



PIHANS • XXVIII

HATHOR QUADRIFRONS

RECHERCHES SUR LA SYNTAXE D'UN MYTHE ÉGYPTIEN

Par
PHILIPPE DERCHAIN

NEDERLANDS INSTITUUT VOOR HET NABIJE OOSTEN

LEIDEN

1972

UITGAVEN VAN HET
NEDERLANDS HISTORISCH ARCHAEOLOGISCH INSTITUUT TE ISTANBUL

Publications de l'Institut historique et archéologique de Stamboul

sous la direction de
A. A. KAMPMAN et MACHTELD J. MELLINK

XXVIII

HATHOR QUADRIFRONS
Recherches sur la syntaxe d'un mythe égyptien

Fact is unstable by its very nature.
Narouz once said to me that he loved
the desert because there "the wind blew
out one's footsteps like candle-flame".
So it seems to me does reality. How then
can we hunt for the truth?

L. DURRELL, Balthazar

HATHOR QUADRIFRONS

Recherches sur la syntaxe d'un mythe égyptien

PAR

PHILIPPE DERCHAIN



İSTANBUL

Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut

in het Nabije Oosten

1972

Copyright 1972 by
Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten

*All rights reserved, including the right to translate or
to reproduce this book or parts thereof in any form*

Printed in the Netherlands

TABLE DE MATIÈRES

Table des Illustrations	VIII
Abréviations	IX
Préface	XI
I. But et Méthode	1
II. La déesse aux quatre faces dans les inscriptions ptolémaïques et romaines	3
III. Iconographie de la déesse aux quatre faces	11
IV. Hathor <i>quadrifrons</i> à Dendara	16
V. Temet	25
VI. Hathor dans la barque solaire	36
VII. Du Mythe à la Philosophie	45
Appendice. Iousaâs et Nebet Hetepet mère divines?	50
Index des textes commentés et traduits	54

TABLE DES ILLUSTRATIONS

1. Hathor *Quadrifrons* d'après un sarcophage de Bruxelles (Inv. E. 6622).
(Cliché A. Mékhitarian).
2. Hathor *Quadrifrons* sur une plaque de plâtre du Pelizäus Museum, Hildesheim (Inv. 1537).
(Cliché Pelizäus Museum).
- 3a. Les colonnes sistres de la chapelle hathorique de Deir el Bahari.
(Cliché Ph. Derchain).
- b. Coupe hathorique de la chapelle de Mout du reposoir de Louxor.
(Cliché Cl. Vandersleyen).
- c. Miroir à manche hathorique (d'après Jéquier, *Le monument funéraire de Pépi II*, 1, 44, fig. 39).
4. Masque hathorique dans l'axe du mur extérieur sud du temple de Dendara.
(Cliché Ph. Derchain).
- 5a. Coupe des cryptes sud du temple de Dendara (d'après *Dendara* 5, pl. 320).
- b. Plan du mur extérieur sud du temple de Dendara (d'après *Dendara* 5, pl. 317).
6. La crypte sud de Dendara No. 2, chambre B.
 - a. Paroi sud, partie centrale (d'après *Dendara* 6, pl. 461).
 - b. Paroi nord, partie centrale (d'après *Dendara* 6, pl. 462).
- 7a. Sistres de Nebet Hetepet (d'après Davies, *Hibis* III, 4 (VI)).
- b. Paroi sud du sanctuaire J de Dendara, niche (d'après *Dendara* 3, pl. 202).
- c. Grande menat dans une crypte de Dendara (d'après *Dendara* 5, pl. 428).
8. Paroi est de la "bibliothèque" du Ramesséum.
(Cliché Ph. Derchain).

ABREVIATIONS

En général, je me suis conformé au système proposé par J. Janssen dans la *Chronique d'Égypte*, 24, 1949, 80 sq., auquel on se reportera. Seules sont indiquées ici les abréviations employées qui diffèrent de celles-là, ou qu'il a fallu créer en complément.

BSFE	<i>Bulletin de la Société Française d'Égyptologie.</i>
CND	Champollion, <i>Notices Descriptives.</i>
<i>Dendara</i>	Chassinat, puis Daumas, <i>Le Temple de Dendara.</i>
<i>Dendara Mammisi</i>	Daumas, <i>Les Mammisis de Dendara.</i>
DGI	Dümichen, <i>Geographische Inschriften.</i>
<i>Edfou</i>	Rochemonteix puis Chassinat, <i>Le Temple d'Edfou.</i>
<i>Edfou Mammisi</i>	Chassinat, <i>Le mammisi d'Edfou.</i>
GDG	Gauthier, <i>Dictionnaire géographique.</i>
<i>Hibis</i>	Davies, <i>The Temple of Hibis in el Khargeh Oasis</i> , III <i>The Decoration.</i>
MD	Mariette, <i>Le Temple de Dendérah.</i>
<i>Philā I</i>	Junker, <i>Der Grosse Pylon des Tempels der Isis in Philā.</i>
<i>Philā II</i>	Junker-Winter, <i>Das Geburtshaus des Tempels der Isis in Philā.</i>
RdE	<i>Revue d'Égyptologie.</i>
Vandier, Iousaâs	J. Vandier, <i>Iousaâs et (Hathor)-Nébet-Hétépet</i> , recueil de trois articles parus dans RdE 16-18, 1964-1966, cité d'après la pagination continue du tirage à part.

PREFACE

Ce livre est l'aboutissement d'une note de commentaire que m'avait paru nécessiter le document 1 lorsque j'ai commencé à l'étudier. La difficulté de certains problèmes que l'édition de cette inscription souleva m'en a fait différer plus de dix ans la mise au point définitive, sans toutefois les perdre jamais entièrement de vue. Les auditeurs de mes cours et séminaires savent trop bien quelle espèce d'obsession était devenue parfois la déesse aux quatre visages qui se tient dans la barque solaire.

Pourtant, je n'ai jamais songé à rassembler toutes les sources possibles, ni voulu interpréter originalement la nature de Hathor. Je n'ai pas cherché à enrichir notre connaissance de la mythologie égyptienne, mais seulement à la mieux comprendre. Peu enclin aux longs dépouillements, dont le destin est d'ailleurs de ne jamais être exhaustifs, j'ai eu au contraire infiniment de joie à la réflexion et à la reconstitution de certaines structures logiques de la pensée égyptienne que l'on peut déduire de la syntaxe des mythes, qui leur est parallèle. Cela m'a amené moins à une vue plus précise de la cosmogonie égyptienne qu'à une manière de lire en comprenant autrement, comme on inventerait une autre règle du jeu de dominos pour en tirer d'autres combinaisons, source de nouvelles distractions.

A ceux qui se laisseront convaincre, je souhaite de retrouver ici un peu du plaisir que j'ai eu à écrire. Aux autres, que leur scepticisme soit la Hathor aux quatre visages d'un autre système et qu'ils tirent de celui-ci autant d'heures heureuses que le mien m'en a fait vivre !

Rodenkirchen, 1er mars 1971

Ph. Derchain

I. BUT ET METHODE

Depuis qu'en 1957 je me suis pour la première fois efforcé de reconnaître la nature d'un signe mythique égyptien, c'est à dire de définir le signifié porté par un signe ou signifiant, pour parler le langage des linguistes, à l'intérieur d'une construction théologique égyptienne¹, il m'est apparu de plus en plus souvent nécessaire de recourir à la méthode employée alors pour comprendre les textes et représentations que nous avons sous les yeux. Il s'agit en fait d'établir une sorte de traduction, non seulement des mots de la langue égyptienne, mais essentiellement des signes et des images, de transposer des mythes en un langage intelligible pour nous qui ne pouvons avoir l'expérience des réalités évoquées, c'est-à-dire qu'il faut rechercher les notions, pour nous abstraites, exprimées mythiquement par les Egyptiens. Il s'agit en somme de dépouëtiser le mythe, car, par suite de l'écart temporel et culturel qui nous sépare des Egyptiens, le contact direct qui doit s'établir entre l'oeuvre et le lecteur est devenu impossible pour nous avec l'ancienne Egypte, pour autant du moins que nous veuillions connaître celle-ci le plus objectivement, et non nous contenter d'utiliser ce qui nous en est parvenu comme n'importe quel autre excitant de notre sensibilité.

Il s'agit donc par un effort considérable d'analyse interne, de rechercher les concepts que désignent les figures de la mythologie égyptienne, et de trouver alors les mots ou expressions de nos langues qui les expriment le plus précisément. C'est en quelque sorte une traduction au second degré, qui répète du reste la démarche de toute vraie traduction, qui n'établit pas de relation directe entre les signes ou les mots de deux langues différentes, mais s'efforce de réexprimer dans une autre langue les signifiés évoqués à l'esprit du traducteur par les signifiants de la première.

Cette méthode, inspiré par les réflexions de F. de Saussure sur la langue, fut brillamment appliquée par les ethnologues à la suite de C. Lévi-Strauss à la mythologie des peuples "sauvages" contemporains, puis par certains historiens de la pensée antique comme J. P. Vernant et M. Detienne. Parmi les égyptologues, on peut dire que les dernières recherches de H. te Velde procèdent en partie de prémisses analogues².

¹ Derchain, *Le rôle du roi d'Egypte dans le maintien de l'ordre cosmique*, exposé fait en 1957 et publié dans *Le Pouvoir et le Sacré*, Bruxelles, 1962, 61-74.

² H. te Velde, *Seth, God of confusion*, 1967 et *The God Heka in Egyptian Theology*, JEOL 21, 1969-70, 175-186.

Sans doute des âmes d'artistes nous reprocheront-elles de substituer au mythe qui nous ravit par son pittoresque narratif (en nous restant pour le reste totalement étranger!) des schémas dénués des couleurs de la vie et de son mouvement. Mais cet appauvrissement n'est en fait que temporaire, car une fois ce schéma intelligible acquis et exactement superposé au mythe, celui-ci peut renaître pour l'égyptologue et son lecteur dans sa totalité, à la fois image et sens, assez proche peut-on espérer de ce qu'il a dû être pour l'ancien Egyptien qui appréhendait toutefois globalement ce que nous sommes obligés d'analyser puis de resynthétiser.

C'est à cela que tend l'étude que l'on va lire. La figure de Hathor à quatre visages, grâce à une documentation limitée mais heureusement significative se laisse en effet aisément traiter comme je viens de l'exposer, de sorte qu'on arrive aux signifiés qui se dissimulent à nous derrière cette étonnante figure.

II. LA DEESSE AUX QUATRES FACES DANS LES INSCRIPTIONS DES TEMPLES PTOLEMAIQUES ET ROMAINS

1. Le spéos d'El Kab étant à l'origine des recherches exposées ici mérite certes, par son importance, de figurer en tête du recueil de sources sur lequel se fonde le système.

Comme on peut le voir dans la publication ¹, c'est dans une des deux grandes inscriptions du plafond de la chapelle souterraine de ce sanctuaire que se trouve le texte le plus détaillé qui nous parle de la déesse à quatre faces. Quoique la gravure soit datée du règne de Ptolémée VIII Evergète II, nous savons que le texte même remonte à un original beaucoup plus ancien, car un fragment du même hymne, contenant justement le passage qui nous intéresse, se trouve sur un bloc remployé dans les fondations du temple d'Hakoris à El Kab même et découvert lors de fouilles antérieures, qui provient d'un monument de Psammétique Ier ². Au delà, la trace se perd. On pourrait se demander pourtant si la rédaction primitive ne remonte pas au Nouvel Empire, car d'autres portions de l'inscription d'El Kab contiennent un autre hymne qui nomme aussi la déesse rare *Temet* dont nous aurons à reparler, et que l'on connaît déjà, dans un état hélas très fragmentaire, par le papyrus Chester Beatty VIII ³, que l'on attribue à la XXe dynastie pour la partie qui nous concerne. L'hymne à *Temet* venant dans ce document après une très longue lacune, on est libre d'imaginer que le passage relatif à la déesse aux quatre visages s'y est trouvé, et que la composition tout entière que nous avons relevée à El Kab existait déjà à l'époque ramesside.

Cette lacune du papyrus Chester Beatty est d'autant plus regrettable qu'il aurait formé le seul témoignage que je connaisse des quatre faces de Hathor entre les documents littéraires et figurés de l'époque tardive et les monuments beaucoup plus anciens où je montrerai que la même conception existait déjà. Ceux-ci prouveront que les Saïtes n'ont, dans le cas qui nous intéresse, rien inventé, mais ont, comme souvent, transmis et rafraîchi des traditions parfois très anciennes. Compte tenu des diverses versions connues, le passage utile de cet hymne se traduit comme suit ⁴:

¹ Derchain, *Les monuments religieux à l'entrée de l'ouady Hellal*, Bruxelles 1971, 55 et 12*-13*.

² *ibid.*, 12*. Publication originale du fragment dans *Fouilles de Elkab, Documents*, pl. 18 b. Sur les monuments de Psammétique Ier à Elkab, Derchain, *L'adoration du soleil levant dans le temple de Psammétique Ier à El Kab*, CdE 37, 1962, 257-271.

³ Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series, Vol. 1, Text. 66.

⁴ Les variantes sont outre les deux textes d'El Kab, *Edfou* 3, 296, *Philā*, I, 57, Abb. 28 et II, 423-425. Edition parallèle dans Derchain, *Monuments ... de l'ouady Hellal*, 12*-13*.

“Comme est beau ton visage lorsque tu apparais comme Hathor avec ces quatre faces que Râ aime de voir. Tourne-tu ton visage vers l’ouest, *Temet* est la dame de Saïs. Tourne-tu ton visage vers l’est, *Temet* est la dame de Bubastis. Tourne-tu ton visage vers le nord, *Temet* est Outo, dame de Pe et de Dep, dame de vie à Pe et Dep, Outo qui fait verdoyer la vie. Tourne-tu ton visage vers le sud, *Temet* est Nekhbet, dame d’El Kab, à la tête des beautés qui se trouvent parmi les suivants de la barque de Râ et dans celle de Khépri, lorsque tu ouvres le ciel du nord”.

Pour la suite de la recherche, on retiendra spécialement l’identité de Hathor à quatre faces et de *Temet*, déesse héliopolitaine, le rôle que jouent en rapport avec les quatre visages les quatre régions cardinales, enfin l’allusion aux barques solaires ⁵.

2. En complément de l’hymne cité ci-dessus, il convient de rappeler quatre inscriptions célèbres du petit temple de Deir el Medineh, où les quatre déesses cardinales sont invoquées comme autant d’aspects de Hathor ⁶. Ces quatre inscriptions gravées sur quatre piliers forment un hymne unique, comme l’assure un parallèle de Philae ⁷, où se trouve une partie du même texte, transcrite d’une manière continue. Seule manque la strophe initiale de l’hymne 1. mentionnant les quatre visages de la déesse. Ces inscriptions ont été depuis longtemps utilisées pour démontrer le caractère quadruple de Hathor, par Brugsch en particulier ⁸. En voici encore une fois la traduction complète: “Comme est beau ton visage, Or, Souveraine des dieux, lorsque tu ouvres l’Egypte par ta beauté ⁹. Elève-toi au sud en dame des serres (Nekhbet), tandis que tu illumines l’occident en dame de Saïs. Comme est beau ton visage, *Temet*, dame de l’Egypte, dame du tissu rouge ¹⁰ qui aime l’éclat. Tu fais verdoyer l’Egypte.

⁵ Pour le commentaire détaillé, se reporter à mon ouvrage cité p. 3, note 1.

⁶ Piehl, *Inscriptions hiéroglyphiques* ..., 159 A a-b et 161 D a.

⁷ Ce dernier est publié par Daumas, *Les propylées du temple d’Hathor à Philae*, ZAS 95, 1969, 2, § 20. Pour la lecture du nom de *tmt*, que Daumas n’a pas adoptée dans sa traduction du passage, voir ci-dessous p. 26-27.

⁸ Brugsch, *Religion und Mythologie der alten Aegypter*, I, 315.

⁹ Il s’agit évidemment du lever du soleil, où Hathor se manifeste en même temps que Râ. Voir à ce sujet plus loin, chapitre VI.

¹⁰ Dame de tissu rouge est un titre fréquent d’Hathor, où l’on pourrait se demander s’il s’agit originellement d’une étoffe. En effet, Alliot (RdE 10, 1-7) a montré que les mots de la racine *ins* indiquaient essentiellement la couleur rouge, qui est ici celle du ciel au lever du soleil. D’autre part, l’idée que la lumière soit un vêtement dont le ciel est recouvert le matin est ancienne; que ce vêtement soit à la garde de l’uraeus (*Pyr.* § 265 d-e) explique comment il peut passer dans l’attirail de Hathor, comme ici. Sur la question, cf. mon compte rendu de Faulkner, *The Ancient Egyptian Pyramid Texts* dans CdE 45, 1970, 292-293, se référant à E. Graefe, *Untersuchungen zur Wortfamilie bj3-*, Chap. IV, § 9 et 10 (Dissertation de Cologne 1971).

Brille à Dep tandis que tu illumines l'orient en dame de Bubastis, que tu prends ta place dans le bel occident et que tu t'unis au grand dieu en qualité de vent du nord" ¹¹.

3. Le document suivant se compose de deux inscriptions gravées sur la paroi ouest de la chapelle du trône à Edfou ¹² symétriquement par rapport à la porte. Comme il est d'usage en pareil cas, elles se complètent l'une l'autre. J'en traduirai ici les passages se rapportant à la déesse, à l'exclusion de tout ce qui concerne le roi:

a) "O! Pourvoyeuse d'offrandes, qui nourrit l'Egypte de ses dons, Bat ¹³, qui fait verdoyer l'Egypte que parcourt sa puissance, à la magie agressive, dame du *pr wr*, souveraine du *pr nsr*, qui se montre plus que le soleil et brille plus que ses grands, Lumineuse plus que ses grands, qui apaise son Horus lorsqu'il s'élève en se montrant (à lui) dans l'empyrée oriental du ciel ¹⁴. Certes, l'Ennéade se réjouit de la lumière d'Ouseret ¹⁵ qui protège son Horus, à qui les dieux ont accordé la puissance quand elle se balance sur la tête de

¹¹ On pourrait peut-être douter que cette expression doive être prise à la lettre. Posener (*De la divinité du Pharaon*, 79 et en particulier n. 3) suggère de prendre de telles expressions au sens figuré. Cependant, Hathor est une ancienne déesse du vent (Schafik Allam, *Beiträge zum Hathorkult*, MÄS 4, 132, n. 4, J. F. Borghouts, *The magical Texts of P. Leiden I 348*, n. 395), ce qui engage au contraire à accepter sans réserve la déclaration de l'inscription de Deir el Medineh.

¹² Edfou 1, 305, 17-306, 9 et 1, 312, 13-313, 4. Cf. Derchain, *Le papyrus Salt 825*, 84 sq. où d'autres textes de la chambre du trône ont été traduits et où a été examiné le problème de la représentation quadruple de la *variation lionne-uraeus*. (Sur cette dernière notion, cf. Derchain, *Les monuments ... de l'ouady Hellal*, 13).

¹³ Sur cette déesse, cf. H. Fischer, JARCE 1, 1962, 7-24. Comme il s'agit d'un fétiche confondu avec le sistre, cette invocation est ici particulièrement digne d'être relevée, puisqu'il existe entre le sistre et la déesse *quadrifrons* des relations étroites dont il sera question plus loin.

¹⁴ Pour traduire le mot *3ht*, j'ai longtemps hésité. Horizon, tel qu'on le comprend d'habitude, expliqué par le *Wb*. "lieu où se lève (et plus tard, où se couche) le soleil", ne me paraît guère satisfaisant, car il est des cas où il s'agit tout simplement du ciel, et non d'un point situé à sa limite. D'autre part, il est certain que le mot est en rapport avec le sens de lumineux qui appartient à la racine *3h*, ainsi que le montrera prochainement un travail de Manfred Weber (*Untersuchungen zu der Wortfamilie 3h*, en préparation), de sorte qu'il serait plus exact de définir l'*3ht* comme le lieu toujours brillant où se tient le soleil au ciel. La traduction la plus convenable qui me soit venue à l'esprit est alors "empyrée", pris au sens étymologique, lieu embrasé où résident les dieux. Il s'agit seulement de faire abstraction de notre habitude de le situer au zénith, mais au contraire d'en faire un lieu mouvant, qui se déplace avec le soleil et ses compagnons. A l'avenir, sauf dans les cas où "horizon" s'impose, c'est à cette nouvelle traduction que je recourrai. Il reste bien entendu que les champs sémantiques de *3ht*, empyrée et horizon ne se recouvrent jamais entièrement.

¹⁵ Désignation habituelle de l'uraeus, dans le cas présent, la fonction protectrice de Hathor.

Râ ainsi paré de la beauté de sa maîtresse ¹⁶. Or le roi a consacré l'ivresse à la dame des puissances, il a répété l'ivresse pour Hathor, sa maîtresse. (Hymne): Comme il est beau le visage de sa maîtresse avec ses quatre faces ... Salut ¹⁷, Image de l'Or qui apaise Râ au moyen de ce qu'il aime lorsqu'il sort de l'horizon ..."

b) "O! ces deux divines jeunes d'Horus ¹⁸! O! ces deux verdoyantes d'Horus ¹⁹! L'une de vous est tournée vers le ciel, l'une vers la terre, l'une vers le sud, l'une vers le nord, l'une vers l'ouest et l'une vers l'est".

Quoiqu'il y ait six directions indiquées, il n'y a que quatre uraeus nommées, réparties en deux paires, correspondant aux quatre faces de Hathor mentionnées dans l'inscription symétrique et rappelées par les noms de *hmyt*, *hddyt* *hmyt* et Hathor en qui se résolvent les quatre serpents dans la seconde partie de l'inscription qui décrit leur rôle de protectrices du roi. La discordance entre les six directions et les quatre déesses chargées de les garder n'est pas unique. Dans le papyrus Salt 825, qui illustre parfaitement le rituel qui se déroulait dans la salle du trône, ainsi que je l'ai montré ²⁰, la vignette représente aussi quatre uraeus, qui correspondent aux quatre déesses léontocéphales d'Edfou ²¹ autrement nommées toutefois, alors que les six directions sont également mentionnées.

* * *

Outre ces trois textes qui contiennent déjà presque tout ce que nous saurons de la déesse à quatre visages, on pourra en citer d'autres qui les confirmeront, souvent même qui les rappelleront de très près.

4. "Déesse sainte, Ouseret, Soleil femelle, souveraine joyeuse, Sothis ²² qui

¹⁶ *hnwt R'* est un titre curieux. *hnwt* exprime apparemment la possession, la domination, ce qui semblerait indiquer ici que Râ est inférieur à Hathor. On se reportera à la dernière partie de cet ouvrage, où sont examinés les rapports du dieu et de la déesse.

¹⁷ *ind hr.k* est une erreur du scribe pour le féminin attendu.

¹⁸ Déterminé par l'uraeus.

¹⁹ Déterminé par l'uraeus.

²⁰ Derchain, *Le papyrus Salt 825*, I, 82 sq. et II fig. XIX p. 24*.

²¹ *Edfou 1*, 314-315 = pl. 30a.

²² L'évocation de Sothis dans ce contexte n'a pas de quoi surprendre, car la scène est mise par ailleurs en relation avec le début de l'année par le titre "héritier excellent du maître du nouvel an" (252, 2) que porte le roi, ainsi que les scènes voisines du même registre (249, 6 par ex.) et ainsi l'ensemble du rituel. Nous avons ici un nouveau cas où l'accumulation des noms suggère la multiplicité des fonctions et non la confusion des personnes.


possède quatre visages, Uraeus pourvue de ce qui lui revient ²³, Oeil d'Horus vivant qui préside au Temple Pur, soeur excellente, maîtresse de l'Égypte" ²⁴.

5. Une autre allusion au renouvellement de l'année se trouve dans le document cité ici, avec une signification toutefois différente. En effet, le texte orne le kiosque hypètre sur le toit du temple de Dendara, destiné à célébrer l'union de la déesse avec son père, à l'occasion du nouvel an, selon un cérémonial qui n'est pas exclusivement tentyrite ²⁵. Quelques lacunes interrompent malheureusement l'inscription: "Pupille de l'oeil ... qui se manifeste, dame des quatre visages qui brille dans sa maison de ses beaux ... pour s'unir à son père au moment du nouvel an" ²⁶.

6. "Ouseret ... elle se pose sur le front de son père, la grande sainte aux quatre visages, que Râ aime de voir chaque jour" ²⁷.

Dans les autres légendes qui expliquent le tableau se trouvent d'autres précisions sur le rôle qu'on attend de Hathor au cours du rite, qu'il faut mentionner ici car elles correspondent à ce qu'on rencontre d'ordinaire dans les contextes où il est question des quatre visages. Dans la formule d'abord, "l'Or" est invoquée comme "la sainte régente qui apporte les offrandes et les vivres aux territoires sous forme de ses produits, Outo la grande qui fait verdoyer l'Égypte à l'aide de son sceptre, dont la force agit rapidement et à la magie agressive, qui se montre à l'horizon oriental, tandis que les deux faucons (*drtj*) se réjouissent de sa beauté" ²⁸. Dans la titulature de la déesse ensuite: "Lumineuse plus que les grands, Bat au-dessus des Puissants, Souveraine universelle, très parfaite, vers qui viennent les dieux pour l'adorer et les déesses pour la vénérer" ²⁹. La récurrence de ces épithètes en connexion plus ou moins étroite avec le thème de la déesse à quatre faces fournit une indication sur le rôle de celle-ci, dont nous nous servirons plus tard.

²³ *hmt m irw.s* d'après les expressions similaires comme '*pr m irw.f*' devrait se traduire "pourvue de sa forme", comme le fait le *Wb*. Cette formule reste toutefois mal explicable (malgré l'excellente définition de *irw* qu'a donnée Hornung, *Der Mensch als Bild Gottes in Ägypten* in Oswald Lorentz, *Die Gottebenbildlichkeit des Menschen*, München 1967, 126-127). Ma traduction s'inspire d'une variante orthographique de la même expression, dans le même

tableau, *hmt m*  (251, 11), infiniment plus simple, et qui n'exprime en fin de compte pas autre chose. Il s'agit dans ce cas de décrire sommairement l'uraeus dont l'ornement est ce qu'elle porte d'ordinaire et qu'il n'est pas besoin de préciser autrement.

²⁴ *Dendara* 4, 252, 8-9.

²⁵ Pour l'union au disque, cf. Sauneron, *Esna* 5, 121 sqq. citant tous les ouvrages antérieurs.

²⁶ MD 4, 26d.

²⁷ *Edfou* 4, 73, 1.

²⁸ *Edfou* 4, 72, 4-8.

²⁹ *Edfou* 4, 72, 16-18.

7. "Celle qui se love sur le front de son père, grande souveraine à quatre visages, Neith, Outo, Dame de Bubastis, Nekhbet reine de Haute Egypte" ³⁰.

8. "Ouseret à Dendara au beau visage aux quatre faces, Grande en Haute Egypte, Grande en Basse Egypte, régente de l'est et l'ouest, Hathor grande souveraine de Biggeh" ³¹. On reconnaît l'expression des prétentions universelles souvent liées à l'allusion aux quatre visages.

9. "Paroles de Nekhbet ... serpent entourant le crâne de Harakhty, Pilote au beau visage qui amène la lointaine chaque jour: "Je viens vers toi, Hathor dame de Dendara, dame de turquoise, heureuse de quatre visages ..." ³². On remarquera que Nekhbet est définie comme la forme locale de la déesse lointaine, ce que nous connaissons bien ³³, au moment d'invoquer les quatre visages de Hathor. A El Kab, c'est dans le temple d'accueil de la déesse lointaine que Nekhbet est invoquée comme Hathor à quatre visages (doc.1). La comparaison des deux inscriptions fait apparaître un intéressant type de variations sur le thème mythique, tantôt unissant divers éléments disparates, tantôt les répartissant sur divers acteurs.

10. ... "ta majesté entoure de ses quatre ³⁴ visages que Râ se réjouit de voir" ³⁵.

11. "Hathor ... qui fait verdoyer l'Egypte au moyen de son sceptre de vie, Lumineuse plus que les Grands qui se réjouissent de la voir, Souveraine qui terrorise par ses quatre visages" ³⁶.

12. "Comme est beau ton visage pour l'oiseau sacré, pour l'Horus vivant! Viens, apparais comme Hathor avec ces quatre visages que Râ aime de voir" ³⁷. Ce passage se trouve dans le discours d'introduction d'une litanie de Sekhmet, dans laquelle on lit encore un peu plus loin: "O! Sekhmet, dame du malheur par le mal qu'elle fait, lorsque tu tournes ton visage vers le Sud, le Nord, l'Est ou l'Ouest, ils ont peur ..." ³⁸.


13. "Hathor ... Outo qui fait verdoyer l'Egypte au moyen de ton sceptre, dame de l'ivresse qui répète l'ivresse, belle souveraine à quatre visages. Or

³⁰ Dendara 2, 212, 6.

³¹ Blackman, *The Temple of Bigeh*, 1915, 30.

³² Dendara 1, 98, 8 (III).

³³ Derchain, *Les monuments ... de l'ouady Hellal*, 12-13.

³⁴ Le nombre quatre écrit à l'aide du signe  . Cf. Fairman, BIFAO 43, 106.

³⁵ Edfou, 7, 26, 13.

³⁶ Edfou, 3, 120, 4. On transcrit la dernière expression *hs3 šn' m hrw fdw*.

³⁷ Edfou, 6, 262, 7.

³⁸ Edfou, 6, 265, 10.

l'Emphyréeenne³⁹ est apparue dans son sanctuaire comme celle qui se love sur la tête de son père, apportant les vivres, pourvoyant l'Égypte, illuminant l'Emphyrée ..."⁴⁰.

14. "Je te présente le sistre pour apaiser ta personne, Lumineuse, Bat⁴¹) plus puissante que les dieux, Prospérité (*w3d k3*), Outo qui fait verdoyer l'Égypte, rapide dans l'action magique, habile par ses charmes. C'est Ouseret protectrice de son Horus, pour qui les dieux agitent le sistre. Comme il est beau ton visage avec ses quatre faces! Je me réjouis à cause de toi, Souveraine"⁴².

15. "Je t'offre l'ivresse, Or, dame de l'ivresse, j'apaise ton ka en lui offrant l'"œil vert d'Horus"⁴³. Que ta majesté se réjouisse selon le désir de son cœur, que ton visage soit joyeux à cause de ce que tu aimes, réjouis-toi en ces quatre visages que Râ aime de voir"⁴⁴.

16. "Hathor ... Outo qui fait verdoyer l'Égypte au moyen de son sceptre. Son Horus se réjouit⁴⁵ de ...⁴⁶, belle souveraine aux quatre visages"⁴⁷.

³⁹ *3ht*. Cf. ci-dessus p. 5, note 14. J'hésite ici entre deux traductions: lumineuse ou emphyréeenne qui conviennent théoriquement toutes deux à l'œil divin. La différence du reste n'est pas grande. Comme toutefois le lieu de la manifestation est l'*3ht* dans la suite du texte, le second terme me paraît adéquat. En d'autres circonstances, j'utiliserai le premier, quand la relation avec l'*3ht* sera moins précise.


⁴⁰ *Dendara* 3, 157, 9-10.

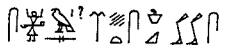

⁴¹ Ce nom en rapport étroit avec le sistre apparaît déjà dans le document 3. Cf. note 13).

⁴² *Dendara* 3, 174, 11-175, 2.

⁴³ Il s'agit d'une désignation courante du vin: *Wb.* 1, 107, B 18-19. Cf. Vandier, *Papyrus Iumilhac*, texte du haut XIV, 14-15 et p. 126, où l'on trouvera une curieuse légende associant le vin à l'œil d'Horus. Cf. encore Vandier, *o.c.*, 187 n. 438.

⁴⁴ *Edfou* 4, 379, 18-380, 3.

⁴⁵ Chassinat fait suivre le  d'un point d'interrogation. Le signe me paraît pourtant très probable. Cf. document 14.

⁴⁶ On lit  que la lacune rend difficile. A première vue on pourrait songer à y reconnaître une allusion à Horus assis sur les genoux de sa mère. L'égyptien toutefois emploie pour cela le mot *mnty* "cuisines" (*Wb.* 2, 68, 10-11) qui dans les textes ptolémaïques est très souvent écrit idéographiquement  (par. ex. doc. 32; *Edfou* 2, 54, 7; 4, 261, 1; *Dendara* 1, 48, 8; 50, 14). *sbk* hélas paraît désigner essentiellement le tibia, la partie basse de la jambe (Lacau, *Les noms des parties du corps en égyptien et en sémitique*, *Mém. AIBL*, 44, 1970, § 330 sq). A l'encontre de cette précision cependant, Lefebvre (*Tableau des parties du corps*, *Cahier ASAE* 17, 1952, § 61) cite un exemple des *Pyr.* où le mot doit sûrement désigner les cuisses. Faudrait-il admettre que dans la langue ptolémaïque, le mot sorti de l'usage courant pouvait ne plus avoir qu'un sens vague? Je ne le crois pas, car l'emploi d'un autre mot indique qu'il s'agit certainement d'autre chose, que je ne comprends pas.

⁴⁷ *Edfou* 4, 280, 6.

17. "Hathor qui remplit le pays de son éclat plus que les Grands lorsque sa majesté s'entoure de quatre visages" ⁴⁸.

18. "Hathor la grande, ... Bat à Bubastis, Nekhbet à Elkab, Outo, Neith à Sais et à Latopolis" ⁴⁹, d'où on rapprochera cette titulature d'"Isis la grande, la mère divine, la souveraine à Edfou, Hathor dame de Dendara qui préside à Iounet, Lumineuse, Empyréenne, Bat plus puissante que les dieux, Uraeus sur la tête de son père ... Elle est la maîtresse dans la barque des millions au beau visage et aux lèvres douces" ⁵⁰. Isis invoquée comme souveraine de Pount doit être considérée ici comme la déesse locale de Coptos, jouant le rôle de Hathor. Le texte ne nous informe en réalité que sur cette dernière. On remarquera que quatre désignations, Lumineuse, Empyréenne, Bat et Uraeus précisent à quel aspect de Hathor on a voulu faire allusion: Le nombre des épithètes, leur teneur (la plupart nous sont déjà familières), l'allusion à la barque solaire, permettent de reconnaître ici la déesse aux quatre visages, dont il est précisé qu'elle ne manque pas de charme ⁵¹. Nous verrons plus loin l'importance de cet aspect érotique de Hathor dans la barque solaire ⁵².

19. Je citerai enfin un seul exemple d'une série que j'ai examinée ailleurs ⁵³, où l'on trouve encore les quatre déesses Bastet, Outo, Sekhmet et Smithis globalement assimilées à Hathor, ce qui permet encore de rapprocher cette compagnie de la quadruple Hathor ⁵⁴. Il ne s'agit en fin de compte que d'une désignation différente — en l'occurrence d'origine vraisemblablement memphite — ou si l'on préfère d'une autre représentation d'une même réalité transmythique, d'un même signifié.

Les deux derniers exemples cités ne mentionnent pas les quatre visages de Hathor. Cependant, dans 18 il est clair que les quatre déesses en qui se résout Hathor sont orientées vers les quatre directions cardinales, comme nous l'avons vu ailleurs (doc. 1), ce qui permet de les rapprocher. Au delà des formes mythiques, que nous examinons ici, il importe de découvrir leur commun dénominateur.

⁴⁸ Edfou 3, 119, 10-11.

⁴⁹ Edfou 3, 188, 2.

⁵⁰ Edfou 3, 172, 6-8.

⁵¹ *bnr spty.s*, épithète sensuelle en soi, existe avec la précision (*m*) *mdt* dans la poésie amoureuse (P. Chester-Beatty I, Vo C, 1, 3. Cf. A. Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*, 1959, 126).

⁵² Ci-dessous, chapitre VI.

⁵³ Derchain, *Les monuments ... de l'ouady Hellal*, 14 sq.

⁵⁴ Dendara 3, 165, 7.

III. ICONOGRAPHIE DE LA DEESSE AUX QUATRE FACES

Cette question a été traitée autrefois par Capart qui envisagea avec une brillante intuition une partie du problème ¹. C'est lui qui a imposé l'appellation de *quadrifrons* à certaines représentations de la déesse, figurée avec quatre visages, qu'il rapprochait des chapiteaux hathoriques de Dendara, et découvrait être identique avec une représentation en bas-relief des Musées Royaux d'Art et d'Histoire de Bruxelles, où la déesse n'offre que trois faces, la quatrième devant être restituée en pensée par le spectateur ² (Fig. 1). Aux documents si astucieusement expliqués, on peut en ajouter d'autres, comme cette plaque de plâtre sculpté du Pelizäus-Museum de Hildesheim où l'identification est confirmée par une inscription ³ (Fig. 2).

Toutefois, Capart a totalement ignoré la documentation ptolémaïque pourtant décisive, et même le texte du bloc du temple de Psammétique Ier qu'il avait tiré lui-même du sous-sol d'El Kab ⁴. Il y aurait pourtant trouvé l'éclatante confirmation de son explication du sistre *quadrifrons* comme un dérivé du sistre à deux faces qui est depuis une haute antiquité le symbole de Hathor ⁵, puisque Hathor *quadrifrons* y est plusieurs fois appelée Bat, nom même de ce symbole, comme on l'a vu (documents 3a et 14). Capart a raison encore d'attribuer à des préoccupations universalistes la création de l'image à quatre faces, attestée déjà par les chapiteaux du temple de Thouthmosis III à Sérabit el Khadem ⁶.

Grâce aux textes ptolémaïques qui mettent si volontiers Hathor *quadrifrons* en rapport avec l'uraeus, d'autres exemplaires de chapiteaux hathoriques du Nouvel Empire peuvent être rattachés à la même série. Ce sont ceux où chacune des deux faces de la déesse est flanquée ou sommée de deux uraeus, comme dans la chapelle hathorique de Deir el Bahari ⁷ (Fig. 3a). Si d'autre part les chapiteaux hathoriques de Bubastis peuvent être attribués à Pépi Ier ⁸,

¹ Capart, *Sur un texte d'Hérodote*, CdE 19, 1944, 219 sq.

² Id., *ibid.*, fig. 27 face à la page 225. = Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles, Département Egyptien. Album 1934, pl. 41. Inventaire E. 6622. Reproduit ici d'après une photographie de A. Mekhitarian.

³ G. Roeder, *Die Denkmäler der Pelizäus-Museum zu Hildesheim*, 1921, 147, Abb. 62 Inv. Nr. 1537. Reproduit ici d'après une photographie due à l'obligeance de Hans Kayser.

⁴ *Fouilles d'Elkab. Documents*, pl. 18b. Cf. ci-dessus note 3, p. 2.

⁵ S. Allam, *Beiträge zum Hathorkult*, MÄS 4, 1963, 128-129 et ci-dessus note 13, p. 5.

⁶ G. Jequier, *Manuel d'archéologie égyptienne*, 1924, 190.

⁷ Par exemple, M. Werbrouck, *Le temple de Hatchepsout à Deir el Bahari*, 1949, pl. 42-43. Ici d'après un cliché Ph. Derchain.

⁸ Labib Habachi, *Tell Basta*, Suppl. ASAE, cahier 22, 1957, 63-64 et pl. 18-19. Cf. Allam, o.c., 91-92.

il faudrait faire remonter l'origine du type à la fin de l'Ancien Empire au moins, sinon plus haut, puisque c'est par quatre têtes de vache qu'est suggéré le ciel sur la palette de Narmer⁹. Il n'est pas question pour autant de prétendre que la théologie qui s'exprime à l'époque tardive par le symbole existait déjà à cette époque reculée, naturellement. L'absence de textes rend du reste l'appréciation de la réflexion théologique au début de l'histoire pratiquement impossible. Seule est permise l'observation d'un symbole quadruple comme signe hathorique.

En revanche, il me semble certain qu'on puisse encore reconnaître une allusion à la déesse quadruple dans la décoration d'un manche de miroir du début de la XVIII^e dynastie trouvé par Jéquier à Saqqara¹⁰ (Fig. 3c). Elle est constituée de quatre jeunes femmes nues entourant une colonne centrale supportant le miroir proprement dit. Par leurs manches formés d'un sistre biface, de nombreux miroirs sont nettement associés au culte de Hathor, cette dernière étant la dispensatrice du charme, de la grâce et de la séduction féminine¹¹.

D'autres¹² ont substitué au sistre un corps de femme nue portant sur la tête l'ombelle de papyrus, comme les manches de sistres, ce qui indique nettement encore la relation avec le culte de Hathor¹³. Dans le cas du miroir de Saqqara

⁹ Sur la palette de Narmer, on observe encore un autre symbole hathorique quadruplé, qu'Allam a étudié (o.c., 129-130). Il s'agit des pendants de la ceinture du roi. Il ne me paraît toutefois pas possible de faire état de ces ornements dans l'enquête sur la déesse *quadrifrons*, quoiqu'ils consistent essentiellement en têtes de vache, car leur nombre ne semble pas être fixé, ainsi qu'on peut le voir sur d'autres exemplaires cités par Allam. En revanche, les quatre têtes de vache du registre supérieur sont évidemment liées aux quatre points cardinaux et appartiennent certainement à notre sujet.

¹⁰ G. Jéquier, *Le Monument funéraire de Pépi II*, I, 44 et fig. 39, source de la fig. 3c.

¹¹ Quelques exemples:

Manches ornés d'une tête de Hathor biface: Bénédite, CGC 44032-35 (cf. p. XXIII et XXXIII-XXXIV); Petrie, o.c., XXVIII, 40 et p. 30, § 68; ID., *Illahun, Kahun, Gurob* 1891, pl. XIII, 8; Hayes, *Scepter of Egypt*, I, 243, fig. 155 et II, 63, fig. 32, 139, fig. 75; Fechtmeier, *Kleinplastik der Aegypter*, 127.

A propos des qualités féminines de Hathor, voir Derchain, *Snéfrou et les Rameuses*, RdE 21, 1970, 20 sq.

¹² On distinguera deux types. Dans le premier, la femme a les bras pendant le long du corps (Bénédite, *Miroirs*, CGC 44038-45). Dans l'autre, les bras s'élevant latéralement, jusqu'à saisir les extrémités de l'ombelle qui s'intercale entre la tête de la figurine et le disque réflecteur (Bénédite, o.c., 44046; Hayes, *Scepter of Egypt*, II, 189 fig. 105 Petrie, *Objects of Daily Use*, pl. XXV, 9; Capart, *L'art égyptien IV, les arts mineurs*, 1947, 767). Cette dernière attitude, les bras levés, évoque infailliblement la déesse Qadech, dont les caractères érotiques sont très nets, et proches de ceux de Hathor (Stadelmann, *Syrisch-Palästinensische Gottheiten in Ägypten, Probleme der Ägyptologie* 5, 1967, 115). De même, la perruque tripartite de certaines statuettes est caractéristique des divinités de la maternité et de la fécondité (Hayes, o.c., p. 189).

au contraire, la quadruplication devait être ressentie comme une allusion assez nette à la déesse pour qu'on puisse se dispenser de l'indiquer autrement encore, ce qui permit de supprimer l'ombelle. Il s'agit donc d'une simple variation sur le thème, par substitution de signes équivalents.

Un dernier exemple intéressant, qu'on peut rapprocher, pour le procédé de la représentation, du sarcophage de Bruxelles (Fig. 1), provient de la chapelle de Mout du reposoir qui se trouve dans la première cour du temple de Louxor (Fig. 3b). Il s'agit d'une coupe hathorique à pied d'une forme courante¹⁴, dont le bord est orné de chats et de têtes de sistres alternés. Il y a ainsi quatre chats et trois têtes, représentés sur la moitié du bord tournée vers le spectateur et tracée en projection géométrique. Il est clair que l'intention du graveur a été de suggérer ainsi le décor complet de la coupe, et qu'il faut se représenter les figures réparties en réalité sur le pourtour. Dans ce cas, on doit restituer par la pensée une quatrième tête de sistre, qui prend place entre les deux chats qui seraient sans elle nez à nez, contrariant ainsi la symétrie de l'ensemble¹⁵. Il eût été moins facile sans doute à l'artiste de ne rendre que trois chats, vu qu'ils sont vus de profil et qu'il n'aurait pas obtenu la même symétrie que la disposition adoptée lui permettait. Cependant, il me paraît qu'il a pu obéir à d'autres motifs pour réduire à trois le nombre des têtes, selon une tradition déjà ancienne et dont le sarcophage de Bruxelles nous a donné le dernier écho. Cette tradition nous est connue non plus par des figures, mais par un texte dont l'étude trouve sa place naturelle ici. Il s'agit d'un texte des sarcophages du Moyen Empire, publié déjà par Lacau et dont de Buck a fourni l'édition défini-

¹³ Pour le sens hathorien du papyrus, voir Allam, *Beiträge zur Hathorkult*, MÄS 4, 1963, 83, n. 2, citant Montet, *Hathor et les papyrus*, Kêmi 13, 102 sq. Ajouter A. Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*, 1959, 15 sq.

¹⁴ Cette figure peut être repérée sur le plan de Nelson (*Key-Plans Showing Locations of Theban Temple Decorations*, OIP 56) XXI, 54. Je dois la photographie ci-jointe à C. Vandersleyen. Elle suppléera à celle qu'a publiée Legrain de l'ensemble de la paroi, où les détails qui nous concernent ne sont pas distincts (BIFAO 13, pl. 1). Les types de coupes hathoriques sont aussi nombreux que variés. Il suffira de citer ici un vase du trésor de Tell Basta actuellement à New York (Hayes, *Scepter of Egypt*, II, 359, fig. 225), décoré d'une tête de sistre entre deux chats et celle du Caire (18459) publiée par Vandier (*Iousaâs*, pl. 3) plus proche de la nôtre.

Très connu est le type de coupe-bassin au milieu de laquelle se tient une vache entourée de papyrus (Schäfer, *Prunkgefäße*, UAe 4, 37 et le très bel exemplaire du Metropolitan Museum, Hayes, o.c., II, 206, fig. 121), dont une variante substitue un sistre à la vache (Edfou. Schäfer, o.c., 33, fig. 76). De cette dernière, on rapprochera une coupe en faïence du Nouvel Empire (W. Kroenig, in MDAIK 5, 1934, 155, Abb. 16) où le décor est constitué de deux sistres peints entourés d'un décor floral.

¹⁵ Le groupe du sistre et des chats est un symbole de Nebet Hetepet attesté à Thèbes mais certainement héliopolitain (Vandier, *Iousaâs*, 190-197).

tive, appuyée sur quatre manuscrits, qui fait dire au mort: "J'ai revêtu la livrée de cette grande qui se trouve à la proue de la barque de Râ et réside dans celle de Khépri; je l'ai trouvée quand elle réapparaissait et qu'elle faisait être trois ses visages tandis que *Nr wtt* se dressait à son front" ¹⁶.

Tout dans ce texte indique qu'il s'agit de Hathor *quadrifrons*, à commencer par sa présence dans les deux barques de Râ et de Khépri que connaît encore la littérature tardive, dans les mêmes termes (voir document 1, *in fine*), et surtout par le fait qu'elle a modifié le nombre de ses visages. Ce dernier trait doit sans doute être expliqué. Selon l'édition de de Buck, le nombre primitif des visages dont la déesse fait trois devait être supérieur à trois, puisque tous les manuscrits emploient le pluriel ¹⁷. Il ne peut évidemment s'être agi que de quatre. Le passage dès lors se comprend le mieux si on imagine qu'il contient la description d'une peinture ou d'un bas-relief qui aurait recouru à la même astuce que nous connaissons par les monuments tardifs étudiés ci-dessus ¹⁸, et dont la coupe de Louxor ¹⁹, nous atteste l'usage au Nouvel Empire.

On devra donc admettre que le type de la déesse à quatre faces remonte beaucoup plus haut qu'on n'aurait pu le croire et que le procédé si exceptionnel de représenter l'être *quadrifrons* sur un plan avait été inventé au plus tard au Moyen Empire ²⁰.

¹⁶ CT VI, 58b-59a.

¹⁷ Comme on le constate souvent dans les CT, le manuscrit B2L marque le pluriel par quatre traits au lieu de trois, sans qu'il y ait lieu de penser au nombre quatre pour autant. Le texte pose un petit problème de critique, car Lacau (TR 81, 35) qui n'utilise que le manuscrit SIC proposait une lecture peu satisfaisante que Faulkner (*A Concise Dictionary* 191 s.v. *hmt*) avait corrigée. Il avait cru lire "... qui fait trois de ses deux visages". Cette lecture toutefois n'a pas été retenue par de Buck, et n'est du reste appuyée par aucun autre manuscrit. La mention de *Nr wtt*, désignation de l'uraeus (Wb. 2, 278, 12) établit une relation entre cette dernière et la déesse *quadrifrons* qui restera constante jusqu'à la fin de l'histoire égyptienne.

On pourrait encore se demander si le passage suivant décrivant un génie que ne représente aucun dessin comme "Quatre visages sortant de l'horizon" ne se rapporte pas aussi à Hathor *quadrifrons* dont le rôle est décisif au lever du soleil (CT VII 347h).

¹⁸ Voir fig. 1 et fig. 2.

¹⁹ Voir fig. 3b.

²⁰ Le procédé consistant à faire abstraction de la quatrième face lors de la représentation en bas-relief semble être réservé à Hathor *quadrifrons*. Lorsqu'il s'agit d'autres divinités, on a préféré répartir les têtes en "étages" superposés, par paires regardant vers l'avant et vers l'arrière. Par exemple: *Dendara Mammisi*, pl. 61, 12; Brugsch, *Thesaurus*, 789, 847, 848, 849, 850 où il s'agit toujours de dieux criocéphales ou ophiocéphales. *Hibis*, III, 4, V, le "seigneur des huit" porte huit têtes humaines en quatre étages.

On pourrait cependant se demander si le dieu méroïtique Apedemak (LD V, 59) représenté en bas-relief comme un homme à trois têtes de lion au centre et de béliers sur les côtés n'était pas aussi un dieu *quadrifrons*, ayant subi la même transposition que Hathor.

Si l'iconographie en est ainsi fixée aussi tôt, nous pouvons d'autre part reconnaître dès le premier texte qui mentionne le signe mythique objet de cette étude, ses quelques implications caractéristiques, sans préjuger pour autant des développements que la théologie tardive saura en tirer ²¹.

²¹ Sur les élaborations tardives des mythes et la "nouvelle mythologie", voir les réflexions de E. Winter, *Unters. zu den ägypt. Tempelreliefs der gr.-röm. Zeit*, 1968, 77 sq. et 98 sq.

IV. HATHOR QUADRIFRONS A DENDARA

Quoique de nombreuses citations des inscriptions de Dendara aient été réunies dans le premier chapitre, aucune d'elles ne témoignait de la place éminente que le symbole que nous étudions occupe dans la théologie de ce temple. Il nous reste à examiner maintenant un groupe de tableaux tentyrites dont l'importance et la complexité sont telles qu'il a fallu les traiter dans une section spéciale de cet ouvrage.

Dans l'axe même du mur sud du temple de Dendara se trouve une immense tête de sistre posée sur le signe de l'or et surmontée du disque entouré de cornes (Fig. 4). De part et d'autre deux immenses tableaux dans lesquels Ptolémée César et Cléopâtre rendent hommage aux déesses tentyrites Isis et Hathor et leurs suites se terminent par la colonne de texte habituelle. Celle de droite, tournée vers la droite, évoque les fonctions d'Isis. Celle de gauche, normalement, les fonctions et aspects de Hathor¹. Toutefois, l'auteur de cette inscription a pris soin de la composer de telle façon qu'elle soit symétrique, qu'on ne puisse, en la voyant, déterminer auquel des deux tableaux qu'elle sépare elle appartient. Cette anomalie si frappante ne doit pas nous échapper; sa signification paraît par ailleurs évidente: il s'agit de créer un lien entre le texte et les deux tableaux voisins, vers chacun desquels regarde la moitié des signes orientés^{1a}. Il faut donc considérer cette inscription en même temps que l'image centrale, à laquelle nous allons voir qu'elle apporte en effet beaucoup. En voici la traduction: "Sainte des Saintes, Grande plus grande que les dieux, Dame des quatre visages, dame des quatre kas² qui produit les quatre vents³ en son

¹ Bibliographie dans PM 6, 79, (257-258) (259-260). La publication la plus utilisable reste LD 4, 53-54, où manquent malheureusement les derniers signes des inscriptions marginales. On se reportera donc à ma photographie fig. 4, qui permet de compléter.

Sur la structure et la teneur des inscriptions marginales en général, voir E. Winter, *Untersuchungen z. d. Tempelreliefs* ..., 1ère partie (cité note 21, chapitre III).

^{1a} E. Winter me signale un autre exemple d'inscription symétrique sur un sarcophage de Bruxelles (MRAH Inv. E 5282) publié par Speleers, *Recueil des inscriptions égyptiennes des MRAH*, 1923, 96.

² Sur les quatre kas, expression du bonheur terrestre, voir en dernier lieu D. Meeks, *Les "quatre kas" du démiurge memphite*, RdE, 15, 1963, 35-47 où l'on trouvera la bibliographie antérieure.

³ Sur Hathor et le vent, voir S. Allam, *Beiträge zum Hathorkult*, MÄS 4, 1963, 132, n. 4. L'allusion aux quatre vents souligne le caractère universel de la déesse qui, sinon, ne contrôle que le vent du nord (cf. ci-dessus note 11, chapitre II). Sur les quatre vents en général, voir de Wit, *Les génies des quatre vents au temple d'Opet*, CdE, 32, 1957, 25-39.

existence, Dame de Ta Neter ⁴, qui traverse les étoiles, les plaines et les montagnes ...” ⁵.

La relation avec la tête gigantesque voisine a été soulignée encore en donnant la forme de celle-ci aux hiéroglyphes du visage, qui n'ont jamais ailleurs, que je sache, pris l'aspect de la tête de sistre.

A la position privilégiée dans l'axe du temple correspondait une importance religieuse particulière, indiquée encore par de nombreuses mortaises taillées tout autour de la figure, et qui ont servi à fixer des feuilles d'or ^{5a}.

En outre, une étude soigneuse du monument qu'on ne peut faire d'ailleurs aisément qu'à l'aide de la publication qui permet une vue synoptique impossible au visiteur, va nous révéler le même symbole dans deux positions tout aussi privilégiées, à l'intérieur cette fois, dans la niche de la chapelle J, c'est-à-dire du sanctuaire de Hathor elle-même ⁶, qui contenait probablement un sistre ⁷ et dans l'axe de la paroi sud de la crypte centrale creusée dans l'épaisseur du mur sud, c'est-à-dire juste en-dessous de la niche ⁸, comme on peut s'en rendre compte sur le plan et la coupe ci-joints (Fig. 6a-b). En d'autres termes, à la figure de l'extérieur correspondent deux images qui la répètent sous formes de deux variantes: la première dans la niche est le sistre mais sans manche, ou si l'on veut le dessin en profil d'un des chapiteaux du pronaos (Fig. 7b), tandis que

⁴ T3 ntr est le pays du soleil levant (GDG, 6, 24), ce qui souligne l'aspect solaire de la déesse dans le contexte.

⁵ La description des lieux parcourus évoque également le voyage du soleil auquel la déesse prend part.

^{5a} Borchardt, *Metallbeläge an Steinbauten, Allerhand Kleinigkeiten*, 1933, 8 a déjà constaté le fait et insiste même sur une construction légère en bois qui s'est autrefois dressée autour de l'image, dont subsistent les mortaises de fixation dans la paroi (voir fig. 4). Sur le sujet, on verra maintenant: Lacau, *L'or dans l'architecture égyptienne*, ASAE 53, 221 sq. et en particulier 247 sq. à propos des bas-relief. Un bel exemple complémentaire est fourni par Leclant (*Recherches sur les monuments thébains de la XXVe dynastie*, Bibl. Et. 36, 1965, 280 et fig. 34), où la disposition des trous exclut, me semble-t-il, qu'il puisse s'agir d'autre chose.

⁶ Dendara 3, pl. 202.

⁷ Dendara 6, préface de Daumas, XIII.

⁸ Dendara 6, pl. 461 et 479 (sur cette dernière, corriger dans la légende “nord” en “sud”). Voir encore *ibid.*, 33 où la notice consacrée au sistre doit être corrigée. En effet, l'emblème ne se trouve pas comme il est écrit entre les tableaux V et VI, mais entre les tableaux V et X. La série des tableaux VI à X a été en effet numérotée à rebours. Il est probable que l'intention primitive de Chassinat, qui avait encore achevé cette partie du manuscrit, ait été, comme il est logique, de faire aboutir les deux séries gauche et droite au sistre, auquel cas l'ordre de la publication aurait été correct. La disposition adoptée en réalité est cependant fausse, car le sistre y *interrompt* une série créée artificiellement de scènes orientées différemment. Cette négligence jette hélas un grand trouble dans la publication, qu'il importe de clarifier ici.

dans la crypte le sistre est complet, constituant le point d'aboutissement de toute la décoration (Fig. 6a). Il est cependant entouré de quatre scènes d'offrande symétriques deux à deux, dont Hathor est le bénéficiaire, et qui forment une unité distincte dans les séries dont elles font partie⁹. On peut donc affirmer, et je montrerai pourquoi dans un instant, que le sistre est étroitement associé à une quadruple Hathor, correspondant sans aucun doute à la Maîtresse des quatre visages de l'extérieur.

Cette accumulation de représentations similaires à cet endroit vers lequel converge toute la décoration du temple est significative et démontre l'importance de la figure. Plus difficile est de dire si une relation a été recherchée entre des tableaux que personne ne pourrait jamais comparer, sauf celui qui pourrait voir le plan du monument, comme durent être les savants qui le projetèrent, et curieusement aussi, ceux qui disposent de la publication moderne. Il est vrai que les temples fourmillent de correspondances subtiles entre scènes qui se font face¹⁰, et qu'on peut en trouver aussi entre d'autres qu'il était impossible de voir d'un même endroit, comme celles qui décorent l'extérieur du sanctuaire de la barque à Edfou et à Dendara, ou encore celles des murs extérieurs est et ouest du naos d'Edfou¹¹. Il est tentant dès lors de croire qu'ici aussi la corrélation entre les trois tableaux qu'on ne peut jamais voir simultanément a été voulue. Après tout, le temple était conçu pour les dieux qui y résidaient et on peut imaginer qu'on leur supposait le don de voir ce qui échappe aux hommes¹². Mais comme le temple avait été dessiné par des hommes, il me semble que de tels raffinements dans la répartition des symboles témoignent surtout du caractère essentiellement intellectuel du système, où l'on combine des signes mythiques comme nous faisons des symboles logiques ou mathématiques, comme on ferait un "Glasperlenspiel", pour représenter l'univers et ses grandes forces.

Quoiqu'il en soit, le symbole offert à l'extérieur à la vénération populaire correspond à celui qui lui est adossé à l'intérieur dans la niche, et à celui de la

⁹ Dendara 6, 31-33 et 36-38.

¹⁰ Voir par ex. Derchain, *Un manuel de géographie liturgique à Edfou*, CdE 37, 1962, 31-65.

¹¹ Il s'agit là de séries qui se répètent des deux côtés du naos, au troisième registre, avec un certain nombre de variantes, de substitutions de scènes équivalentes qui animent la représentation. Voir Edfou 10, pl. 84-87 et 90-93. Pour le couloir mystérieux de Dendara, voir Dendara 1, pl. 75 et 79. Dans les deux cas, le même rituel est répété de chaque côté. Il en va autrement à Philae, où l'ensemble du pylône est impliqué dans un seul système, mais où le principe de symétrie a présidé à la répartition des scènes complémentaires sur les différentes surfaces. Voir Derchain, *Remarques sur la décoration des pylônes ptolémaïques*, BiOr 18, 1961, 47-49.

¹² Sur l'omniscience des dieux, voir les observations d'Otto, *Gott und Mensch*, Abhandl. Akad. Heidelberg, Ph.-Hist. Kl., 1964/1, 19 sq.

crypte, et l'on concevra sans peine que la très haute sacralité de ces derniers se soit communiquée à travers l'épaisseur du mur au premier. Il est compréhensible alors que l'on ait exprimé en résumé la toute-puissance de la déesse à l'extérieur, mais que dans la crypte plus de détails soient donnés, sans risquer de trahir au profane ce qu'il ne devait pas savoir. Pour nous, il est heureux que nous puissions pénétrer dans la crypte, car c'est en étudiant ses représentations que nous éclairerons le mieux le sens de l'image extérieure, thématiquement identique.

Or, nous avons constaté qu'à l'extérieur, curieusement la quadruplicité du symbole était marquée avec insistance. Il en est de même à l'intérieur, comme je l'ai déjà annoncé. Pour s'en apercevoir, il faut toutefois observer attentivement. En effet, le décor de la crypte est constitué de deux séries de scènes d'offrande convergeant vers le sistre axial. On constate alors dans les deux séries, une alternance régulière de scènes dont la figure principale est un dieu et d'autres qui sont centrées sur une déesse. Tout à coup cependant, les deux dernières paires, les plus voisines du sistre dérogent à la règle, et on y trouve consécutivement deux figures de Hathor. Les scènes représentent de chaque côté l'offrande alimentaire et celle de Maât, cette dernière étant la plus proche de l'axe, comme il se doit¹³ (Fig. 6a). Dans le cas présent, il est facile de montrer que ces deux offrandes sont équivalentes¹⁴, de même qu'on découvre d'étroites correspondances entre les épithètes de la déesse dans les quatre tableaux.

On peut donc admettre que la paroi sud de la crypte développe simplement l'image synthétique de l'extérieur, que les quatre scènes ont pour fonction de manifester la quadruplicité de la déesse.

¹³ Les exemples en sont innombrables. Dans un très grand nombre de sanctuaires et de chapelles la paroi du fond porte seule ou avec d'autres scènes, deux tableaux symétriques de l'offrande de Maât.

¹⁴ On notera essentiellement les deux formules suivantes, empruntées toutes les deux à la "formule" des scènes d'offrande de Maât en cause:

1) *Dendara* 6, 32, 13-33, 2: "C'est la gorge, elle n'est pas loin du tube digestif en face de son ka. Je présente ce qu'elle aime pour qu'elle fasse descendre tous les aliments jusqu'à l'estomac" (analogie, MD 2, 18b, décrivant également Maât).

2) *Dendara* 6, 37, 11-13: "C'est la caverne qui conduit les aliments à son corps (épithète de Maât, *Wb.* 5, 366, 4), le tube digestif (voir texte 1), sans hypocrisie vis-à-vis de ta majesté. C'est le cou, tu vis de le voir. Puisse-t-elle (Maât) ne pas s'éloigner de ta majesté".

Dans les deux cas, Maât est conçue comme l'organe digestif, nécessaire pour tirer parti des offrandes alimentaires des scènes voisines. Par ailleurs, Maât est souvent assimilée à ces offrandes (Bonnet, *Realex.*, 431). L'unité du groupe de scènes étudié ici est donc nettement indiquée.

Sur la nature de la déesse même, les épithètes contenues dans ces quatre tableaux nous informeront précisément. Pour la clarté de l'exposé, j'ai numéroté les scènes de 1 à 4 et de gauche à droite (voir Fig. 6a), de façon à faire apparaître plus nettement les symétries qui achèvent de les relier l'une à l'autre, comme les citations suivantes le font voir:

- 1) "La Grande qui s'enroule autour de la tête de son père ... la souveraine du circuit solaire" ¹⁵.
- 2) "La Brillante qui fait vivre celui qu'elle aime, dont tous les hommes vivent lorsqu'ils la voient" ¹⁶.
- 3) "La Fille de Râ, sainte dans la barque des millions, qui remplit le ciel et la terre de sa beauté" ¹⁷.
- 4) "Celle qui s'enroule autour de la tête de son père Soleil femelle, souveraine de l'Égypte, Grande des quatre coins du ciel, Uraeus du "Temple du sistre", Initiale qui a commencé d'être avant que ne brille sa maison" ¹⁸.

On a remarqué que les mêmes épithètes se répètent dans (1) et (4) — les scènes externes — dont (2) et (3) reprennent chacune un aspect. En (2) Hathor est plus particulièrement le soleil même, tandis qu'en (3) elle est l'uraeus en tant que fille de Râ. Ces répétitions et répartitions montrent donc qu'il s'agit bien, comme je l'ai dit, d'une représentation quadruple de la déesse, dans laquelle est mise en évidence surtout sa fonction de souveraine solaire. D'autres épithètes et déclarations de ces quatre tableaux souligneront d'autres aspects, desquels il sera question plus loin.

Pour comprendre cependant toute leur portée, il nous faut étendre toutefois notre analyse du jeu des connivences à l'intérieur de cette crypte à d'autres portions du décor et spécialement à la portion de la paroi nord de la crypte, vis-à-vis de celle que j'ai décrite. Une telle extension est licite, car une telle dépendance entre deux parois vis-à-vis peut exister dans les temples égyptiens ¹⁹.

Sur la paroi nord (Fig. 6b), en effet, l'alternance dieu/déesse qui caractérise

¹⁵ Dendara 6, 32, 6.

¹⁶ Dendara 6, 33, 8.

¹⁷ Dendara 6, 37, 6.

¹⁸ Dendara 6, 38, 5-6.

¹⁹ Voir par exemple Derchain, *Manuel de géographie liturgique*, CdE 37, 1962, 31-65. D'autres cas sont tout aussi frappants, comme celui qui se présente dans la chapelle de Sokaris à Dendara (2, pl. 127 et 135), où les figures de Hapi et de Népri représentant l'eau et le grain dont la combinaison produira la germination, signe de la résurrection du dieu mort, sont réparties dans deux tableaux opposés. Dans ces tableaux sont encore gravés deux lits, sur l'un desquels repose une momie et sur l'autre le corps qui commence à se réanimer. Étrangement, la première se trouve dans le tableau où nous avons déjà vu Hapi, le second, du côté de Népri.

normalement la succession des scènes dans la crypte, comme nous l'avons déjà vu, est interrompue dans la zone axiale comme elle l'est sur la paroi sud, pour faire place à quatre scènes d'offrande à des déesses, Hathor dans trois d'entre elles et Isis dans la dernière, séparées en deux groupes de deux par un tableau anépigraphe, où ont été réunis tous les emblèmes hathoriques habituels ²⁰, qui s'opposent ainsi au sistre qui leur fait face, ainsi qu'on le voit clairement sur la planche.

On s'aperçoit à l'examen attentif que les épithètes les plus significatives de la série sud ont sur la paroi nord des équivalents précis, quand elles ne réapparaissent pas mot à mot. De nouveaux liens sont ainsi créés entre les huit tableaux, que je m'efforcerai de rendre clairs. Plutôt que de recourir à une description qui ne permettrait que péniblement l'appréhension globale du système, j'ai préféré rassembler dans un tableau les diverses épithètes en cause.

La planche 6 rendant compte de la disposition générale des parois, il est facile de se rendre compte qu'il existe de correspondances que j'appellerai perpendiculaires, entre scènes se faisant face exactement, et d'autres obliques, entre scènes situées sur les deux parois, mais qui ne se font pas vis à vis.

Epithètes	Position
a) Celle qui fait venir Hapi sur les champs ²¹	1
Elle a introduit Hapi pour purifier sa majesté ²²	1'
Sothis qui fait jaillir le Nil de sa caverne ²³	2' ²⁴

Or, aussi longtemps que ce dernier n'a pas été arrosé, il ne saurait germer, de sorte qu'on peut parler d'une interversion des figures, qui assure ainsi l'étroite liaison des deux tableaux, qui n'ont de sens que considérés ensemble.

On pourrait citer encore les parapets du balcon du pylône de Médinet Habou, où quelques autruches qui dansent en l'honneur du soleil levant sont représentées du côté ouest, à côté de la barque du soir (Derchain, *Réflexions sur la décoration des pylônes*, BSFE 46, juillet 1966, 18). On en trouverait facilement d'autres exemples.

²⁰ F. Daumas, *Les objets sacrés d'Hathor*, BSFE 57, mars 1970, 7-18 et l'article sur le même sujet dans RdE 22, 63-78.

²¹ *Dendara* 6, 32, 8.

²² *Id.* 6, 21, 7-8.

²³ *Id.* 6, 22, 6-7.

²⁴ L'allusion à la crue du Nil et à l'inondation dépend théoriquement de l'offrande alimentaire, puisque le Nil est nécessaire à la production des moissons. C'est dit explicitement dans le tableau 1, mais non dans 1' et 2', où d'autres indications du rôle de l'eau sont données, complémentaires de l'autre. La répartition des fonctions entre scènes se faisant face est analogue ici à ce qu'elle était dans la chapelle de Sokaris, dont il a été question note 19, chapitre IV.

Epithètes	Position
b) Serpent lové sur la tête de son père ²⁵ (Râ) ²⁶	1 1' 3
c) Unique ²⁷	2 2'
d) Brillante de visage (<i>ḥnt hr</i>) ²⁸ Lumineuse (<i>ḥ3it</i>) ²⁹	2 3'
e) Initiale (<i>š3t</i>) ³⁰	3 2' 4' ³¹
f) Uraeus (<i>ḥrit tp</i>) ³²	3 3'
g) Souveraine des quatre coins du ciel ³³ Reine en Haute et Reine en Basse Egypte régente de l'Est et de l'Ouest ³⁴	3 4' ³⁵
h) Soleil femelle ³⁶	3' 3'
i) Fille de Râ ³⁷ / Fille de celui qui l'a faite ³⁸	4 2'
j) Vénérable dans la barque des millions ³⁹ Qui traverse le ciel chaque jour ⁴⁰	4 3'

Si maintenant, non contents de constater la répétition de certaines épithètes et leur localisation significative, nous nous tournons vers l'examen de leur

²⁵ *Dendara* 6, 32, 6 et 38, 5.

²⁶ *Id.* 6, 21, 6.

²⁷ *Id.* 6, 33, 9 et 22, 5.

²⁸ *Id.* 6, 33, 7.

²⁹ *Id.* 6, 23, 5.

³⁰ *Id.* 6, 38; 6, 22, 4 et 6, 24, 11.

³¹ Dans la scène 4', l'épithète est attribuée à Isis. Mais on sait qu'à Dendara, Hathor et Isis sont toujours associées, qu'elles se partagent le temple, Isis ayant droit à de très nombreuses offrandes dans la partie gauche et exprimant un des aspects de la féminité qu'Hathor elle-même n'indique pas (Derchain, Compte rendu de Maria Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis*, MÄS 11, 1968 dans BiOr 27, 1970, 22). Du reste, dans le tableau examiné ici, le nom de Hathor, ainsi du reste que divers éléments de sa titulature que nous avons déjà rencontrés, réapparaît dans l'inscription marginale derrière la déesse, ce qui prouve qu'Isis n'est ressentie ici que comme un aspect, une fonction de Hathor.

³² *Dendara* 6, 38, 5 et 23, 6.

³³ *Id.* 6, 38, 6.

³⁴ *Id.* 6, 24, 9-10.

³⁵ L'épithète du tableau 4' se retrouve par exemple à *Edfou* 6, 106, 1-2, pour définir Hathor-Isis, ce qui confirme qu'il s'agit bien ici d'exprimer la déesse féminine dans sa totalité, comme je l'ai indiqué déjà dans la note 31, chapitre IV.

³⁶ *Dendara* 6, 38, 5 et 23, 6.

³⁷ *Id.* 6, 37, 5.

³⁸ *Id.* 6, 22, 4.

³⁹ *Id.* 6, 37, 5-6.

⁴⁰ *Id.* 6, 23, 8-9.

contenu, nous allons constater qu'elles nous révèlent la nature de la déesse quadruple, en des termes qui ne diffèrent guère de ceux que nous connaissons par l'inventaire documentaire du chapitre précédent.

En effet, on reconnaîtra sans peine les épithètes qui nous présentent Hathor comme

- l'uraeus (b, c, f),
- fille de soleil (i),
- une déesse solaire (h, j (en particulier la suite du texte cité: qui remplit le ciel et la terre de beauté), d (en 2, continué par: "qui fait vivre ce qui l'aime, que tout le monde aime de voir")),
- qui a sa place dans la barque de Râ (j),
- dont le pouvoir est universel (g),
- et dont l'ancienneté est grande puisqu'elle est primordiale (e, qui continue en 3 par "qui a commencé d'exister quand sa maison s'est illuminée" et en 2' par "qui a commencé d'exister au commencement du temps (*dr-*)",
- enfin comme "celle qui préside au renouvellement de l'année en tant que Sothis et qui ramène la prospérité en tant que cause de l'inondation (a)".

Toutes ces définitions de Hathor nous sont familières grâce au répertoire des documents relatifs à la déesse *quadrifrons* du second chapitre et tout spécialement grâce aux trois hymnes qui ont constitué les trois premiers documents que j'ai cités et traduits. On en conclura donc que le décor de la crypte centrale de la paroi sud constitue en quelque sorte un commentaire détaillé de la figure gravée à l'extérieur du temple, et que les quatre Hathor qui flanquent le sistre, comme les quatre déesses qui entourent les emblèmes sacrés sont le commentaire de ces figures centrales anépigraphes dont de nouveau la figure extérieure est l'équivalent.

Sous l'aspect de la déesse à quatre faces sont ainsi compris non seulement l'uraeus protectrice du soleil mais ce dernier même, son pouvoir universel qui s'exerce sur les quatre régions cardinales et qui dispense les produits de la terre en tant que régulateur du temps.

On en retiendra que la déesse *quadrifrons*, dans sa forme, développement du plus ancien fétiche hathorien, évoqué dans plusieurs de nos inscriptions par le nom de Bat ⁴¹, doit suggérer au spectateur la déesse dans sa totalité, et sous

⁴¹ Voir documents 3, 6 et 14.

l'aspect le plus général, le plus voisin d'une souveraine universelle ⁴².

Il nous reste maintenant, dans les chapitres suivants, à poursuivre la définition de celle-ci, et à chercher comment les Egyptiens ont pu se représenter un principe féminin dans une telle position, quand toute la théologie à laquelle nous avons trouvé Hathor mêlée, apparemment, laisse au principe viril la prépondérance.

⁴² Comme épithète de Hathor, *nbt r dr* est fréquent, non seulement à l'époque hellénistique comme l'indique le *Wb.* (2, 233, 2), mais dès le Moyen Empire (*CT* IV, 172h). C'est certainement Hathor aussi que désigne le titre dans le conte de Sinouhé (B 274) (en dernier lieu, Derchain, *La réception de Sinouhé à la cour de Sésostris Ier*, *RdE* 22, 1970, 80).

V. TEMET

Pour éclairer les fonctions de la déesse à quatre faces, il convient maintenant d'examiner quelques-unes de ses implications et associations les plus courantes et des identifications dont elle est l'objet. A ce propos il faut rappeler qu'une identification pour les théologiens égyptiens signifie un transfert de qualités ou de fonctions et aussi peu une confusion de personnes qu'il s'en fait dans nos théâtres entre l'acteur et le rôle qu'il joue.

Spécialement importante est la mention de Temet comme équivalent de la déesse à quatre faces dans l'hymne du document 1, qui reparaît dans le document 2, avec moins d'insistance, il est vrai.

Dans le document 1, les deux noms, Hathor à quatre visages et Temet, sont employés de telle façon qu'on doit supposer une équivalence complète entre eux, c'est-à-dire que Hathor remplit une fonction qui a nom Temet, celle-ci signifiant un concept plus restreint que la première, dont la multiplicité et la diversité sont grandes. Il est donc opportun de définir Temet, ce qui m'entraînera à lui consacrer tout le présent chapitre pour suppléer, sans prétendre pour autant être exhaustif, à l'absence de monographie. Comme je l'ai fait dans le chapitre II, l'essentiel du travail consistera à présenter au lecteur quelques documents qui nous font connaître cette déesse et à mettre en lumière les traits qui permettent de la caractériser, en insistant surtout sur ce qui nous révèle sa fonction, la signification de son signe dans le langage de la mythologie égyptienne, sans nous soucier ici d'en faire l'étymologie, sans rapport avec nos préoccupations.

Les plus anciens documents, à ma connaissance, qui mentionnent Temet sont deux papyrus de la donation Chester Beatty dont l'un ne doit pas être de beaucoup postérieur au règne de Ramsès II, et l'autre vraisemblablement de la 20^e dynastie, selon Gardiner ¹, pour les portions qui nous concernent. L'âge des compositions qu'ils portent en revanche ne peut être précisé mais pourrait être éventuellement de plusieurs siècles plus élevé.

20. L'hymne à l'uraeus du premier de ces papyrus ² est dans une certaine mesure comparable à ceux qu'Erman a publiés autrefois ³, ce qui inviterait peut-être à en faire aussi une composition du Moyen Empire. Par malchance, le passage qui mérite d'être repris ici est très mutilé, de sorte qu'on ne peut guère reconnaître que le début de deux strophes, qui commencent toutes les

¹ Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum, Third Series, The Chester Beatty Gift*, I, 1935, 66 et 79.

² P. Chester Beatty VIII, V° 9, 1-10.

³ Erman, *Hymnen an das Diadem der Pharaonen*, Abhandl. Akad. Berlin, 1911.

deux par "Temet, c'est Ouseret", et quelques bribes tout juste suffisantes pour qu'on puisse affirmer qu'il s'agit du même texte gravé au plafond du spéos ptolémaïque d'El Kab ⁴.

L'identité de Temet et de l'uraeus, grâce à ce débris, est néanmoins assurée.

21. Le second passage se trouve inclus dans le rituel d'Aménophis Ier, mais est hélas très corrompu et de traduction malaisée. On peut y reconnaître que Temet y est la dame d'*'nh t3wy* dans un contexte qui parle en même temps d'Atoum ⁵.

22. Dans le même papyrus, un peu plus loin apparaît "Sekhmet, la flamme, Outo dame du *pr wr* et maîtresse du *pr nsr*, de qui est sorti le parfum pur, cette Temet ⁶ dame d'*'nh t3wy ...*" ⁷.

23. De la même époque encore date le papyrus de Leyde I 343 + 345 ⁸ qui contient une invocation magique où intervient contre la maladie "le serpent qui se trouve à la proue de la barque de Râ, Itemet".

La position de la déesse à la proue de la barque est aussi celle qu'occupe Hathor *quadrifrons* dans l'hymne du document 1, où les deux déesses sont identifiées par ailleurs. La forme de serpent attribuée à Temet dans le présent texte s'accorde également avec ce que nous savons et suggère qu'il s'agit ici aussi de l'uraeus ⁹.

Tous les autres documents que je citerai maintenant sont d'époque tardive. La collecte faite au fil des lectures ne prétend pas être complète. Le matériel rassemblé se présente sous un aspect si uniforme qu'on peut douter que les quelques mentions supplémentaires qui m'ont échappé modifieraient profondément le portrait que nous pouvons retracer de la déesse. Du reste, il n'est pas toujours aisé de reconnaître ce qui appartient à Temet, car sous l'orthographe habituelle peut aussi se trouver le mot *tm3t* "mère" ¹⁰, sans rapport avec elle. Il en découle que seul le contexte peut nous aider à faire le départ entre les textes qui doivent être versés au dossier et les autres, ce qui exclut que nous apprenions beaucoup de nouveau, puisqu'il n'est jamais assuré qu'un texte qui prêterait à une *tmt* des traits qui ne sont pas attestés par ailleurs comme caractéristiques de Temet se rapporte vraiment à cette dernière.

⁴ Derchain, *Les monuments ... de l'ouady Hellal*, 15*-19*.

⁵ P. Chester Beatty IX, V° 2, 11.

⁶ Le texte fautif donne à cet endroit *pn*, qu'il faut corriger en *tn* ou en *pw*.

⁷ P. Chester Beatty IX, V° 3, 2.

⁸ Massart, *The Leiden Magical Papyrus I 343 + I 345* (OMRO 34 Supplement), 1954, R° 2, 11.

⁹ Massart, o.c., 58 n. 54 n'a pas tenu compte de ces détails.

¹⁰ *tm3t*, Wb. 3, 308, 2-3.

Si certains textes ont été ainsi rejetés, il faut en revanche inclure le suivant, que j'ai déjà cité et que je répète ici pour la commodité, connu par deux inscriptions, l'une au temple de Deir el Medineh, l'autre aux propylées du temple de Hathor à Philae, où Temet a été méconnue. Il ne peut pourtant s'agir que d'elle.

24. "Comme est beau ton visage Temet ¹¹, souveraine, dame du tissu rouge, qui aimes l'éclat, qui fais verdier le pays lorsque tu apparais à Dep ...". Suit une allusion incomplète aux quatre points cardinaux ¹².

A Deir el Medineh, l'inscription a deux pendants, où Hathor apparaît comme déesse de l'or et comme Nebet Hetepet ¹³, avec qui Temet n'est d'ailleurs pas sans liens ¹⁴. L'uniformité de composition de ces trois inscriptions et leur disposition donnent à supposer qu'elles sont extraites d'un hymne unique à la déesse dont trois aspects sont ainsi exaltés. Leur combinaison est sans doute significative. L'explication n'en est toutefois pas évidente. L'"Or" est une des désignations les plus fréquentes de Hathor et évoque naturellement son caractère cosmique et primordial ¹⁵, probablement autre chose encore que l'on ne pourrait préciser sans une étude de ce nom de la déesse que l'abondance des sources ne rendra pas aisée. D'autre part, Temet et Nebet Hetepet sont faciles à assimiler, en tant que compagnes d'Atoum. Comme on le verra plus loin, elles évoquent sûrement la vie sexuelle du Cosmogène. Temet est en effet sa partenaire à la personnalité peu marquée, tandis que Nebet Hetepet, si même elle est la déesse d'une localité ¹⁶ dont elle a reçu le nom, est certainement, à la basse époque en tout cas, la déesse de l'"apaisement" par excellence, puisque son nom s'écrit normalement avec le signe de l'organe féminin ¹⁷. Nebet Hetepet et Temet semblent bien n'être que deux aspects du partenaire sexuel d'Atoum, auquel pourrait s'ajouter un autre aspect encore, signifié par Iousaâs si celle-ci, comme je l'ai suggéré, avait un nom qui puisse faire jeu de mot avec celui de la masturbation ¹⁸.

¹¹ Voir Document 2. C'est ici que Daumas, dans sa récente édition (voir note suivante) a cru devoir lire "mère", sans s'expliquer sur les raisons de son choix, et sans tenir compte de la difficulté qu'il créait en introduisant dans ce contexte une notion qu'il est malaisé d'y concevoir, ainsi qu'on le verra dans la suite du présent ouvrage.

¹² Daumas, *Les propylées du temple d'Hathor à Philae*, ZÄS 95, 1969, 12 § 20.

¹³ Piehl, *Inscriptions hiéroglyphiques*, 159-61 = Brugsch, *Thesaurus*, 804.

¹⁴ Pour les rapports de Temet et de Nebet Hetepet, voir Vandier, *Iousaâs*, 82 et 89.

¹⁵ Daumas, *La valeur de l'or dans la pensée égyptienne*, RHR 149, 1956, 16.

¹⁶ Vandier, *o.c.*, 7 sq.

¹⁷ Vandier, (*o.c.*, 2) note que le mot *hṭp.t* peut parfois être entendu dans son sens premier lorsqu'il entre en composition dans le nom de la déesse Nebet Hetepet. On le croira d'autant plus volontiers que cette dernière n'existe guère que comme partenaire d'Atoum et qu'elle semble bien être le signe mythique d'une des formes de la sexualité.

¹⁸ Derchain, *Le démiurge et la balance, Religions en Egypte hellénistique et romaine*, 1969, 31-34.

Il me paraît digne d'intérêt que la déesse exprimant la vie sexuelle d'Atoum soit d'autre part, dans l'hymne de Deir el Medineh, désignée comme la déesse cosmique par excellence. Cela commence à nous éclairer sur son rôle réel, qui sera défini plus loin.

25. Sur une colonne du pronaos de Dendara se lit une titulature d'Isis¹⁹, où la déesse est appelée "l'oeil de Râ, la dame du ciel qui illumine le ciel, le grand soleil femelle qui éclaire l'Égypte de ses rayons, qui brille ... la nuit. Soleil femelle (*R't*) du matin, Temet du soir, protectrice de la barque mandjet, qui a sa place à côté d'Atoum lorsqu'il illumine l'empyrée chaque jour".

Temet dans ce contexte n'est autre qu'un aspect féminin d'Atoum, comme Râ est le soleil quand celui-ci est une déesse. Toutefois, l'auteur de la légende s'est souvenu qu'elle était aussi l'uraeus, puisqu'il lui octroie une fonction protectrice dans la barque du soir²⁰, qu'il emploie le signe du serpent lové pour déterminer son nom et que le premier titre donné à la déesse avait été celui d'"Oeil de Râ". La publication de la scène et du pronaos de Dendara en général est malheureusement insuffisante pour qu'on puisse comprendre les raisons qui ont fait donner à Isis les titres que l'on vient de lire. Comme cette dernière n'est qu'un aspect de la féminité dont Hathor est l'autre²¹, il est peu significatif qu'elle apparaisse ici, d'autant plus que la droite du temple, où se trouve justement la scène est essentiellement isiaque. Il n'est toutefois pas sans intérêt de noter que le nom même d'Isis est inscrit dans un cartouche, et qu'elle porte le pschent sur la tête, ce qui rappelle la souveraineté, attribut certes propre à Isis²², mais qui appartient fréquemment, comme nous l'avons vu, à Hathor *quadrifrons* qui se confond volontiers avec Temet.

Les quelques citations réunies jusqu'ici ont permis de définir Temet comme une divinité peu personnalisée, simple partenaire d'Atoum. À ce titre, toutefois, elle n'est pas seulement chargée de lui procurer le plaisir, mais aussi d'assurer sa garde, de le protéger. Ces tâches sont exactement celles de Hathor dans la barque, ainsi que nous le verrons au chapitre suivant, ce qui explique qu'il soit aussi facile d'assimiler les deux déesses.

¹⁹ LD Text 2, 223, 6 a la colonne L du plan publié dans PM 6, 44.

²⁰ La *m'nd.t* est anciennement la barque du matin. À l'époque tardive, toutefois, il existe une certaine confusion entre les fonctions des deux barques solaires, et dans le cas présent, comme dans beaucoup d'autres, compte tenu de la position de la scène et du contexte, il s'agit de la barque du soir. Voir Sethe, *Altägyptische Vorstellungen vom Lauf der Sonne*, SB Berlin 1928, XXII, 22.

²¹ Voir supra p. 22, n. 31.

²² Le titre *Isis Regina* est devenu célèbre grâce à Apulée. Voir à ce sujet J. Bergman, *Ich bin Isis*, 1968, 149 sq. Toutefois, les citations sur lesquelles s'appuie cet auteur ne prouvent pas que la souveraineté soit caractéristique d'Isis, qui en porte les titres comme beaucoup d'autres divinités, lorsqu'elles en remplissent les fonctions.

Le dossier consacré à Temet s'allonge des quelques textes suivants, qui ne viennent ni enrichir ni modifier profondément l'image que nous nous en sommes faite.

26. Pour mémoire, je citerai une ligne de Dendara qui fournit à Lanzone la matière de toute sa notice sur notre déesse et dont je n'ai malheureusement pas repéré la provenance exacte, dans laquelle "Bastet qui réside à Bubastis du sud est aussi une Temet" ²³.

27. Le document suivant consiste en deux hymnes complémentaires gravés sur les montants d'une porte de Dendara, dont je traduirai les portions les plus significatives. La connivence des deux inscriptions aidera une fois de plus à comprendre les détails.

a) "Salut à toi, Oeil de Râ, maîtresse de l'Égypte, Temet fille d'Atoum. Ta ²⁴ protection excellente fait la protection de son père et les dieux tremblent de crainte devant elle. Unique ²⁵ dame de terreur à la tête de l'ennéade, que son père accueille dans ses bras. Grande au ciel, puissante sur terre, remplissant le cœur de Râ lorsqu'elle apparaît ²⁶, Reine d'Égypte, Souveraine des étoiles qui dénombre les biens et lance les rayons du disque, dame des uraei dont la crainte se répand autour de la grande chapelle, l'aimée qui préside à la Haute Égypte" ²⁷.

b) "Salut à toi, Empyréenne, Lumineuse dans l'Empyrée. puissante dont la crainte est grande, dame de terreur dont la dignité est grande. Les dieux se réjouissent lorsqu'elle apparaît, dame du bandeau *ssd*, souveraine des uraei, que son père acclame de sa propre bouche, Princesse des puissants, régente des quatre coins du ciel, qui commande à l'intérieur du circuit de l'oeil de Râ, uraeus sur le front de celui qui l'a procréée, qui renverse les ennemis de son père, Sainte des Saintes, Or des dorées, Lapis-lazuli devant l'ennéade, Hathor de Dendara, Oeil de Râ, Dame du ciel, souveraine de tous les dieux ..." ²⁸.

Dans ces hymnes, constitués d'une suite d'épithètes, Hathor apparaît principalement comme détentrice d'un pouvoir universel dont elle porte les insignes, mais en même temps comme uraeus gardienne du souverain suprême, comme déesse solaire, et — ce qui permet d'évoquer la déesse à quatre faces — comme maîtresse des uraei, dont le nombre n'est malheureusement pas indiqué. On

²³ Lanzone, *Dizionario* 1255 citant Brugsch, *DG*, 208, lequel indique seulement Dendara comme provenance de l'inscription, que je n'ai pu repérer.

²⁴ Discordance entre les pronoms. La 2e pers. fém. correspond à une 3e pers. fém. dans la suite (*it.s*). Il faudrait corriger l'une ou l'autre.

²⁵ Épithète de l'uraeus, *Wb.* 1, 278, 6.

²⁶ *wbn* employé ici est un verbe typiquement solaire.

²⁷ *Dendara* 2, 70, 13-16.

²⁸ *Dendara* 2, 71, 2-5.

notera aussi le plaisir que sa venue procure à Râ, qui me paraît être un des points essentiels de la théorie que nous sommes en train d'essayer de comprendre.


28. Dans une scène de fumigation pour Hathor, sur le mur d'enceinte est d'Edfou, face externe, au registre médian, on lit ²⁹:



“(Faire monter l'encens)... vers ton nez ³⁰ pour réjouir ton coeur, Nebet Hetepet souveraine qui préside à Mesen, qui préside au harem ³¹, Souveraine universelle ³² qui renverse ses ennemis, Temet.....³³, qui traverse (le ciel) en mêlant le vent du nord à l'encens pour le ka (de son père le dieu soleil)” ³⁴.

29. Sur un montant de porte du pylône d'Edfou, dans une scène de présentation de la barque mandjet, détruite mais que l'on peut restituer avec certitude d'après la scène symétrique ³⁵, malgré les mutilations du titre, de la légende et des paroles du roi, on pourra retenir l'identification d'Horus à “Atoum qui descend dans Ankhtet ³⁶, vieillard au crépuscule et jeune homme le matin ...” ³⁷. Hathor qui l'accompagne est “l'oeil de Râ qui réside à Edfou, Temet Ouseret, fille d'Atoum dans ... (qui le protège) dans sa barque” ³⁸.

²⁹ Edfou 7, 257, 12-17 cité par Vandier, *Iousaâs*, 82 (F. 87-88).

³⁰ La restitution proposée est, pour le sens, assurée. Je ne veux pourtant pas tenter de retrouver l'égyptien, pour lequel il existe un grand nombre de possibilités, tant verbales que graphiques.

³¹ L'épithète  a été traduite “la déesse joyeuse” par Vandier, qui a donc

lu *hnty hntš*, sans tenir compte du dernier cadrat, mais en se fiant à la lecture du signe  pourtant suspectée par Chassinat, qui l'accompagne d'un point d'interrogation, alors que le reste du contexte lui paraît sûr. Pour sortir de la difficulté que nous propose l'inscription, j'ai préféré recourir à un autre moyen. Tenant pour nécessaire tous les signes certains, je crois qu'il faut lire autrement le signe douteux, et lui substituer  assez proche du reste, et qui permet la lecture *hnr.t* “concubine, dame du harem”, qu'on attendrait il est vrai au pluriel (pas toujours indiqué du reste), mais dont le sens convient au passage, car Hathor Nebet Hetepet joue un rôle dans la vie sexuelle du dieu soleil quand elle l'accompagne dans son périple quotidien, comme c'est le cas ici, ainsi que le montre l'allusion à la traversée (du ciel) qu'on peut lire un peu plus loin.

³² Sur ce titre et son appartenance à Hathor, voir supra p. 23-24.

³³ Après Temet venait un autre nom divin, aujourd'hui perdu.

³⁴ Restitution probable.

³⁵ La scène étudiée se trouve à droite selon la nomenclature de Chassinat, ce qui correspond dans le cas actuel à l'ouest. Sur le montant est (Edfou 8, 21, 8) on présente la barque Mesektet d'or.

³⁶ *hnp m nht.t*, Wb. 1, 205, 16.

³⁷ Formule impliquant la continuité du cycle.

³⁸ Le titre du tableau est publié dans Edfou 8, 12, 17, la titulature d'Horus p. 13, 3-4 et celle de Hathor p. 13, 6-8.

La double assimilation d'Horus à Atoum et de Hathor à Temet est significative. Elle est naturellement amenée par la présence de la barque du soir³⁹, avec laquelle Atoum est particulièrement en rapport, en tant que dieu vieillissant⁴⁰. On perçoit ici la complexité de la théologie et des notions qu'elle tente de rendre sensibles, car c'est d'ordinaire le matin que Hathor doit intervenir auprès du soleil pour le réjouir et l'inciter ainsi à renouveler son acte. Il est probable que la transposition à l'ouest de Hathor-Temet soit à expliquer comme une volonté d'indiquer la continuité du cycle qui est marqué, au moment où il se termine, par des événements qui impliquent déjà son retour⁴¹.

30. Dans la Chambre du Trône, à Edfou, Nekhbet qui vient de promettre "Je t'accorde de voir le jour grâce à l'oeil droit et la nuit grâce à l'oeil gauche, le temps de Râ au ciel et le royaume d'Atoum dans le Noun" est définie comme "l'oeil droit de Râ qui se lève avec elle le jour quand son disque s'entoure des rayons de son oeil pour détourner celui qui est sur son chemin" (= son adversaire) et est appelée dans l'inscription marginale "l'uraeus de son père à la grande flamme, de haute dignité, Temet la grande dame de l'Empyrée, Nekhbet Chetat qui protège son faucon"⁴².

Les raisons pour lesquelles Nekhbet reçoit ici l'offrande des sistres n'est pas claire. Elle remplit une fonction de dispensatrice de la lumière qui ne lui est pas spécifique, associée à la transmission du pouvoir, qui dépend d'elle en sa qualité de déesse de la couronne de Haute Egypte. Par ces deux actes, selon le texte, elle s'identifie à l'uraeus, dont le rôle apotropaïque est également mentionné. La mention des deux luminaires d'autre part rappelle l'identité de l'uraeus avec les yeux du dieu du ciel. Le nom de Temet n'est justifié que s'il existe une certaine identité de fonction entre cette dernière et Nekhbet, ce qui ne nous surprendra pas, après ce que nous avons déjà lu. Temet joue en effet le rôle de l'uraeus, et est associée au pouvoir universel dans plusieurs textes cités ci-dessus⁴³.

31. Dans une scène d'offrande alimentaire au mammisi de Nectanébo à Dendara, gravée seulement sous le règne de Ptolémée XII Alexandre II, la déesse

³⁹ Sur la répartition des barques à la basse époque, voir ci-dessus note 20, chapitre V.

⁴⁰ A propos d'Atoum conçu comme le soleil couchant, voir Bonnet, *Reallexicon*, 73-74 (article de Kees).


⁴¹ Un bel exemple de ce procédé se trouve sur les parapets du balcon situé au-dessus de la porte du pylône de Medinet Habou. Voir mes *Reflexions sur la décoration des pylônes*, BSFE 46, juillet 1966, 17-20.

⁴² Edfou 1, 308, 3-6. Il faut bien entendu regrouper les paroles et les titres de la déesse, répartis, selon les principes de l'édition, d'une manière qui rompt des unités significatives qu'il faut restituer.

⁴³ Voir documents 27a-b et 28 et n. 22, chapitre V.

Hathor, invoquée dans ses légendes comme dispensatrice de vivres, est appelée dans la formule "Ouseret souveraine des déesses serpents"⁴⁴, Temet qui préside à Dendara"⁴⁵.

La fonction alimentaire de Hathor, fait partie de celles qu'on évoque dans la crypte tentyrite étudiée ci-dessus⁴⁶. L'aspect serpent de la déesse est d'autre part curieusement mis en évidence dans ce tableau, où elle apparaît pourtant sous son aspect humain le plus banal. C'est en effet sous le nom d'Ouseret qu'elle est invoquée dans la formule, et dans l'inscription marginale la simple épithète *hryt tp* si fréquente prend une valeur spéciale du fait qu'elle n'est pas seulement un mot dans une énumération, mais que l'auteur en a fait le sujet d'une proposition: "Elle est l'uraeus d'Horus de Bakththis"⁴⁷. De plus, dans la définition du rôle du roi, où ce dernier est régulièrement présenté comme le tenant du rôle d'un dieu⁴⁸, on lit que "Ptolémée est pareil à Népri, le dieu du grain ...⁴⁹ que sa nourrice allaite sur ses genoux"⁵⁰. Or, la nourrice de Népri est la déesse cobra Thérénouthis, parfois représentée comme Isis, avec un bébé au sein⁵¹. On en conclura qu'elle est certainement évoquée par la description qui vient d'être donnée, et donc que l'auteur du tableau a très fortement insisté

⁴⁴ Le texte porte  qui suggère évidemment la traduction "maîtresse des déesses", titre fréquent, associé à "souveraine des dieux", de la titulature de Hathor. Dans le cas présent, toutefois, compte tenu du symbolisme ophidien du texte, et de la variante graphique (les serpents sans pavois!), je ne crois pas trahir l'intention de l'auteur en traduisant comme je l'ai fait.


⁴⁵ *Dendara Mammisi* 47, 10-11.

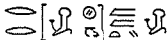
⁴⁶ Voir le chapitre IV.

⁴⁷ *Dendara Mammisi* 48, 4.

⁴⁸ Il y aurait une importante étude à faire sur les formules qui définissent le rôle du roi dans les scènes d'offrande ptolémaïques, dont le contenu théologique est toujours riche. Winter (*Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs ...*, 1968, 1ère partie) a montré comment l'emploi de ces formules avait été systématisé au cours des temps, et que les formules du type que nous avons rencontré ici à la basse époque ptolémaïque étaient réservées au registre inférieur, comme c'est le cas au mammisi.

Lorsque le roi est présenté, comme ici, comme l'image (ailleurs comme l'héritier, le descendant, le représentant) d'un dieu, nous devons comprendre que le sens de la liturgie n'était pas une simple offrande émanant de l'homme et destinée aux dieux, mais qu'elle devait représenter un drame sacré, qui se déroulait entièrement entre les deux, c'est-à-dire que c'est du mythe que le rite tire son sens.

⁴⁹ Le signe  dont la lecture n'est du reste pas assurée ne me fournit pas de sens. Comme il sépare le nom de *npry* du signe du dieu déterminatif, je ne crois pas qu'il puisse modifier considérablement la signification du nom, encore moins celle de la phrase.

⁵⁰ La restitution évidente est:  . Pour la scène, voir A. Hermann, *Das Kind und seine Hüterin*, MDAIK, 8, 1939, 174 et pl. 28.

⁵¹ Broekhuis, *De godin Renenwetet*, 1971, 49-54.

sur une relation du cobra avec la production de nourriture. Pour nous, nous en retiendrons surtout que Temet ne peut guère être mentionnée dans le contexte qu'en sa qualité de déesse cobra elle-même, ce que nous connaissons déjà ⁵².

On pourrait peut-être pousser plus loin l'analyse du tableau, en raisonnant théoriquement sur les données qu'il contient, et en recherchant la relation réelle des signifiés portés par les signes que nous trouvons réunis. Comme rien dans la scène n'évoque l'aspect belliqueux et agressif du serpent, force nous est d'admettre qu'il signifie ici la productivité du sol, ainsi qu'il est fréquent par ailleurs ⁵³.

En effet, Hathor, dans le tableau, "fera vivre tout ce qui est sur terre" ⁵⁴ et fournira "les herbages et la moisson de blé du sud et de blé du nord" ⁵⁵ que l'offrande restitue en quelque sorte aux puissances productrices pour les provoquer à une nouvelle action. Ce n'est pas autre chose que la description de l'agriculture en termes mythiques. Dans ce cas, il peut être permis de se demander si le théologien égyptien, qui appelle dans ce cas le serpent signe de la force productrice de sol Hathor et Temet n'a pas voulu suggérer l'identité de cette force avec celle qui meut le créateur dans son oeuvre universelle, dont la déesse est le signe, ainsi que je le montrerai dans le dernier chapitre. De telles extensions de sens sont courantes dans le langage, et d'autant plus probables sont les glissements d'un signifié à un autre voisin porté par le même signe que l'égyptien est coutumier de glissements analogues au niveau du signe même, où les substitutions d'équivalents sont courantes.

32. La relation entre la productivité de la terre et Temet, ainsi que celle que je viens de suggérer entre cette force naturelle et le pouvoir créateur universel s'exprime d'une façon très concise, mais maintenant aisément compréhensible pour nous, dans une inscription du Mammisi d'Edfou, où "Temet des déesses ⁵⁶, l'uraeus au milieu des Hemesout ⁵⁷, est la souveraine universelle, deux fois parfaite à Iounet" ⁵⁸. Les trois dernières mentions de Temet que j'ajouterai à la liste qui précède sont peu explicites et en partie si aberrantes qu'on pourrait se demander s'il s'agit bien de l'objet de la recherche actuelle.


⁵² Voir les documents 20, 23, 27a-b, 29, 30, 31.

⁵³ Bonnet, *Reallexicon*, 682.

⁵⁴ *Dendara Mammissi*, 48, 3.

⁵⁵ *Ibid.*, 48, 4.

⁵⁶ Dans *Dendara Mammissi*, 47, 10, ce sont des serpents (voir note 44, chapitre V). Ici le

signe ordinaire de la déesse  est parfaitement clair.

⁵⁷ Bonnet, *Reallexicon*, 286.

⁵⁸ *Edfou Mammissi*, 129, 8.

33. Dans le sanctuaire du mammisi romain de Dendara' "Temet dame de l'Empyrée" est nommée dans une liste de cent dix-huit divinités protectrices, dont je n'ai pu reconnaître le classement. L'association à l'empyrée suggère toutefois qu'il s'agit bien de notre déesse ⁵⁹.

Il n'en est pas de même dans les deux documents suivants:

34. Dans une scène représentant la veillée d'Osiris, Nephthys est une fois appelée "Nephthys Temet qui est dans la salle de l'embaumement, la pleureuse pour son frère dans l'ouabet" ⁶⁰ où je ne suis pas sûr qu'il faille vraiment chercher le nom de la parèdre d'Atoum.

35. Enfin, dans une suite de divinités rendant hommage à Osiris également, à la suite du groupe cohérent des protectrices des canopes Neith, Selkis, Isis et Nephthys ⁶¹, figurent quatre images momiformes, dont les deux premières sont Atoum et Temet ⁶². Ces représentations paraissent bien se rapporter au couple divin dont nous nous sommes occupés. Pourtant, la position subalterne et l'aspect inaccoutumé qu'il a revêtu ne laissent pas de m'embarrasser.

* * *

Ces quelques documents suffisent sans doute à montrer pourquoi, dans l'hymne qui servit de prétexte au présent travail ⁶³, Hathor *quadrifrons* est appelée Temet. Celle-ci, forme féminine d'Atoum, dont elle est parfois appelée la fille, suggère inévitablement une relation de la déesse avec l'empire universel et la puissance créatrice. La nature de cette relation est d'autre part indiquée par la forme du cobra que prend d'ordinaire la déesse Temet, signe de sa fonction protectrice autant que symbole de son rôle de dispensatrice de la fécondité. Elle apparaît ainsi comme une simple manifestation de la puissance créatrice primordiale. Significative est aussi l'assimilation de Temet et de Nebet Hetepet lorsqu'il s'agit de préciser les relations personnelles de la déesse et du démiurge. Il s'agit naturellement d'indiquer par là le rôle qu'elle tient dans la vie sexuelle du dieu. Enfin, il est rappelé parfois que Temet navigue dans la barque solaire.

⁵⁹ *Dendara Mammisi* 119, dern. No. 20.

⁶⁰ *Edfou* 1, 188, 14.

⁶¹ Sur ce groupe et son rôle, voir Sethe, *Zur Geschichte der Einbalsamierung bei den Ägyptern und einiger damit verbundener Bräuche*, SB Pr. Akad. Wiss. Berlin, Phil.-Hist. Kl., 1934, 229 sq.

⁶² *Edfou* 1, 201 voir aussi les planches 24a et 281 (photo).

⁶³ Document 1.

D'après toutes ces informations, il reste bien difficile de se représenter Temet. Elle n'est pas une personnalité nette du panthéon égyptien, mais plutôt sert à désigner une fonction complexe, féminine, auprès du démiurge, très proche sinon exactement semblable à celle que remplissait, d'après notre documentation, Hathor *quadrifrons* dans les mêmes circonstances.

Il paraît en tout cas digne de remarque que les deux séries de documents que nous avons parcourues jusqu'ici font largement la part d'un principe féminin aux côtés du démiurge dans son oeuvre de gouvernement du monde telle qu'il l'accomplit chaque jour dans sa navigation. C'est pourquoi nous allons, dans le chapitre suivant nous occuper de celle-ci.

VI. HATHOR DANS LA BARQUE SOLAIRE

Ce chapitre pourrait paraître inutile après l'étude récente que Schafik Allam a consacrée aux documents les plus anciens qui mentionnent Hathor dans la barque solaire ¹, que l'on complètera par le brillant portrait de la Hathor héliopolitaine qu'a tracé Drioton ², qui se fonde également sur les sources les plus anciennes. Cependant les temples ptolémaïques et romains fournissent une masse de documents nouveaux qui, s'ils ne modifient guère l'opinion que l'on se fera du problème, offrent une richesse de combinaisons et d'associations mythiques qu'il importe d'examiner pour préciser le rôle de la déesse et mieux comprendre sa signification.

Dans le premier chapitre, plusieurs textes ont déjà fait connaître Hathor comme un soleil femelle, apparemment investie des mêmes fonctions que le soleil mâle habituel. C'est encore le cas dans les textes suivants:

36. "Sainte dans sa dignité dans la barque Mandjet ³, éclatante ⁴ dans l'Égypte, très forte à la proue de la barque de Râ ⁵, à la démarche fière dans la barque des millions, Brillante Ouseret qui protège son père, qui fait verdoyer l'Égypte à son ordre ⁶ du commencement, lorsque tu apparais à l'horizon oriental, les dieux et les déesses exultent à cause de ton éclat, Dame terrible, dont la crainte est grande, Ciel à l'insu de qui rien ne se passe ..." ^{6a}.

37. "Ouseret qui préside au Temple du sistre ⁷, fille de Râ issue de son corps, dont la forme respendit dans le palais, Sainte à la démarche fière dans la barque des millions. Les dieux l'adorent deux fois chaque jour, Hathor la grande dame de Dendara" ⁸.

38. "Hathor ... à la place sainte dans la barque des millions C'est la fille de Râ bien établie dans son sanctuaire comme un soleil femelle dans les quatre régions du ciel, qui accorde la vie et prolonge sa durée en donnant le souffle à celui qui lui est fidèle. Elle est la souveraine de la vie, vivante pour celui qui la

¹ Schafik Allam, *Beiträge zum Hathorkult*, MÄS 4, 116 sq.

² Drioton, compte rendu de CT VI dans BiOr, 15, 1958, 188-189.

³ *ḏsr šfyt m ḥnw m'nd.t.*

⁴ *sb3k.*

⁵ '3 *pḥty m ḥ3t wi3 n R'* fait beaucoup plus songer à Seth qu'à Hathor. '3 *pḥty* est en effet une épithète fréquente de ce dieu (Te Velde, *Seth, God of Confusion*, 1968, 132, n. 7), particulièrement adapté à son rôle de combattant à la proue de la barque solaire (Nagel, *Set dans la barque solaire*, BIFAO 28, 1929, 33-39).

⁶ Lire *wḏ.s.*

^{6a} *Dendara 3, 134, 2-4.*

⁷ *Ḥt sšš*, un sanctuaire tentyrite fréquemment nommé.

⁸ *Dendara 3, 3, 12-15.*

voit, en tous ses noms" ⁹. Il est clair dans cette citation que la déesse tient dans la barque une place égale à celle du soleil mâle dont elle est la fille.

39. "La Maîtresse du sistre qui préside au Temple du sistre ⁷, en qualité de déesse au visage joyeux qui ignore la colère, resplendit au ciel et repousse les ennemis. Elle fixe le destin ¹⁰ dans la barque divine" ¹¹.

40. Semblable au précédent: "Hathor dame de Dendara, Oeil de Râ, Dame du ciel, souveraine de tous les dieux, à la démarche fière dans la barque des millions, qui fixe le destin ¹⁰ dans la barque divine" ¹².

41. "(Hathor) est le soleil femelle, la souveraine de l'Égypte, à la démarche fière dans la barque des millions" ¹³.

Dans les documents 39 et 40 la fonction de Hathor est spécialement définie comme celle de gouverner, de prendre des décisions, de fixer le destin dans la barque, ainsi qu'il faut traduire l'expression *iri šhrw* dont le sens peut être très fort, selon la démonstration de Posener ¹⁴. En général, dans les documents 36 à 41, Hathor est désignée comme la déesse soleil même et décrite dans l'exercice du pouvoir suprême. Elle porte divers titres de souveraineté (40-41) qui ne laissent aucun doute à ce sujet.

Toutefois, elle ne se substitue pas toujours aussi totalement au dieu soleil lorsqu'elle navigue dans sa barque. Dans les textes suivants, nous allons voir qu'elle se contente de la fonction importante mais subalterne de pilote ou de timonier. Cette dernière est attestée anciennement, la première est connue principalement par les inscriptions tardives, quoiqu'elle ne soit pas ignorée des autres non plus.

42. Le plus ancien de ces textes fait partie de la collection des sarcophages et est connu par deux manuscrits. "Je suis le serpent *n't*, le Ba dans la barque "qui-organise-les-baou" ¹⁵; je suis le timonier ¹⁶ dans la barque "Commande-

⁹ Dendara 4, 262, 7-9.

¹⁰ Pour l'expression *iri šhrw* traduite ici, voir la note 14, chapitre VI.

¹¹ Dendara 1, 47, 3-4.

¹² Dendara 2, 194, 16-195, 1.

¹³ Edfou Mammisi, 75, 4.

¹⁴ Posener (Annuaire du Collège de France, 68, 1969, 401-402) en réexaminant les divers sens que l'on donne à l'expression *iri šhrw* dans divers contextes arrive à la conclusion que, si elle se rapporte à un dieu (en l'occurrence Khonsou), elle doit avoir un sens très fort et désigne le pouvoir de ce dieu de décider du sort des hommes. Dans le cas qui nous occupe, on peut certainement se rallier à cette interprétation, puisque la barque est le lieu du gouvernement du monde. *iri šhrw* indique suffisamment alors l'importance des fonctions de Hathor auprès de Râ.

¹⁵ *š3i b3w*. Traduire ce nom est difficile. *š3i* est le verbe qui exprime l'action du destin qui détermine le cours des événements humains. *b3w* est un terme complexe qui doit exprimer

ment”¹⁷. Je suis la maîtresse de la vie, la conductrice¹⁸ sur les bonnes routes, je suis celle qui fixe les câbles des gouvernails sur les routes de l’Occident. Je suis la troisième, souveraine de la lumière, qui conduit le Très Fatigué sur les routes des Eveillés. Je suis la dame de gloire¹⁹ sur les routes du ciel. Je suis la dame du vent dans l’Île de la Jubilation, je suis la dame des avirons qui guide ceux qui sont dans leurs cavernes. Je suis Hathor, la dame du ciel du nord, celle qui fixe les câbles ...”²⁰.

En tant que responsable de la timonerie, Hathor dirige en fait les navigations célestes et infernales. C’est à ce titre qu’elle peut être appelée maîtresse de la vie puisque cette dernière dépend de la continuité des cycles naturels, dont les navigations continues sont le signe. Les noms des barques dont elle assume la conduite sont d’ailleurs caractéristiques de l’importance de ces fonctions: le premier n’évoque pas moins que l’organisation générale du monde, dont elle détermine les forces, le second évoque directement le pouvoir.

Pour une fois, il est facile de rendre compte pourquoi c’est à Hathor qu’incombe le pilotage. Un autre passage des Sarcophages en effet spécifie que cette navigatrice et protectrice de la navigation est la Dame de Byblos qui peut tenir la barre de la barque solaire:

43. “Tu es assis sur le coussin de turquoise à la proue de la barque solaire. Tu brilles comme brille le soleil, tu éclaires comme Hathor (tu = le défunt). Osiris aime te voir en Dame de Byblos lorsqu’elle tient le gouvernail de tes bateaux ...”²¹ et plus loin “Hathor, Dame de Byblos tient le gouvernail de tes bateaux tandis que les étoiles allument (leurs) lampes pour toi”. 22. La source du mythe est à chercher dans le fait historique que les Egyptiens se recommandaient à la déesse gibilite lors de leurs expéditions maritimes²³. Dans le con-

par le pluriel la concrétisation de ce que *b3* exprime au singulier. Pour l’époque ancienne, la définition de Wolf-Brinkmann (*Versuch einer Deutung des Begriffes “b3” anhand der Überlieferung der Frühzeit und des Alten Reiches*, Diss. Basel, 1968, 85) “aptitude d’un dieu à réaliser ce qu’il a conçu” fournit un point de départ utile. *B3w* serait alors la mise en oeuvre des plans divins. Le nom de la barque serait alors “celle où se décide la réalisation des plans”. C’est le siège du pouvoir exécutif. Le second nom de barque qui apparaît plus loin (note 17, chapitre VI) indique une conception semblable.

¹⁶ *Nbt hpt* “qui tient la rame-gouvernail”.

¹⁷ *hrp*.

¹⁸ *Sšmyt*, nom fréquent de l’uraeus et des déesses qui en prennent la forme.

¹⁹ *nbt f3w*.

²⁰ CT IV, 177a-j. Texte non utilisé par Schafik Allam, *Beiträge zur Hathorkult*, MÄS 4.

²¹ CT I, 260f-261d. D’après B4C. Traduction de Schafik Allam, o.c., 141-142. Il s’agit clairement d’un contexte solaire.

²² CT I 262a-c.

²³ Schafik Allam, o.c., 132 n. 4.

texte cité, toutefois, il s'agit de navigations imaginaires, et les barques sont celles dont le soleil se sert à divers moments de son périple.

Distincte de cette fonction de timonier est celle de pilote qui incombe à Hathor parfois déjà dans les *Textes des Sarcophages*, mais deviendra importante surtout dans les documents d'époque gréco-romaine ²⁴:

44. "Je te présente la barque du matin, Oeil droit de Râ qui entoure celui qui rayonne d'or, qui a sa place à la proue de la barque du matin pour guider Râ vers son Empyrée ..." et plus loin dans la même scène: "Je viens à toi, Déesse d'Or, fille de Râ, Ouseret dans le rôle de pilote de la barque, Dame d'éclat qui illumine le ciel et la terre, Hathor, pilote de la barque, très redoutable dans la barque du matin, noble et digne dans la barque solaire" ²⁵.

45. "Ta place est exceptionnelle ²⁶ à la proue de la barque du soir" ²⁷.

46. "Hathor, dame de Dendara, Oeil de Râ qui réside à Bakthis, Or, fille de Râ dans la barque du matin depuis très longtemps ..." ²⁸.

47. Ce document est constitué de deux inscriptions qui se font pendant sur les montants d'une porte à Edfou, dans deux scènes symétriques. Le roi, dans son offrande de la bière à Horus, est accompagné d'un côté de "Hathor à la proue de la barque de Râ. Celle qui s'enroule (autour de la tête), la sainte d'Atoum" ²⁹ et de l'autre de "Maât à la proue de la barque de Râ, *b3 kstt*, vénérable d'Atoum" ³⁰.

Ce parallélisme de Maât et de Hathor montre que les deux déesses doivent remplir les mêmes fonctions, qu'elle sont en quelque sorte deux désignations ou deux aspects d'une même puissance. Leur équivalence peut encore être mise en évidence par la comparaison de deux vignettes de papyrus dits mythologiques de la 21^e dynastie qui représentent l'un et l'autre la barque solaire au moment de sa réapparition matinale, comme l'indique l'hymne au soleil levant qui accom-

²⁴ Cf. chapitre III, p. 13-14, CT VI, 58-59.

²⁵ *Dendara* 4, 198, 13-15 et 17-18. On notera que Hathor porte une fois l'épithète de '3 *ph̄ty m msktt*, caractéristique ailleurs de Seth qui occupait autrefois des fonctions analogues à la proue de la barque (Nagel, *Set dans la barque solaire*, BIFAO 28, 1929, 33-39. Cf. Te Velde, *Seth the God of Confusion*, 99 sq.) et qui apparaît encore comme pourfendeur d'Apophis à Hibis (Davies, *Hibis* 3, pl. 43). Il est clair qu'ici *ph̄ty* ne désigne pas la puissance sexuelle (Te Velde, o.c., 32) mais simplement la force brutale.

²⁶ *dsr*.

²⁷ *Dendara* 4, 184, 5.

²⁸ *Edfou* 4, 250, 4.

²⁹ *Edfou* 1, 367 dernière ligne.

³⁰ *Edfou* 1, 366, 1.

pagne l'une et la forme de scarabée ailé qu'on a donnée au dieu soleil dans l'autre³¹. Or, à la proue de la barque se tiennent chaque fois deux déesses. Dans le papyrus de Neskhnons, elles sont identiques et le disque entouré de cornes de vache qu'elles portent sur la tête les désigne comme Hathor. Dans le papyrus de Djedkhonsefankh au contraire, la première figure est Maât, reconnaissable à la plume piquée dans sa chevelure, la seconde Hathor parée comme dans l'autre papyrus. L'identité de fonction des deux couples de déesses indiquée par leur position impose la conclusion que Maât et Hathor sont considérées comme deux signes interchangeable. Le groupe plus précis du papyrus de Djedkhonsefankh correspond à la description la plus précise de la barque solaire, à la proue de laquelle les deux déesses se tiennent dans d'autres circonstances, comme dans cette liste héliopolitaine d'une inscription du Ramesséum³² où Maât et Hathor figurent en tête du groupe des divinités qui prennent place à l'avant de la barque solaire. La duplication de Hathor dans le papyrus de Neskhnons ne peut être comprise qu'en admettant l'équivalence des deux déesses dans leur fonction de pilote de la barque, la synonymie des deux signes dans la description du régiment du monde.

Soit dit en passant, l'attitude de Maât que nous observons là ne fait que suggérer à l'œil le sens profond de son nom qui devrait être "Celle qui guide", selon une hypothèse très probable de Westendorf, sur laquelle je reviendrai plus loin³³. Hathor est explicitement uraeus et exclusivement protectrice dans les quelques exemples suivants:

48. "Or l'uraeus ... étend sa magie, protège ses gens, sauve les malheureux de la main du puissant. Elle est une personne au beau visage qui se tient au devant de la barque des millions, fille de Râ qui sort devant lui"³⁴.

49. Dans la scène qui constituait le document 44, la déesse est encore présentée comme suit: "... Oeil de Râ, dame du ciel, souveraine des dieux, Sainte Ouseret qui préside à l'Ennéade, qui se lève à l'orient, Souveraine de la barque,

³¹ Piankoff-Ramova, *Mythological Papyri, Bollingen Series* 40, pl. 5 et 9.

³² Pour une description générale de la scène se reporter à l'appendice p. 50-51 où on trouvera aussi la bibliographie. Pour une photographie, voir la pl. 8. La liste des occupants de la barque de Râ comprend Maât, Hathor, un dieu dont le nom a disparu presque complètement, Hou, Sia, Khonsou, Oupouaout et Seth (Souty) maître de la vie, tous *m ḥ3t wi3 n r'*, ce qui doit signifier plutôt "à l'avant de la barque de Râ" que directement "à la proue" compte tenu de leur nombre. Viennent ensuite les étoiles circompolaires et les planètes, enfin "ceux qui ignorent l'obstacle, les voyageurs et les rameurs de Râ", figures dont on retrouve certaines au cours de la navigation nocturne du soleil (Hornung, *Amduat, Ägyptol. Abhandl.* 7, 1963, Nos. 655, 659, = 9e heure).

³³ Westendorf, *Ursprung und Wesen der Maât, Festschrift Dr. Will*, München 1966, 208 sq.

³⁴ *Edfou* 4, 100, 14-16.

au beau visage, qui entoure la tête de Râ parcourant le Noun comme chaque jour”³⁵.

La scène étant destinée à la consécration de la barque du matin, il est naturel qu'on y trouve des allusions aux diverses fonctions que remplit la déesse au cours de la navigation solaire.

50. “Uraeus de Râ dont la place est large dans la barque des millions”³⁶.

Pour terminer cette revue des textes tardifs qui nous présentent Hathor dans la barque solaire, je citerai quelques passages qui suggèrent, avec l'habituelle discrétion des Egyptiens, le rôle érotique que la déesse joue auprès de son père, rôle que l'on connaît du reste bien par la littérature antérieure³⁷.

18. Voir p. 10.

51. “C'est Ouseret la forte³⁸ à Bakhthis, Dame de Dendara à la place de ... Elle est une dame d'amour dans la barque des millions”³⁹.

52. “Oeil de Râ. C'est son père Râ qui illumine le disque quand il la voit, belle de visage dans la barque des millions, sans que les dieux découvrent son aspect ...”⁴⁰.

On retiendra le rappel de la beauté de Hathor, cause de l'activité créatrice du dieu soleil.

53. Dans une scène où le roi et la reine jouent pour elle du sistre, dont la fonction apaisante⁴¹ autant que la signification érotique⁴² sont bien connues, Hathor est ... “la grande sainte dans la demeure du prince⁴³, l'Unique dans le temple du Phénix⁴⁴, à la démarche fière dans la barque des millions. La Dame de Dendara se trouve à Bakhthis en sa qualité d'oeil divin. Fille de Râ, elle écarte la colère, elle repousse la violence, elle chasse la fureur devant elle. Son visage est lumineux, elle, douce d'amour, et son père s'apaise de la voir”.

³⁵ Dendara 4, 199, 1-2.

³⁶ Edfou 5, 194, 11.

³⁷ Par exemple, A. Hermann, *Altägyptische Liebesdichtung*, 1959, 14 sq.; Westendorf, *Bemerkungen zur Kammer der Wiedergeburt im Tutanchamungrab*, ZÄS 94, 1967, 145. Le passage le plus célèbre est celui du Papyrus Chester Beatty I, 4, 2 où Hathor réussit à rendre la bonne humeur à son père en lui dévoilant son sexe.

³⁸ *wsr m Bḥdt*. Pour la transcription Bakhthis, voir Yoyotte, *Bakhthis, Religions en Egypte hellénistique et romaine*, 1969, 132.

³⁹ Edfou 8, 101, 16.

⁴⁰ Dendara 2, 39, 4.

⁴¹ Brunner, *Das Besänftigungslied in Sinuhe B* 269-279, ZÄS 80, 1955, 5-11.

⁴² Westendorf, o.c., note 37, chapitre VI.

⁴³ *Ht sr* toponyme héliopolitain GDG 4, 128.

⁴⁴ *Ht bnw*, autre toponyme héliopolitain GDG 4, 66-67.

L'expression *bnr mrwt* dans un tableau dont l'acte central a déjà une valeur érotique insiste encore sur celle-ci. Apaisée par le rite, la déesse sera en mesure de transmettre sa quiétude à son père. Souvenons-nous que dans le mythe de la déesse lointaine les rites d'apaisement ont pour effet de transformer la terrible lionne en une jeune femme parée de toutes les séductions.

Une donnée analogue est contenue dans le document 3 à auquel on se reportera. Pour achever d'éclairer la documentation rassemblée ici et approcher autant qu'il se peut de l'interprétation correcte du mythe hathorien objet de ce travail, il faudra recourir encore à d'autres tableaux égyptiens bien antérieurs à l'époque dans laquelle nous nous sommes la plupart du temps cantonnés.

54. L'un d'eux est celui qui occupe le fond de la chapelle de Sétaou à El Kab, dite "le hammam" ⁴⁵. Derrière Harakhty recevant Nekhbet qui joue le rôle de Hathor à son retour du désert, selon une version locale du mythe de la déesse lointaine ⁴⁶, se tient une déesse appelée par l'inscription Iousaâs-Nebet-Hetepet qui porte exceptionnellement sur la tête la plume de Maât ⁴⁷. Il est clair que les deux déesses confondues dans la figure que je viens de décrire symbolisent l'activité sexuelle du démiurge. En effet, toutes deux s'identifient en maintes circonstances à la main dans laquelle le dieu solitaire procréa ⁴⁸ et portent d'autre part des noms évocateurs de leurs fonctions. Nebet Hetepet en effet, comme Vandier l'a reconnu, n'est pas seulement la Dame de Hetepet, localité voisine de Héliopolis, mais aussi la "Dame de la vulve" ⁴⁹ tandis qu'un jeu de mot entre les noms de Iousaâs et de la masturbation est très vraisemblable ⁵⁰. En donnant à la compagne du créateur, par son double nom si caractérisée, la parure de Maât, on exprime une nouvelle relation entre deux notions que nous n'avons pas encore rencontrées aussi étroitement liées: la sexualité créatrice et le principe directeur de l'univers. Pour l'observateur, elles sont confondues en une seule représentation. On doit donc les identifier. Pour l'auteur du tableau, la sexualité du soleil créateur dirige le monde, non seulement au moment de la création initiale, mais à chaque répétition de celle-ci ⁵¹, ainsi qu'il ressort du

⁴⁵ Derchain, *Les monuments ... de l'ouady Hellal*, pl. 34. Cf. p. 43 et 71-73.

⁴⁶ Id., *ibid.*, 12-13.

⁴⁷ Vandier, *Iousaâs et Nebet Hetepet* (quatrième article), RdE 20. 1968, 137, D. 130. La description est à corriger d'après ma publication mentionnée note 45, chapitre VI, où j'ai identifié avec certitude comme Nekhbet la figure qui est encore le roi(?) pour Vandier. L'identification des déesses héliopolitaines avec Maât semble ne pas être attestée ailleurs.

⁴⁸ Vandier, *Iousaâs et Nebet Hetepet*, 127-128 du tirage à part.

⁴⁹ Id., *ibid.*, 2.

⁵⁰ Derchain, *Le Démiurge et la balance, Religions en Egypte hellénistique et romaine*, 1969, 33.

⁵¹ C'est-à-dire à chaque début de cycle, jour, mois, année ou règne. Pour la notion de répétition de la création, on verra Morenz, *Ägyptische Religion*, 1960, 175 sq.

caractère périodique de la scène représentée. Pour l'interprétation du mythe on notera cette insistance à rappeler la sexualité du démiurge, au moment même où il rencontre Hathor, localement sous les traits de Nekhbet ⁵². Ce moment est donc celui où son activité sexuelle se manifeste, c'est-à-dire qu'il éprouve une excitation que lui procure manifestement la réunion avec cette déesse qui signifie la grâce, la séduction, l'amour, l'ivresse ou la joie sous toutes ses formes, Hathor.

55. Un autre document qui éclaire encore le rôle de Hathor dans la barque solaire tel que nous l'avons défini, nous fait remonter plus haut dans le temps encore que la chapelle de Sétaou. C'est un tableau de la tombe thébaine de Kherouef, dont Wenté vient de fournir l'interprétation ⁵³. Au cours de la cérémonie du Hebsed, le roi avait pris place sous un baldaquin, la reine à ses côtés. Pourtant, dans le tableau ⁵⁴, il y a trois figures sous le dais, le roi et Hathor assis, la reine debout derrière eux. Comprenons que la reine et Hathor ne font que dédoubler la personne qui accompagnait le roi en réalité, l'une représentant l'acteur, l'autre le rôle que ce dernier tient ⁵⁵. L'inscription ⁵⁶ précise du reste que la reine "suit sa majesté comme Maât suit Râ", ce qui, entre autre, permet à Wenté de comprendre la scène comme une répétition des noces de Râ et de Hathor. Hathor en personne dans la scène, entre le roi et la reine, dans un contexte sinon purement humain, représente sûrement la force qui va unir les deux partenaires, dans le cas présent, le charme de la reine. Pourtant, l'inscription précise que cette dernière tient la place de Maât. C'est en effet de celle-ci que dépend le bon gouvernement de Râ. Ainsi est défini doublement le rôle de la reine, comme celui de deux déesses compagnes de Râ, unies en une seule personne, ainsi que nous l'avons déjà vu à El Kab. Comme à El Kab, il y a identité de la sexualité et du principe directeur de l'univers. Une légère différence toutefois, à El Kab se confondaient les symboles de l'acte et du principe directeur tandis que l'excitation — l'éros — était représenté par une autre figure; chez Kherouef au contraire, le principe directeur et l'éros ne font qu'un, l'acte est seulement suggéré par la disposition générale du tableau.

On conclura des observations qui précèdent que selon certains théologiens égyptiens la sexualité, sous les formes que suggèrent les deux compagnes héli-

⁵² Voir note 45, chapitre VI.

⁵³ Wenté, *Hathor at the Jubilee*, *Studies in Honor of John A. Wilson* = SAOC 35, 1969, 83-91.

⁵⁴ Le tableau est publié par Ahmed Fakhry, *A Note on the Tomb of Kheruef at Thebes*, ASAE 42, pl. 40.

⁵⁵ Derchain, *Monuments ... de l'ouady Hellal*, p. 38 n. 6 et 42-43.

⁵⁶ Urk, IV, 1866, 9-10.

politaines du dieu soleil de l'hétérosexualité et de l'onanisme⁵⁷, est identique à Maât, qu'il serait absurde de continuer à traduire d'une des façons traditionnelles, vérité, justice ou ordre cosmique, car ce n'est qu'en retournant à l'étymologie, comme Westendorf vient de le faire⁵⁸ et en y reconnaissant, comme je l'ai déjà fait au cours de cet ouvrage "la Conductrice, le principe directeur" que l'on donne aux spéculations mythologiques que nous venons d'étudier un sens acceptable.

⁵⁷ L'homosexualité est au contraire exclue. La raison de cette exclusion est facilement explicable, d'après les données des mythes. En effet, elle est du ressort de Seth, dieu du désordre, comme l'a indiqué Te Velde (*Seth, God of Confusion*, 1968, 33-52, dont on peut admettre la conclusion, même si certains détails doivent être critiqués, comme l'a fait Zandee en recensant l'ouvrage dans BiOr 25, 1968, 187-188). Cela montre qu'elle était ressentie comme activité contraire non compatible avec l'ordre normal du monde. Sur la valeur négative de l'homosexualité en Egypte, on se reportera à l'article de Kees, *Zu den ägyptischen Mondsagen*, ZÄS 60, 1925, 1.

⁵⁸ o.c., note 33, chapitre VI.

VII. DU MYTHE À LA PHILOSOPHIE

A la suite des chapitres où j'ai présenté quelques aspects de Hathor comme une manière de commentaire à une phrase du premier document cité, il me semble nécessaire de regrouper les observations que nous avons faites et d'en tirer les conséquences. Je crois avoir pu préciser la nature de Hathor que l'on définira comme le signe, dans le langage de la mythologie, de l'excitation sexuelle, de l'éros, ce qui ne serait guère une nouveauté si je ne montrais que c'est la clé de ses mythes qu'il nous est tout à coup permis de comprendre, et s'il ne nous était pas possible ainsi d'interpréter plus exactement la cosmogonie héliopolitaine qui, comme nous allons le voir, révèle, sous sa forme triviale, une remarquable subtilité.

La constante opposition d'Isis et de Hathor, par exemple, si frappante à Dendara où les deux déesses se trouvent si souvent réparties sur les parois qui se font face ¹, devient claire: quand le mythe a fait d'Isis une mère dont la maternité est si abstraite qu'elle conçoit d'un cadavre à la suite d'une décision logique et conforme à un certain ordre social, pour donner un héritier à un époux qui n'est jamais amant, il faut bien la doubler d'un signe qui exprime l'éros moteur naturel de la reproduction des êtres vivants pour rendre pratique l'enseignement du mythe. On peut dire que Hathor représente ainsi à côté d'Isis mère en tant que fait social, tous les aspects biologiques de la maternité ².

C'est aussi en tant qu'éros de la pleine lune, quand la vie des villages s'anime le soir, qu'elle peut s'opposer à Tefnout, qui, par son allure de lionne signifie les terreurs des nuits noires quand chacun se terre craintivement chez soi ³.

¹ On aura compris pour l'avoir vu à plusieurs reprises au cours des chapitres précédents, comment fonctionne le système. Pour d'autres exemples, voir mon compte rendu de Junker-Winter, *Das Geburtshaus von Philä*, dans BiOr 23, 267-269 et *La pêche de l'oeil*, RdE 15, 1963, 14 sqq.

A Dendara, il est fréquent de trouver les deux déesses sur deux parois opposées, ou se répartissant les deux moitiés d'une paroi sur laquelle se rencontrent deux séries de scènes symétriques. Par exemple: sur le mur extérieur sud, *Dendara* 1, pl. 27 = LD IV, 53-54; dans la sanctuaire, *Dendara* 1, 2-72 passim; dans la première chambre est *Dendara* 2, 80 et 90 (2e registre); dans la quatrième chambre est *Dendara* 2, 185 et 194 (3e registre); systématiquement dans toute la deuxième chambre est, dans la chambre sud-ouest, où Isis n'apparaît qu'à gauche, etc. Isis se trouvant dans la majorité des cas dans la série gauche, et, pour autant que j'aie pu m'en rendre compte, toujours d'un seul côté, on a l'impression d'une bipartition du temple, dont il faudrait soigneusement étudier le détail. Quoiqu'il en soit, les observations que j'ai réunies jusqu'ici tant à Edfou qu'à Dendara n'ont jamais fait que confirmer le principe dont il est fait usage.

² On est prié de se reporter aux réflexions que j'ai formulées sur le sujet dans un compte rendu de Maria Münster, *Untersuchungen zur Göttin Isis*, MÄS 11, dans BiOr 27, 1970, 22.

³ J'en ai aussi parlé dans *Religion égyptienne*, dans l'*Encyclopédie de la Pléiade*, (1971), 82-83.

On connaît par ailleurs la signification sexuelle de certains emblèmes ou objets du culte de Hathor, comme la *menat* ⁴ ou le sistre, qu'illustrent tout particulièrement deux figures du temple d'Hibis ⁵, où cet instrument est combiné avec la main évoquant la masturbation d'Atoum. Songeons encore aux nombreuses allusions réunies par Vandier ⁶ où Hathor Nebet Hetepet dont nous connaissons maintenant la valeur exacte est étroitement associée au sistre.

Mais c'est évidemment dans la barque solaire, où nous avons trouvé la *Quadrifrons* qui s'identifie autant au sistre qu'à la compagne d'Atoum Temet que l'importance de l'éros éclate. Que la déesse ait quatre visages n'est qu'une façon de faire sentir l'universalité de son pouvoir, dont on connaît du reste d'autres expressions ⁷; qu'elle réside dans la barque du gouvernement du monde montre comment elle exerce ce pouvoir, par l'intermédiaire du Maître qu'elle accompagne, qu'elle domine même puisqu'on l'appelle parfois sa Maîtresse ⁸, en l'excitant, comme certains textes nous l'ont appris, et en le provoquant à créer.

On n'aura pas de peine non plus à interpréter la représentation, d'une rare intensité synthétique, d'une des cryptes sud de Dendara (Pl. 7c), où l'on voit une grande *menat*, que l'inscription appelle du reste "Hathor d'Iounet, la Menat, oeil de Râ" constituée d'un contrepoids suspendu par quatre chaînes à quatre sistres posés sur le plastron. Une barque solaire passe devant deux des sistres. Comme Daumas l'a reconnu, il s'agit d'une représentation de Hathor primordiale et créatrice ⁹, c'est-à-dire d'après tout ce que nous venons de voir, du principe féminin universel représenté immense par les quatre sistres et la *menat*, qui régit le mouvement de la barque où réside le Maître du monde et détermine son action ¹⁰. Pour retrouver la même densité d'expression de l'idée qui a préoccupé l'artiste tentyrite et que nous avons lentement découverte par l'analyse de tant de sources au cours du présent travail, il faut attendre Goethe qui fait dire à Faust: "Das ewig Weibliche zieht mich mächtig heran".

Y a-t-il entre cette explication de l'activité créatrice par l'action d'un principe féminin et la description traditionnelle de la procréation solitaire du premier

⁴ Westendorf, o.c., note 37, chapitre VI.

⁵ Vandier, *Iouaâs et Nebet Hetepet*, 61 fig. 12a = *Hibis*, III, 4, VI. Voir aussi pl. 7a ici même.

⁶ Vandier, o.c., 190.

⁷ Par exemple, "maîtresse des quatre régions du ciel" Doc. 38.

⁸ Voir Document 3a.

⁹ *Dendara* 5, pl. 424 et 428. Ici même pl. 7c. Daumas (*Les objets sacrés d'Hathor au temple de Dendara*, BSFE 57, mars 1970, 10 et RdE 22, 1970, 68-69) a reconnu l'importance du symbole qui représente déesse primordiale et créatrice. Autre exemple, *Dendara* 3, p. 229.

¹⁰ Se reporter à l'expression *iri shrw*, discutée ci-dessus note 14, chapitre VI.

couple issu du démiurge, qui permit à l'Un de devenir Trois ¹¹, une contradiction? Je ne le crois pas. Le problème de la cause première de la création a préoccupé plus d'une fois les Egyptiens. La "théologie memphite" avait proposé une formule qui fournit une réponse séduisante: en distinguant sous le nom de "coeur" l'imagination créatrice des forces réalisatrices à l'intérieur du démiurge. Il nous est difficile de savoir s'il s'agit vraiment d'une invention memphite, ou si les théologiens de la vieille capitale ont simplement adapté à leurs besoins (à quelle époque?) une thèse héliopolitaine comme tant d'autres éléments de leur système. Il n'en reste pas moins certain qu'on trouve l'équivalent dans un contexte certainement héliopolitain au 4^e siècle a.C., dans le papyrus Bremner-Rhind dont il vaut la peine de citer le passage:

"Une illumination ¹² se fit en mon coeur, et un plan exista pour moi, devant moi. J'ai fait tout ce que j'ai fait seul, car j'avais un plan dans le coeur Je m'unis alors à mon propre corps, et ils (les créatures) sortirent de moi après que j'eusse provoqué l'excitation ¹³ dans mon poing et que j'eusse fait venir mon coeur dans ma main" ¹⁴. Coeur dans ce contexte désigne aussi l'imagination, source ultime de la création qui n'en est que la réalisation.

Dans le système dont nous nous sommes occupés, il n'en va pas autrement. Il est fondamentalement semblable à ceux qui viennent d'être évoqués, comme nous allons le voir pour finir.

La déesse qui représente le principe féminin n'est jamais la mère des enfants d'Atoum, malgré certaines apparences. Dans tous les textes qui citent la mère de Chou et Tefnout ou la mère de l'Ennéade, la main est toujours explicitement

¹¹ P. Bremner Rhind 28, 26. Voir aussi CT II, 39 e.

¹² *3ḥt* a embarrassé Faulkner (note à 26, 23 dans son commentaire du passage, JEA 23, 181). Sauneron et Yoyotte (*La naissance du Monde*, Sources Orientales I, 1959, 50) proposent une traduction beaucoup plus satisfaisante, dont je me suis inspiré. Ils ne semblent toutefois pas lire *3ḥt* mais *3ḥ*. J'ai cherché à conserver à l'adjectif substantivé son sens premier, "lumineux" plutôt que "efficace". Illumination est à comprendre alors comme "intuition", ce que je ne crois pas nécessairement trop précis pour les conceptions égyptiennes. Dans le papyrus Bremner-Rhind en effet, on trouve des spéculations difficiles sur la nature de l'être, qui montrent que les Egyptiens de l'époque étaient conscients de certaines notions philosophiques et psychologiques pour lesquelles leur langue n'avait ni les mots ni la syntaxe: Cela n'empêche qu'ils aient tenté de les exprimer par des mythes restés très riches et très vivants jusqu'à la fin du paganisme (sur la nouvelle mythologie égyptienne, voir E. Winter, *Untersuchungen zu den ägyptischen Tempelreliefs der griechisch-römischen Zeit*, Österr. Akad. Wiss. Phil.-Hist. Kl. Denkschriften, 98. Band, 1968, 76 sq.).

¹³ Le verbe *h3d* du papyrus est compris comme *h3d* par Faulkner et Sauneron-Yoyotte (voir note précédente) et traduit "lust" ou "produire l'excitation". L'égyptien est certainement beaucoup plus concret, et seule la langue verte fournirait une traduction adéquate.

¹⁴ P. Bremner-Rhind, 28, 24-25 et 27. Voir l'autre version 26, 23-27, 1.

nommée ¹⁵, qui n'a jamais rempli la fonction réelle d'une mère, élaboratrice de la semence. La présence d'une déesse auprès du démiurge n'altère en rien le principe de sa solitude. L'oeuvre est parfaite aussitôt conçue, à la différence de ce que suggèrent d'autres essais égyptiens pour rendre compte de l'origine de la création, qui dotèrent le créateur des deux sexes ¹⁶. Hathor exprime seulement la source de l'activité créatrice. Et que pourrait être celle-ci sinon l'éros sous forme de femme quand le mécanisme entier de la création est décrit à Héliopolis comme activité sexuelle? Le mythe est donc logiquement structuré d'un bout à l'autre. Nous pourrions nous en tenir là. Il faut cependant poursuivre car les textes nous apportent autre chose encore. Constamment, Hathor est l'oeil du démiurge, et cet oeil quitte le crâne du dieu. Ou elle est sa fille, issue de lui. Comme dans le passage cité du Papyrus Bremner-Rhind, la cause première — coeur-imagination ou oeil-fille-éros — est à chercher dans le créateur lui-même. Elle est un de ses organes qui s'objective et se réalise. Qu'importe alors la forme choisie pour faire sentir ce que l'absence d'un langage adéquat rend ineffable?

Pour la pensée égyptienne tardive, apparemment très une mais riche d'expressions diverses, la création peut donc se définir comme l'inversion du Néant en Etre ¹⁷ sous l'action de son propre Désir.

Pour être arrivés à cette étonnante synthèse des cosmogonies à principe mâle et à principe femelle ¹⁸, il a fallu aux Egyptiens toute leur histoire. Quoique les premiers essais aient été faits très tôt, comme nous l'avons vu, ce sont les temples ptolémaïques qui réalisèrent seulement l'expression parfaite de cette pensée, parce que ce n'est qu'alors que les moyens d'expression si nombreux et variés de la langue, de l'architecture et ce que j'ai appelé la "grammaire du temple" étaient arrivés à une précision suffisante. Grâce à ces moyens, en raisonnant sur les mythes, sur les signifiants dont ils disposaient, les derniers

¹⁵ Vandier (*Iousaâs*, 128) consacre quelques notes à ces deux titres des déesses qu'il étudie, sans tenir compte de toutes les données des inscriptions qu'il a réunies. La question est d'une importance telle pour la démonstration de ma thèse qu'il m'a paru nécessaire de revoir tout le dossier et de réexaminer tous les contextes. Se reporter à l'appendice p. 50-53.

¹⁶ Sur le créateur androgyne, on verra: Sauneron, *Remarques de philologie et d'étymologie*, 14, *Le créateur androgyne*, *Mélanges Mariette*, Bibl. Et. 32, 1961, 242-243; Griffiths, *Plutarch, de Iside et Osiride*, 1970, 463-464 et De Wit, *Les inscriptions du temple d'Opet* III, 19, BiAe 13, 1968, 159-161.

¹⁷ Derchain, *Zijn en niet-zijn volgens de egyptische filosofie / L'être et le néant selon la philosophie égyptienne*, *dialogo* 2, 1962, 178. Voir aussi les spéculations sur le devenir dans le Pap. Bremner-Rhind 28, 20 sq.

¹⁸ Un admirable exemple de cette dernière à Esna (Sauneron, *Esna* V, 288 sq.), où la déesse est réputée créatrice d'Atoum et mère de Râ.

théologiens ont découvert des notions qu'exprimées en un autre langage, on eût appelées philosophie. Sans doute est-ce pour l'avoir mieux compris que nous ne l'avons fait jusqu'ici que les anciens les ont si souvent appelés philosophes et sont allés auprès d'eux chercher tant de leçons ¹⁹.

¹⁹ On trouvera les sources classiques commodément groupées par Hopfner, *Fontes Hist. Rel. Aeg.*, Index, 891, s.v. *philosophi* et *philosophia*.

APPENDICE ¹

IOUSAAS ET NEBET HETEPET DEESSES-MERES?

D'après tout ce que nous avons trouvé dans les textes cités au cours de cet ouvrage, il est clairement apparu qu'Atoum avait toujours été un créateur solitaire, dont les parèdres ne pouvaient jouer le rôle de mères de ses enfants auprès de lui, à moins d'admettre une contradiction grave dans le système. Aussi n'est-ce pas sans émoi que j'ai lu la page que Vandier consacre aux maternités d'Iousaâs et de Nebet Hetepet dans l'important travail qu'il a consacré à ces déesses, et dont j'ai si souvent tiré profit au cours de mes recherches. La question était d'une importance suffisante pour justifier un nouvel examen de toutes les sources, que je reprends ci-dessous en leur laissant les numéros que Vandier leur a donnés, tout en convertissant cependant les chiffres romains trop souvent sources d'erreurs. On verra que toujours la main est citée à propos de la naissance des enfants, et que le mot "mère" ne s'applique qu'à elle, au sens figuré.

B 16: (= DGI 4,119): La déesse de Hetepet est appelée la mère (*tm3t*) des lionceaux. Mais dans l'inscription voisine qui forme avec celle-ci une partie de la notice descriptive d'un nome, il est précisé que cette déesse de Hetepet est la "main de Râ", substitut de celle d'Atoum.

D 55 (CND I,905). Il s'agit de la paroi est seule conservée de la "bibliothèque" du Ramesséum. D'après le résumé des *Notices Descriptives* de Champollion que fait Vandier ², il ne ressort pas clairement que le groupe qui nous intéresse se situe au sud de la porte, les "divinités memphites" occupant un tableau symétrique au nord.

Ayant eu l'occasion récemment de contrôler cette inscription sur place, j'en reprends ici la description rapide et en donne une photographie nouvelle ³. Entre Râ-Harakhty presque entièrement détruit à droite et le roi debout à gauche offrant l'encens et l'eau fraîche au-dessus d'un guéridon chargé de fleurs, se trouve une table à dix-neuf colonnes nommant trente-huit divinités et choses saintes auxquelles le roi consacre l'offrande, sous un bandeau qui contient l'intitulé de la scène: "Offrande à Râ-Harakhty, à son disque, à son corps et à son Ennéade qui l'entoure, de la part du roi de Haute Egypte Ouser Maât Râ

¹ Voir note 15, chapitre VII.

² o.c., 40-41.

³ En dehors des *Notices descriptives* de Champollion, la seule publication de cette inscription semble être une photographie de Rougé (*Album photographique*, 74) mentionnée par PM 2, 156 (49) que je n'ai pas vue et que Vandier ne paraît pas avoir pu utiliser. Voir pl. 8.

Setepen Râ, fils de Râ, Ramsès aimé d'Amon, pour qu'il écoute sa prière dans son saint temple de Thèbes". Parmi les divinités énumérées, celles qui nous retiendront occupent les cases supérieures des colonnes 14 à 18 et sont, comme Vandier l'a correctement décrit, Râ, son disque, son corps, sa main et les deux lionceaux. Toutefois, rien n'autorise à faire de la main Iousaâs, dont le nom n'apparaît nulle part dans l'inscription, ni *a fortiori* de faire de cette déesse la mère des lionceaux. Aucune relation n'est indiquée entre les colonnes successives. Le simple voisinage n'exprime certainement aucun lien de parenté, comme on peut le constater à l'examen des autres colonnes.

E 51 (= Naville, *Bubastis* 46 D): Iousaâs présente deux enfants assis sur ses paumes. Ce geste n'indique pas qu'elle en est la mère mais suggère plutôt qu'elle en a le soin ⁴.

E 50 (= *Hibis* III,3,6e registre): Atoum porte deux enfants sur les paumes. Il est suivi de Iousaâs, dont la relation avec les enfants est encore moins marquée que dans l'exemple précédent.

F 48 (= *Edfou* 5,400,7): "Le premier Pachon. Fête de la main du dieu, Iousaâs, mère de Chou et Tefnout".

F 47 (*Edfou* 5,355,5-6) "Le 11 Pachon. Naissance de Iousaâs, Hathor, dame d'Iounet l'appelle-t-on. C'est l'oeil de Râ, mère de Chou et Tefnout". Malgré la différence de date entre les deux derniers documents, due vraisemblablement à une erreur du scribe, il s'agit du même événement. On peut donc considérer dans le second, que c'est encore en tant que main du dieu que la déesse est regardée comme mère des jumeaux.

F 59 (= *Edfou* 1,86,14): "Hathor-Nebet-Hetepet-Iousaas, qui réside à Bakhthis, la main du dieu qui enfanta Chou en Tefnout".

F 76 (*Edfou* 7,268,1-2): "Iousaâs, épouse de Râ-Harakhty, Nebet-Hetepet,

⁴ Ce n'est jamais la mère qui présente l'enfant ou les enfants dans les exemples suivants: Brunner, *Die Geburt des Gottkönigs*, Äg. Abhandl. 10, 1964, pl. 10, 14, 15; Junker-Winter, *Philä* II, 106-107; *Edfou Mammisi*, 18 A.s.2.d III = pl. 13; *id.*, 31 A.n.3.g I = pl. 15; *Dendara Mammisi* 11-12 = pl. 2 F; *id.*, 111-112 = pl. 69 bis; LD IV, 60c. Dans les deux exemples suivants (*Dendara Mammisi*, 104, 8-10 = pl. 69 et 9, 8-9 = pl. 2 D), Hathor présente un enfant qu'on appelle fils de Hathor, mais il n'est jamais fait allusion à sa maternité dans le contexte. Comme dans le dernier document que je citerai, où le cas est clair, sa personnalité doit avoir été dédoublée. En effet, à Edfou (*Mammisi*, 18 A.s.2.d IV = pl. 13) Hathor présente Harsomtous à la triade apollinopolite. Mais curieusement, elle ne porte que le titre de "nourrice". Au contraire, l'autre Hathor, assise en face d'elle derrière Horus, qui reçoit l'enfant, est appelé "mère du dieu". Il est effectivement peu probable qu'une jeune mère soit en état de présenter ainsi son enfant dès après la naissance.

l'oeil de Râ que son coeur aime, c'est la dame de Dendara, la main d'Atoum qui crée ses fils et filles".

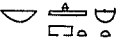
F 80 (*Edfou mammisi*, 32,7): "(Hathor-Nebet) Hetepet, la main du dieu ... C'est la mère de Chou et (Tefnout)".

De tous ces exemples il ressort que seule la main du dieu peut être considérée comme "mère" des enfants d'Atoum, et que les déesses ne le sont qu'au sens figuré, parce qu'elles sont identifiées à la main qui reste pourtant toujours au premier plan de la conscience théologique.

Les autres exemples que cite Vandier, où les déesses seraient "mère de l'Ennéade" mentionnent également tous la main, de sorte qu'on peut leur appliquer la même conclusion:

F 69 (*Edfou* 1,100-17-101,1): "Hathor-Nebet Hetepet, la main du dieu qui a mis au monde l'ennéade".

F 99. Philae. Grâce à la générosité de E. Winter, j'ai pu disposer d'une photographie (Berlin 1310) de la scène, insuffisamment publiée par Champollion (*Mon.* I,78,2 (et non 88). Porter-Moss (6,234, 277-278), dont Vandier reprend la description, signalent correctement que le dessin de Champollion a été retourné. En revanche, le dessin de la parure de tête de la déesse est exact. Au-dessus de la tête hathorique, il n'y a pas actuellement de naos, comme on l'aurait attendu. Il ne s'agit donc pas d'une erreur du dessinateur moderne. Peut-être un naos a-t-il été autrefois peint à l'encre sur la paroi. Il n'est plus possible de le voir, de même qu'on ne peut déterminer s'il y a eu grattage de la pierre à cet endroit. De toute façon, l'espace disponible au-dessus de la tête hathorique est très étroit. L'inscription a également été copiée correctement et le

nom de la déesse y est bien écrit  : "Paroles de Nebet Hetepet, souveraine d'Héliopolis, qui préside à Bigeh, la main du dieu qui a mis au monde la grande Ennéade, qui apparaît à Héliopolis et préside à Philae". Elle accompagne Khépri l'autogène, le père des dieux, qui illumine les deux plaines du haut de l'empyrée, qui se trouve au ciel. Les inscriptions marginales, difficilement lisibles sur la photographie, font allusions entre autre à l'émergence d'Harakhty sortant du Noun. Le contexte est donc bien cosmogonique. La main du dieu n'a pas manqué non plus d'être mentionnée.

F 105 (*Urk.* 8,14(15)b): "Mout, la main du dieu qui a mis au monde l'Ennéade, la dame d'Héliopolis, la souveraine d'Héliopolis du sud, Nebet Hetepet ...".

F 130 (*LD IV*,60c, d'Armant): "Hathor-Nebet Hetepet, la main du dieu qui a mis au monde l'Ennéade ...".

F 132-133: se réfèrent à un contexte tanite et ne mentionnent pas les déesses héliopolitaines. Ils ne peuvent donc entrer en compte ici.

Les documents qui viennent d'être passés en revue sont donc formels: les déesses ne sont mères que par hypallage, mais n'ont jamais rempli réellement la fonction. Le dieu soleil, malgré les apparences, n'a jamais eu besoin de concours féminin pour élaborer l'oeuvre qu'il tirait de lui-même.

INDEX DES TEXTES COMMENTES ET TRADUITS

Blackman, <i>Bige</i> , 30	8	6, 24, 11	22
CND I, 905	50	6, 32, 6	20, 22
CT I, 260f-261d	38	6, 32, 8	21
I, 262a-c	38	6, 32, 13-33, 2	19
IV, 177a-j	38	6, 33, 7	22
VI, 58b-59a	14	6, 33, 8	20
Daumas, <i>Propylées du temple d'Hathor à Philae</i> , ZAS 95, 12 § 20	27	6, 33, 9	22
Dendara 1, 47, 3-4	37	6, 37, 5-6	22
1, 98, 8 (III)	8	6, 37, 6	20
2, 39, 4	41	6, 37, 11-13	19
2, 70, 13-16	29	6, 38, 5-6	20, 22
2, 71, 2-5	29	DGI 4, 119	50
2, 194, 16-195, 1	37	<i>Dend. Mammisi</i> 47, 10-11	32
2, 212, 6	8	48, 3	33
3, 3, 12-15	36	48, 4	32, 33
3, 134, 2-4	36	119, dern.	34
3, 157, 9-10	9	Derchain, <i>Les Monuments ... de l'ouady Hellal</i> , 12*-13*	3
3, 165, 7	10	<i>Edfou</i> 1, 86, 14	51
3, 174, 11-175, 2	9	1, 100, 17-101, 1	52
4, 184, 5	39	1, 188, 14	34
4, 198, 13-15	39	1, 250, 4	39
4, 198, 17-18	39	1, 305, 17-306, 9	5
4, 199, 1-2	41	1, 308, 3-6	31
4, 252, 8-9	7	1, 312, 13-313, 14	5
4, 262, 7-9	37	1, 366, 1	39
6, 21, 7-8	21	1, 367, dern.	39
6, 22, 4	22	3, 119, 10-11	10
6, 22, 5	22	3, 120, 4	8
6, 22, 6-7	21	3, 172, 6-8	10
6, 23, 5	22	3, 188, 2	10
6, 23, 6	22	4, 72, 4-8	7
6, 23, 8-9	22	4, 72, 16-18	7
6, 24, 9-10	22	4, 73, 1	7
		4, 100, 14-16	40

INDEX DES TEXTES

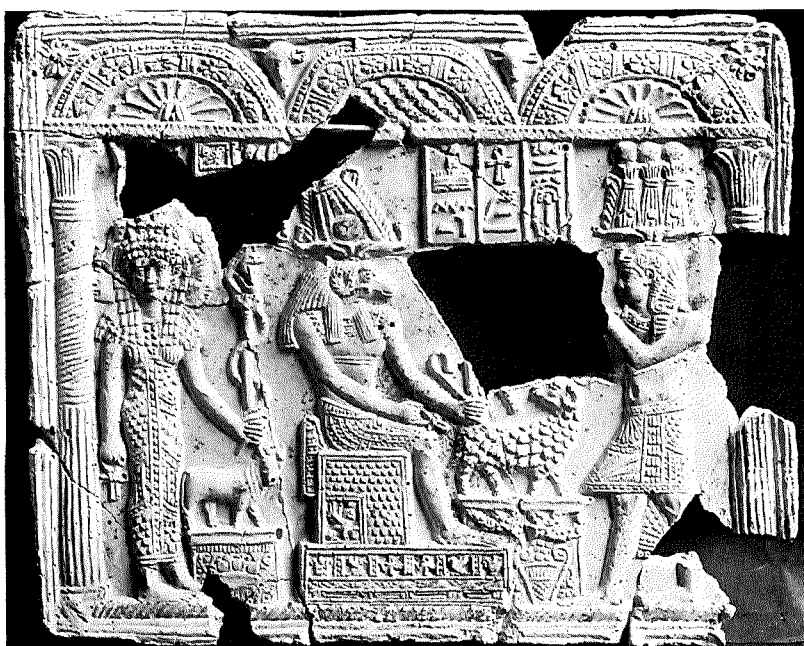
55

4, 280, 6	9	<i>Edfou Mammisi 32, 7</i>	52
4, 379, 18-380, 3	9	75, 4	37
5, 194, 1-2	41	129, 8	33
5, 355, 5-6	51		
5, 400, 7	51	LD 4, 53-54	16
6, 262, 7	8	4, 60 c	52
6, 265, 10	8		
7, 26, 13	8	MD 4, 26 d	7
7, 257, 12-13	30		
7, 268, 1-2	51	Piehl, <i>Insc. Hiér.</i> 159 A - 161 D	4, 27
8, 12, 17	30	Philae, Photo Berlin 1310	52
8, 13, 3-4	30		
8, 13, 6-8	30	<i>Urk.</i> 4, 1866, 9-10	43
8, 101, 16	41	8, 14 (15 b)	52

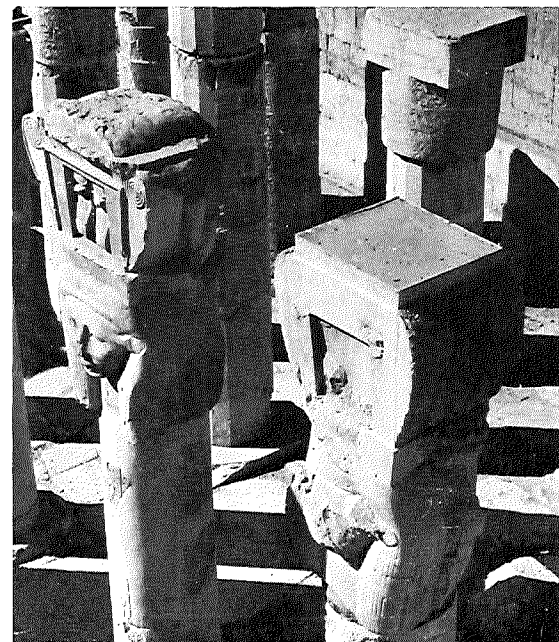


Hathor *Quadrifrons* d'après un sarcophage de Bruxelles (Inv. E. 6622).

(Cliché A. Mékhitarian)



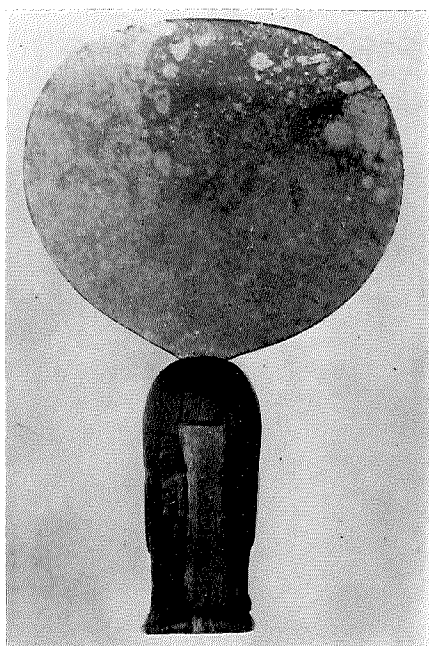
Hathor *Quadrifrons* sur une plaque de plâtre du Pelizäus Museum, Hildesheim
(Inv. 1537).
(Cliché Pelizäus Museum)



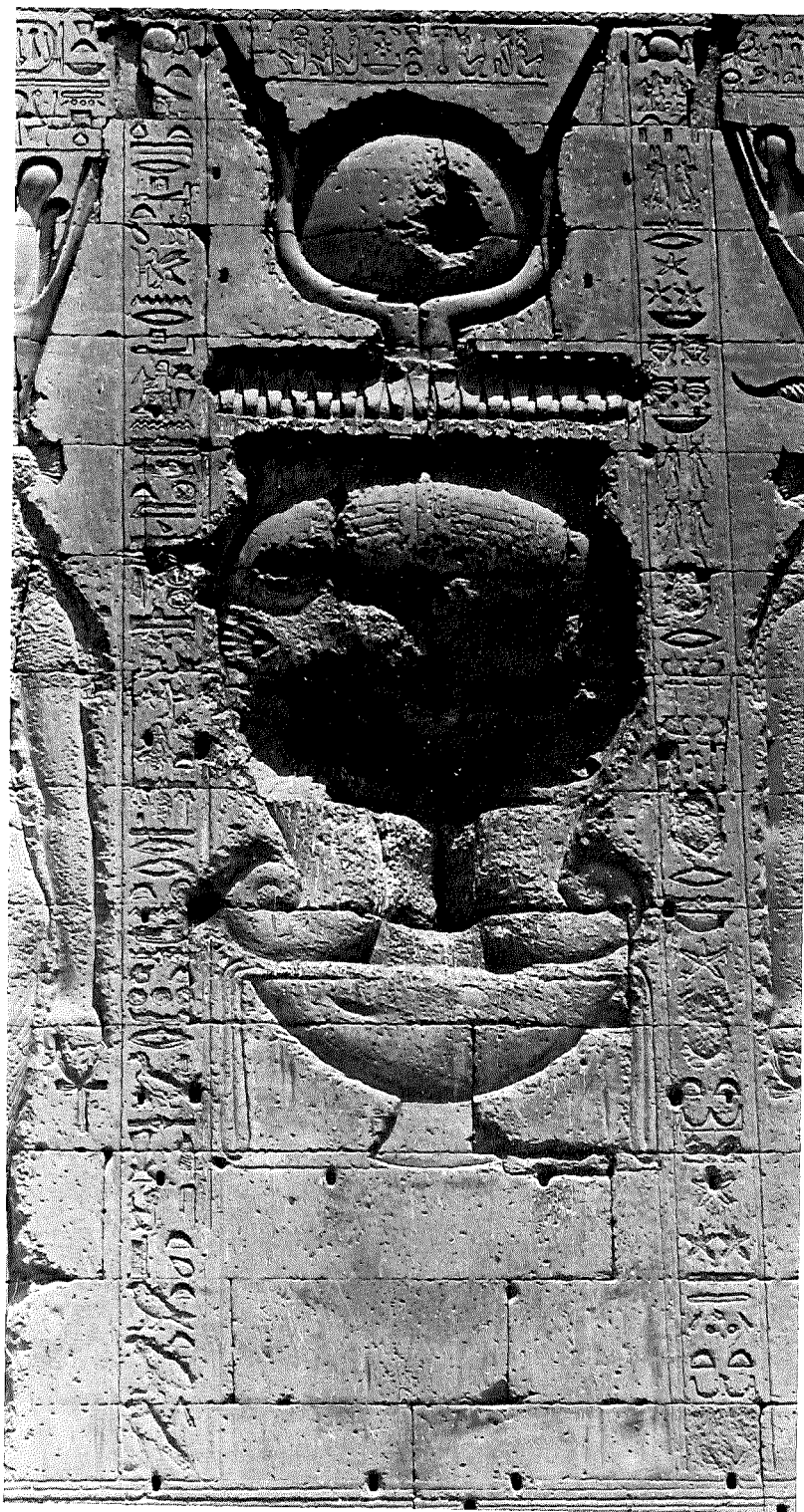
a. Les colonnes sistres de la chapelle hathorique de Deir el Bahari.
(Cliché Ph. Derchain)



b. Coupe hathorique de la chapelle de Mout du reposoir de Louxor.
(Cliché Cl. Vandersleyen)

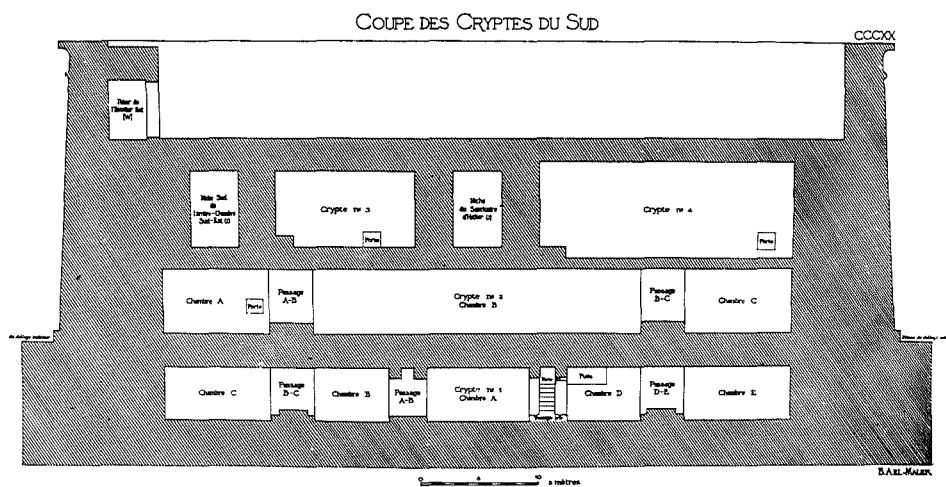


c. Miroir à manche hathorique (d'après Jéquier, *Le monument funéraire de Pépi II*, 1, 44, fig. 39).

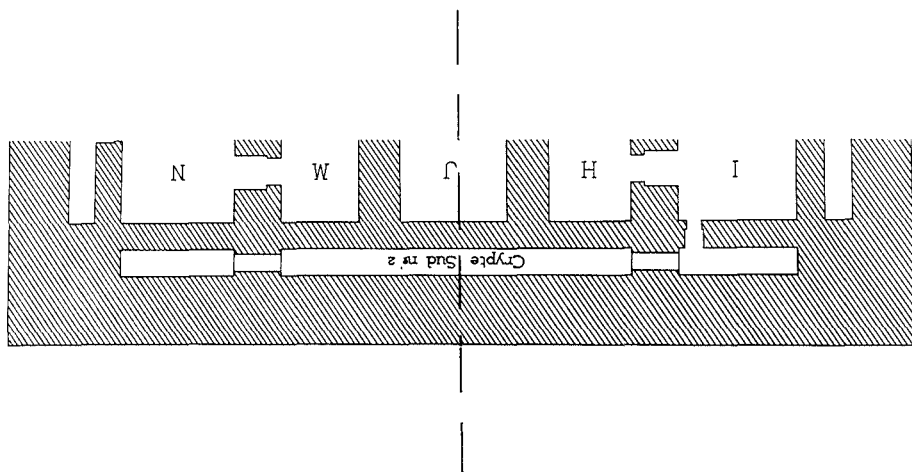


Masque hathorique dans l'axe du mur extérieur sud du temple de Dendara.

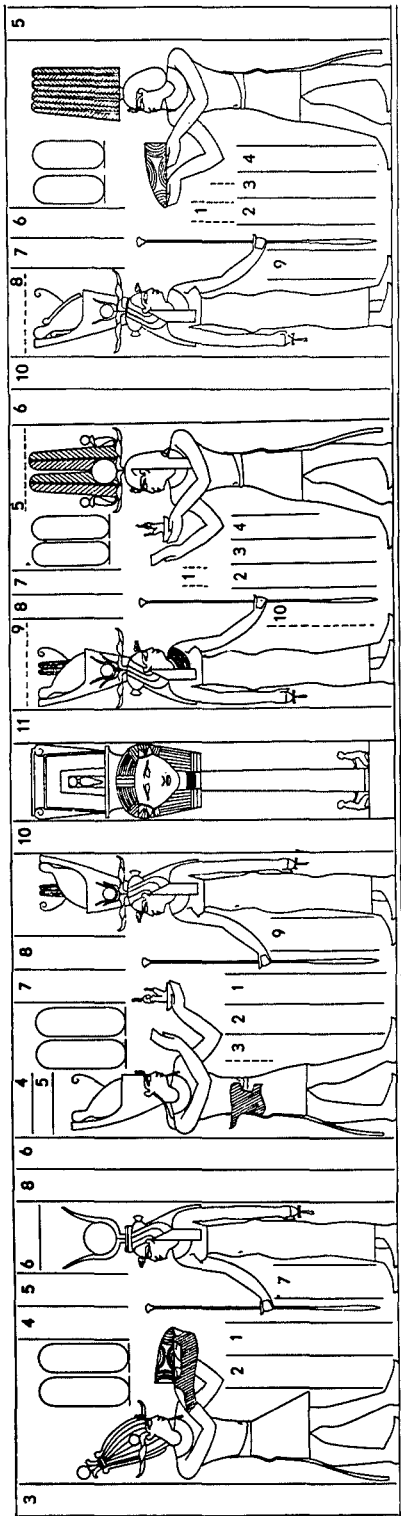
(Cliché Ph. Derchain)



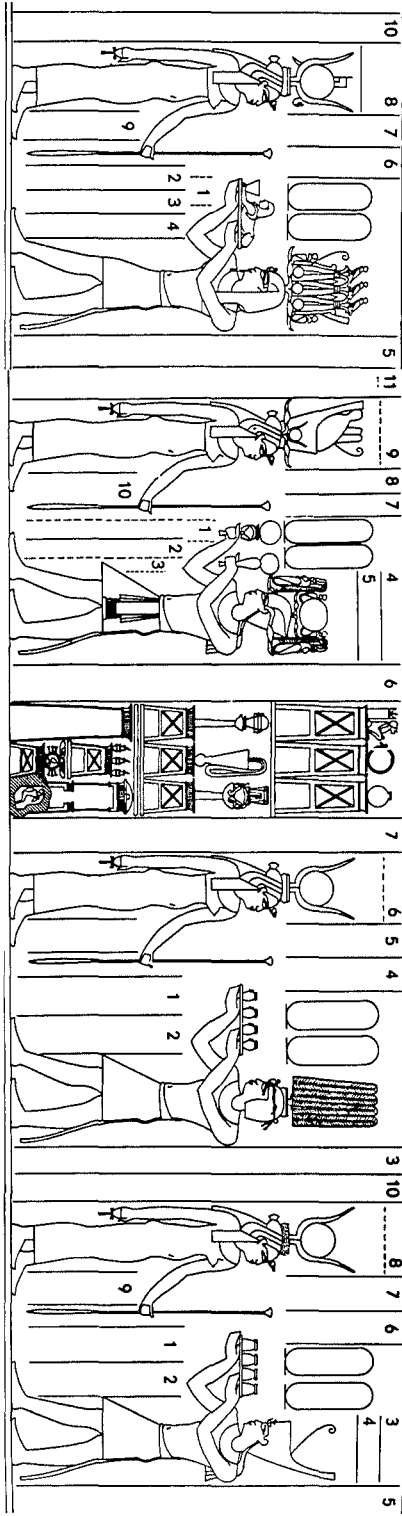
a. Coupe des cryptes sud du temple de Dendara (d'après *Dendara 5*, pl. 320).



b. Plan du mur extérieur sud du temple de Dendara (d'après *Dendara 5*, pl. 317).

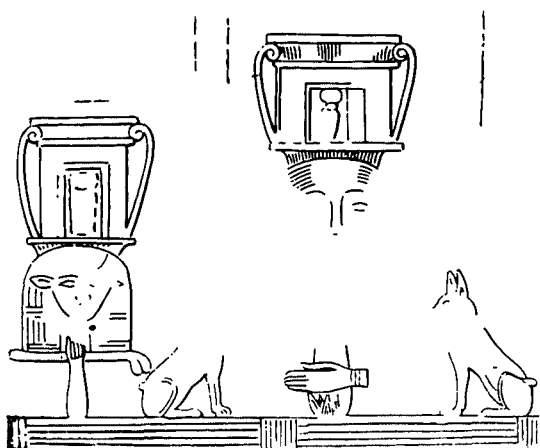


a. Paroi sud, partie centrale (d'après Dendara 6, pl. 461).

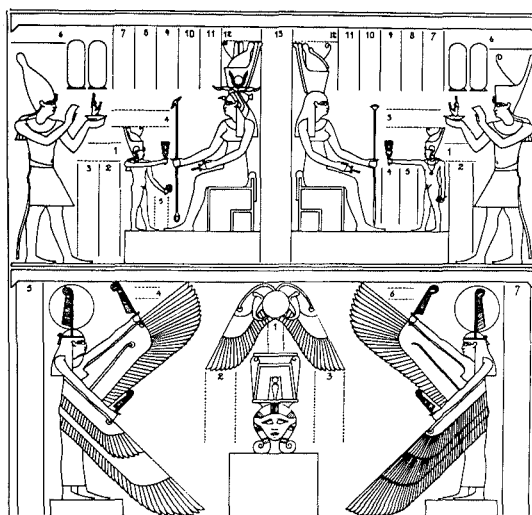


b. Paroi nord, partie centrale (d'après Dendara 6, pl. 462).

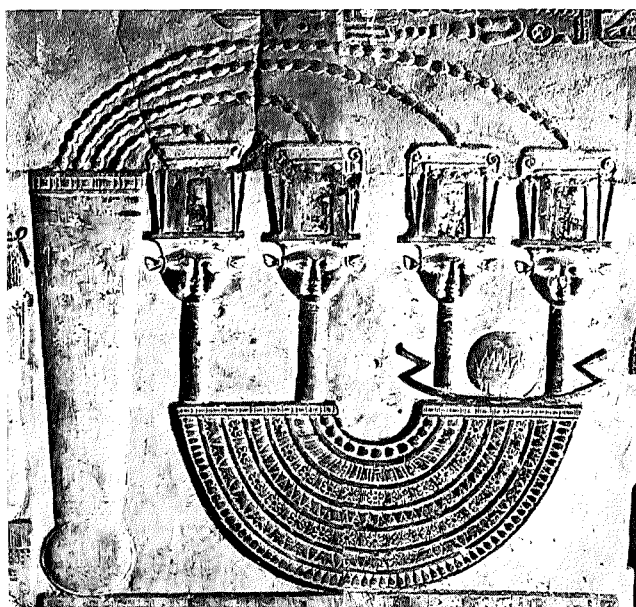
La crypte sud de Dendara No. 2, chambre B.



a. Sistres de Nebet Hetepet (d'après Davies. *Hibis* III. 4 (VI)).



b. Paroi sud du sanctuaire J de Dendara. niche (d'après *Dendara* 3, pl. 202).



c. Grande menat dans une crypte de Dendara (d'après *Dendara* 5, pl. 428).



Paroi est de la "bibliothèque" du Ramesséum.
(Cliché Ph. Derchain)