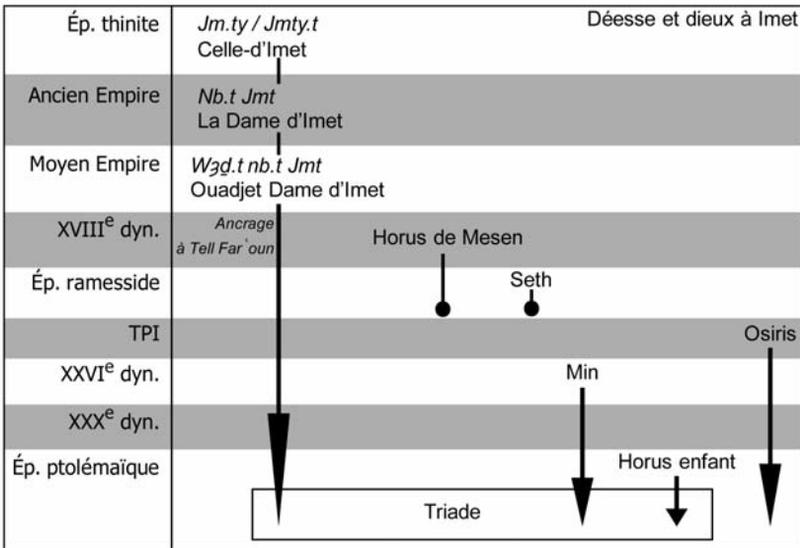


Fig. 4 Schéma résumant les apparitions et disparitions des divinités liées à Imet.

Reste à s'interroger sur la présence de cette triade à Tanis et non à Imet même. Si la stèle British Museum EA 1057 a été découverte en un point imprécis

⁶¹ Traunecker, 1992, 334.

⁶² Kurth, 1983, 75–78 (Coptos) et 79–80 (Imet).

de Sâh el-Hagar, la stèle 1054 a été mise au jour dans un contexte assez bien documenté, une chapelle de briques crues construites à l'extérieur du téménos d'Amon, sur le dromos menant à la porte occidentale. Comme l'a analysé Stanwick,⁶³ cette chapelle était probablement destinée au culte dynastique des Ptolémées:⁶⁴ la stèle EA 1054 représente en effet le couple lagide comme *synnoi theoi*; la stèle anépigraphie EA 1056, montre Ptolémée II en adoration devant Arsinoé; plusieurs statues royales agrémentaient les lieux ainsi que des modèles de couronnes. On notera, enfin, que la stèle EA 1057 met également en scène la reine Arsinoé II comme *synnai theai*.

Le choix des Lagides de se faire représenter parmi les dieux d'Imet a probablement été guidé par le fait que ceux-ci ont eu une nature éminemment royale. La Dame d'Imet, avant même d'être une Ouadjet, n'était-elle pas aux côtés du roi dans les Textes des Pyramides? Min n'est-il pas le modèle du fils venu prendre soin et, par conséquent, assurer la renaissance de son père Osiris, modèle du roi défunt? Horus-enfant, apparu très tardivement à Imet puisqu'il n'est guère connu que par les stèles de Tanis, ne cumule-t-il pas tous les attributs de l'héritier royal?

Au terme de cette étude, une dernière question peut encore être posée. Pourquoi ce culte mêlant les couples régnants ptolémaïques à la triade d'Imet ne prit-il pas place au cœur même du téménos d'Imet? Peut-être est-ce le signe que la métropole tanite était beaucoup plus importante que celle d'Imet et que celle-ci connaissait un déclin? Les prêtres qui ont établi la petite chapelle où fut dressée la jolie stèle du British Museum 1054 n'ont cependant pas oublié de garder le souvenir topographique d'Imet puisqu'ils se sont appliqués à monter les murs de briques de leur édifice sur le départ d'une route qui ne devait pas manquer de passer par l'ancienne ville d'Imet, située à quelques kilomètres seulement vers le sud.

Bibliographie

Catalogues de Vente

1921 *Catalogue of the Amherst Collection of Egyptian & Oriental Antiquities*. Sotheby, Wilkinson & Hodge, 13th-14th-15th-16th-17th June 1921, London.

1972 *Werke ägyptischer Kunst, Münzen und Medaillon*, Auktion 46, Basel, 28 avril 1972.

1974 *Christie's Sale Catalogue*, 11 July 1974, London.

1983 *Sotheby's, Sales Catalogue*, New York 10-11 June 1983, New York.

Abd el-Maksoud, M.

1998 *Tell Heboua (1981-1991). Enquête archéologique sur la Deuxième Période Intermédiaire et le Nouvel Empire à l'extrémité orientale du Delta*, Paris: Éd. Recherches sur les civilisations.

⁶³ Stanwick, 2002, 22–23.

⁶⁴ Sur ce culte, Quaegebeur, 1989.

Adam, S.

1959 "Report on the Excavations of the Department of Antiquities at Ezbet Rushdi", in: *ASAE* 56, 207–226.

Andreu, G.

1978 "Vocabulaire absent du Wörterbuch (II)", in: *RdE* 30, 10–21.

Aufrère, S.

1991 *L'Univers minéral dans la pensée égyptienne*, (BdE 105), Cairo: IFAO.

Baud, M.

1999 *Famille royale et pouvoir sous l'Ancien Empire égyptien*, (BdE 126), Cairo: IFAO.

Beinlich, H.

1991 *Das Buch vom Fayoum. Zum religiösen Eigenverständnis einer ägyptischen Landschaft*, (ÄA 51), Wiesbaden: Harrassowitz.

Bietak, M.

1991 "Der Friedhof in einem Palastgarten aus der Zeit des späten mittleren Reiches und andere Forschungsergebnisse aus dem östlichen Nildelta (Tell el-Dab'a 1984–1987)", in: *Ä&L* 2, 47–109.

Bietak, M. – Dorner, J.

1998 "Der Tempel und die Siedlung des Mittleren Reiches bei Ezbet Ruschdi, Grabungsvorbericht 1996", in: *Ä&L* 8, 9–49.

Birch, S.

1871 "Varia", in: *ZÄS* 9, 118–120.

Borchardt, L.,

1911–1936 *Statuen und Statuetten von Königen und Privatleuten*, (CGC), Berlin: Reichsdrukkerei.

Caminos, R.A.

1954 *Late-Egyptian Miscellanies*, London: Oxford University Press.

1964 "The Nitocris Adoption Stela", in: *JEA* 50, 71–101.

Cartwright, H.W.

1929 "The Iconography of Certain Egyptian Divinities as Illustrated by the Collections in Haskell", in: *AJSL* 45/3, 179–196.

Coche, C.

1970 "Une nouvelle statue de la déesse léontocéphale Ouadjit *wy t3wy*", in: *RdE* 22, 51–62.

Cornelius, I.

1994 *The Iconography of the Canaanite Gods Reshef and Ba'al. Late Bronze and Iron Age I Periods (c 1500–1000 BCE)*, (OBO 140), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht – Fribourg: Universitätsverlag.

de Cenival, J.-L.

1965 "Les textes de la statue E. 25550 du Musée du Louvre", in: *RdE* 17, 15–20.

De Meulenaere, H.

1981 "Le directeur des travaux Minmosè", in: *MDAIK* 37, 315–319.

Der Manuelian, P.

1987 *Studies in the Reign of Amenophis II*, (HÄB 26), Hildesheim: Gerstenberg.

Dorner, J.

1999 "Die Topographie von Piramessa – Vorbericht", in: *Ä&L* 9, 77–83.

Dumézil, G.

1949 *L'héritage indo-européen à Rome*, Paris: Gallimard.

Dunand, F. – Zivie-Coche, C.

2006 *Hommes et dieux en Égypte. 3000 a.C.-395 p.C. Anthropologie religieuse*, Paris: Cybèle.

Erman, A.,

1911 *Hymnen an das Diadem der Pharaonen. Aus einem Papyrus der Sammlung Golenischeff*, Berlin: Akademie der Wissenschaften.

Favard-Meeke, C. – Meeke, D.

1995 *Les dieux égyptiens*, Paris: Hachette.

Fischer-Elfert, H.-W. – Grimm, A.

2003 "Autobiographie und Apotheose: Die Statue des Zš(š)n Z3-*Hwt Hrw* im Staatlichen Museum Ägyptischer Kunst München", in: *ZÄS* 130, 60–80.

Fischer, H.G.

1961 "Three Old Kingdom Palimpsests in the Louvre", in: *ZÄS* 86, 21–31.

Goedicke, H.

1977 "A New Hyksos Inscription", in: *JSSEA* 7/4, 10–12.

Griffith, F.Ll.

1894 "The god Set of Ramessu II and an Egypto-Syrian deity", in: *PSBA* 16, 87–91.

Griffiths, J.G.

1996 *Triads and Trinity*, Cardiff: University of Wales Press.

Hölzl, R.

1999 *Kunsthistorisches Museum Wien, Ägyptisch-orientalische Sammlung. Lose-Blatt-Katalog ägyptischer Altertümer. Lieferung 18. Reliefs und Inschriftensteine des Alten Reiches, I*, (CAA 21), Mainz: von Zabern.

2001 "Die Statuengruppe des Minmose im Ashmolean Museum Oxford (Inv. Nr. 1888.298)", in: *ZÄS* 128, 108–115.

Jacquet-Gordon, H.

1972 "A Donation Stela of Apries", in: *RdE* 24, 84–90.

Jones, D.

2000 *An Index of Ancient Egyptian Titles, Epithets and Phrases of the Old Kingdom*, (BAR International Series 866), Oxford: Archaeopress.

Kahl, J.

2002 *Frühägyptisches Wörterbuch. Erste Lieferung A-f*, Wiesbaden: Harrassowitz.

Kaplony, P.

1963 *Die Inschriften der ägyptischen Frühzeit*, (ÄA 8), Wiesbaden: Harrassowitz.

Kees, H.

1953 *Das Priestertum in ägyptischen Staat vom neuen Reich bis zur Spätzeit*, (PdÄ 1), Leiden: Brill.

Koemoth, P.P.

2009 *Osiris-mrjtj (Ie) Bien-Aimé. Contribution à l'étude d'Osiris sélénisé*, (CSEG 9), Genève: Société d'Égyptologie.

Kurth, D.

1983 *Die Dekoration der Säulen in Pronaos des Tempels von Edfou*, (GOF IV/11), Wiesbaden: Harrassowitz.

Louant, E.

2003 "Harsomtous the Child, Son of Horus of Edfu, and the Triple Confirmation of the

Royal Power", in: D. Budde – S. Sandri – U. Verhoeven, eds., *Kindgötter im Ägypten der griechisch-römischen Zeit*, (OLA 128), Leuven: Peeters, 225–249.

Meeks, D.

1979 "Les donations aux temples dans l'Égypte du I^{er} millénaire avant J.-C.", in: E. Lipiński, ed., *State and temple economy in the ancient Near East. II*, (OLA 6), Leuven: Peeters, 605–687.

2006 *Mythes et légendes du Delta d'après le Papyrus Brooklyn 47.218.84*, (MIFAO 125), Cairo: IFAO.

Petrie, W.M.F.

1885 *Tanis. Part I*, (MEEF 2), London: Trübner.

1886 *Naukratis. Part I., 1884-5*, (MEEF 3), London: Trübner.

1888 *Tanis. Part II*, (MEEF 4), London: Trübner.

Posener, G.

1988 *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris: Hazan.

Posener-Kriéger, P.

1976 *Les archives du temple funéraire de Néferirkarê-Kakai (les papyrus d'Abousir)*, (BdE 65), Cairo: IFAO.

Quaeghebeur, J.

1969 "Ptolémée II en adoration devant Arsinoé II divinisée", in: *BIFAO* 69, 191–217.

1989 "The Egyptian Clergy and the Cult of the Ptolemaic Dynasty" in: *Ancient Society* 20, 93–116.

Razanajao, V.

2006a *D'Imet à Tell Farâoun. Recherches sur la géographie, les cultes et l'histoire d'une localité de Basse-Égypte orientale*, thèse de doctorat sous la dir. de B. Mathieu, Montpellier: Université Paul Valéry-Montpellier III (inédit).

2006b "La stèle de Gemenefhorbak (Caire JE 85932). Dieux, fêtes et rites osiriens à Imet", in: *BIFAO* 106, 219–244.

2009 "La demeure de Min maître d'Imet. Un monument de Tell Farâoun réinterprété", in: *ENIM* 2, 103–108.

Sandri, S.

2006 *Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, (OLA 151), Leuven: Peeters.

Sauneron, S.

1952 *Rituel de l'embaumement. Pap. Boulaq III. Pap. Louvre 5.158*, Cairo: IFAO.

1954 "Le prétendu «pyramidion» du jardin des stèles à Ismailia", in: *Bulletin de la Société d'Etudes Historiques et Géographiques de l'Isthme de Suez* 5, 45–58.

Scheid, J.

2001 *Religion et piété à Rome*, Paris: Albin Michel.

Schulz, R.

1992 *Die Entwicklung und Bedeutung des kuboiden Statuentypus: eine Untersuchung zu den sogenannten „Würfelhockern“*, (HÄB 33–34), Hildesheim: Gerstenberg.

Shalomi-Hen, R.

2000 *Classifying the Divine: Determinatives and Categorisation in CT 335 and BD 17*, (Classification and Categorization in Ancient Egypt, 2 – GOF IV/38), Wiesbaden: Harrassowitz.

Spiegelberg, W.

1901 "Zur Geographie des XIX. unterägyptischen Gaus", in: *OLZ* 4, 227–229.

Stanwick, P. E.

2002 *Portraits of the Ptolemies. Greek Kings as Egyptian Pharaohs*, Austin: University of Texas Press.

Te Velde, H.

1971 "Some Remarks on the Structure of Egyptian Divine Triads", in: *JEA* 57, 80–86.

1967 *Seth, God of confusion*, Leiden: Brill.

Traunecker, C.

1992 *Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, (OLA 43), Leuven: Peeters.

Verhoeven, U. – Derchain, P.

1985 *Le voyage de la déesse libyque. Ein Text aus dem "Mutritual" des Pap. Berlin 3053*, (Rites Egyptiens V), Bruxelles: FERE.

Walker, S. – Higgs, P., eds.

2001 *Cleopatra of Egypt: From History to Myth*, London: The British Museum Press.

Yoyotte, J.

1952a "Quelques toponymes égyptiens mentionnés dans les «Annales d'Assurbanipal» (Rm. I, 101-105)", in: *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 46, 212–214.

1952b "Une épithète de Min comme explorateur des régions orientales", in: *RdE* 9, 125–137.

1953 "La ville de «Taremou» (Tell el-Muqdam)", in: *BIFAO* 52, 179–192.

1964 "A propos du panthéon de Sinouhé (B 205-212)", in: *Kêmi* 17, 69–73.

Zivie-Coche, C.

2004 *Tanis. Statues et autobiographies de dignitaires. Tanis à l'époque ptolémaïque*, (Travaux récents sur le tell Sîn el-Hagar 3), Paris: Cybèle, 2004.

2008 "Religion de l'Égypte ancienne", in: *Annales EPHE, V^e section* 2008, 73–83.