

Philologie et archéologie égyptiennes

M. Georges POSENER, membre de l'Institut

(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

I. — *Recherches sur le dieu Khonsou* (suite et fin). — A la fin du cours de l'an dernier, il est apparu clairement qu'il fallait distinguer deux aspects de Khonsou *p3 irw shr*, l'un faisant partie du trio des Khonsou et l'autre évoluant de façon plus ou moins indépendante. Si le premier avait sa place indiquée dans le temple du grand Khonsou à Karnak, la question se posait de l'emplacement de la chapelle réservée au deuxième. Les auteurs qui traitent de cette question s'accordent pour localiser le monument également à Karnak, ce qui paraît raisonnable, et pour l'identifier avec le temple V du plan de Lepsius (= temple C du Groupe est dans PM), petit édifice en ruine, entouré de murailles et situé en dehors de la grande enceinte d'Amon, près de son angle sud. Le site, qui n'a pas été fouillé, est connu par quelques rares blocs inscrits qui sont pour la plupart, sinon tous, des remplois ; ni le nom ni l'image d'un Khonsou ne figurent sur aucune des pierres. L'attribution du temple à *p3 irw shr* repose uniquement sur le fait que la Stèle de Bakhtan a été découverte dans ces ruines. Les indications données par Champollion, *Notices descriptives* II, 280-290, qui a copié la stèle *in situ*, ne laissent aucun doute à cet égard. Le problème de l'identification n'est pas résolu pour autant de façon certaine, car la fameuse inscription ne se trouvait pas là nécessairement à sa place originelle ; elle a pu y être apportée d'ailleurs pour les besoins de la construction comme ce fut le cas pour d'autres blocs.

Il existe deux stèles tardives qui proviennent, en toute vraisemblance, du temple de Khonsou *p3 irw shr*. La malchance veut que l'on ignore à quel endroit elles ont été recueillies. La stèle du Vatican 127 [265] montre un pharaon dont les cartouches ont été laissés vides, devant un dieu hiéracocéphale que la légende désigne comme étant notre Khonsou. Entre les deux personnages est figuré un petit monument qui ressemble à un naos ou à un portail. La scène commémore donc une addition au temple de *p3 irw shr*. La stèle de Berlin 7515 (Erman, *ZÄS* 38, 126) concerne un sujet semblable.

Dans le registre supérieur, un roi suivi d'une reine présente à Khonsou le signe du champ. Plus bas, une brève inscription indique qu'un Ptolémée a reconstruit une enceinte en briques autour du temple de *p3 irw shr*. Celui-ci reçoit, curieusement, l'épithète « parfait de clémence » qui est caractéristique du grand Khonsou thébain. Cependant la dédicace ne concerne pas ce dernier dieu pour cette raison déjà que son temple, qui est bien connu, n'avait pas de muraille qui lui fût propre, étant situé à l'intérieur de l'enceinte d'Amon. Le texte a trait à notre dieu dont la titulature a été enrichie abusivement ; le complément « dans Thèbes » qu'il s'était arrogé depuis longtemps a fini par entraîner à sa suite l'épithète *nfr htp*. La stèle témoigne que le lieu de culte de *p3 irw shr* se trouvait en dehors des grandes enceintes de Karnak et possédait un enclos indépendant. C'est un argument indirect en faveur du temple V de Lepsius qui remplit ces conditions ; il acquiert ainsi un titre supplémentaire pour être identifié au temple du « petit Khonsou », en attendant de véritables preuves.

Les mentions de cette divinité sont rares dans les temples ptolémaïques. Il en est deux qui restent inédites jusqu'à présent. L'une d'elles se trouve dans la salle hypostyle du temple de Montou à Tôd. L'autre figure sur la face extérieure du mur latéral ouest du grand temple de Khonsou, dans une scène en partie détruite qui date de Ptolémée Néos Dionysos. L'édition intégrale de ce monument, qui est en préparation, apportera, peut-on espérer, de nouveaux exemples de *p3 irw shr*.

Le cas de Bab el-Amara autorise cet optimisme : publié de façon complète, le propylône du temple de Khonsou, décoré par Ptolémée III Évergète, a fait connaître deux représentations du dieu. Elles se trouvent sur les montants de la porte, l'une sur la face extérieure (sud), l'autre sur la face intérieure (nord). Suivant la règle commune, la répartition des dieux entre les registres suit, en gros, un ordre hiérarchique qui s'échelonne de bas en haut. Les scènes du même niveau, de part et d'autre de l'entrée, constituent un ensemble plus ou moins étroitement associé. La comparaison montre que, sur la Porte d'Évergète, ces scènes symétriques ont été classées de façon assez rigoureuse : des deux côtés du portail, celles du montant ouest ont la priorité sur leurs pendants du montant est. Outre la préséance que les Égyptiens accordaient à l'Occident sur l'Orient, on notera, pour rendre compte de cet ordre, que, dans le cas présent, le montant ouest est à la droite du dieu qui se tient dans le fond du sanctuaire, face à l'entrée.

Obligés de répartir les représentations des rites entre des scènes groupées en paires, les responsables de la décoration n'ont pas hésité parfois à décomposer une cérémonie de façon à la présenter en deux tableaux. Ainsi, au premier registre de la face sud, on voit, d'un côté, le roi offrant un champ à Amon suivi de Mout, et de l'autre côté, répéter le même geste symbolique à l'adresse d'Amon, cette fois-ci suivi de Khonsou. Il s'agit naturellement

d'un acte unique accompli devant la triade thébaine que le lecteur doit reconstituer.

Le procédé de bipartition est aussi évident au quatrième registre des montants de la même face sud. Les deux scènes parallèles de ce niveau montrent Ptolémée III, coiffé de la même couronne *atef*, présentant à Khonsou-Thot, figuré sous le même aspect, les insignes caractéristiques du dieu gainé. Ces emblèmes ont été répartis entre les deux tableaux ; dans l'un, le roi offre la houlette et le fléau, dans l'autre, les symboles de la vie, de la stabilité et de la domination. La divinité subsidiaire est différente dans les deux cas, bien que la figuration soit en tout point semblable : même figure humaine, même coiffure qui combine disque et croissant lunaires. Les légendes nous informent que, sur le montant ouest, nous avons affaire à Khonsou *wn nhj* et, sur le montant est, à Khonsou *p3 irw shr*. Si on réunit les deux scènes en tenant compte de la règle de préséance, on retrouve la triade des Khonsou, avec notre dieu occupant la dernière place comme le veut la tradition.

Les inscriptions relatives aux deux Khonsou subalternes se composent d'expressions identiques ou parallèles. On y apprend que ces dieux sont des cynocéphales qui participent à l'éclat de la lune, qu'ils résident dans le temple de leur patron et y remplissent les fonctions de gardiens. L'épithète la plus intéressante qu'ils reçoivent concerne leur origine : *wn nhj* est « sorti de l'œil d'Atoum » et *p3 irw shr* est « sorti de l'oreille de Rê ». Le procédé bien connu de varier la formulation des mêmes faits et des mêmes idées dans des textes parallèles explique l'emploi de noms divins différents, Atoum et Rê, pour désigner le démiurge héliopolitain. La distinction entre ces épithètes parallèles réside donc uniquement dans l'organe par lequel les deux Khonsou sont venus au monde.

Les cosmogonies égyptiennes mettent surtout en œuvre l'œil et la bouche ; outre les larmes et la salive, on rencontre à l'occasion le saignement de nez, par exemple, ou la sueur du corps comme modes de création (P. Salt 825). Le conduit auditif n'est guère utilisé, dans les légendes, pour la sortie au jour sans pour autant être ignoré. De même que la semence peut être introduite dans les oreilles (P. mag. Brooklyn, éd. Sauneron), de même, ayant germé, elle peut sortir par cette voie. Toutefois le « liquide divin » d'Horus refuse de l'emprunter, la jugeant indigne de lui, et jaillit par le sommet du crâne de Seth (P. Beatty I). C'est l'origine de Thot, souvent évoquée. Or, comme le patron des Khonsou subalternes, Khonsou-Thot, est plus Thot que Khonsou dans les scènes du quatrième registre, on serait porté à prendre en considération l'analogie entre les trois naissances et à chercher même une correspondance d'ordre hiérarchique entre les membres de la triade et les parties du crâne dont ils sont issus : Khonsou-Thot = sommet du crâne, *wn nhj* = œil, *p3 irw shr* = oreille.

Une relation plus évidente émerge si, au lieu de considérer les organes, on envisage les fonctions qu'ils représentent. Parmi les nombreuses personifications que les Égyptiens avaient divinisées, la vue (*ir*) et l'ouïe (*sdm*) forment une paire indissoluble. Ces sens sont au service du cœur qui, selon les Égyptiens, remplit le rôle du cerveau. Transposés en termes de mythologie, ces conceptions physiologiques ont pour conséquence de subordonner *Ir* et *Sdm*, facultés de Rê, à Thot qui est son cœur. De nombreux textes témoignent que *Ir* et *Sdm* gravitent dans la dépendance du dieu ibis ; ils résident dans son temple, ils sont ses assesseurs au tribunal divin, ses assistants quand il écrit. La palette sacrée de scribe, fétiche de Thot (Clère, *La Porte d'Évergète*, pl. 59), son offrande spécifique, porte souvent le nom composé *ir-sdm* dans les textes ptolémaïques. Organe et sens étant liés, *ir* est considéré comme l'« œil droit de Rê », *sdm* comme son oreille (*Dendara V*, 19, 1-2). Mais en même temps ce sont des entités indépendantes, et comme on dit de Thot qu'il est sorti du cœur de Rê (*Esna III*, 33, § 16), on dit à leur sujet : « *Ir* et *Sdm*, sortis de Rê, étant issus (l'un) de son œil et (l'autre) de ses oreilles » (*Edfou I*, 508, 2 ; 521, 11).

C'est l'origine attribuée aux deux Khonsou subalternes ; la coïncidence n'est sans doute pas fortuite. La fusion de Thot et de Khonsou, la composition identique des deux groupes divins auraient conduit à transférer la venue au monde particulière des assistants du premier à ceux du second. La genèse, qui est justifiée pour les uns, n'est qu'analogique pour les autres. Mais une fois reconnue, elle leur donne le pouvoir sur les organes auxquels ils sont liés : dans les discours qu'ils tiennent au roi, *wn nhj* lui garantit le bon fonctionnement de ses yeux et *p3 irw shr*, de ses oreilles ; par extension, la marche régulière de tout l'organisme se trouve assurée. L'origine particulière des deux Khonsou, dans ses prolongements pratiques, se ressent des aptitudes propres aux dieux médecins.

Cette qualité de *p3 irw shr* s'affirme dans le tableau où il figure sur la face nord de la Porte d'Évergète. Il n'est pas indifférent d'observer que la scène qui le concerne se trouve au quatrième registre comme sur la face nord. Mais cette fois-ci, il passe du montant est au montant ouest, promotion modeste puisqu'il occupe encore la deuxième place, de nouveau derrière Khonsou-Thot. Ce groupe divin ne se laisse pas combiner avec celui de la scène symétrique pour former une triade comme sur le côté extérieur du portail. Pourtant les similitudes ne manquent pas entre les deux tableaux. Ainsi, dans celui de l'est, Khonsou-Rê est suivi d'un Khonsou-Thot de Louqsor qui a en commun avec le *p3 irw shr* du tableau parallèle une localisation en dehors du grand temple de Khonsou et même de l'enceinte d'Amon à Karnak.

Car *p3 irw shr* est ici une divinité indépendante. Son nom reçoit en effet le complément « dans Thèbes » (sur cet indice, voir *Annuaire C. F.* 69,

378-379), et *wn nhj*, son compagnon dans la triade des Khonsou, est absent dans ce registre. Le groupement est rompu et si notre dieu reste dans la suite de Khonsou-Thot de *Bnn.t*, les inscriptions ne le rattachent pas à ce temple, contrairement aux textes de la face sud. La différence ne se limite pas aux épithètes localisantes ; aucun élément des légendes qui accompagnent les images de *p3 irw shr* ne se retrouve des deux côtés de la porte, si bien que la divinité prend des aspects nettement différenciés. Sur la face nord, elle est caractérisée par son pouvoir d'éloigner les démons, de chasser les esprits et les morts malfaisants. Une de ces épithètes était déjà connue par la Stèle de Bakhtan dont le récit illustre la fonction de *p3 irw shr*, qui est de guérir ou de prévenir les maladies d'origine surnaturelle. Le rapprochement porte à dater l'inscription du Louvre du III^e s. avant notre ère.

Un dernier monument de cette époque, relatif à *p3 irw shr*, vient confirmer l'étroite spécialisation du dieu, lorsqu'il est pris isolément. Le socle de granit, trouvé à Coptos et conservé au Musée Guimet de Lyon, est inscrit aux cartouches de Ptolémée II Philadelphe et d'Arsinoé II. Le nom de notre Khonsou n'y apparaît qu'à la suite de celui du roi, dans la formule « aimé de (telle divinité) » ; aussi la titulature de *p3 irw shr m W3s.t* se réduit-elle à trois épithètes. Deux de celles-ci figurent sur la Stèle de Bakhtan (« grand dieu, qui éloigne les démons ») ; la deuxième, ainsi que la troisième, se trouvent sur la face nord de la Porte d'Evergète. La concordance des témoignages est remarquable.

La troisième épithète appartient à un type peu courant dans les textes ptolémaïques. Formée sur l'expression *šdj m D3.t* « sauver de l'autre monde », elle se rattache à la phraséologie des hymnes et des prières de l'Époque Ramesside (Brunner, *MDIAK* 16, 13 sq.). Le sens littéral en est « tirer de la Dat », et, dans une série d'exemples, il est hors de doute qu'on entend par là « ramener un mort à la vie terrestre ». Sur un ostracon du Musée du Caire (*HO*, 5, 1), on lit : « Celui qui est dans la Dat (supplie Amon) : Sauve-moi ». Sur la tente funéraire d'une princesse de la XXI^e dynastie (PM I², 2, 664), il est dit d'un dieu qu'il « sauve qui il veut, même s'il est dans la Dat, et (y) met un autre à sa place ». La nécessité d'un substitut constitue une menace pour les vivants (Edwards, *HPBM* IV, *Text*, 5, n. 34). L'Hymne à Amon de Leyde, les stèles Turin 48 et Berlin 23077 confirment par la construction des phrases que les dieux ressuscitent les morts.

Dans l'épithète de Khonsou, la tournure employée est quelque peu différente ; plus elliptique, elle n'impose pas l'idée de résurrection. Elle a ses antécédents au Moyen Empire dans le Roman de Sinouhé et se retrouve dans des noms propres. L'expression y est prise dans un sens atténué et correspond à « préserver de la mort ». Cette acception est préférable dans le cas de *p3 irw shr* car elle s'accorde mieux avec toutes ses autres épithètes

qui le présentent comme un guérisseur qui protège contre les attaques malignes.

La personne que sauve le dieu est désignée de façon ambiguë ; *hm.f* peut être compris comme « son serviteur » ou traduit par « Sa Majesté ». La graphie de *hm* sans le déterminatif de l'homme assis, dans les deux exemples de l'épithète, conviendrait, semble-il, mieux à la deuxième alternative. Un rapprochement textuel viendrait à l'appui de ce choix. En effet, dans la scène de la Porte d'Évergète, *p3 irw shr* s'adresse au pharaon en ces termes : « Je préserve Ta Majesté de l'épidémie saisonnière, j'éloigne les démons du lieu où tu te trouves ». L'emploi du titre « Majesté » est plutôt rare dans les discours des dieux au roi (trois exemples sur la Porte d'Évergète). Dans le cas présent, *hm.k* semble bien répondre à *hm.f* de l'épithète qui désignerait donc également le souverain officiant. Même si on adopte la traduction « son serviteur », ce qui paraît moins vraisemblable, cette expression impersonnelle se rapporterait, avant toute autre personne, au Ptolémée que le dieu promet de protéger.

Les légendes des monuments ptolémaïques apportent ainsi une indication intéressante de la reconnaissance officielle de Khonsou *p3 irw shr* comme dieu médecin ; il semblerait même qu'il ait exercé son talent au profit des souverains du III^e siècle. La Stèle de Bakhtan a retracé les origines de cette promotion dans un récit romancé qui attribue à un Ramsès II de fantaisie, guidé par le grand Khonsou thébain, la découverte des aptitudes particulières du dieu.

II. — *Essai de reconstitution d'une Sagesse du Moyen Empire* (suite). — Au cours de cette année, l'étude a porté sur les vers qui forment la charnière reliant la première partie du texte à la deuxième. Celle-là, qui constitue l'Enseignement loyaliste proprement dit, s'achève sur la promesse d'une existence prospère et sans souci pour ceux qui suivront les conseils de l'auteur qui engage son auditoire à respecter et à honorer le roi. Il n'a pas encore été question, dans la version des manuscrits du Nouvel Empire, des conséquences heureuses que la conduite recommandée doit avoir sur la vie posthume. Cet important sujet est à peine effleuré sur la stèle de Séhétepibrê, alors que le bel enterrement, le culte funéraire, le bon souvenir laissé sur terre et le sort des descendants tiennent la place que l'on sait dans les préoccupations des Égyptiens. Le chapitre qui suit, conservé sur un papyrus et sur quatre ostraca, a pour objet de combler cette lacune.

Les vers consacrés à ce sujet rabâché manquent d'imprévu par la force des choses. Il y est question d'« entrer dans la terre de donation royale », phrase connue par les inscriptions des tombes thébaines 110 et 164 où, d'après le contexte, elle sert de nom à une cérémonie des funérailles. D'autres

expressions : « reposer dans la place d'éternité » ou « rejoindre le trou de pérennité », se retrouvent, parfois mot pour mot, dans les inscriptions tombales de la XVIII^e dynastie. Il en est de même quand l'auteur promet que les « héritiers seront établis à la place » de leur père. On ne relève, dans ce passage, qu'un fait de vocabulaire intéressant. Le mot *iwnn*, qui communément désigne l'habitation des dieux, est employé ici en parlant de la maison des hommes. Il semble que le sens précis du terme soit « lieu d'origine, de naissance ». Ainsi dit-on d'Héliopolis qu'il est le « *iwnn* des dieux » (Cuir de Berlin, 2, 4-5), ce qui correspond à « *msḥn.t* de tout dieu » dans la Prophétie de Néferty E, 57. L'usage a restreint l'emploi du vocable qui, dans son sens propre, ne se limite pas à désigner un temple ainsi que le montre l'exemple de l'Enseignement.

Le chapitre se termine par l'invitation à se conformer aux dispositions du sage, à ne pas négliger ses paroles, à observer les règles qu'il a fixées. L'auteur revient encore à la charge dans des termes assez semblables au cours du chapitre suivant. Ces exhortations assez brèves tiennent une place considérable au début de l'Enseignement d'un homme à son fils où on rencontre certaines expressions de notre texte. Il n'est pas sans intérêt de citer ce parallèle.

« Ecoute ma voix et ne néglige pas mes paroles ; ne détache pas ton cœur de ce que je vais te dire. Sans tomber dans l'excès, fais preuve de caractère ; le relâchement ne se produit pas chez le sage. Est digne de confiance le silencieux qui courbe l'épaule ; est excellent le cœur de celui qui exécute ce qui est dit. Épuise (*pnk*) (les ressources de) la parole avant (de recourir à) la force ; point de violent qui soit admis au conseil. Pénètre le discours et ouvre l'entendement ; point d'écervelé (? *km3w*) dont on demande conseil. Démêle le discours qui n'est pas affligeant (?) ; un propos malveillant fait du tort (*swg3* ?) à celui qui le profère. Ne détourne pas ton cœur du dieu... ». Voir pour la suite *Annuaire C.F.* 68, 408.

Les développements de ce genre, destinés à stimuler le zèle du disciple, ont leur place indiquée au début et à la fin d'un écrit didactique. Dans l'Enseignement, objet de nos recherches, la strophe initiale répond à cet usage puisqu'elle annonce l'importance et l'utilité de ce qui va suivre. Les exhortations qu'on lit au milieu du texte sont inhabituelles, mais dans le cas présent elles ne sont pas déplacées à cet endroit. Elles constituent, en effet, la péroraison de la première partie du livre, et si l'auteur recommence ses sollicitations dans la strophe suivante, cela tient à ce qu'elle représente l'exorde de son deuxième discours. La composition bipartite du texte explique la redite.

La coupure de l'œuvre, qui se place à cet endroit, est nettement marquée dans les manuscrits. Indication qui ne trompe pas, plusieurs copies débutent

ici, notamment la Tabl. Carnarvon II. Autant les duplicata sont rares pour le titre et les premières lignes de l'Enseignement, autant ils sont nombreux pour le début de sa deuxième partie qui a été le plus souvent copié de tout le texte, si on en juge d'après les témoins actuellement connus.

Pourtant l'auteur de la version longue de l'Enseignement a évité une rupture complète entre les deux discours, il a ménagé une transition. Le vers initial de la deuxième partie débute par la particule *ih* qui relie la phrase à ce qui la précède : « Puissiez-vous parler *alors* à vos enfants ». Une proposition semblable figure dans Ptahhotep 595 où elle fonctionne comme une consécutive.

Le conseil concerne la transmission de la Sagesse de père en fils, thème longuement développé dans les Maximes de Ptahhotep. Les arguments invoqués en quelques mots dans notre texte pour appuyer cette recommandation sont de deux sortes. D'abord, l'antiquité de la tradition : « La parole instruit depuis le temps du dieu », une généralité qui vaut pour tout enseignement sans doute, mais qu'on ne trouve formulée ainsi nulle part ailleurs. Ensuite, de façon plus personnelle, l'auteur insiste sur l'excellence de son jugement : « Je suis un noble qui mérite d'être écouté, dont le maître a reconnu l'intelligence ». Les deux vers se rencontrent dans les inscriptions tombales rédigées à la gloire du défunt, textes destinés à convaincre les vivants de réciter la formule d'offrandes au profit du mort. Dans le cas présent, ces affirmations polyvalentes qui prennent à témoin le pharaon ont pour objet d'inciter les enfants de l'auteur à ne pas dépasser la mesure, mais en même temps à ne pas être indifférents à sa façon de voir et à s'abstenir de la contestation. La dernière phrase figure dans la version de la Sagesse gravée sur la stèle de Séhétépibrê, dans un contexte différent.

PUBLICATIONS

Georges POSENER, *Sur l'emploi euphémique de hftj(w) « ennemi(s) »* (*Zeitschrift für ägyptische Sprache*, 96, p. 30-35).

— *L'extatique d'Ounamon, 1, 38-40* (*Revue d'Égyptologie*, 21, p. 147).

— *Achoris* (*Op. cit.*, 21, p. 148-150).

— « *Maquilleuse* » en égyptien (*Op. cit.*, 21, p. 150-151).