

Étude textuelle de la stèle Berlin 20377 : Une prière de remerciement du dessinateur Nebrê à Amon-Rê

Auteur : Yengué Tchamba, Cannelle

Promoteur(s) : Polis, Stéphane

Faculté : Faculté de Philosophie et Lettres

Diplôme : Master en langues et lettres anciennes, orientation orientales, à finalité approfondie

Année académique : 2023-2024

URI/URL : <http://hdl.handle.net/2268.2/21867>

Avertissement à l'attention des usagers :

Tous les documents placés en accès ouvert sur le site le site MatheO sont protégés par le droit d'auteur. Conformément aux principes énoncés par la "Budapest Open Access Initiative"(BOAI, 2002), l'utilisateur du site peut lire, télécharger, copier, transmettre, imprimer, chercher ou faire un lien vers le texte intégral de ces documents, les disséquer pour les indexer, s'en servir de données pour un logiciel, ou s'en servir à toute autre fin légale (ou prévue par la réglementation relative au droit d'auteur). Toute utilisation du document à des fins commerciales est strictement interdite.

Par ailleurs, l'utilisateur s'engage à respecter les droits moraux de l'auteur, principalement le droit à l'intégrité de l'oeuvre et le droit de paternité et ce dans toute utilisation que l'utilisateur entreprend. Ainsi, à titre d'exemple, lorsqu'il reproduira un document par extrait ou dans son intégralité, l'utilisateur citera de manière complète les sources telles que mentionnées ci-dessus. Toute utilisation non explicitement autorisée ci-avant (telle que par exemple, la modification du document ou son résumé) nécessite l'autorisation préalable et expresse des auteurs ou de leurs ayants droit.

Yengué Tchamba

Cannelle

Master en langues et lettres anciennes, orientation orientales, à finalité approfondie (égyptologie)

Mémoire de fin d'études

Étude textuelle de la stèle Berlin 20377 : Une prière de remerciement du dessinateur Nebrê à Amon-Rê

Promoteur : Stéphane Polis

Lecteurs : Jean Winand, Dimitri Laboury

Remerciements

Merci à M. Polis pour son engagement et son soutien en tant que promoteur de mon mémoire. Sa guidance attentive et ses conseils éclairés ont été d'une aide précieuse tout au long de ce processus.

Merci à M. Winand pour sa participation en tant que membre de mon jury de mémoire. Sa présence et son évaluation sont grandement appréciées.

Merci à M. Laboury pour la bienveillance dont il a toujours fait preuve à mon égard. Je lui suis reconnaissante, car c'est en partie grâce à lui que j'ai pu découvrir ma voie.

Merci à Laurence Neven pour son soutien et ses relectures. Son accessibilité, ses grandes qualités humaines et pédagogiques ont profondément marqué mon parcours académique et nourri mon envie d'apprendre.

Merci à mon Papa qui a accepté de m'accorder sa confiance tout au long de mes études.

Merci à Pascale Gilain pour ses relectures de dernière minute et l'intérêt qu'elle a toujours porté à mes études.

À Toi, dont la présence et le soutien m'ont apporté plus de réconfort que les mots ne peuvent exprimer. Merci pour tout ce que tu as fait et fais pour moi.

Table des matières

1. Introduction	3
1.1. Objectif	3
1.2. Contexte religieux : la piété personnelle	4
1.3. Les documents votifs dits de « l'écoute »	8
1.4. Nebrê : prosopographie	12
1.5. Croyances familiales	17
2. La stèle Berlin 20377	20
2.1. Découverte et contexte archéologique	20
2.2. Description	32
2.3. État de l'art	39
2.4. Transcription hiéroglyphique et notes	45
2.5. Translittération	46
2.6. Traduction	48
2.7. Paléographie	49
2.8. Commentaires philologiques et discussions	71
3. Conclusion	131
Bibliographie	133

1. Introduction

1.1. Objectif

L'objectif de ce mémoire est de proposer une étude textuelle systématique de la stèle Berlin 20377 érigée par Nebrê¹, dessinateur d'Amon à Deir el-Médineh sous Ramsès II². Il s'agit d'un ex-voto offert à Amon-Rê, le grand dieu de Karnak, afin de le remercier pour sa miséricorde. Le dieu *y* est notamment désigné par l'épithète *sdm nh.(w)t* « qui écoute les prières », renvoyant à une caractéristique spécifique du dieu. Nebrê avait promis à Amon d'inscrire une prière de remerciement sur une stèle si celui-ci pardonnait le « péché » commis par son fils Nakhtamon, qui avait subi un châtement divin en conséquence ; un vœu ayant finalement été exaucé.

Nebrê qualifie lui-même le texte de *dw*³, c'est-à-dire une prière glorificatrice. Le texte principal débute d'ailleurs par la formule *rdj.t j'w* « faire des louanges », dans laquelle Nebrê exalte les qualités de bonté, d'écoute et de miséricorde d'Amon-Rê. Cette prière de remerciement témoigne notamment d'une expérience religieuse intime, qui est à mettre en lien avec la piété personnelle. En outre, elle reconnaît la faute passée — liée à une vache d'Amon — et s'apparente aux compositions littéraires telles que les hymnes du point de vue de la structure et du contenu.

Malgré les nombreuses publications concernant la stèle, nous verrons qu'elle n'avait encore jamais fait l'objet d'une étude portant sur la globalité du texte, l'aspect paléographique ayant notamment été écarté. Dans un premier temps, nous présenterons le contexte religieux dans lequel elle s'inscrit, le groupe de documents auquel elle se rattache,

¹ Co-dédiée avec son fils Khay. Voir fig. 2 dans 2.1. Découverte et contexte archéologique.

² Lors de la réunification de l'Égypte par les rois de la 18^e dynastie, une nouvelle nécropole est construite sur la rive occidentale de Thèbes, la capitale de l'Égypte. Le début de l'histoire de ce site est généralement associé à Thoutmosis I^{er}, présenté comme le fondateur du village de Deir el-Médineh. Ce dernier était habité par des artisans œuvrant à la réalisation et la décoration des tombeaux de la nécropole. Toutefois, des vestiges témoignant de l'importance du culte d'Amenhotep I^{er} et sa mère Ahmès-Néfertari pourraient indiquer que le site est en réalité antérieur à Thoutmosis I^{er}. Le village est occupé jusqu'à la fin du Nouvel Empire. Lors de la période amarnienne, des ouvriers sont transférés vers la nouvelle capitale d'Akhénaton, mais le site n'est pas complètement déserté. La restauration, ayant eu lieu sous Toutankhamon, marque le retour d'une partie des artisans à Deir el-Médineh et la reprise de l'activité. À la fin de la 18^e dynastie, sous Horemheb, la gestion de la tombe évolue pour devenir une véritable institution. Le plan actuel du site, qui a connu des étapes de construction successives, est d'une forme plus ou moins rectangulaire. Sa forme actuelle correspond à l'ampleur maximale atteinte à la 19^e dynastie, après l'ultime agrandissement du village sous le règne de Séthi I^{er}. Il y a 68 habitations et des chapelles (d'associations ou de confréries) sont édifiées au nord-est du village, en dehors de l'enceinte abritant les habitations. Ramsès II y a fait édifier un sanctuaire à Hathor avec un bâtiment annexe, le *hnw* de Ramsès II, ainsi qu'un autre temple consacré à Amon (et d'autres divinités), orienté vers le grand temple de Karnak (TOYE-DUBS, 2016, p. 15-17).

Nebrê et sa famille ainsi que les divinités adorées par ces derniers. Nous nous intéresserons ensuite à la découverte et au contexte archéologique du document, aux aspects matériel et iconographique et aux travaux antérieurs qui ont été réalisés à son sujet. Enfin, nous proposerons une transcription hiéroglyphique, une translittération et une traduction complètes de la stèle Berlin 20377. Le cœur de l'étude s'articulera autour des commentaires paléographiques et textuels.

1.2. Contexte religieux : la piété personnelle³

La stèle Berlin 20377 s'inscrit dans le cadre de la piété personnelle, selon un concept et une terminologie définis par A. Erman⁴ et J. H. Breasted⁵ au 20^e siècle afin de décrire des pratiques religieuses particulières au Nouvel Empire, rendant compte d'une relation intime et personnelle entre un dieu et un particulier⁶. Dès l'Ancien Empire, le contact du particulier avec la divinité est établi de manière ponctuelle et indirecte, le but étant de solliciter son intervention ou celle d'un défunt ; ce type de contact est lié aux croyances funéraires, au désir de santé, de survie et d'enfant⁷. Durant le Moyen Empire, sont attestés des contacts directs à l'initiative d'une divinité exprimant sa volonté ou une information par l'intermédiaire du *bjꜣ.t*⁸. Quant aux particuliers, le lien avec la divinité est établi au moyen de l'inspiration, c'est-à-dire que « le dieu place dans le cœur (*rdj m jb*) un ordre, une conduite à laquelle l'individu déclare ne pouvoir se soustraire et

³ Nous avons notamment utilisé les synthèses de M. M. Luiselli et de N. Toye-Dubs pour la présentation du contexte religieux (LUISELLI, 2008b ; TOYE-DUBS, 2016).

⁴ ERMAN, 1911a, p. 1086.

⁵ BREASTED, 1912, p. 349. Il qualifie la 19^e dynastie et la période ramesside d'« âge de la piété personnelle » (BREASTED, 1912, p. 344-370).

⁶ BRUNNER, 1982 ; GUNN, 1916 ; OTTO, 1964. De manière générale, les égyptologues ont éprouvé des difficultés à poser des mots sur le phénomène d'individualisation du sentiment religieux. Les termes de « religion pratique », proposés par J. Baines, ont été une alternative à « piété personnelle ». Ce choix avait pour but d'élargir le champ de considération afin d'intégrer des sources et des phénomènes autres que les hymnes et prières (BAINES 1987, 2002). G. Pinch établit une différence entre « piété personnelle », « religion populaire » et « religion folklorique » (PINCH, 1993, p. 325). On rencontre aussi « religion populaire » (SADEK, 1979, 1987) ou encore « religion privée » (STEVENS 2003, 2006). Plus tard, J. Baines et E. Froot utilisent « piété personnelle » et la définissent en mettant l'accent sur le choix individuel et personnelle d'une divinité en tant que saint-patron ; ils limitent cette terminologie aux sources à travers lesquelles des traces de « choix » sont observables (BAINES & FROOD, 2011). Plus tôt, H. Brunner et J. Assmann avaient introduit le terme *Gottesnähe*, à comprendre comme une « proximité avec un dieu » (BRUNNER, 1977 ; ASSMANN, 1984b, p. 9-18 ; ASSMANN, 1995b). Il semble que ce terme ait été peu souvent adopté pour des raisons linguistiques, notamment parce qu'il n'existe pas de correspondances en anglais ou en français). Par conséquent, les égyptologues se sont davantage concentrés sur les termes de « piété personnelle » et de « religion pratique/privée ». Selon M. M. Luiselli, *Gottesnähe* est un terme intéressant, car il peut aussi bien renvoyer à des pratiques religieuses qu'à une intériorisation du sentiment religieux (LUISELLI, 2008b, p. 4). S. Bickel propose la terminologie « religiosité individuelle », qu'elle estime plus appropriée et plus « positive », car non marquée par le christianisme (BICKEL, 2002, p. 66-67).

⁷ TOYE-DUBS, 2016, p. 1.

⁸ C'est-à-dire un signe prodigieux, mais qui concerne habituellement plutôt le roi (TOYE-DUBS, 2016, p. 1).

être devenu, à un moment donné, l'instrument de la volonté divine. »⁹ Le roi, lui, assure la destinée collective au moyen de l'exécution du rite afin de satisfaire la Maât, alors que la destinée individuelle doit se conformer au respect et à l'accomplissement de la Maât. Par conséquent, cela implique que le démiurge ne se mêle pas directement des affaires terrestres ; c'est la Maât qui régule tout, que ce soit par l'action du roi ou celle de l'individu¹⁰.

Toutefois, ce système fait l'objet de modifications dès le milieu de la 18^e dynastie¹¹. En effet, une facilitation de l'approche du divin est mise en place au moyen de processions durant lesquelles le public a l'opportunité de voir et d'approcher l'image divine¹². Des consultations oraculaires étaient également mises en place sur le parcours processionnel et dans les chapelles oraculaires des grands temples¹³. Par ailleurs, il faut remarquer l'institutionnalisation progressive du culte des animaux¹⁴. Ces dispositifs sont l'œuvre du roi et de l'institution, dont l'objectif est de prendre en charge la piété des particuliers en lui procurant un cadre¹⁵.

C'est bien à cela que J. H. Breasted¹⁶, G. Posener¹⁷, H. Brunner¹⁸ et J. Assmann¹⁹ font référence quand ils parlent de piété personnelle. Cette dernière correspond pour eux à un phénomène historique typique du Nouvel Empire et plus particulièrement de la période ramesside, mais qui implique des signes précurseurs et des conséquences²⁰. Pour A. Erman et J. H. Breasted, ce discours était nourri par un groupe de stèles votives provenant de Deir el-Médineh — la stèle Berlin 20377 notamment — dont le texte et l'iconographie sont révélateurs de cette relation intime. Puisque ces stèles sont originaires de ce village, le phénomène de « piété personnelle » a été associé à la période ramesside²¹. B. Gunn nuance ce discours en disant que cette catégorie de stèles caractérise le *nmḥ* « pauvre »²², en tant que couche sociale

⁹ TOYE-DUBS, 2016, p. 2.

¹⁰ TOYE-DUBS, 2016, p. 2.

¹¹ TOYE-DUBS, 2016, p. 2.

¹² TOYE-DUBS, 2016, p. 2.

¹³ TOYE-DUBS, 2016, p. 2. Des médiateurs *whmw*, comme Amenhotep fils de Hapou, écoutaient les requêtes des fidèles (TOYE-DUBS, 2016, p. 2).

¹⁴ TOYE-DUBS, 2016, p. 2.

¹⁵ TOYE-DUBS, 2016, p. 2. Toutefois, il est difficile d'évaluer le degré d'implication du gouvernement dans les pratiques religieuses de la communauté de Deir el-Médineh (JAUHAINEN, 2009, p. 152).

¹⁶ BREASTED, 1912, p. 344-370.

¹⁷ En 1975, G. Posener suscite l'intérêt des égyptologues en publiant des ostraca de la 18^e dynastie révélant des traces de piété personnelle antérieures à la période amarnienne, c'est-à-dire une phraséologie typique des prières ramessides postérieures (POSENER, 1975).

¹⁸ BRUNNER, 1982, p. 951.

¹⁹ ASSMANN, 1995a ; ASSMANN, 1996, p. 260-261 ; ASSMANN, 1997.

²⁰ TOYE-DUBS, 2016, p. 2 ; S. Bickel suit aussi cette tendance (BICKEL, 2002, p. 66).

²¹ BREASTED, 1912, p. 349.

²² Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (c).

inférieure cherchant l'intercession d'un dieu miséricordieux²³ ; G. Posener le suit notamment dans cette tendance en désignant Amon comme le « juge du pauvre »²⁴. Pour J. Assmann, la piété personnelle est une forme de religiosité individuelle et personnelle correspondant à un mouvement intellectuel trouvant ses racines dans les traditions relatives aux fêtes thébaines, qui lui-même s'est diffusé dans l'ensemble de l'Égypte pendant la période amarnienne et qui s'oppose à la religion d'état et au symbolisme officiel²⁵ ; même si cette forme de religiosité passe par l'institution²⁶.

D'autres égyptologues comme J. Baines²⁷ et G. Pinch²⁸ ont une vision plus large du phénomène d'expérience personnelle du divin. Pour eux, il s'agit d'un phénomène caractérisant toutes les époques de l'histoire égyptienne²⁹, mais dont la visibilité est différente dans les sources textuelles et archéologiques en fonction des périodes³⁰, d'où l'importance de rechercher des traces de pratiques religieuses antérieures au Nouvel Empire. Selon J. Baines, la multitude de la documentation est due aux changements dans le décorum, les pratiques et les croyances sous-jacentes³¹. L'union entre piété et moralité, déjà perceptible dans les sagesses, est associée au Nouvel Empire et au concept de théodicée³², dont la question traditionnelle est de savoir comment justifier la bienveillance divine en dépit de la présence du mal dans le monde. La piété et la moralité ont toujours été liées l'une à l'autre, mais cette interinfluence n'avait jamais été si manifeste avant le Nouvel Empire³³.

Même si les deux points de vue diffèrent, les auteurs s'accordent sur l'idée que le Nouvel Empire connaît un changement radical dans les valeurs qui, selon P. Vernus, est dû aux conséquences d'une longue crise caractérisée par un rejet de la classe dirigeante en faveur d'une relation plus intime et personnelle avec la divinité³⁴. La piété personnelle entretenue par le particulier et la divinité — désignée par J. Assmann — est assurée par le cadre fourni par l'institution, à savoir la cour des temples et les chapelles pour les dépôts d'offrandes (stèles ou

²³ GUNN, 1916, p. 93.

²⁴ (POSENER, 1971).

²⁵ ASSMANN, 1984b, p. 22, 258-282 ; ASSMANN, 1996, p. 259 ; ASSMANN, 1995a, p. 274-277 ; ASSMANN, 2004.

²⁶ TOYE-DUBS, 2016, p. 3.

²⁷ BAINES, 1991.

²⁸ PINCH, 1993.

²⁹ Autres auteurs considérant que la piété personnelle de l'époque ramesside correspond à la continuation d'un phénomène culturel complexe et plus ancien : BACKES, 2001 ; BAINES & FROOD, 2011 ; BICKEL, 2003 ; BLUMENTHAL, 1998 ; KEMP, 1995 ; KESSLER, 1998 ; LUISELLI, 2007 ; VERNUS, 1983).

³⁰ Le manque de représentation des pratiques religieuses préexistant au Nouvel Empire résulterait de normes religieuses conventionnelles (LUISELLI, 2008b, p. 2).

³¹ BAINES, 1991.

³² TOYE-DUBS, 2016, p. 2.

³³ TOYE-DUBS, 2016, p. 2.

³⁴ VERNUS, 1993, p. 157-194.

statues)³⁵. Pour désigner cela, N. Toye-Dubs préfère plutôt la qualification de piété « institutionnelle », car selon la vision de J. Assmann, la piété personnelle se caractérise par un recours à l'institution (cour des temples et chapelles) ou aux voies empruntées lors des fêtes et des consultations oraculaires³⁶. Dans les deux cas, le clergé est impliqué et assure un service public. La piété se conforme alors aux codes de l'institution, ce qui s'observe également dans l'iconographie des stèles ou dans les formules d'introduction stéréotypées *h̄tp-dj-nswt* et *dw*³⁷, où les formulations personnelles paraissent involontaires³⁷.

D'autres auteurs³⁸ adoptent des approches différentes aboutissant à une remise en cause de la nature prétendument personnelle des textes en tant que source principale de l'étude de la piété personnelle³⁹. Selon ce point de vue, la piété peut être : un phénomène lié au temple uniquement et donc imposé par l'état⁴⁰, restreint à l'élite⁴¹ ou correspondant à une tradition longue où une divinité est priée et adorée afin d'obtenir son intercession⁴². Par ailleurs, des textes comme ceux de la stèle de Neferabou⁴³ ou encore la biographie de Simut-Kyky⁴⁴ montrent un discours intellectuel lié à la recherche d'une divinité personnelle par l'élite sans l'influence de conventions imposées par l'état⁴⁵. D'autres types de documents (lettres, offrandes votives, matériel archéologique⁴⁶, etc.) révèlent plutôt une concrétisation de cette recherche au moyen de pratiques rituelles⁴⁷. Ainsi, la recherche d'un dieu personnel et la réalisation des pratiques religieuses à son égard correspondent à deux aspects de la piété personnelle, se manifestant différemment en fonction du type de source⁴⁸.

À l'heure actuelle, l'étude de la religiosité personnelle connaît deux tendances. D'abord, une première tendance accordant une grande attention à ses aspects phénoménologiques, c'est-à-dire la recherche d'un dieu en tant que phénomène ayant influencé l'identité culturelle de

³⁵ TOYE-DUBS, 2016, p. 3.

³⁶ TOYE-DUBS, 2016, p. 3.

³⁷ TOYE-DUBS, 2016, p. 3.

³⁸ BAINES, 1987 ; BAINES, 1991 ; BAINES, 2002 ; BAINES & FROOD, 2011 ; PINCH, 1993 ; KEMP, 1995 ; KESSLER, 1998 ; KESSLER, 1999 ; MORGAN, 2004 ; MORGAN, 2006 ; ADROM, 2005 ; STEVENS, 2003 ; STEVENS, 2006 ; LUISELLI, 2005.

³⁹ LUISELLI, 2008b, p. 3.

⁴⁰ KEMP, 1995, p. 29-32.

⁴¹ BAINES, 1987, 1990, 1991

⁴² ADROM, 2005 ; KESSLER, 1998.

⁴³ Stèle Turin 50058.

⁴⁴ KR/ III, 336-345 ; VERNUS, 1978.

⁴⁵ LUISELLI, 2008b, p. 3.

⁴⁶ STEVENS, 2006.

⁴⁷ LUISELLI, 2008b, p. 3.

⁴⁸ LUISELLI, 2008b, p. 3.

l'Égypte dans son intégralité⁴⁹. Elle est caractérisée par l'application de méthodes et de théories propres à d'autres disciplines comme la théologie⁵⁰. En se fondant sur la théorie de l'expérience primaire et secondaire de l'expérience religieuse, plusieurs égyptologues considèrent la piété personnelle comme une expérience religieuse secondaire⁵¹, où la foi et la relation personnelle de l'individu avec le dieu se substituent à la connaissance du divin. Quant à la seconde tendance, elle porte sur les contextes sociaux et fonctionnels des témoins de la religiosité personnelle avec un intérêt particulier pour les pratiques religieuses⁵². Enfin, on remarquera que les auteurs se sont beaucoup intéressés aux origines et à la chronologie de la piété personnelle, mais très peu à son évolution après le Nouvel Empire⁵³.

1.3. Les documents votifs dits de « l'écoute »⁵⁴

Un grand nombre de documents votifs relatifs à la piété personnelle mentionnent des divinités présentant des qualités d'écoute, comme dans la stèle Berlin 20377 où Amon-Rê est qualifié par l'épithète *sdm nh.(w)t* « qui écoute les prières »⁵⁵. L'idée du dieu « qui écoute » n'est pas une caractéristique propre à l'Égypte ancienne, on la rencontre également chez les Akkadiens où les dieux sont qualifiés de manière similaire dans les hymnes et prières⁵⁶. Par contre, l'image d'oreilles sur des stèles⁵⁷ est véritablement spécifique à l'Égypte⁵⁸. On pourrait objecter que certaines stèles du monde grec contiennent, elles aussi, des représentations d'oreilles, et que ces stèles égyptiennes ne représentent donc pas une exception⁵⁹. Mais les stèles grecques sont postérieures aux productions égyptiennes et sont manifestement influencées par ces dernières⁶⁰. Ces témoins font leur apparition dès le Nouvel Empire, à un moment où la piété personnelle connaît un développement important. Toutefois, il existe des références antérieures à des dieux de l'écoute, comme par exemple dans l'*Enseignement pour Mérykaré* où l'on lit

⁴⁹ LUISELLI, 2008b, p. 5.

⁵⁰ LUISELLI, 2008b, p. 5.

⁵¹ ASSMANN, 2006, p. 275-277 ; LOPRIENO, 2006, p. 260 ; SCHIPPER 2006, p. 198.

⁵² LUISELLI, 2008b, p. 5. Il faut noter qu'il existe peu d'études concernant l'iconographie relative à la piété personnelle (BAINES & FROOD, 2011 ; MORGAN 2004 ; LUISELLI 2008a).

⁵³ LUISELLI, 2008b, p. 5.

⁵⁴ À propos de ce genre de documents, l'étude de TOYE-DUBS, 2016 est la plus récente et la plus aboutie. Voir aussi MORGAN, 2004 pour les stèles à oreilles.

⁵⁵ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (a).

⁵⁶ TOYE-DUBS, 2016, p. 1.

⁵⁷ Leur présence incite l'écoute du dieu, des légendes indiquent parfois qu'elles symbolisent les oreilles du dieu (TOYE-DUBS, 2016, p. 107).

⁵⁸ TOYE-DUBS, 2016, p. 1.

⁵⁹ TOYE-DUBS, 2016, p. 1.

⁶⁰ TOYE-DUBS, 2016, p. 1.

rm.sn jw.f hr sdm « quand ils (les hommes) pleurent, il écoute (le démiurge) »⁶¹. Les stèles à oreilles ne survivent pas au Nouvel Empire et les documents relatifs à l'écoute sont peu nombreux après cette période⁶².

C'est à la 18^e dynastie et dans le contexte de la période pré-amarnienne que les premiers documents de « l'écoute » font leur apparition⁶³. Ce moment est aussi caractérisé par la restauration du pouvoir par les rois thébains ainsi que par des modifications dans la religion officielle, comme nous venons de le voir⁶⁴. Ce type de documents est issu du domaine privé et reflète le besoin et le désir d'approcher la divinité⁶⁵. À la 18^e dynastie, les deux tiers des documents relatifs à l'écoute sont représentés par des stèles à oreilles, généralement anépigraphes⁶⁶. La notion d'écoute est donc traduite par l'image de l'oreille, supposée inciter le dieu à écouter ou symbolisant parfois les oreilles du dieu à proprement parler⁶⁷. La présence de l'écrit est par ailleurs occasionnelle, et il apparaît que la notion d'écoute connaît un développement dans la sphère privée⁶⁸. Même si les inscriptions sont le plus souvent silencieuses à l'égard des dédicants, leur nature et leur nombre indiquent que ces individus devaient jouir d'un statut élevé ainsi que d'une situation financière confortable⁶⁹.

Néanmoins, des changements s'opèrent à la 19^e dynastie : les stèles anépigraphes disparaissent pour être remplacées par des stèles avec des inscriptions de formules d'offrandes et de prières mettant parfois en lumière les qualités du dieu, notamment la notion d'écoute par l'intermédiaire d'épithètes telles que *sdm nh.(w)t* « qui écoute les prières »⁷⁰, *sdm snmh.w* « qui écoute les supplications » ou encore *jy hr hrw n (š.f)* « qui vient à la voix de (celui qui l'appelle) »⁷¹. Les stèles à oreilles se font désormais plus rares. En effet, la représentation

⁶¹ P. Saint-Pétersbourg 1116A, col. 12,5.

⁶² TOYE-DUBS, 2016, p. 1.

⁶³ TOYE-DUBS, 2016, p. 107.

⁶⁴ TOYE-DUBS, 2016, p. 107.

⁶⁵ TOYE-DUBS, 2016, p. 107.

⁶⁶ TOYE-DUBS, 2016, p. 107.

⁶⁷ TOYE-DUBS, 2016, p. 107.

⁶⁸ TOYE-DUBS, 2016, p. 107.

⁶⁹ TOYE-DUBS, 2016, p. 107.

⁷⁰ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (a).

⁷¹ TOYE-DUBS, 2016, p. 107. En effet, il existe plusieurs épithètes manifestant l'écoute du dieu dont la plupart sont, sans surprise, formés avec le verbe *sdm*. La plus fréquente est *sdm nh.(w)t* (76,6% du corpus de N. Toye-Dubs), apparaissant dans notre document. Les autres épithètes font référence à l'écoute, mais la prière en tant qu'objet de l'écoute n'y est pas mentionnée. Plus rarement, on trouve des expressions où il est dit que la divinité « écoute celui qui l'appelle » : *sdm n š n.f*, *sdm.k njs*, *sdm.s njs*, *sdm.k njs.j*. Parfois, on rencontre aussi des épithètes formées avec le terme *msdr* « oreille » (12% du corpus). D'autres ne font pas explicitement mention de l'écoute, mais évoquent le dieu qui « vient » à l'appel du fidèle — comme dans notre document — et sous-entend vraisemblablement l'écoute de cet appel (19%) (TOYE-DUBS, 2016, p. 62). Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (b).

d'oreilles n'est plus nécessaire, car celles-ci sont explicitées dans le texte, qui en vient à remplacer l'image⁷². On observe ainsi un passage de l'oreille à l'écoute⁷³. On notera par contre que ces épithètes ne sont plus employées après la 20^e dynastie dans le domaine privé, mais perdurent dans le cadre officiel jusqu'aux périodes tardives⁷⁴.

Plus particulièrement, les deux expressions *jy hr hrw n (š n.f)* et *jy n š n.f*⁷⁵ impliquent une réponse de la divinité à la sollicitation du fidèle, le dieu se manifestant par l'action de « venir »⁷⁶. Contrairement aux épithètes *sdm nh.(w)t / snmh.w / spr.(w)t* « qui écoute les prières / supplications / requêtes »⁷⁷ et *msdr htp* « oreille bienveillante », elles sous-entendent que le dieu a écouté la prière (fait acquis) et qu'il y répond en « venant »⁷⁸, tout comme nous le verrons pour la stèle Berlin 20377, qui est un remerciement à la divinité pour une prière exaucée ; c'est-à-dire une demande que le dieu a écoutée et à laquelle il a répondu. L'emploi de ces nouvelles épithètes à la 19^e dynastie marquent le passage de l'écoute à la réponse⁷⁹. N. Toye-Dubs note que la corrélation entre l'épithète *jy hr hrw n (š n.f)* et le mouvement de la statue oraculaire du dieu permet d'attirer l'attention sur le fait que l'épithète souligne les qualités secourables de la divinité « qui complète puis supprime la qualité passive d'écoute en qualité active de la divinité qui se porte au secours des hommes et intervient dans les affaires humaines pour trancher »⁸⁰. En parallèle, il faut relever une baisse importante des documents de l'écoute à la 19^e dynastie, suivi d'un abandon complet après le Nouvel Empire⁸¹. En outre, la disparition des documents à oreilles est presque totale et ces derniers sont remplacés par des modèles de tours, des bassins, statues, naos ou encore graffiti⁸². Paradoxalement, les autres témoignages de la piété personnelle connaissent une expansion à la même époque, surtout à la période ramesside⁸³.

⁷² TOYE-DUBS, 2016, p. 107.

⁷³ TOYE-DUBS, 2016, p. 107.

⁷⁴ TOYE-DUBS, 2016, p. 107.

⁷⁵ Non attestée avant le Nouvel Empire. Les deux expressions peuvent être combinées dans une seule épithète (TOYE-DUBS, 2016, p. 66).

⁷⁶ TOYE-DUBS, 2016, p. 66.

⁷⁷ La 19^e dynastie est notamment caractérisée par une évolution de ces épithètes, qui sont davantage employées et plus variées. C'est ainsi que *nh.(w)t* dans *sdm nh.(w)t* est parfois remplacé par *spr.wt* ou encore *snmh.w* (TOYE-DUBS, 2016, p. 68).

⁷⁸ TOYE-DUBS, 2016, p. 66.

⁷⁹ TOYE-DUBS, 2016, p. 66. Le passage du texte à l'image est donc caractérisé par une translation : d'abord, un passage de l'oreille à l'écoute, puis un second de l'écoute à la réponse. La 19^e dynastie correspond également au moment où les épithètes relatives à l'écoute sont rencontrées dans les documents royaux et sur les parois des temples. En outre, des lieux réservés à l'écoute sont mis en place dans l'enceinte des temples *s.wt snmh.(w) sdm spr.wt ntr.w rmt* « places des suppliques et de l'écoute des requêtes des dieux et des hommes », au moment où l'on passe de l'écoute à la réponse (TOYE-DUBS, 2016, p. 108).

⁸⁰ TOYE-DUBS, 2016, p. 108.

⁸¹ TOYE-DUBS, 2016, p. 68.

⁸² TOYE-DUBS, 2016, p. 68.

⁸³ TOYE-DUBS, 2016, p. 68.

Selon N. Toye-Dubs, la thématique de la divinité dotée de la qualité de l'écoute aurait connu un tel développement entre le début de la 18^e dynastie et la fin du Nouvel Empire qu'il n'aurait plus été nécessaire de faire écho à cette qualité afin d'obtenir l'attention et l'écoute du dieu⁸⁴.

En menant son étude sur les documents votifs de l'écoute (dans laquelle la stèle Berlin 20377 est évidemment prise en compte), N. Toye-Dubs a dû établir une typologie des documents de son corpus⁸⁵. Les stèles en question sont essentiellement cintrées et en calcaire, gravées et/ou peintes⁸⁶ ; avec des variations quand les oreilles sont présentes. Parmi ces différentes stèles, il est clair que la présence d'oreilles — et surtout la place qu'elles occupent — constitue un critère iconographique essentiel par rapport aux autres stèles plus « classiques », comme l'objet de notre étude⁸⁷. La typologie établie est fondée sur ce critère iconographique, avec deux groupes principaux, connaissant eux-mêmes des sous-catégories⁸⁸ :

- **Groupe I.** Les stèles caractérisées par l'image d'une ou de plusieurs oreilles.
 - Type A** : les stèles avec oreilles uniquement :
 - A1 : anépigraphes
 - A2 : épigraphiques
 - Type B** : les stèles avec oreilles et représentations
 - B1 : anépigraphes
 - B2 : épigraphiques
 - B3 : avec texte développé

- **Groupe II.** Les stèles caractérisées par une autre image (d'un dieu, d'un particulier, d'une scène d'offrande, ...) :
 - Type C** : les stèles avec oreilles
 - C1 : anépigraphes
 - C2 : épigraphiques
 - C3 : avec texte développé
 - Type D** : les stèles sans oreilles
 - D2 : épigraphiques
 - D3 : avec texte développé

⁸⁴ TOYE-DUBS, 2016, p. 68. Voir TOYE-DUBS, 2016 pour les éléments avancés et davantage d'informations.

⁸⁵ TOYE-DUBS, 2016.

⁸⁶ TOYE-DUBS, 2016, p. 27.

⁸⁷ TOYE-DUBS, 2016, p. 27.

⁸⁸ TOYE-DUBS, 2016, p. 27-28.

La stèle Berlin 20377 (fig. 2-3)⁸⁹ ne contient pas d'image d'oreilles et se rattache dès lors à la sous-catégorie D3⁹⁰, dont certaines caractéristiques sont similaires au type C3⁹¹ : la représentation de la divinité et du dédicant dans le registre supérieur, ainsi que celle de plusieurs autres personnages dans le registre inférieur ; ces types présentent aussi une prière développée sur plusieurs colonnes, informant sur les noms de la divinité, ses épithètes, la demande du dédicant, les noms et titres des donateurs. En outre, la stèle de Nebrê et plusieurs autres stèles des types C et D font référence aux qualités d'écoute de la divinité au moyen d'épithètes.

Selon N. Toye-Dubs, les documents de l'écoute⁹² s'appliquent à la piété personnelle en tant que relation établie entre un dieu et un individu, sans que celle-ci soit associée au cadre institutionnel — c'est-à-dire le temple et son représentant — ou à des pratiques funéraires⁹³. Néanmoins, il est parfois difficile de déterminer si un document relève de la piété personnelle ou de la piété institutionnelle⁹⁴. Les documents de l'écoute semblent donc offrir une nouvelle perspective sur ce point, car ils sont restreints à l'époque du Nouvel Empire — caractérisée par la mise en place de la piété institutionnelle — et s'appliquent uniquement au domaine privé : les stèles à oreilles royales et les mentions de dieux de l'écoute⁹⁵ dans les oracles sont inexistantes⁹⁶.

1.4. Nebrê : prosopographie

La documentation riche et diverse du village de Deir el-Médineh a permis de procéder à l'identification d'une série d'artistes et d'artisans ainsi que de faire état des rapports familiaux entre ces individus⁹⁷. C'est ainsi que les familles d'Ipou (v)⁹⁸ et d'Amenemhat (i), au début de la 19^e dynastie, représentent les deux familles principales de *sš-ḳd* (peintre/dessinateur)⁹⁹ du village¹⁰⁰. Malgré le nombre important d'informations à disposition, il est impossible d'établir une identification claire de chaque artiste¹⁰¹. Il est aussi probable que l'on ne connaisse pas

⁸⁹ Voir 2.2. Description.

⁹⁰ On notera que deux oreilles sont représentées dans le cintre de la stèle BM 276, aussi érigée par Nebrê.

⁹¹ TOYE-DUBS, 2016, p. 31-32.

⁹² À savoir des témoignages non oraculaires et non littéraires. Les hymnes, même s'ils expriment des sentiments liés à la piété, sont composés par des scribes dont le but est d'apporter leur contribution au champ littéraire (TOYE-DUBS, 2016, p. 3).

⁹³ TOYE-DUBS, 2016, p. 3. Voir 2. 1. Découverte et contexte archéologique.

⁹⁴ TOYE-DUBS, 2016, p. 3.

⁹⁵ Au moyen du terme *sḏm*.

⁹⁶ TOYE-DUBS, 2016, p. 3.

⁹⁷ MENÉNDEZ, 2023, p. 125.

⁹⁸ Les chiffres romains, identifiant les différents individus, sont adoptés sur base de DAVIES, 1999.

⁹⁹ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (i).

¹⁰⁰ MENÉNDEZ, 2023, p. 126.

¹⁰¹ MENÉNDEZ, 2023, p. 127.

l'entièreté des artistes de Deir el-Médineh parce que leurs noms n'ont pas été préservés¹⁰². G. Ménendez identifie 29 *sš-ḳd* à Deir el-Médineh entre les règnes de Ramsès II et de Mérenptah¹⁰³. Le métier de dessinateur est traditionnellement transmis de père en fils, ce qui explique que 20 d'entre eux descendent soit de la lignée d'Ipou soit de celle d'Amenemhat ; la filiation de ces deux familles perdure jusqu'au règne de Ramsès IX¹⁰⁴.

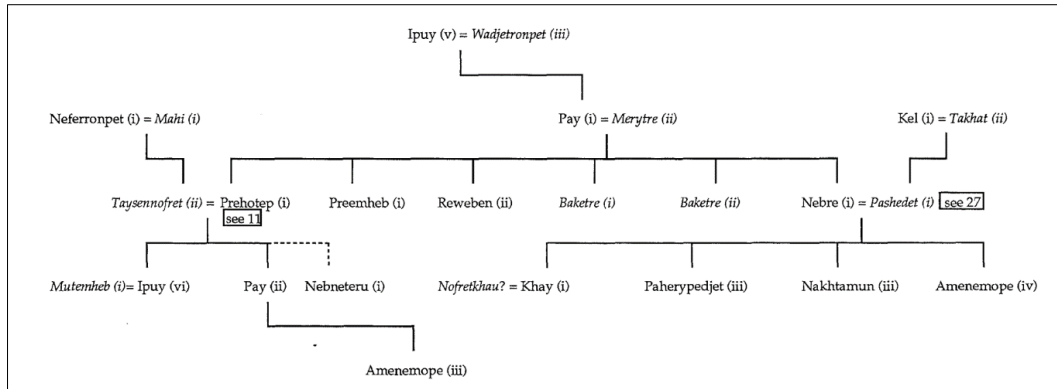


Fig. 1 Arbre généalogique de la famille de Nebrê (DAVIES, 1999, Chart. 10)

La famille d'Ipou (v) est celle dont descend Nebrê (i), Ipou étant son grand-père (fig. 1). Le commencement de la carrière d'Ipou à Deir el-Médineh se situe entre le règne d'Horemheb et le début de celui de Ramsès II¹⁰⁵. Son titre de *sš-ḳd n Jmn n njw.t rsw.t* « dessinateur d'Amon dans la ville du sud »¹⁰⁶ indique qu'il œuvrait à l'est de Thèbes avant de travailler à Deir el-Médineh, où il était parfois qualifié de *sš* « scribe »¹⁰⁷. Sinon, les informations concernant la vie d'Ipou sont assez minimes ; on pense qu'il entretenait une bonne relation avec son fils Pay (i), qui semble être le seul fils (connu) ayant exercé la fonction de dessinateur à Deir el-Médineh¹⁰⁸.

Ce dernier débute sa carrière de dessinateur à Karnak, où il a le titre de *sš-ḳd n Jmn* « dessinateur d'Amon »¹⁰⁹, comme son père auparavant¹¹⁰. Il a peut-être été recruté lors de la reprise de l'occupation de Deir el-Médineh sous Horemheb¹¹¹. Pay a probablement bénéficié d'une formation de scribe, il a donc exercé, en plus de sa fonction de dessinateur, le métier de

¹⁰² MENÉNDEZ, 2023, p. 127.

¹⁰³ MENÉNDEZ, 2023, p. 127.

¹⁰⁴ MENÉNDEZ, 2023, p. 127.

¹⁰⁵ MENÉNDEZ, 2023, p. 128.

¹⁰⁶ Par ex. sur les stèles Turin 50048 et Turin 22029.

¹⁰⁷ MENÉNDEZ, 2023, p. 128 ; O. Berlin P. 10840 ; KR/I, 368.

¹⁰⁸ MENÉNDEZ, 2023, p. 128.

¹⁰⁹ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (i).

¹¹⁰ MENÉNDEZ, 2023, p. 128.

¹¹¹ MENÉNDEZ, 2023, p. 128.

scribe pendant sa vie¹¹². Par ailleurs, il jouait un rôle important dans le fonctionnement du village et est représenté dans les scènes de tombes de plusieurs de ses collègues¹¹³. Au début du règne de Ramsès II, Pay perd la vision à cause des conditions liées à son travail, ce qui a probablement mis fin à sa carrière de dessinateur¹¹⁴.

Quant à Nebrê, il travaillait à Deir el-Médineh avec son frère Prahotep. Ils sont notamment tous les deux représentés dans la tombe du sculpteur Qen (ii) (TT4) avec le titre de « scribe »¹¹⁵. Curieusement, il existe peu de documentation administrative associée à Nebrê en tant que membre de l'équipe de travailleurs de la nécropole thébaine, mis à part des reçus et des lettres¹¹⁶. De plus, son nom n'apparaît pas dans les listes de travaux sur les tombes, contrairement à son frère Prahotep, qui est mentionné à plusieurs reprises¹¹⁷. Un ostrakon¹¹⁸ ayant pour sujet une livraison de sandales confirme sa présence dans le village entre les années 5 et 38 de Ramsès II¹¹⁹. Deux graffiti contenant les mentions des noms de Nebrê et d'autres individus apportent davantage de précision quant à la chronologie¹²⁰ : le premier¹²¹ mentionne des personnages¹²² attesté en l'an 26/36 de Ramsès II, le second¹²³ date l'an 25/26¹²⁴. On sait aussi que la carrière de Nebrê est contemporaine de celle d'Any, fils de Kasa, et du gardien Khawi (TT214), entre les années 11 et 36 de Ramsès II¹²⁵. Nebrê jouissait d'une certaine popularité parmi ses collègues : il est notamment représenté dans la chambre et la chapelle funéraires de son collègue Nebenmâat (ii) (TT219), en compagnie de son épouse Pashédet (i), de ses fils Khay, Nakhtamon et Paherypedjet ainsi que de la famille de Nebenmâat ; Pashédet étant la sœur de l'épouse de Nebenmâat, Meretseger (v)¹²⁶. Nebrê est aussi représenté dans la chapelle centrale de la tombe de Ramose (TT250) en tant que prêtre-lecteur¹²⁷. Nebrê a dédié

¹¹² MENÉNDEZ, 2023, p. 129.

¹¹³ MENÉNDEZ, 2023, p. 129.

¹¹⁴ MENÉNDEZ, 2023, p. 129-130.

¹¹⁵ MENÉNDEZ, 2023, p. 131.

¹¹⁶ MENÉNDEZ, 2023, p. 131.

¹¹⁷ MENÉNDEZ, 2023, p. 131-132.

¹¹⁸ O. DM 240.

¹¹⁹ MENÉNDEZ, 2023, p. 132.

¹²⁰ MENÉNDEZ, 2023, p. 132.

¹²¹ Graffito n° 1050 ; KR/ III, 659.

¹²² Neferhotep, Nebamentet et son père Kasa (MENÉNDEZ, 2023, p. 132).

¹²³ Graffito n°1045. Nebrê est mentionné avec l'ouvrier Nebenmâat (MENÉNDEZ, 2023, p. 132).

¹²⁴ MENÉNDEZ, 2023, p. 132.

¹²⁵ MENÉNDEZ, 2023, p. 132.

¹²⁶ Nebrê apparaît également dans les tombes de Ken (TT4), Amennakht (TT218), Neferabu (TT5) et de Nakhtamon (TT 335). De manière générale, les familles d'Ipou et d'Amenemhat apparaissent fréquemment dans les tombes monochromes de la 19^e dynastie à Deir el-Médineh (KELLER, 1991, p. 63-64).

¹²⁷ MENÉNDEZ, 2023, p. 132 ; BRUYÈRE, 1927, pl. 6.

plusieurs stèles à différentes divinités thébaines¹²⁸, témoignant d'une grande dévotion, sans doute liée à sa fonction de *hr.y-hb.t* prêtre-lecteur¹²⁹ pour le culte royal d'Amenhotep I^{er}¹³⁰, qu'il exerçait avec le sculpteur Qen¹³¹. La stèle Berlin 20377 révèle notamment sa maîtrise des textes littéraires, une connaissance se reflétant également dans son rôle de « précepteur » pour les scribes Khay et Baki¹³². Trois de ses fils ont également exercé le métier de *sš-ḳd* : Khay (i), Nakhtamon (iii) et Paherypedjet (iii)¹³³.

Nakhtamon¹³⁴ est attesté pendant la 1^e moitié du règne de Ramsès II et surtout mentionné dans des lettres, dont quelques-unes font allusion à sa fonction de *sš-ḳd* de la nécropole¹³⁵. Comme son père, il est mentionné comme « scribe » sur la stèle de Neferabu¹³⁶ et dans un graffito avec son collègue Qenhirkhopshef¹³⁷, peu après l'an 38 de Ramsès II¹³⁸. Il n'y a pas d'autres informations concernant la carrière de Nakhtamon, qui a probablement dû être écourtée. Comme nous le verrons, la stèle Berlin 20377 indique effectivement que Nebrê est tombé gravement malade. Cela expliquerait peut-être pourquoi Nakhtamon a subitement disparu de l'équipe de travailleurs et pourquoi la documentation au sujet de sa carrière de dessinateur est si rare¹³⁹. À notre connaissance, une seule stèle pour la déesse Meretseger¹⁴⁰ a

¹²⁸ Les stèles Berlin 20377 (Nebrê, Khay), BM 276 (Nebrê), Turin 50036 (Nebrê, Aménémopé), Turi 50063 (Nebrê), Turin 50056 (Nebrê, Khay, Nakhtamon).

¹²⁹ La prêtrise est un service prestigieux, car la participation au culte est essentielle pour l'entretien des relations entre les hommes et les dieux. Mais la plupart du temps, le prêtre exerce une autre profession au quotidien. Il existe peu d'informations concernant les qualifications requises pour l'accès au service sacerdotal. Les nominations sacerdotales sont attribuées au roi lui-même, mais dans les faits, il est probable que d'autres individus — prêtres et hauts fonctionnaires — aient joué un rôle dans la sélection des prêtres. Durant l'Ancien et le Moyen Empire, les fonctionnaires locaux remplissaient la fonction de prêtre, correspondant apparemment à un rôle hérité au même titre que le gouverneur (*h'hy-*), qui était le prêtre en chef. Les catégories de prêtres sont nombreuses et varient en fonction du culte, de la région et de la temporalité. Le *hmw-ntr* « serviteur du dieu », attesté dès la première dynastie, est l'un des services sacerdotaux les plus anciens et les plus pérennes. Ce service est d'abord associé au temple, ce qui explique que le *hmw-ntr* est l'une des rares personnes autorisées à entrer dans les parties intérieures du temple et à avoir accès à l'image cachée de la divinité. Quant au *hr.y-hb.t* « prêtre-lecteur », il récite les formules et les rites lors des funérailles et des cérémonies du temple. Ce service est attesté dès l'Ancien Empire pour le culte de Rê à Héliopolis. Au début, seuls les membres de la famille royale sont autorisés à exercer la fonction, mais à partir du Moyen Empire, tout fonctionnaire lettré en a le droit également. Ils sont décrits comme des sages dans la littérature et sont les principaux praticiens de la magie et de la médecine. Des preuves (ex : tombe du prêtre-lecteur Petamenophis (TT33)) montrent que les prêtres-lecteurs ont notamment pour objectif la recherche et la sauvegarde des textes religieux anciens (DOXEY, 2001, p. 68-70).

¹³⁰ Le roi défunt était l'un des dieux plus importants de Deir el-Médineh (JAUHAINEN, 2009, p. 151).

¹³¹ MENÉNDEZ, 2023, p. 132.

¹³² MENÉNDEZ, 2023, p. 133.

¹³³ MENÉNDEZ, 2023, p. 133.

¹³⁴ À ne pas confondre avec son contemporain le sculpteur Nakhtamon (ii) (TT335), fils du sculpteur Piay (MENÉNDEZ, 2023, p. 135).

¹³⁵ MENÉNDEZ, 2023, p. 134 ; O. DM 972, O. DM 558 et O. DM 783.

¹³⁶ Stèles BM 150 et 1754.

¹³⁷ O. Ashmolean Mus. 195.

¹³⁸ MENÉNDEZ, 2023, p. 135.

¹³⁹ MENÉNDEZ, 2023, p. 135.

¹⁴⁰ Stèle Louvre 4194.

été dédiée par Nakhtamon. Il ne détient qu'un rôle secondaire dans deux stèles érigées par Nebrê et Khay¹⁴¹. Les archives de la nécropole ne donnent pas d'autres renseignements au sujet de sa famille¹⁴².

Khay a une carrière de dessinateur parallèle à celles de son père et de son frère Nakhtamon et a détenu le titre de dessinateur royal¹⁴³. Il apparaît surtout comme scribe dans la documentation, où il semble parfois associé à la livraison de produits, ce qui montre qu'il aurait peut-être été responsable de la gestion des fournitures du village¹⁴⁴.

Paherypedjet (iii) est le dernier fils connu de Nebrê à avoir travaillé en tant que dessinateur de la nécropole, même si la chronologie exacte de son activité est inconnue¹⁴⁵. Paherypedjet est uniquement mentionné à deux reprises : dans la tombe de Nebenmâat (TT219) – comme cela a été évoqué plus haut – et sur un ostracon de Qurna¹⁴⁶ en tant que *sš-ḳd*¹⁴⁷.

Un certain Aménémopé (iv) est mentionné sur une table d'offrandes en tant que petit-fils de Pay (i)¹⁴⁸, ce lien de parenté est confirmé par la stèle Turin N.50036 où l'on peut lire *rdj(.t) j³.w n Hnsw m W³s.t jn sš-ḳd n(y) Jmn m s.t-m³.t Nb-r' nfr(.w) m ḥtp s³.f mr(y).f Jmn-m-jp.t m³.ḥrw* « Adresser des louanges à Khonsu dans Thèbes. Par le dessinateur d'Amon dans la Place de Vérité Nebrê, heureux en paix, (et) son fils aimé de lui Aménémopé, juste de voix. »¹⁴⁹ La fonction d'Aménémopé n'est pas précisée, mais il devait être actif en tant qu'ouvrier dans la nécropole thébaine¹⁵⁰.

¹⁴¹ MENÉNDEZ, 2023, p. 135 ; Stèles Turin 50056 et Berlin 20377.

¹⁴² MENÉNDEZ, 2023, p. 135.

¹⁴³ MENÉNDEZ, 2023, p. 135.

¹⁴⁴ MENÉNDEZ, 2023, p. 136.

¹⁴⁵ MENÉNDEZ, 2023, p. 136.

¹⁴⁶ O. Qurna A 655/1.

¹⁴⁷ MENÉNDEZ, 2023, p. 136.

¹⁴⁸ DAVIES, 1999, p. 153 ; stèle Turin 22029.

¹⁴⁹ Second registre : cols. 1-6.

¹⁵⁰ DAVIES, 1999, p. 210.

1.5. Croyances familiales

C. Keller s'intéresse au développement religieux à Deir el-Médineh à travers les familles du village en considérant des perspectives synchroniques et diachroniques¹⁵¹. Son objectif est d'observer les variations liées à l'adoration de différentes divinités et, surtout, de voir si la cohabitation des individus du village constitue ou non un facteur de mutation religieuse à Deir el-Médineh¹⁵². Le fait de vivre et de travailler ensemble durant une période relativement longue, ainsi que les liens intermariages, ont influencé le « panthéon » de Deir el-Médineh¹⁵³. On constate, en effet, qu'une variété de divinités (locales et extérieures) y sont vénérées, ce qui prouverait que les membres de cette communauté proviennent d'horizons différents¹⁵⁴. Par conséquent, l'idée est que les divinités thébaines et locales auraient prévalu sur les divinités extérieures après que les membres originellement étrangers à Deir el-Médineh se sont accoutumés à la vie et aux traditions du village¹⁵⁵.

L'abondante documentation textuelle de la famille de Pay — le père de Nebrê — illustre notamment les changements qui se sont produits dans la popularité de certains cultes liés à Deir el-Médineh et permet de suivre la famille sur plusieurs générations¹⁵⁶. Pay ne serait pas né dans le village, même si l'essentiel de sa carrière s'est bien déroulé à Deir el-Médineh¹⁵⁷. La documentation relative à Pay nous informe sur son orientation religieuse, reflétant une imagerie solaire¹⁵⁸. D'abord, cela s'observe dans les noms théophores qu'il a donnés à ses fils, composés avec le nom de Rê : Nebrê, Prahotep, Praemheb, Raweben et ses deux filles Baketrê¹⁵⁹. Ses monuments votifs et funéraires sont effectivement dédiés à des divinités solaires¹⁶⁰, mais également à des divinités astrales ou célestes¹⁶¹. On ne rencontre jamais dans ses dédicaces des références à la déesse Meretseger ou aux formes divinisées d'Amenhotep I^{er} et d'Ahmès-Néfertari, alors qu'elles sont intrinsèquement associées à Deir el-Médineh¹⁶². Quant à Amon, Pay ne lui aurait dédié aucun monument, mais il est intéressant de noter que le dieu est

¹⁵¹ KELLER, 2008, p. 151.

¹⁵² KELLER, 2008, p. 151.

¹⁵³ KELLER, 2008, p. 151.

¹⁵⁴ KELLER, 2008, p. 151.

¹⁵⁵ KELLER, 2008, p. 151.

¹⁵⁶ KELLER, 2008, p. 151.

¹⁵⁷ KELLER, 2008, p. 151.

¹⁵⁸ KELLER, 2008, p. 152.

¹⁵⁹ KELLER, 2008, p. 152.

¹⁶⁰ Par ex., les stèles Turin 500448 (dédiée à Rê-Horakhty) et BM 373 (dédiée à et Horoëris).

¹⁶¹ KELLER, 2008, p. 152. Par ex., les stèles Turin 50042 (dédiée à Chou) et 50052 (dédiée à Khonsu).

¹⁶² KELLER, 2008, p. 152. Ces références apparaissent uniquement avec ses fils (ex : stèle BM 186).

mentionné dans un texte sur ostracon¹⁶³, dans lequel Pay dit qu'il bénéficie de la protection d'Amon¹⁶⁴.

Toutefois, on constate un changement dans les divinités adorées : à la fin de sa carrière, Pay dédie, avec ses fils Nebrê et Prahoteptep, la statuette Berlin 6908 à la divinité locale Ahmès-Néfertari¹⁶⁵. On a donc ici un témoin de la vénération d'un dieu local, ce qui est rare dans les monuments de la première génération de la famille¹⁶⁶. Les monuments de la descendance de Pay illustrent une continuité dans l'adoration de divinités solaires et célestes, mais surtout une allégeance aux divinités locales ; ce qui semble naturel puisqu'il est à peu près certain que ses fils sont nés et ont grandi à Deir el-Médineh¹⁶⁷. Les monuments de Nebrê, notamment dédiés à la triade thébaine, révèlent les effets de l'influence de la vie au village. Comme son père l'avait fait auparavant, Nebrê érige des stèles pour des divinités solaires : la stèle BM 276 pour le dieu Haroëris ainsi que la stèle Turin 50056, dédiée à l'hirondelle et à la déesse chatte¹⁶⁸. C'est également lui qui consacre un monument à la déesse locale Meretseger (stèle Turin 50063)¹⁶⁹ pour la première fois. Avec son fils Aménémopé, Nebrê dédie la stèle Turin 50036 à l'aspect local du dieu « Khonsou-dans-Thèbes-Neferhotep », spécifique à Karnak et membre de la triade thébaine¹⁷⁰. En outre, il dédie la stèle Berlin 20377 à Amon-Rê, le grand dieu de Karnak¹⁷¹.

Par contre, la documentation religieuse de son frère Prahoteptep est moins attestée, mais il faut tout de même mentionner une statuette (Turin 526) qu'il dédie, avec son fils Ipou, à la déesse Taouret¹⁷², une nouvelle divinité apparaissant dans le panthéon de la famille¹⁷³. Plus tard, les monuments votifs sont peu nombreux : la stèle Louvre 4194 dédiée à Meretseger, sur laquelle Nakhtamon et son père Nebrê sont représentés, une table d'offrandes (Turin 22028) d'Ipou, fils de Prahoteptep, qui montre Osiris et Anubis¹⁷⁴ ainsi qu'une autre table d'offrandes (Turin 22029)

¹⁶³ O. Berlin P. 11247.

¹⁶⁴ KELLER, 2008, p. 152.

¹⁶⁵ KELLER, 2008, p. 153.

¹⁶⁶ KELLER, 2008, p. 153.

¹⁶⁷ KELLER, 2008, p. 153.

¹⁶⁸ KELLER, 2008, p. 153.

¹⁶⁹ Il faut aussi mentionner un bassin d'offrandes dédié par Nebrê à la même déesse (BRUYÈRE, 1929, p. 297, fig. 15).

¹⁷⁰ KELLER, 2008, p. 153.

¹⁷¹ KELLER, 2008, p. 153.

¹⁷² Elle est aussi mentionnée, avec la triade thébaine et Ramsès II, dans une lettre écrite par Khay (O. DeM 581), fils de Nebrê.

¹⁷³ KELLER, 2008, p. 154.

¹⁷⁴ Cette table d'offrandes relève du contexte funéraire et, pour cette raison, n'est pas représentative des préférences liées au panthéon privé de la famille (KELLER, 2008, p. 154).

dans laquelle des divinités locales et nationales sont invoquées¹⁷⁵ pour l'assurance de la vie dans l'au-delà¹⁷⁶. Ainsi, bien que les membres des générations postérieures de la famille de Pay célèbrent les divinités locales, les divinités solaires adorées par Pay ne sont pas délaissées pour autant¹⁷⁷. Cependant, il est important de noter que ces observations pourraient ne pas s'appliquer aux autres membres de la communauté de Deir el-Médineh, même s'il semble y avoir une tendance des familles originellement étrangères au village à se tourner vers les cultes liés à la déesse Meretseger et à la triade thébaine¹⁷⁸.

¹⁷⁵ Amon-Rê, Amenhotep I^{er}, Ahmès-Néfertari, Rê-Horakhty, Atoum, Noun, Thot, Ptah-Sokar, Anubis, Isis, Horus, Hathor, Rê, Geb, Osiris ainsi que deux autres divinités dont les noms sont perdus. La conjonction de toutes ces divinités montre que les aspects solaire, céleste, terrestre, souterrain et thébain sont représentés (KELLER, 2008, p. 154).

¹⁷⁶ KELLER, 2008, p. 154.

¹⁷⁷ KELLER, 2008, p. 154.

¹⁷⁸ KELLER, 2008, p. 154.

2. La stèle Berlin 20377

2.1. Découverte et contexte archéologique



Fig. 2 Stèle de Nebrê, Staatliche Museen zu Berlin - Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Inv. No. ÄM 20377, Photo: photographie inconnu.



Fig. 3 Fragments de la stèle de Nebrê, Staatliche Museen zu Berlin - Ägyptisches Museum und Papyrussammlung, Inv. No. ÄM 20377, Photo: photographe inconnu.

La stèle Berlin 20377 (fig. 2) est conservée au Musée égyptien de Berlin et a vraisemblablement été acquise par celui-ci peu de temps avant les fouilles de Thèbes-Ouest menées par G. Möller pendant la campagne de fouilles ayant eu lieu du 11 février au 11 mars¹⁷⁹. Malheureusement, elle a fortement été endommagée lors de la Seconde Guerre Mondiale. Il n'en reste plus que quelques fragments (fig. 3) et le musée ne détient qu'une photographie datant des années 1920 (fig. 2). Le document date du début ou du milieu du règne de Ramsès II¹⁸⁰. Un catalogue d'acquisition du musée de Berlin¹⁸¹ des années 1906 à 1914 révèle que la stèle Berlin 20377¹⁸² avait précisément été achetée par L. Borchardt au collectionneur d'antiquités Moharreb Todrous¹⁸³ (c. 1847-1937) pour 50£ de l'époque, ce qui indique qu'elle

¹⁷⁹ La date exacte de l'acquisition de l'œuvre ne semble mentionnée nulle part.

¹⁸⁰ BAINES & FROOD, 2011, p. 9.

¹⁸¹ « Inventar ÄM. 20000- ÄM. 21000 », dans STAATLICHE MUSEEN ZU BERLIN, [en ligne], https://storage.smb.museum/erwerbungsbaeuecher/IV_AEM-B_SLG_NC_20000-21000_LZ_1906-1914.pdf.

¹⁸² Il faut noter que la stèle a d'abord été répertoriée sous le numéro 23077 (ERMAN, 1911a, p. 1087 ; ROEDER, 1923, p. 52 ; BARUCQ, 1999, p. 236) avant de porter le numéro 20377 dans les travaux ultérieurs.

¹⁸³ Il est le fils du copte Boulos Todrous, lui-même agent consulaire pour la Prusse puis l'Allemagne. Boulos Todrous était actif dans la vente d'antiquités à partir de 1856 et avait apparemment une formation d'orfèvre. On sait qu'il utilisait son savoir-faire pour la fabrication d'antiquités falsifiées, même s'il a tout de même vendu

ne provient pas des fouilles réalisées à Thèbes-Ouest en février-mars 1911¹⁸⁴. En effet, un article de la presse allemande datant de mars 1912 nous apprend que c'est la découverte « fortuite » de la stèle Berlin 20377¹⁸⁵ — apparemment arrivée de Louxor — et sa récente acquisition par le musée de Berlin qui avait entre autres attisé la curiosité des égyptologues en les poussant à mener les fouilles de 1911 à Thèbes-Ouest¹⁸⁶.

Le contexte spatial initial du document est donc inconnu. Il convient de présenter l'étude des fouilles allemandes de 1911 fournie par R. Anthes, l'hypothèse — soutenue par A. Erman¹⁸⁷ et reprise par R. Anthes — de L. Borchardt concernant l'origine de la stèle ainsi que l'hypothèse de J. Baines et E. Froid. Un examen approfondi des fouilles de 1911 à l'ouest de Thèbes a été réalisé par R. Anthes en 1943¹⁸⁸, nous permettant de décrire plus précisément le contexte archéologique de la stèle Berlin 20377¹⁸⁹. Cette dernière a été découverte dans la zone du temple du Ramesseum sur le site d'Abd el-Gournah, remployée en seuil de porte dans le groupe de bâtiments A (fig. 5-6). Puisque Moharreb Todrous avait vendu la stèle à L. Borchardt, on imagine qu'il connaissait l'endroit de sa découverte. Il tenait vraisemblablement ces informations des habitants d'Abd el-Gournah pour qui la recherche d'antiquités — dont les meilleures pièces étaient vendues aux collectionneurs à Louxor¹⁹⁰ — représentait une activité

des objets authentiques. G. Ebers le décrit comme un homme de bon conseil et présentant la qualité de parler plusieurs langues. Il précise que Moharreb et le frère de Boulos Todrous étaient aussi présents lors de son expédition à Thèbes (vraisemblablement avant août 1879). Moharreb Todrous connaissait l'anglais et l'allemand et est devenu le vendeur d'antiquités le plus important à Louxor. C'est son fils Zaki (1901-1978) qui a repris le flambeau après son décès en 1937 (EBERS, 1881, p. 239-240 ; BIERBRIER, 2019, p. 460). En outre, il est intéressant de noter que la mention de Moharreb Todrous avec la stèle Berlin 20377 semble uniquement apparaître dans le catalogue d'acquisitions du musée de Berlin (« Inventar ÄM. 20000-ÄM. 21000 », [en ligne], https://storage.smb.museum/erwerbungsbecher/IV_AEM-B_SLG_NC_20000-21000_LZ_1906-1914.pdf).

¹⁸⁴ La stèle aurait donc été acquise par le musée de Berlin avant cette période, ce qui en fait le *terminus ante quem* de la date d'acquisition.

¹⁸⁵ Dans l'article de presse, aucun numéro n'est assigné à la stèle, qui n'a pas non plus de dénomination spécifique. Toutefois, il est clair qu'il en est bien question, car il est fait mention des fouilles du site de Gournah, de L. Borchardt, G. Möller, H. Wrede ainsi que d'une stèle de la 19^e dynastie. En outre, il est dit que la stèle a été découverte près de la Maison allemande et qu'elle devait provenir d'un « sanctuaire populaire » d'Amon (« Norddeutsche allgemeine Zeitung. Friday, 08.03.1912 », dans DEUTSCHES ZEITUNGSPORTAL, [en ligne], <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/newspaper/item/3YHHZPYTWB5GRSS6EXNSSZGGMFVZWE4H?query=stele&place=Berlin&fromDay=8&fromMonth=12&fromYear=1900&toDay=14&toMonth=12&toYear=1912&page=1&hit=5&issuepage=14> (page consultée le 02/08/2024)).

¹⁸⁶ « Norddeutsche allgemeine Zeitung. Friday, 08.03.1912 », dans DEUTSCHES ZEITUNGSPORTAL, [en ligne], https://storage.smb.museum/erwerbungsbecher/IV_AEM-B_SLG_NC_20000-21000_LZ_1906-1914.pdf (page consultée le 02/08/2024).

¹⁸⁷ ERMAN, 1911a, p. 1087.

¹⁸⁸ Il n'existe pas d'études plus détaillées sur les fouilles allemandes menées par G. Möller *et al.* en 1911-1913.

¹⁸⁹ ANTHES, 1943, p. 2.

¹⁹⁰ Moharreb Todrous devait probablement s'y trouver au moment où la stèle a été découverte, puisqu'il était connu pour être un grand vendeur d'antiquités à Louxor (BIERBRIER, 2019, p. 460).

commerciale secondaire¹⁹¹. C'est donc Moharreb Todrous qui a dû communiquer ces informations à L. Borchardt, bien que cela ne soit mentionné nulle part textuellement¹⁹².

R. Anthes avait pour objectif de fournir une nouvelle liste exhaustive des objets égyptiens détenus par le musée de Berlin, cette entreprise nécessitait la connaissance de leur contexte de découverte¹⁹³. Après une interruption du projet en 1939 et alors que les fouilles de 1911 ne devaient pas initialement être prises en compte, celles-ci ont finalement été incluses par l'auteur en 1942, en plus des fouilles de 1913¹⁹⁴. R. Anthes constate la pauvreté des fouilles de 1911, mais également le besoin de regrouper les deux fouilles, notamment parce que les sites G et H (fig. 5) ne sont compréhensibles qu'à partir des résultats des premières fouilles¹⁹⁵.

Ces fouilles étaient destinées à mener une étude sur les bâtiments en brique situés près de la Maison allemande, à l'ouest de Thèbes¹⁹⁶. Outre G. Möller, ayant rédigé le rapport de fouilles, se trouvaient H. Wrede, architecte, ainsi que L. Borchardt, qui procédait à un travail de vérification¹⁹⁷. Néanmoins, puisqu'aucun membre de l'expédition de 1911 n'était encore en vie lors du projet de R. Anthes, celui-ci se retrouva tributaire de la seule revue *Journal of Egyptian Archaeology*, des plans d'enregistrement ou encore des notes du catalogue d'inventaire de Berlin. R. Anthes ajoute que l'intégration du rapport de 1911 n'a été réalisable que grâce aux notes soignées et détaillées de G. Möller¹⁹⁸. Il précise également que les plans de H. Wrede ne sont pas achevés, ce qui justifie les corrections externes appliquées, n'impliquant pas de changement factuel¹⁹⁹.

Les contreforts du village actuel de Cheikh Abd el-Gournah et les zones des temples de Ramsès II et de Thoutmosis IV forment une plaine entre les collines de Gournet Murraï et

¹⁹¹ EBERS, 1881, p. 240-241 .

¹⁹² Dans la presse allemande, on lit simplement que le lieu de découverte de la stèle Berlin 20377 se situe près de la Maison allemande (« Norddeutsche allgemeine Zeitung. Friday, 08.03.1912 », dans DEUTSCHES ZEITUNGSPORTAL, [en ligne], <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/newspaper/item/3YHHZPYTWB5GRSS6EXNSSZGGMFVZWE4H?query=stele&place=Berlin&fromDay=8&fromMonth=12&fromYear=1900&toDay=14&toMonth=12&toYear=1912&page=1&hit=5&issuepage=14> (page consultée le 02/08/2024) ; « Deutscher Reichsanzeiger und Preußischer Staatsanzeiger. Wednesday, 11.10.1911 » dans DEUTSCHES ZEITUNGSPORTAL, [en ligne], <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/newspaper/item/Y5ETLGQXSCKKWF4K4JDMMTGRTIYRJS7B?query=stele&place=Berlin&fromDay=8&fromMonth=12&fromYear=1900&toDay=14&toMonth=12&toYear=1912&page=2&hit=10&issuepage=2> (page consultée le 02/08/2024)).

¹⁹³ ANTHES, 1943, p. 2.

¹⁹⁴ ANTHES, 1943, p. 2.

¹⁹⁵ ANTHES, 1943, p. 2.

¹⁹⁶ ANTHES, 1943, p. 1.

¹⁹⁷ ANTHES, 1943, p. 1.

¹⁹⁸ ANTHES, 1943, p. 2.

¹⁹⁹ ANTHES, 1943, p. 2, n. 1.

Cheikh Abd el-Gournah (fig. 4)²⁰⁰. Entre l'enceinte du temple de Thoutmosis IV et le Ramesseum se situe la chapelle du fils de Thoutmosis I^{er}, Ouadjmès (fig. 5). Au sud-ouest, à côté du temple de Thoutmosis IV, se trouve la chapelle et le tombeau de Khensardais, datant des 25^e et 26^e dynasties²⁰¹. Entre les temples de Thoutmosis IV et de Mérenptah, se situent les vestiges du temple de Taouseret de la fin de la 19^e dynastie²⁰² et le chantier de fouilles de 1911 à l'ouest, abritant notamment le groupe de bâtiments A, où la stèle de Nebrê aurait été découverte (fig. 6-7).

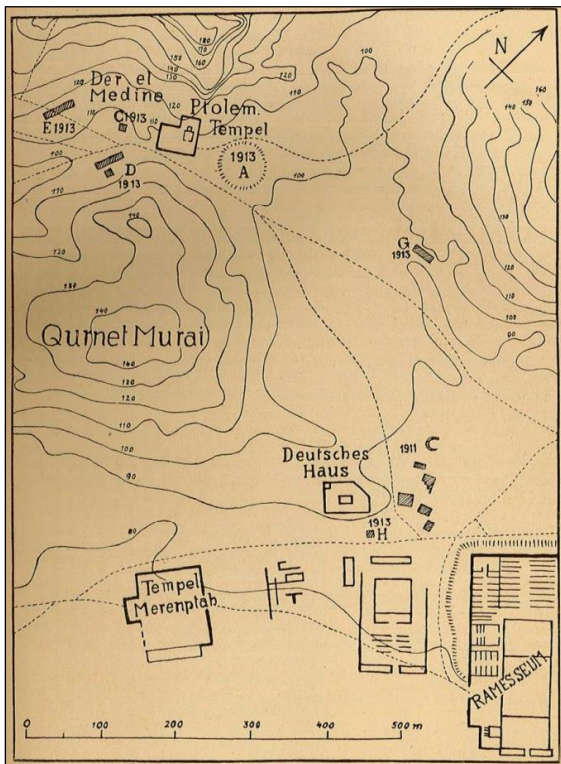


Fig. 4 Les fouilles allemandes du côté occidental de Thèbes en 1911 et 1913 (ANTHES, 1943, p. 5, pl. 1).

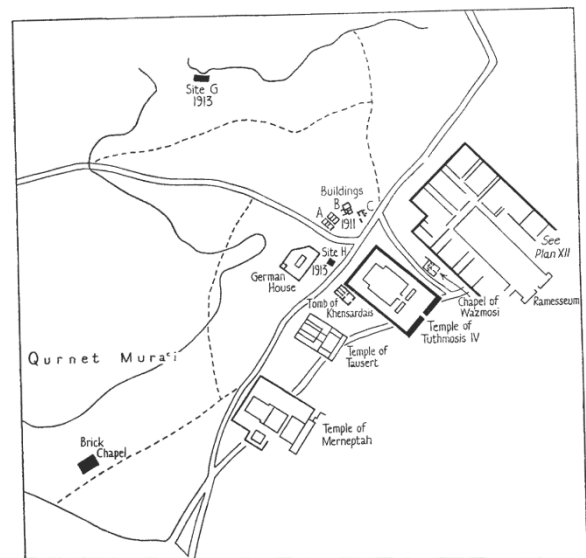


Fig. 5 Zone du Ramesseum (PORTER & MOSS, 1964, pl. 11).

²⁰⁰ ANTHES, 1943, p. 4-6.

²⁰¹ ANTHES, 1943, p. 6 ; PORTER & MOSS, p. 678.

²⁰² ANTHES, 1943, p. 6.

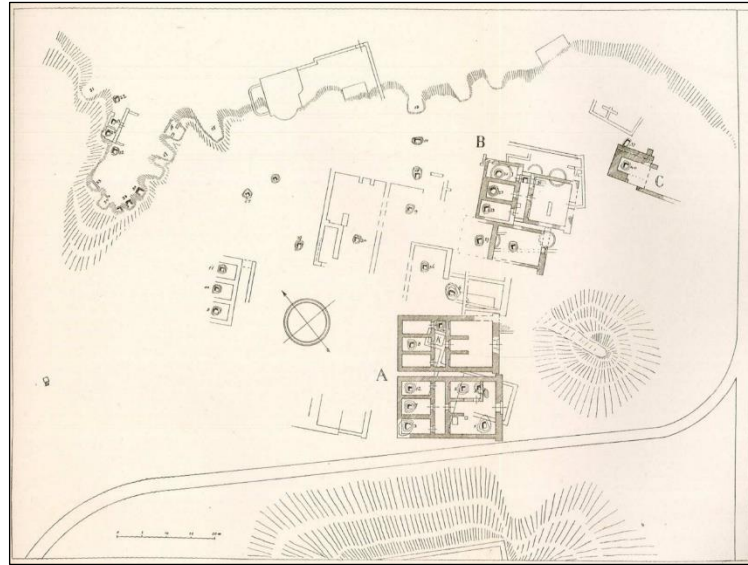


Fig. 6 Ensemble du chantier de fouilles de 1911 (ANTHES, 1943, pl. 15).

Dans le parvis A, s, la niche de la stèle nord est fermée par un mur ultérieur²⁰³. Le côté oriental de ce dernier est percé au centre par un puits. Quant aux restes de la tombe 5, ils ne doivent pas être plus tardifs que la 23^e dynastie²⁰⁴. Deux corps ont été retrouvés, le premier dans le coin ouest de l'espace évoqué, un second au milieu de l'espace transversal de A, s²⁰⁵. En outre, des cercueils romains de la 22^e dynastie ont été découverts dans l'espace situé entre A, s et A, n ainsi qu'un fragment de seuil en bois, trouvé *in situ*, du passage menant au parvis à la salle transversale de A, s²⁰⁶. Il faut aussi mentionner la découverte du coin supérieur droit d'une porte située en ST, où l'on trouve une image d'un vizir adorateur et deux inscriptions verticales²⁰⁷.

En A, n, nous ne possédons pas d'informations ni sur les aménagements du parvis ni sur les restes d'une rampe avec revêtement latéral (R). Toutefois, nous savons que la chambre peinte (K) est datée de la 18^e dynastie et qu'un fragment d'une stèle d'Amenmosé provient du point ST²⁰⁸.

²⁰³ ANTHES, 1943, p. 21.

²⁰⁴ ANTHES, 1943, p. 21.

²⁰⁵ ANTHES, 1943, p. 21.

²⁰⁶ ANTHES, 1943, p. 21-22.

²⁰⁷ ANTHES, 1943, p. 22.

²⁰⁸ ANTHES, 1943, p. 22.

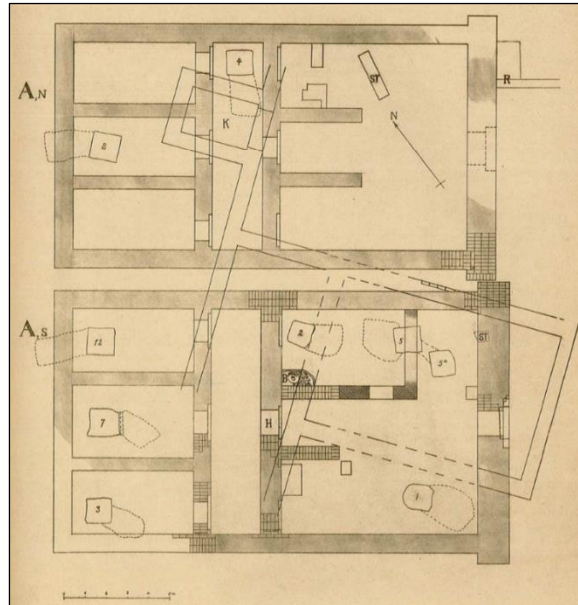


Fig. 7 Cheikh Abd el-Gournah, Bâtiments A (ANTHES, 1943, pl. 1).



Fig. 8 Cheikh Abd el-Gournah, chapelles funéraires A (ANTHES, 1943, pl. 5a)²⁰⁹.

À la suite de l'acquisition de la stèle Berlin 20377 par le musée, L. Borchardt s'est intéressé à l'origine du document en se fondant sur ses inscriptions. Selon lui, l'édifice dans lequel la stèle a été découverte (groupe de bâtiments A) a dû servir, à une certaine période, de petit sanctuaire populaire dédié à Amon de Karnak²¹⁰ — puisque les inscriptions concernent le dieu Amon —, correspondant alors au lieu originel du document. R. Anthes écrit qu'il s'agit bien du lieu dans lequel la stèle a été découverte, mais ne dit rien concernant l'hypothèse de L.

²⁰⁹ Photographie de la partie centrale du terrain prise depuis la cour de la Maison allemande (ANTHES, 1943, p. 6).

²¹⁰ ERMAN, 1911a, p. 1087-1088.

Borchardt sur l'origine véritable de la stèle²¹¹. Quant à A. Erman, il ne fait que rapporter les propos de L. Borchardt, auxquels il semble adhérer²¹².

J. Baines et E. Froot soutiennent plutôt l'idée que la stèle Berlin 20377, comme la plupart des stèles développant le thème de la piété personnelle, était originellement installée dans une chapelle du village de Deir el-Médineh ou dans une zone proche²¹³. Ils pensent que la stèle de Nebrê aurait postérieurement fait l'objet d'un emploi, à savoir qu'elle aurait été réutilisée comme seuil de porte dans un bâtiment en brique derrière le Ramesseum (le groupe mentionné par R. Anthes). La stèle aurait donc été retrouvée dans cette zone puis aurait ensuite été acquise par Moharreb Todrous avant d'atterrir au musée de Berlin, où elle a été achetée par L. Borchardt. Pour J. Baines et E. Froot, le lieu originel est autre : la stèle devait vraisemblablement être installée dans un contexte votif près d'un temple majeur²¹⁴ sur la rive Ouest de Thèbes et était ainsi liée à une pratique locale²¹⁵.

Nous nous rallions à l'hypothèse de J. Baines et E. Froot, qui est la plus vraisemblable. En effet, le contenu de la stèle Berlin 20377 présuppose qu'elle était destinée à être vue par tous ; elle devait vraisemblablement être placée dans une structure « facilement » accessible, comme une chapelle. Puisque la stèle a été découverte du côté de la rive ouest, il paraît très vraisemblable que la stèle était originellement érigée dans un édifice non loin de Deir el-Médineh. Les habitants de la rive ouest, tout comme les habitants de la rive est, adoraient le grand dieu thébain Amon-Rê dont le grand temple se situe à Karnak. La popularité d'Amon à Deir el-Médineh réside notamment dans ses liens avec l'ancienne Thèbes et à ses visites rendues aux temples de la rive occidentale lors de la Belle fête de la Vallée, à laquelle les habitants du village participaient²¹⁶. Ces derniers n'avaient peut-être pas toujours la possibilité de se rendre aisément à Karnak pour exprimer leurs prières ou offrir des ex-voto. Malgré cela, on constate que leur dévotion est aussi manifeste sur la rive ouest ; la triade thébaine est, par exemple, souvent représentée dans les tombeaux des habitants de Deir el-Médineh et un grand nombre de stèles lui sont dédiées²¹⁷. Par ailleurs, une trentaine de chapelles²¹⁸, des documents relevant

²¹¹ ANTHES, 1943, p. 22 ; PORTER & MOSS, p. 683.

²¹² ERMAN, 1911a, p. 1087-1088.

²¹³ BAINES & FROOD, 2011, p. 9.

²¹⁴ J. Baines et E. Froot ne précise pas de temple spécifique (BAINES & FROOD, 2011, p. 9).

²¹⁵ BAINES & FROOD, 2011, p. 9.

²¹⁶ DAVIES, 2018, p. 61.

²¹⁷ BRUYÈRE, 1925, p. 80. Par ailleurs, plusieurs chapelles du village sont composées de trois sanctuaires distincts, ce qui indique qu'elles devaient vraisemblablement accueillir une triade divine telle que la triade thébaine (Amon, Mout, Khonsou) (DAVIES, 2018, p. 61).

²¹⁸ Connues depuis les fouilles menées par M. É. Baraize (BARAIZE, 1914) et B. Bruyère pendant les années 1923-1951.

de la piété personnelle ainsi que divers ostraca nous informent sur les pratiques religieuses individuelles ou collectives se déroulant au sein de la communauté de Deir el-Médineh (fêtes, processions ou encore exercice de la justice)²¹⁹. Les chapelles du village sont caractérisées par de multiples fonctions et sont consacrées à des rois vivants ou défunts ainsi qu'à des divinités liées à la nécropole thébaine, dont Amon²²⁰. Parmi les chapelles funéraires du cirque nord, on rencontre des chapelles d'associations²²¹, alors que les autres chapelles sont situées à l'intérieur et autour de l'enceinte du temple ptolémaïque (fig. 9)²²².

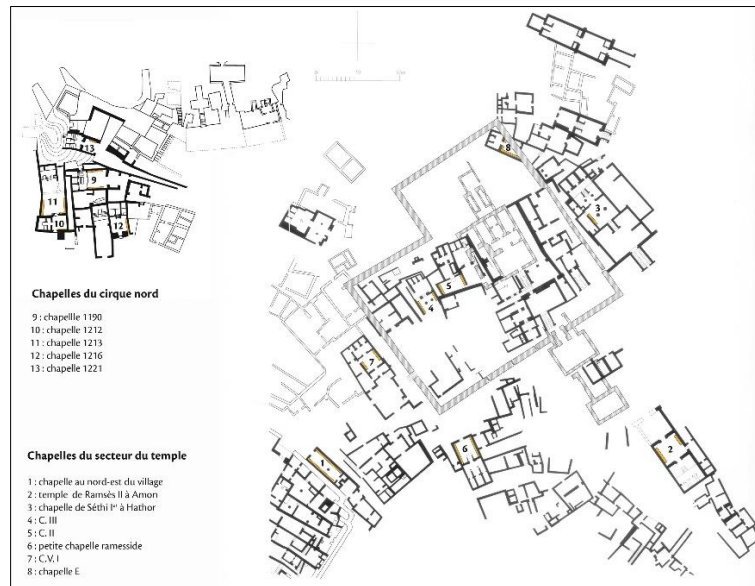


Fig. 9 Plan des chapelles d'associations d'après BRUYÈRE 1934, pl. I et VALBELLE 1985, p. 326, fig. 3.

À côté des maisons du village, le groupe de chapelles votives situées à l'extrémité nord du village constituait le lieu principal d'activités religieuses²²³. Les archives du village sont

²¹⁹ ANDREU-LANOË & VALBELLE, 2022, p. 140.

²²⁰ ANDREU-LANOË & VALBELLE, 2022, p. 140, 147. Voir 1.5. Croyances familiales.

²²¹ Ces chapelles se distinguent notamment des chapelles des tombes par leur plan, qui est composé ou non d'une ou deux cours, d'une salle de réunion accompagnée de banquettes, d'un espace sacré dont les murs sont peints ainsi que d'un naos, souvent triple. L'espace sacré juxtaposé d'une salle hypostyle accompagnées de banquettes correspond à une autre caractéristique. Ces critères s'appliquent à 13 de ces chapelles. La plupart d'entre elles datent de la période ramesside, mais pourraient remonter à la 18^e dynastie. En outre, elles étaient associées au cadre de l'institution de la Tombe et certaines étaient consacrées à des rois et à plusieurs divinités. Comme la présence de banquettes le laisse entendre, elles servaient de cadre à des réunions associatives. Les décors montrent aussi qu'il y avait des processions d'hommes et de femmes apportant des offrandes aux rois et aux dieux de ces chapelles. Par conséquent, ces chapelles ont une double-fonction religieuse (participation des hommes et des femmes affiliés aux chapelles) et associative (participation d'individus masculins de l'équipe du village). Même si des traces de peinture nous indiquent que des rites étaient bel et bien effectués en l'honneur de divinités, l'identité de celles-ci n'est pas systématiquement préservée. Toutefois, l'analyse des chapelles et de la documentation associée permet d'établir que plusieurs d'entre elles étaient consacrées à Hathor, Amon, Ptah, Osiris, Amenhotep I^{er} ainsi qu'à Thoutmosis III (ANDREU-LANOË & VALBELLE, 2022, p. 142, 146-147).

²²² ANDREU-LANOË & VALBELLE, 2022, p. 140.

²²³ DAVIES, 2018, p. 59. Amnéhotep I^{er} et Ahmès-Néfertari sont les divinités les mieux attestées dans ces chapelles (DAVIES, 2018, p. 61).

silencieuses quant à la nature des rituels dans les chapelles, nous ne savons donc rien de leur fréquence, mais il est possible que des rites étaient pratiqués quotidiennement à l'image des anciens modèles rituels²²⁴. Naturellement, les habitants avaient un accès plus facile aux chapelles qu'aux grands temples de l'état²²⁵. Ces chapelles étaient notamment fréquentées pour présenter des prières en remerciement d'une grâce rendue ou pour demander l'intercession d'une divinité²²⁶. La rencontre avec cette dernière et la gratitude des fidèles étaient marquées par des offrandes²²⁷. Pour des sujets plus sérieux, le fidèle pouvait laisser dans l'enceinte de la chapelle un monument votif, une stèle ou une statue, contenant généralement des prières glorifiant la divinité pour la remercier ou voir un vœu exaucé ; c'est notamment le cas de la stèle Berlin 20377²²⁸. Juste en face du temple ptolémaïque d'Hathor se situe une chapelle consacrée à Amon dont les inscriptions la rattachent au règne de Ramsès II (voir fig. temple de Ramsès II à Amon) ; la découverte d'un étendard à tête de bélier, égide divine d'Amon, ainsi qu'un triple sanctuaire suggèrent que la chapelle devait accueillir la triade thébaine²²⁹. D'après A. I. Sadek, une autre chapelle, datant de l'époque de Séthi I^{er}, serait consacrée à Amon — et possiblement à Hathor — au nord de l'enceinte ptolémaïque²³⁰.

Ceci étant, puisque la stèle Berlin 20377 est un document de l'écoute²³¹, il est impératif de s'intéresser aux observations de N. Toye-Dubs, qui aborde les lieux de « l'écoute ». À ce jour, aucune chapelle²³² ou autre type d'édifice n'a été identifié comme une structure spécifique destinée à recevoir un document de l'écoute²³³. De même, il n'existe pas non plus de dénomination attestant de ce type de structure²³⁴. Les seules structures en relation avec l'écoute sont les *s.wt snmḥ(.w) sdm spr.wt ntr.w rmt* « places des suppliques et de l'écoute des requêtes des dieux et des hommes », situées dans les enceintes des temples et accessibles au grand public²³⁵. La première mention de ces structures est datée du règne de Ramsès II dans son temple d'Abydos²³⁶. Toutefois, aucun document de la 19^e dynastie relatif à l'écoute n'a été retrouvé à proximité de ces édifices, probablement parce qu'ils étaient destinés à la consultation

²²⁴ DAVIES, 2018, p. 59.

²²⁵ DAVIES, 2018, p. 60.

²²⁶ DAVIES, 2018, p. 60.

²²⁷ DAVIES, 2018, p. 60.

²²⁸ DAVIES, 2018, p. 60.

²²⁹ SADEK, 1987, p. 66-67 ; BRUYÈRE, 1948, p. 24, 121-124, pl. 11.

²³⁰ SADEK, 1987, p. 64-65.

²³¹ Voir 1.3. Les documents votifs dits de « l'écoute ».

²³² Voir notamment JAUHAINEN p. 154-156 pour les références textuelles à ces édifices (*hnw vs pr*).

²³³ TOYE-DUBS, 2016, p. 104.

²³⁴ TOYE-DUBS, 2016, p. 104.

²³⁵ TOYE-DUBS, 2016, p. 104.

²³⁶ TOYE-DUBS, 2016, p. 104.

des oracles pour les particuliers²³⁷. Selon N. Toye-Dubs, ces chapelles ne sont pas à mettre en lien avec les documents de l'écoute, car elles relèvent de la piété institutionnelle²³⁸, alors que les documents de l'écoute relèvent, eux, de la piété personnelle²³⁹.

L'étude de la localisation de ce type de document montre qu'il n'existe apparemment pas d'emplacement spécifique (sauf à Memphis)²⁴⁰. La seule constante réside dans le choix des endroits, qui est établi selon leur proximité avec le divin et leur capacité à communiquer avec celui-ci²⁴¹. Ces endroits en question sont les abords des temples ou pylônes, portes, enceintes et cours des temples dont l'accès était autorisé à certaines occasions et dans certaines circonstances²⁴². Concernant Deir el-Médineh, les documents de l'écoute ont notamment été retrouvés dans le secteur ptolémaïque d'Hathor, où se situent des chapelles et le *hnw* de Ramsès II, ainsi que dans des maisons²⁴³. Néanmoins, l'altération des zones de découverte entrave l'élaboration de conclusions²⁴⁴. Pour les maisons, on sait qu'il y avait des autels domestiques, des niches (pour encastrier une stèle) ou des naos (pour héberger une statue)²⁴⁵. On doit remarquer qu'il est peu probable que la stèle Berlin 20377 se soit initialement trouvée dans une maison, car on relève une absence presque totale d'artéfacts révélant des formules élaborées dans les foyers de Deir el-Medineh, corroborant les liens établis par D. Kessler entre les stèles et les pratiques culturelles²⁴⁶.

À Karnak, le temple de l'Est ou temple d'Amon « qui écoute les prières », situé dans le grand complexe religieux d'Amon, apparaît comme le lieu le plus adéquat pour les documents de l'écoute²⁴⁷. N. Toye-Dubs soutient cependant que les documents de l'écoute pris en compte dans son corpus ne peuvent être rattachés à cette structure, car le temple de l'Est a fonctionné, selon elle, comme une chapelle oraculaire sous Ramsès II ; même si ce n'était peut-être pas le cas à la 18^e dynastie, où les prières étaient transmises à Amon « qui écoute les prières » par des intermédiaires²⁴⁸. Contre toute attente, aucune stèle à oreilles n'a été retrouvée dans l'aire du temple, mais il faut garder à l'esprit que l'entièreté de la zone à proximité du temple de l'est n'a

²³⁷ TOYE-DUBS, 2016, p. 104.

²³⁸ Voir 1.2. Contexte religieux : la piété personnelle.

²³⁹ TOYE-DUBS, 2016, p. 104.

²⁴⁰ TOYE-DUBS, 2016, p. 105.

²⁴¹ TOYE-DUBS, 2016, p. 105.

²⁴² TOYE-DUBS, 2016, p. 105.

²⁴³ TOYE-DUBS, 2016, p. 105.

²⁴⁴ TOYE-DUBS, 2016, p. 105.

²⁴⁵ TOYE-DUBS, 2016, p. 105.

²⁴⁶ LUISELLI, 2011, p. 33.

²⁴⁷ TOYE-DUBS, 2016, p. 105.

²⁴⁸ TOYE-DUBS, 2016, p. 105.

pas encore entièrement été fouillée²⁴⁹. Par ailleurs, on sait que l'institution initie, dès la 19^e dynastie et en particulier sous Ramsès II, la construction de chapelles et de petits temples pour les particuliers, faisant office de réceptacles de leur dévotion ; ces aménagements devaient aussi accueillir des documents de l'écoute, en plus d'autres documents de piété²⁵⁰.

En réalité, à moins que les découvertes et les avancées futures ne permettent une meilleure approche de cette problématique²⁵¹, on ne connaîtra peut-être jamais l'infrastructure initiale de la stèle Berlin 20377. Mais ce qui est certain, c'est que cette stèle s'inscrit dans le cadre de la piété personnelle²⁵² et qu'elle devait donc se trouver à l'origine dans un contexte votif lié au dieu Amon, vraisemblablement du côté de la rive occidentale puisque c'est là qu'elle a été retrouvée. Il est impossible de l'assigner à une chapelle spécifique de Deir el-Médineh, notamment parce que celles-ci sont nombreuses et que leur état de délabrement ne permet pas toujours l'identification des divinités auxquelles elles étaient consacrées²⁵³. Il faut néanmoins souligner que des objets votifs et rituels fournissent parfois des informations précieuses²⁵⁴. Toutefois, nous pourrions imaginer que la stèle Berlin 20377 ait été placée dans les environs de la chapelle d'Amon de Ramsès II, étant donné que la 19^e dynastie est caractérisée par la construction de petits édifices religieux pour les particuliers et que cette chapelle d'Amon a justement été construite à l'initiative du roi Ramsès II.

²⁴⁹ TOYE-DUBS, 2016, p. 20. On doit tout de même mentionner les stèles Caire 32756 et 59053 (à oreilles) retrouvées dans la périphérie du « téménos » du temple de l'Est (TOYE-DUBS, 2016, p. 106).

²⁵⁰ TOYE-DUBS, 2016, p. 106.

²⁵¹ Ce qui n'est pas l'objectif premier de ce mémoire.

²⁵² Voir 1.2. Contexte religieux : la religion personnelle et 1.3. Les documents votifs dits de « l'écoute ».

²⁵³ DAVIES, 2018, p. 61.

²⁵⁴ DAVIES, 2018, p. 61.

2.2. Description

La stèle est en calcaire, cintrée et mesure 67 cm de hauteur et 39 cm de largeur²⁵⁵. Les photographies (figs. 2 et 3) ne permettent pas de le voir, mais la stèle devait être peinte, comme c'était l'usage. Son agencement est typique des stèles du Nouvel Empire. En effet, nous y distinguons une lunette comprenant une représentation accompagnée de légendes hiéroglyphiques incisées en colonne en dessous de laquelle se situe le texte principal²⁵⁶, en colonne également :

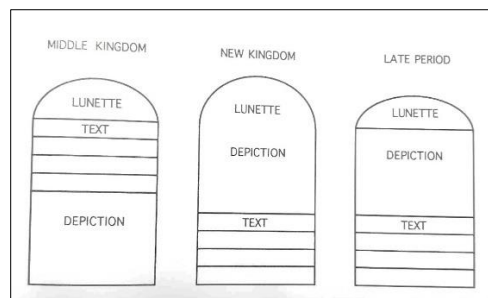



Fig. 10 Disposition des sections de stèles typiques (HÖLZL, 2001, p. 321)

Nous verrons que le texte comporte quelques erreurs, révélant que le graveur n'avait pas une maîtrise parfaite de la langue et de l'écriture hiéroglyphique. Le graveur ne devait vraisemblablement pas être Nebrê, qui exerçait la fonction de dessinateur²⁵⁷ et non de *ḥy-mdꜥ.t* « graveur, sculpteur », ce qui expliquerait les fautes dans le texte. Nebrê ne les aurait sans doute pas commises, étant donné qu'il était aussi prêtre-lecteur et précepteur²⁵⁸. Ces fonctions présupposent que son niveau d'éducation, de maîtrise de la langue et des textes littéraires était élevé. Par conséquent, on imagine que Nebrê avait réalisé un brouillon de sa composition textuelle avant de le déléguer à un graveur.

Le premier registre du document comporte dix colonnes d'inscriptions et une scène représentant Nebrê, le dédicant, agenouillé, les bras levés en attitude d'adoration face au dieu Amon-Rê²⁵⁹. Devant lui, un bouquet composé d'une fleur de lotus ouverte et d'un bouton de lotus fermé, le tout orienté vers la divinité, ainsi qu'une table d'offrande sur laquelle un pot à onguent est posé. Quant à Amon-Rê, il est assis sur un trône  (Q12) s.t devant un pylône en

²⁵⁵ ERMAN, 1911a, p. 1088.

²⁵⁶ Contrairement au schéma fourni, plusieurs colonnes de hiéroglyphes se situent également de part et d'autre de la scène figurative et quatre personnages sont représentés dans le coin inférieur droit du bas de la stèle.

²⁵⁷ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (i).

²⁵⁸ Voir 1.4. Nebrê : prosopographie.

²⁵⁹ L'illustration de l'acte de dévotion permet de garantir la perpétuité de la performance (WEISS, 2015, p. 155). Voir aussi LUISELLI, 2008a pour une analyse sur l'image de la prière.

dehors de la porte du temple, une représentation inhabituelle selon A. Erman²⁶⁰. Il s'agit selon lui d'un choix réfléchi, car les gens ordinaires ne bénéficiaient pas de l'opportunité de voir le grand dieu pendant les fêtes et craignaient de l'importuner²⁶¹. Il tient le symbole \ddagger (S34) *nh* dans sa main droite et le sceptre \uparrow (S40) *w's* dans sa main gauche, attributs de vie et de puissance également retrouvés sous le soleil devant les plumes de sa couronne. Ces dernières ainsi que les hampes du pylône traversent la ligne incisée délimitant la composition textuelle et les représentations des registres²⁶².

Quant au second registre, il comporte seize colonnes d'inscriptions et deux paires d'individus masculins agenouillés et en attitude d'adoration, vraisemblablement les quatre fils de Nebrê : Khay, Nakhtamon, Paherypedjet et Aménémopé. On remarquera que la notion de dieu « qui écoute »²⁶³, dans notre document, n'est pas représentée par des images d'oreilles²⁶⁴, mais exprimée par des épithètes relatives à l'écoute telles que *sdm nh.(w)t* « qui écoute les prières »²⁶⁵ ; *iy hrw (n)...* « qui vient à la voix de ... »²⁶⁶ ; *nb n(y) j's n.f* « le maître de celui qui l'appelle »²⁶⁷.

Il convient à présent de s'attarder sur les plumes et les hampes du pylône, qui paraissent *a priori* sans importance. D'abord, nous devons rappeler que la courbe constituée par la ligne incisée, tout comme le bord supérieur de la stèle, imite la forme de la voûte céleste ; cela est d'ailleurs parfois corroboré par les piliers de soutien du ciel figurés sur les parties latérales de certaines stèles. Ainsi, nous savons que la couronne à double-plumes perçant le ciel, associée à plusieurs dieux, est un élément iconographique attesté dès l'Ancien Empire²⁶⁸ et qui se poursuit jusqu'à la période romaine. Mais c'est seulement au Nouvel Empire que cette donnée apparaît dans les sources textuelles²⁶⁹, ce qui montre que ce type de figuration découle d'un choix réfléchi et non d'une erreur commise. Concernant les monuments privés, les plumes de la

²⁶⁰ ERMAN, 1937, p. 173.

²⁶¹ ERMAN, 1937, p. 173.

²⁶² On retrouve la même caractéristique avec les couronnes de Haroëris (stèle BM EA276) et de Khonsu (stèle Turin 50036).

²⁶³ Voir 1.3. Les documents votifs dits de « l'écoute ».

²⁶⁴ Notons que la stèle BM 276, dédiée par Nebrê à Haroëris, présente une paire d'oreilles.

²⁶⁵ Col. A3.

²⁶⁶ Cols. A3-A4, C4, C7.

²⁶⁷ Cols. C15-16.

²⁶⁸ Par exemple, la représentation du dieu Sopdou, dans le temple funéraire de Sahourê à Abousir, coiffé de la couronne à plumes dépassant le bord de l'image et touchant le bandeau décoré d'étoiles (BUDDE, 2002, p. 57-58, fig. 1 ; BORCHARDT, 1913, f. 5).

²⁶⁹ BUDDE, 2002, p. 57.

couronne outrepassant ou touchant un symbole céleste sont retrouvées sur les murs de monuments funéraires, les statues, les stèles, les cercueils ou encore les masques de momies²⁷⁰.

Pour illustrer ce fait artistique et textuel, nous pouvons mentionner un exemple éloquent : la représentation d'Harsomtous portant, dans le temple d'Hathor à Dendérah, la double-couronne à plumes avec le disque solaire et l'uraeus²⁷¹. Cela est appuyé par la formule rituelle de la scène, dans laquelle le roi dit au dieu de prendre la couronne à plumes et de la mettre sur sa tête afin d'apparaître équipé, nous y trouvons également le syntagme $\text{𓆎} \text{𓆏} \text{𓆐} \text{𓆑}$ *šwtj(.k) dm.n.f p.wt* « Ta double-couronne a traversé les cieux »²⁷², ce qui indique que cette coiffe permet à son porteur de se distinguer des autres dieux²⁷³. En outre, comme c'est le cas dans la scène du premier registre de la stèle de Berlin, le disque solaire est souvent représenté devant les deux plumes de la couronne d'Harsomtous, cela soulignant le caractère lumineux du dieu ainsi que son aspect nourricier²⁷⁴. Selon D. Budde, le motif des plumes perçant le ciel symbolise la prétention du dieu à régner sur le royaume céleste²⁷⁵ et pourrait être associé aux deux sommets des montagnes de l'horizon du signe 𓆒 (N27) *ih.t*, dont le centre est le disque solaire²⁷⁶. Enfin, un relief mural de la grande salle hypostyle à Karnak attire particulièrement notre attention, car nous y observons Amon-Rê assis sur un trône et dans une attitude semblable à l'iconographie de la stèle de Nebrê (fig. 11)²⁷⁷. Les deux plumes de la couronne, ici composite, traversent également le toit du kiosque.



Fig. 11 (NESLON, 1981, pl. 36)

²⁷⁰ BUDDE, 2002, p. 57.

²⁷¹ BUDDE, 2002, p. 76.

²⁷² *Dendara IX*, 100, 16, pl. 864.

²⁷³ BUDDE, 2002, p. 76.

²⁷⁴ BUDDE, 2002, p. 76.

²⁷⁵ BUDDE, 2002, p. 57.

²⁷⁶ BUDDE, 2002, p. 77, n. 73.

²⁷⁷ BUDDE, 2002, p. 87.

Il faut remarquer plusieurs autres jeux iconographiques : la présence conjointe d'Amon et du soleil *r'* pour représenter le dieu syncrétique Amon-Rê ; le fait que celui-ci semble donner une audience à Nebrê, ce qui rattache le document à un contexte d'élite tout en dénotant une certaine proximité entre le dieu et le fidèle, une interprétation elle-même renforcée par l'épithète d'Amon-Rê « noble dieu qui écoute les prières »²⁷⁸ qui est parfaitement cohérente dans le contexte de la religiosité personnelle ; la position du soleil entre les hampes du pylône, identifiées aux collines du désert, comme les plumes de la coiffe d'Amon-Rê. Concernant cette dernière donnée, L. Gabolde attire l'attention sur le fait que les édifices religieux dédiés aux divinités solaires tendaient à être précisément alignés sur le point cardinal du lever du soleil, à un moment spécifique du cycle de ce dernier ; ce phénomène est par exemple observable entre les deux môles du I^{er} pylône de Karnak lors du lever du soleil au solstice²⁷⁹. Selon lui, cette réalité résulte d'une assimilation entre l'édifice, le concept d'horizon et sa réalisation écrite \square (N27) *ʿh.t* dans la mesure où l'horizon symbolise le point de rencontre entre les mondes terrestre et céleste²⁸⁰. Cette observation rejoint l'idée de D. Budde mentionnée plus haut.

Quant au pylône représenté, sa présence semble faire sens, mais son identification précise est problématique. En effet, il est clair que Nebrê relate une véritable rencontre²⁸¹ qu'il a vécue avec la statue processionnelle d'Amon dans le contexte d'une grande fête thébaine²⁸². Cette rencontre a vraisemblablement eu lieu lors du parcours de l'image d'Amon dans l'Allée Processionnelle du temple de Karnak, une voie monumentale qui introduit le dromos du X^e pylône et qui est jalonnée par les VII^e, VIII^e, IX^e et X^e pylônes²⁸³. Nous savons que les profanes ne sont pas autorisés à entrer dans un temple²⁸⁴, ce qui explique que l'interaction avec la divinité se déroule notamment à sa porte²⁸⁵, une pratique à mettre en lien avec la religiosité personnelle. Nous ne connaissons pas, cependant, le déroulement de la consultation d'une image cultuelle dans la pratique²⁸⁶. Ainsi, le pylône étant une structure architecturale entourant une porte, la représentation de Nebrê devant un pylône du temple prend tout son sens. Il a vraisemblablement

²⁷⁸ ERMAN, 1937, p. 173 ; Col. A3.

²⁷⁹ GABOLDE, 2022, p. 228.

²⁸⁰ GABOLDE, 2022, p. 228.

²⁸¹ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (m).

²⁸² Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (n).

²⁸³ CABROL, 2001, p. 137. Il est important de garder à l'esprit que ces pylônes ne représentent pas le cadre d'une étape processionnelle ou une délimitation d'un parcours (CABROL, 2001, p. 137).

²⁸⁴ La fonction de *hry-hb.t* « prêtre-lecteur » exercée par Nebrê ne lui permettait pas d'accéder aux parties intérieures du temple. Dans les différentes catégories de prêtres, seuls le *hmw-ntr* « serviteur du dieu » et le prêtre du temple — chargés du transport de l'image divine dans sa barque durant les festivals — jouissaient de ce privilège (DOXEY, 2001, p. 68-70).

²⁸⁵ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (a).

²⁸⁶ COLLOMBERT, 2017, p. 65.

rencontré l'image d'Amon lors de la fête d'Opet²⁸⁷ — l'une des fêtes les plus importantes — durant laquelle la statue de la divinité passait effectivement à travers différents pylônes avant de rejoindre le temple de Louxor :

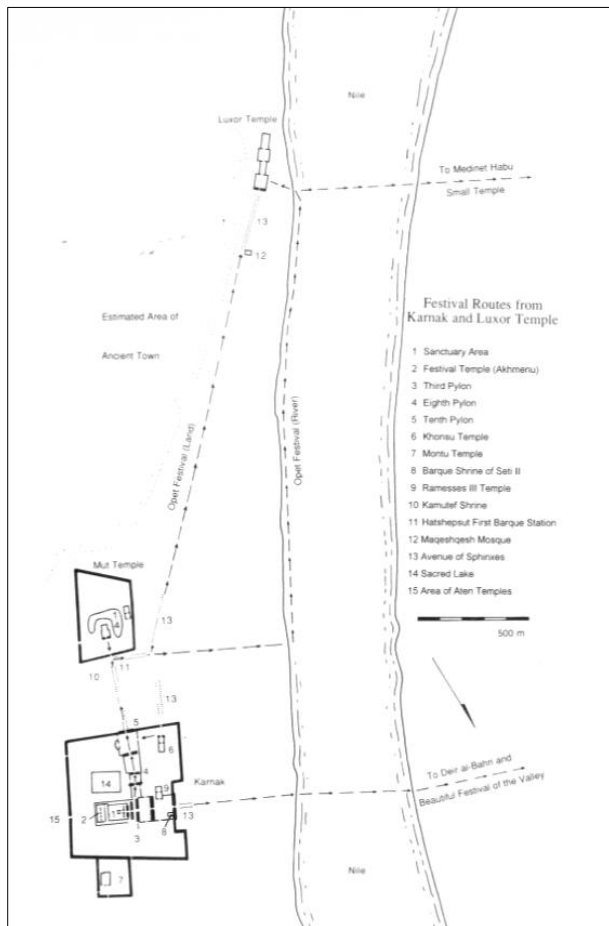


Fig. 12 Plan des temples de Karnak et de Louxor : itinéraires terrestres et fluviaux de la procession de la fête d'Opet et interconnexions des festivités avec d'autres temples de la région (BELL, 1997, fig. 65)

Ce propos est notamment appuyé par le fait que les environs des VII^e, IX^e et X^e pylônes ont abrité des reposoirs²⁸⁸, qui recevaient provisoirement la statue d'Amon²⁸⁹ et qui permettaient aux fidèles de prier la divinité et de s'adresser à elle. On trouve dans la cour du VII^e pylône un reposoir datant du règne de Thoutmosis III dont le décor suggère que l'image d'Amon y est déposée, mais il est actuellement impossible de préciser à quelle occasion exactement²⁹⁰. Devant le pylône sont dressés deux obélisques de granit rose, vraisemblablement érigés à l'occasion du second jubilé de Thoutmosis III²⁹¹. Dans le IX^e pylône a été mis au jour,

²⁸⁷ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (n).

²⁸⁸ Ceux-ci étaient nombreux, mais seul un petit nombre d'entre eux ont été conservés.

²⁸⁹ CABROL, 2001, p. 510-513.

²⁹⁰ CABROL, 2001, p. 510.

²⁹¹ BARGUET, 2006, p. 270.

hors contexte, un reposoir de Sésostris I^{er} qualifié de *sh ntr* « pavillon divin » dans les inscriptions qu'il comporte²⁹² et dont l'emplacement initial est inconnu²⁹³. Des martelages du décor d'époque amarnienne montrent que l'édifice est toujours en activité ou au moins exposé à ce moment²⁹⁴. Une inscription datant de la fin de la Deuxième Période Intermédiaire ou du début de la 18^e dynastie indique que l'édifice était fonctionnel pendant six siècles et demi après sa construction. Toutefois, le reposoir a sans doute été démonté sous Horemheb, car il gênait le chantier du IX^e pylône²⁹⁵. Quant à la cour du X^e pylône, on y a trouvé les restes d'un édifice remontant peut-être à Thoutmosis III, un bloc de calcite correspondant à l'une des parois d'un reposoir de barque²⁹⁶. Sa position et les blocs postérieurs suggèrent qu'il ne s'agit pas de son emplacement initial, mais A. Cabrol ne dit rien concernant le moment éventuel de ce déplacement²⁹⁷. Puisque cette donnée est inconnue, nous pourrions imaginer que le reposoir avait déjà été déplacé de son emplacement originel à la cour du X^e pylône sous le règne de Ramsès II.

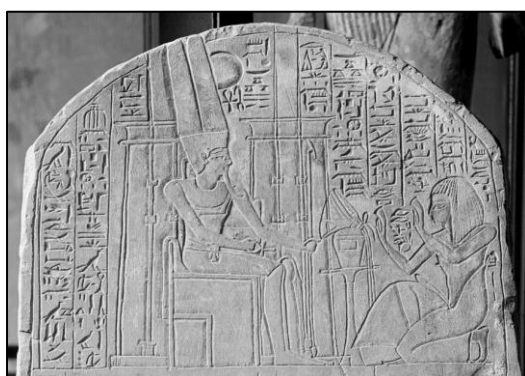


Fig. 13 Représentation du pylône dans le cintre de la stèle Berlin 20377

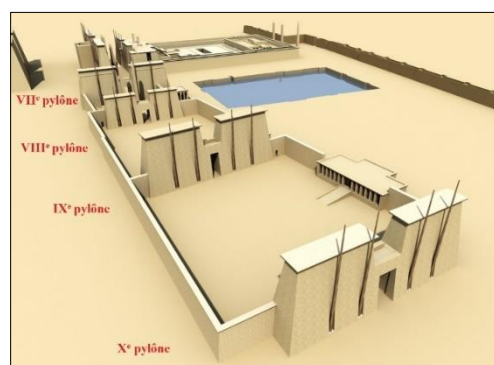


Fig. 14 -« Reconstitution 3D des VIIe, VIIIe, IXe et Xe pylônes du grand temple de Karnak », dans DIGITAL KARNAK, [en ligne], <https://digitalkarnak.ucsc.edu/10th-ylon/> (page consultée le 20/04/2024)

²⁹² CABROL, 2001, p. 511.

²⁹³ CABROL, 2001, p. 512.

²⁹⁴ CABROL, 2001, p. 511.

²⁹⁵ CABROL, 2001, p. 511-512.

²⁹⁶ CABROL, 2001, p. 513.

²⁹⁷ CABROL, 2001, p. 513.

Par conséquent, si nous considérons ces données, l'idée que Nebrê a voulu représenter sa rencontre avec la statue d'Amon lors d'une fête processionnelle aux abords d'un pylône situé sur l'Allée Processionnelle et que la représentation du pylône est fidèle à la réalité, l'hypothèse serait que la rencontre divine s'est produite dans la cour du X^e pylône. En effet, les obélisques érigés devant le VII^e pylône sont absents de la scène du cintre de la stèle, le VIII^e pylône ne semble pas abriter de reposoir²⁹⁸ — en tout cas dans l'état actuel de notre documentation²⁹⁹ — pour la barque divine et il semble que le reposoir du IX^e pylône n'était plus fonctionnel à l'époque de Nebrê, bien que qu'il soit possible qu'un reposoir ait été reconstruit au même endroit. Plus important, Jordan et *al.* suggère que les détails de la représentation du pylône — linteau sans corniche, quatre mâts, grillage à la base des mâts, double accroche pour les mâts — favorisent l'hypothèse du X^e pylône et que Nebrê se serait rendu sur le dromos de ce pylône³⁰⁰. Il est actuellement malaisé de valider une telle affirmation, mais la présence du pylône sur la stèle et l'inscription *gm.n.j nb ntr:w* « j'ai rencontré le maître des dieux »³⁰¹ nous invitent tout de même à considérer cette interprétation comme la plus plausible.

Par ailleurs, si l'intention de Nebrê n'était pas de représenter la réalité perceptible, comme cela est normalement d'usage dans l'art égyptien, le pylône pourrait aussi correspondre au VII^e pylône qui est, à première vue, assez similaire, au X^e. En outre, nous pourrions aussi considérer que Nebrê a représenté le simple passage de la statue processionnelle lors du parcours, auquel il aurait assisté, que ce soit auprès du VII^e, VIII^e, IX^e ou X^e pylône. Au final, seule l'idée d'une rencontre de Nebrê avec l'image d'Amon dans l'Allée processionnelle, à proximité d'un de ses pylônes, semble véritablement assurée.

²⁹⁸ A. Cabrol ne mentionne que les reposoirs des VII^e, IX^e et X^e pylônes (CABROL, 2001, p. 510-513).

²⁹⁹ En réalité, rien n'exclut qu'il y en ait eu un.

³⁰⁰ JORDAN, *et al.*, 2015, p. 143.

³⁰¹ Cols. C8-9. Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (n).

2.3. État de l'art

Précisons d'emblée que seuls A. Erman³⁰², G. Roeder³⁰³ et K. A. Kitchen³⁰⁴ ont proposé une transcription complète du texte hiéroglyphique de la stèle. De même, il n'y a que K. A. Kitchen qui fournisse une translittération du texte principal³⁰⁵. C'est A. Erman, en 1911, qui est le premier à mener une étude sur la stèle Berlin 20377 dans un article concernant plusieurs pièces épigraphées³⁰⁶ de la nécropole thébaine et relevant de la piété personnelle³⁰⁷. Selon lui, ce type de religiosité peut être perçu dans les expressions de plusieurs textes similaires de la même époque et peut être rapproché des psaumes bibliques³⁰⁸. A. Erman fournit une reproduction du document original³⁰⁹, une contextualisation de la stèle³¹⁰, une brève description matérielle et iconographique³¹¹ ainsi qu'une transcription hiéroglyphique, elle-même accompagnée d'une traduction allemande et de quelques commentaires³¹². La même année³¹³, A. Erman publie un autre article s'inscrivant dans la continuité des fouilles du Ramesseum entreprises par le musée de Berlin en 1911³¹⁴. La stèle de Nebrê fait cependant l'objet d'une réflexion moins détaillée que dans le premier travail : nous y trouvons une photographie de la stèle³¹⁵, une brève description et une traduction partielle³¹⁶.

Entre 1912 et 1916, J. H. Breasted propose une traduction anglaise, mais qui n'est accompagnée d'aucun commentaire philologique³¹⁷. H. Gunkel se réfère aux travaux d'A.

³⁰² ERMAN, 1911a, p.1088-1095.

³⁰³ ROEDER, 1913, p. 158-162. Il n'apporte pas de commentaire distinctif. Plus tard, G. Roeder propose une traduction allemande, mais celle-ci ne fait pas l'objet d'une étude particulière (ROEDER, 1923, p. 52-54.).

³⁰⁴ Avec quelques notes brèves sur la lecture de certains signes abîmés (KRI, III, 653-655).

³⁰⁵ KITCHEN, 1999, p. 285-290. La translittération est accompagnée d'une traduction anglaise, mais le texte du cintre n'est pas repris dans sa translittération.

³⁰⁶ Une grande partie de ces monuments a été rassemblée par G. Maspero qui avait déjà constaté le caractère religieux intime de certaines inscriptions (MASPERO, 1880, p. 159 ; MASPERO, 1881, p. 103).

³⁰⁷ ERMAN, 1911a, p. 1086. Il s'agit d'un article reprenant des propos tenus le 16 mars 1911.

³⁰⁸ ERMAN, 1911a, p. 1087.

³⁰⁹ ERMAN, 1911a, p. 1087, pl. 16.

³¹⁰ Voir Description de la stèle.

³¹¹ ERMAN, 1911a, p. 1088.

³¹² ERMAN, 1911a, p.1088-1095.

³¹³ Une traduction partielle du texte principal de la stèle apparaît dans un article de presse allemande d'octobre 1911, émanant vraisemblablement d'A. Erman (« Deutscher Reichsanzeiger und Preußischer Staatsanzeiger. Wednesday, 11.10.1911 » dans DEUTSCHES ZEITUNGSPORTAL, [en ligne], <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/newspaper/item/Y5ETLGQXSkkWFAK4JDMMTGRTIYRjQS7B?query=stele&place=Berlin&fromDay=8&fromMonth=12&fromYear=1900&toDay=14&toMonth=12&toYear=1912&page=2&hit=10&issuepage=2> (page consultée le 02/08/2024)).

³¹⁴ ERMAN, 1911b, p. 8.

³¹⁵ ERMAN, 1911b, p. 8.

³¹⁶ ERMAN, 1911b, p. 9-10.

³¹⁷ BREASTED, 1912, p. 350-352.

Erman³¹⁸ pour la traduction allemande proposée³¹⁹ et commente certaines sections de l'œuvre ; il relève des similitudes entre cette prière et les psaumes bibliques, comme A. Erman l'avait déjà remarqué³²⁰. Toutefois, la plupart des commentaires de H. Gunkel sont superflus dans la mesure où il paraphrase les propos de la prière sans apporter d'informations supplémentaires. B. Gunn présente une traduction anglaise complète inspirée de celle d'A. Erman³²¹, il écrit que le texte se suffit à lui-même et qu'il ne nécessite donc pas de commentaires additionnels³²². Plus tard, H. Grapow propose une traduction allemande de la stèle Berlin 20377, mais celle-ci n'est pas du tout commentée³²³.

En 1923, A. Erman présente à nouveau une traduction de la stèle de Nebrê³²⁴, sans pour autant ajouter des éléments nouveaux quant à l'étude du texte, mais il attire notamment l'attention sur le fait que la composition de Nebrê ne devrait pas être considérée comme une œuvre originale et personnelle dans la mesure où des thèmes et une phraséologie semblables peuvent être retrouvés sur d'autres monuments de la nécropole thébaine³²⁵. En outre, il suggère que les fautes d'orthographe³²⁶ dans le texte montre que la connaissance des hiéroglyphes du graveur était imparfaite³²⁷.

G. Nagel tente de mettre les prières en regard d'autres œuvres du Nouvel Empire et relève aussi les accointances entre ces textes et les psaumes de l'Ancien Testament³²⁸. Il propose une traduction française³²⁹, ses commentaires sont minimes, mais l'un d'entre eux s'oppose particulièrement à une interprétation d'A. Erman³³⁰. Plus tard, P. Gilbert et J. A. Wilson

³¹⁸ ERMAN, 1911a.

³¹⁹ GUNKEL, 1913, p. 141-143.

³²⁰ GUNKEL, 1913, p. 145.

³²¹ GUNN, 1916, p. 83-85.

³²² GUNN, 1916, p. 85.

³²³ GRAPOW, 1922, p. 262-263.

³²⁴ Une traduction partielle de la stèle est aussi présente dans un autre ouvrage d'A. Erman (ERMAN, 1937, p. 172-173).

³²⁵ ERMAN, 1923, p. 383-384.

³²⁶ Il ne précise pas les erreurs en question, mais il doit s'agir de : *dj dj t'w <n> nty g'ib.y* (col. A4 et C5) ; *{hr}* <r> *m³³* (col. B4) ; <r-> *dr:f* (col. C11) ; *iw šd.k{wj}* (col. C14). Voir aussi 2.7. Paléographie (A2), (D40) ; 2.8. Commentaires philologiques et discussions (h).

³²⁷ ERMAN, 1923, p. 384.

³²⁸ NAGEL, 1935, p. 305-306, 332-333.

³²⁹ NAGEL, 1935, p. 307.

³³⁰ NAGEL, 1935, p. 309, n. 3. Voir 2.7. Paléographie (E1).

proposent respectivement une traduction française³³¹ et une traduction anglaise³³². Seule la traduction de J. A. Wilson contient quelques commentaires très brefs³³³.

La stèle Berlin 20377 est aussi mentionnée dans trois ouvrages de F. Daumas³³⁴. Le premier comprend une traduction française du document³³⁵ et F. Daumas maintient l'hypothèse, déjà avancée par A. Erman³³⁶, selon laquelle le pylône de la scène du cintre doit correspondre à l'un des pylônes du grand temple d'Amon à Karnak³³⁷. En outre, il remarque également que la figuration du dieu devant le pylône est étonnante puisque le dieu réside habituellement dans le fond du sanctuaire, inaccessible au commun des mortels³³⁸. Le second ouvrage³³⁹ ne contient que la citation d'un passage du texte de la stèle manifestant la miséricorde divine³⁴⁰ ; F. Daumas y développe l'idée que l'influence des psaumes pénitentiels de la littérature akkadienne sur les ex-voto tels que la stèle de Nebrê n'a pas lieu d'être, car le contexte religieux égyptien de ces monuments n'est pas suffisamment examiné³⁴¹. En effet, il insiste sur l'importance des circonstances particulières qui sont à l'origine de la réalisation de ces monuments, en prenant notamment l'exemple du fils de Nebrê, Nakhtamon, ayant été atteint d'une maladie grave³⁴². Il pense également que ces monuments ne relèvent pas non plus de la littérature des « pauvres », comme l'ont affirmé plusieurs de ses prédécesseurs³⁴³, puisqu'un certain nombre de ces dédicants, dont Nebrê, exerçaient une fonction honorable³⁴⁴. Selon lui, la sollicitude d'Amon exprimée dans ces textes particuliers est elle-même empruntée aux compositions théologiques dédiées à Amon, dans lesquelles on retrouve l'idée de la miséricorde divine à l'égard des humbles et des « silencieux »³⁴⁵. On trouve une dernière traduction française quelque peu commentée dans le dernier ouvrage³⁴⁶.

³³¹ GILBERT, 1949, p. 80-82.

³³² GILBERT, 1949, p. 80 ; WILSON, 1950, p. 380-381.

³³³ WILSON, 1950, p. 380.

³³⁴ DAUMAS, 1952a ; DAUMAS, 1965. Une traduction française comme BARUCQ *et al.*, 1999, p. 236-239.

³³⁵ DAUMAS, 1952a, p. 26-27.

³³⁶ ERMAN, 1937, p. 173.

³³⁷ DAUMAS, 1952a, p. 25.

³³⁸ DAUMAS, 1952a, p. 25.

³³⁹ Mentionnons également une traduction italienne de la stèle, brièvement commentée (BRESCIANI, 1969).

³⁴⁰ DAUMAS, 1965, p. 332.

³⁴¹ DAUMAS, 1965, p. 332.

³⁴² DAUMAS, 1965, p. 332.

³⁴³ GUNN, 1916, p. 83 ; ROEDER, 1923, p. 52 ; GILBERT, 1949, p. 80.

³⁴⁴ DAUMAS, 1965, p. 332. Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (c).

³⁴⁵ DAUMAS, 1965, p. 332.

³⁴⁶ BARUCQ & DAUMAS, 1999, p. 236-239.

M. Lichteim choisit de présenter une traduction de trois documents provenant de Deir el Médineh³⁴⁷. En ce qui concerne la stèle de Nebrê, une simple description matérielle en est donnée, les travaux précédemment mentionnés sont cités³⁴⁸ et la traduction est accompagnée de quelques commentaires, à nouveau très succincts³⁴⁹.

En 1981, P. Auffret réalise une étude comparative de la structure littéraire de différents textes et traduit le texte principal en français³⁵⁰. Il s'intéresse particulièrement à la récurrence d'un même terme, constituant selon lui un indice de structure littéraire. L'objectif de son analyse est de comprendre « l'architecture des unités de texte »³⁵¹.

Dans les années 90, J. Loose traduit la stèle en néerlandais et commente brièvement sur la disposition du texte, la légende, l'ouverture de la prière et le concept du dieu miséricordieux. La question de la « vache d'Amon » est aussi abordée sans pour autant qu'une interprétation soit proposée³⁵². Une partie de l'article consiste par ailleurs en une discussion sur le terme *b'w*, apparaissant dans notre document³⁵³. Une autre traduction allemande commentée³⁵⁴ est proposée par J. Assmann³⁵⁵.

Au début des années 2000, trois traductions anglaises de la stèle sont proposées : la première de K. A. Kitchen dans le cadre des traductions des inscriptions ramessides³⁵⁶, la seconde de K. Simpson dans une anthologie, mais celle-ci n'est pas commentée³⁵⁷. E. Frood propose une dernière traduction³⁵⁸ quelque peu commentée³⁵⁹, et soutient aussi la même idée qu'A. Erman³⁶⁰ et F. Daumas³⁶¹ concernant la représentation du pylône dans le cintre de la stèle³⁶².

B. G. Davies fait le point sur le signe endommagé relatif à la faute commise par Nakhtamon, en présentant les différentes hypothèses avancées³⁶³. Il soutient également l'idée que la partie

³⁴⁷ LICHEIM, 1976, p. 104.

³⁴⁸ ERMAN, 1911 ; BREASTED, 1912 ; GUNN, 1916 ; WILSON, 1950.

³⁴⁹ LICHEIM, 1976, p. 105-107.

³⁵⁰ AUFFRET, 1981, p. 14.

³⁵¹ AUFFRET, 1981, p. 14-15.

³⁵² LOOSE, 1994, p. 139-142.

³⁵³ LOOSE, 1994, p. 137-138.

³⁵⁴ Seulement des renvois à des textes similaires ou à des travaux pour l'une ou l'autre thématique.

³⁵⁵ ASSMANN, 1999, p. 371-374.

³⁵⁶ KRITA, III, 444-446.

³⁵⁷ SIMPSON, 2003, p. 284.

³⁵⁸ FROOD, 2007, p. 219.

³⁵⁹ FROOD, 2007, p. 220-222.

³⁶⁰ ERMAN, 1937, p. 173.

³⁶¹ DAUMAS, 1952, p. 25.

³⁶² FROOD, 2007, p. 220. Cette idée réapparaît dans BAINES & FROOD, 2011.

³⁶³ DAVIES, 2013, p. 481.

de temple représentée est authentique et que la représentation d'Amon et de Nebrê peut correspondre à une véritable rencontre qui aurait eu lieu³⁶⁴.

C'est D. M. Potter, en 2016, qui dans sa thèse de doctorat fournit des commentaires plus détaillés de certaines parties du texte de la stèle Berlin 20377. Son étude a pour sujet l'examen de topoï linguistiques de l'Égypte ramesside employés pour exprimer une compréhension de l'interaction divine avec l'individu, par exemple l'emploi des verbes déictiques de mouvement comme **jwj*, intrinsèquement liés au locuteur et donnant des informations quant à la perception du monde³⁶⁵. Le texte de la stèle n'est pas étudié entièrement, seules quelques inscriptions sont transcrites, translittérées et traduites.

On dit généralement que la stèle Berlin 20377 a été largement étudiée et commentée. Certes, elle est mentionnée à de nombreuses reprises et un grand nombre de traductions ont été proposées dans différentes langues, mais en réalité, celles-ci sont souvent libres, injustifiées, parfois partielles et rarement accompagnées d'une transcription hiéroglyphique ou d'une translittération. Les commentaires philologiques des auteurs antérieurs³⁶⁶ sont la plupart du temps brefs et ne portent pas sur la totalité du texte. Comme nous l'avons déjà relevé dans l'introduction, la paléographie des signes du document n'est, par ailleurs, pas du tout abordée³⁶⁷. Nous allons dès lors tenter de proposer une étude systématique du texte de la stèle portant sur les aspects paléographique et philologique, accompagnés des commentaires détaillés. Néanmoins, nous devons préciser que la structure littéraire de la prière³⁶⁸, notamment abordée par P. Auffret³⁶⁹, ne sera pas étudiée dans le cadre de ce travail. Même si les poèmes ou les hymnes³⁷⁰ connaissent généralement une division en strophes, le rythme et la tonalité des vers sont difficilement abordables étant donné que la vocalisation de l'égyptien ancien est inconnue ; on pourrait seulement distinguer le « parallélisme des membres » de la phrase ou l'insistance sur des syllabes tonales³⁷¹. Nous remarquerons simplement que la lecture de la

³⁶⁴ DAVIES, 2013, p. 481.

³⁶⁵ POTTER, 2016, i, ii.

³⁶⁶ Les commentaires jugés pertinents seront pris en compte dans 2.8. Commentaires philologiques et discussions.

³⁶⁷ Le signe abîmé à la col. C8 (à interpréter comme le signe de la vache E1) est discuté, mais jamais justifié sur le plan paléographique. Par ailleurs, l'observation est la même pour le groupe de signes altérés à la fin de la col. C5 (voir 2.7. Paléographie (E1) et (*n'* (col. C5)).

³⁶⁸ À savoir la forme, les rythmes et la sonorité.

³⁶⁹ AUFFRET, 1981.

³⁷⁰ Le texte de la stèle Berlin 20377 s'apparente à la structure et au contenu des hymnes, qui sont des poèmes généralement composés en l'honneur d'un dieu.

³⁷¹ LECLANT, 1998, p. 237.

prière permet d'identifier quatre étapes : reconnaissance d'une faute commise, châtement divin, acceptation de la culpabilité et contrition, pardon divin³⁷².

³⁷² DAVIES, 2018, p. 60.

2.4. Transcription hiéroglyphique et notes

<p>A1 — </p> <p>A2 — </p> <p>A3 — </p> <p>A4 — </p>	<p>B1 — </p> <p>B2 — </p> <p>B3 — </p> <p>B4 — </p> <p>B5 — </p> <p>B6 — </p>	<p>C1 — </p> <p>C2 — </p> <p>C3 — </p> <p>C4 — </p> <p>C5 — </p> <p>C6 — </p> <p>C7 — </p> <p>C8 — </p> <p>C9 — </p> <p>C10 — </p> <p>C11 — </p> <p>C12 — </p> <p>C13 — </p> <p>C14 — </p> <p>C15 — </p> <p>C16 — </p>
---	---	--

2.5. Translittération

A.

1/ *Jmn-R^c nb ns.wt t³.wy*

2/ *n³tr^c*

3/ *hnty Jp.t-s.wt, n³tr špsy sdm nh.(w)t^{a+e}, jy hr hrw.w^b*

4/ *nmh^c jnd^c djdj t³w^d <n> nty g³b.y^c*

B.

1/ *rdj.t j³.w^e n Jmn-R^c*

2/ *nb ns.wt t³.wy, hnty Jp.t-s.wt, sn t³ n Jmn n(y)*

3/ *n³rw.t^f n³tr^c p³ nb n(y) p³ wb³g*

4/ *n³g+h dj.f n.j jr.ty.j {hr} <r> m³³*

5/ *nfrw.f^h n k³ n(y) sš-kdⁱ*

6/ *n(y) Jmn Nb-R^c m^{3c}-hrw*

C.

1/ *rdj(.t) j³.w^e n Jmn jry.j n.f dw³.w^e hr rn.f dj.j n.f j³.w r k³w n p.t r wsh s³tw sdd.w*

2/ *b³w.f^j n h(d).w hntj(.w), s³y.tn r.f whm sw n šrj n šrj.t n ³y.w n šrj.w, sdd.w [sw (n) d³]*

3/ *m.w sp-sn nty(.w) bw hpr(.w).sn, sdd(.j) sw n rm.w hr mty n ³pd.w m t³ p.t, whm sw n hm(.w) sw (n) rh(.w) sw,*

4/ *s³y.tn r.f, ntk Jmn, p³ nb gr(.w)^k, jy hr hrw^b nmh^c, j³š(.j) n.k jw.j jnd[.k wj, tw]*

5/ *.k jj.tj, šd.k wj, dj.k t³w <n> nty g³b.y^c, šd.k wj wnn(.j) nty, ntk Jmn-R^c nb W³s.t, šd wnn m Dw³.t p³-wn ntk [n]*

6/ *jw.tw hr j's n.k, ntk p³ jy m-w³w^b, jr(.w).n sš-*kd* Jmn m s.t-m³.t Nb-R^c m³-hrw, s³ sš-*kd* m s.t-m³.t P³y [m³-hrw],*

7/ *hr rn n(y) nb.f Jmn nb W³s.t, jy hr hrw^b n(y) nmh^c, jw jr.t(w) n.f dw³.w^e hr rn.f n-'.wy t³(y).f phty^j, jw ir.t(w) n.f [sn]*

8/ *mh.w^e, r-*hft*-hr.f m-b³h t³ r-*dr*.f, hr sš-*kd* Nht-Jmn m³-hrw jw.f s*dr*.y mr(w) m-r-'.m(w)t^l, jw.f (hr) b³w^j n(y) Jmn hr t³(y).f jh.t gm.*

9/ *n.j^m nb ntr.wⁿ jw(.w) m mhy.t t³w ndm r-*h*³.t.f, š.d.f sš-*kd* n Jmn Nht-Jmn m³-hrw, s³ sš-*kd* n(y) Jmn m s.t-m³.t Nb-R^c m³-hrw, ms(.w).*

10/ *n nb.t pr P³-šd(.t) m³-hrw, dd.f hr wn mty b³k r jr.t bt^l hr mty nb r htp, bw jry p³ nb [W³s.t]*

11/ *hrw <r->dr.f *kd*.tw, jry *kd*.f m km n³.t, nn spy.t, sw^hw.t 'n.tj n.n m htpw,*

12/ *Jmn *kd*(.w) hr t³w.f, w³h k³.k jw.k r htp, bw w^hm.n 'nn, jn sš-*kd* m s.t-*

13/ *m³.t Nb-R^c m³-hrw, dd.f jw.j r jr.t w*d* pn hr rn.k mtw.j smn*

14/ *n.k p(?)y dw³^e m sš hr-hr.f, jw š.d.k{wj} n.j sš-*kd* Nht-Jmn,*

15/ *jn.j n.k, jw.k (hr) s*dm* n.j, hr ptr jry.j p³ ddy.j, ntk nb n(y) j's*

16/ *n.f^b, hr.y hr m³.t, p³ nb n W³s.t, jr(.w).n sš-*kd* Nb-R^c s³(.f) sšⁱ H'y*

2.6. Traduction

A.

^{1/} Amon-Rê, maître des trônes du Double-Pays, ^{2/} grand dieu, ^{3/} Celui qui est à la tête de Karnak, noble dieu qui écoute les prières, qui vient aux voix ^{4/} du vulnérable et de l'affligé, qui donne le souffle à ceux qui sont faibles.

B.

^{1/} Adresser des louanges à Amon-Rê, ^{2/} maître des trônes du Double-Pays, Celui qui est à la tête de Karnak, Embrasser le sol pour Amon de ^{3/} Thèbes, grand dieu, le maître de l'*wb*.^{4/} Grand de beauté, qu'il me permette de voir ^{5/} sa beauté ! Pour le *ka* du dessinateur ^{6/} d'Amon, Nebrê, juste de voix.

C.

^{1/} Adresser des louanges à Amon. Je veux lui faire des adorations en son nom. Je veux lui faire des louanges aussi hautes que le ciel et aussi larges que la terre. Puisse-t-on parler de ^{2/} sa puissance à ceux qui naviguent vers le nord et vers le sud. Prenez-y garde. Répétez-le au fils et à la fille, aux grands et aux petits. Puisse-t-on en parler ^{3/} [à toutes les généra]tions (*sp-sn*) qui ne sont pas encore advenues. Je veux en parler aux poissons dans l'eau de l'inondation (et) aux oiseaux du ciel. Répétez-le à celui qui ne le connaît pas et à celui qui le connaît.

^{4/} Prenez-y garde. Tu es Amon, le maître du silencieux, qui vient aux cris du vulnérable. J'ai fait appel à toi lorsque j'étais affligé, ^{5/} tu es venu pour me sauver. Tu as donné le souffle à celui qui est faible. Tu m'as sauvé lorsque j'étais emprisonné. Tu es Amon, maître de Thèbes, qui sauve celui qui est dans la Douat, car tu es [(un être) miséricordieux] ^{6/} lorsque l'on fait appel à toi, tu es celui qui vient de loin.

Ce qu'a fait le dessinateur dans la Place de Vérité, Nebrê, juste de voix, fils du dessinateur d'Amon dans la Place de Vérité, Pay, juste de voix. ^{7/} Au nom de son maître Amon, maître de Thèbes, qui est venu au cri du vulnérable après que l'on lui a adressé des prières en son nom en raison de son pouvoir et après que l'on a fait pour lui des supplications ^{8/} devant lui et en présence de la terre entière, concernant le dessinateur Nakhtamon, juste de voix, lorsqu'il était alité, malade, en train de mourir et sous la puissance d'Amon à cause de sa vache.

J'ai rencontré ^{9/} le maître des dieux, qui était venu en tant que vent du nord³⁷³, la douce brise devant lui : il a sauvé le dessinateur d'Amon Nakhtamon, juste de voix, fils du dessinateur d'Amon dans la Place de Vérité, Nebrê, juste de voix, qu'a mis au monde ^{10/} la maîtresse de maison Pashéd(et), juste de voix.

Il dit : « Et tout comme il est exact que le serviteur commettra une faute, il est exact que le maître pardonnera ». Le maître de Thèbes ne passe pas ^{11/} une journée entière en colère, sa colère se dissipe en un moment, rien ne subsiste. Le vent est revenu à nous en paix, ^{12/} Amon se retournant sur sa brise. Tant que ton *ka* perdurera, tu pardonneras, nous ne répéterons pas ce dont on s'est retourné.



Par le dessinateur dans la place ^{13/} de Vérité, Nebrê, juste de voix. Il dit : « Je ferai cette stèle en ton nom et perpétuerai ^{14/} cette prière pour toi en l'inscrivant sur sa surface, car tu as sauvé pour moi le dessinateur Nakhtamon. » ^{15/} Ainsi t'ai-je parlé et tu m'as écouté. Et vois, j'ai accompli ce que j'avais dit. Tu es le maître de celui qui l'appelle,^{16/} satisfait de la vérité, le maître de Thèbes. Ce qu'ont fait le dessinateur Nebrê (et) son fils, le scribe, Khay.








2.7. Paléographie


Nous examinerons les graphies des différents signes, les variations graphiques associées ainsi que les implications de ces observations, révélant entre autres des particularités stylistiques propres à la région thébaine ou à Deir el-Médineh en particulier. Les signes seront présentés selon un ordre fondé sur la classification de A. H. Gardiner et seront accompagnés de leur type classique, qui sera représenté par le traitement informatique des hiéroglyphes. À la fin de cette section, deux commentaires porteront notamment sur des groupes de signes (*nfr* et *n*). Nous nous appuyerons en grande partie sur l'ouvrage de J. Moje, qui est une référence essentielle dans le domaine de la paléographie hiéroglyphique des stèles privées de la 19^e dynastie³⁷⁴.



³⁷³ Autre interprétation : « j'ai constaté/réalisé que le maître des dieux était venu comme le vent du nord ».

³⁷⁴ MOJE, 2007.

- ³⁷⁵ ; ³⁷⁶

Avant la 19^e dynastie, ce signe n'est pas souvent différencié de ³⁷⁷. Cependant, ³⁷⁸ (A2) prend une forme spécifique à la 19^e dynastie³⁷⁹, où le bras arrière du personnage A2 est éloigné du dos³⁷⁹. On constate effectivement dans le texte que ³⁸⁰ (A1) se distingue clairement de ³⁸¹ (A2) : ³⁸⁰ ou ³⁸¹ (A1), avec la main apparente vs ³⁸² (A2).

Par ailleurs, dans la région thébaine et notamment à Deir el-Médineh, l'avant-bras peut être courbé au niveau de la tête puis pointer vers le haut ³⁸³, mais cette particularité n'apparaît pas dans notre document.

Comme on peut l'observer ici, une pratique courante à l'époque de Ramsès II était de placer le bras orienté vers la bouche devant ou au-dessus de la tête³⁸⁴, apparaissant comme un trait horizontal. Il est intéressant de relever qu'à la colonne C5, le pronom dépendant de première personne semble tantôt écrit avec A1 ³⁸⁵ — comme il est attendu — tantôt avec ce qui s'apparente formellement à A2 ³⁸⁶. On voit le bras horizontal caractéristique du signe, le bras arrière n'est pas écarté du reste du corps comme cela est le cas dans toutes les autres occurrences du signe A2, mais rattaché au dos comme pour le signe A1. Cette particularité n'apparaît qu'une seule fois et correspond vraisemblablement à une erreur de la part du graveur.

³⁷⁵ Col. A3.

³⁷⁶ Col. C2.

³⁷⁷ MOJE, 2007, p. 239.

³⁷⁸ MOJE, 2007, p. 239.

³⁷⁹ MOJE, 2007, p. 239.

³⁸⁰ Col. B4.

³⁸¹ Col. C1.



³⁸² Col. A3.


³⁸³ MOJE, 2007, p. 240 ; Stèle BM 305.




³⁸⁴ MOJE, 2007, p. 240.

³⁸⁵ Col. C5 : 1^e occurrence.



³⁸⁶ Col. C5 : 2^{de} occurrence.


-  (A26) :  ³⁸⁷

Selon le corpus des stèles privées de la 19^e dynastie pris en compte par J. Moje, il s'agit d'un signe rarement employé dans le sud de Thèbes³⁸⁸. La particularité de ce signe dans notre document est que le personnage, comparé au type classique, est penché vers l'avant  ³⁸⁹.

-  (A30), variantes :  ³⁹⁰  ³⁹¹

Le signe apparaît rarement dans les stèles de Deir el-Médineh³⁹². Les documents pris en compte par J. Moje montrent que ce signe apparaît presque exclusivement en tant que logogramme ou déterminatif dans les termes *j'w*, *dw*³⁹³, observation s'appliquant à la stèle de Nebrê. Quand il est présent, le second avant-bras part du premier et les mains sont généralement très peu détaillées³⁹⁴. Dans notre cas, on voit un seul bras et ce qui ressemble à une main simplifiée ;

l'avant-bras ne semble pas représenté :  ³⁹⁵ ;  ³⁹⁶. Par ailleurs, il existe une spécificité de la région thébaine durant le règne de Ramsès II, où le personnage est représenté avec un seul

bras³⁹⁷, ce que l'on observe effectivement sur notre document :  ³⁹⁸. Il est possible que la représentation du nœud du pagne — un trait oblique —, comme on le voit ici, soit également une caractéristique de cette région et de cette époque, car ce détail est habituellement absent³⁹⁹. Les pieds du personnage peuvent être séparés ou joints l'un à l'autre, une particularité semblant répondre à une décision individuelle⁴⁰⁰. On constate aussi que le haut du corps est légèrement penché vers l'avant.

³⁸⁷ Col. C4.

³⁸⁸ MOJE, 2007, p. 246.

³⁸⁹ Col. C4.

³⁹⁰ Col. C1 : 1^e occurrence.

³⁹¹ Col. C1 : 2^{de} occurrence.

³⁹² SERVAJEAN, 2011, p. 3.

³⁹³ MOJE, 2007, p. 247.

³⁹⁴ MOJE, 2007, p. 247.

³⁹⁵ Col. C1 : 1^e occurrence.







³⁹⁶ Col. C1 : 2^{de} occurrence.



³⁹⁷ MOJE, 2007, p. 247.

³⁹⁸ Col. B1.

³⁹⁹ MOJE, 2007, p. 247.

⁴⁰⁰ MOJE, 2007, p. 247.

-  (A40), variantes principales :  ⁴⁰¹ ;  ⁴⁰² ;  ⁴⁰³ ;  ⁴⁰⁴ ;
 ⁴⁰⁵

Ce signe est présent sur des stèles de toute l'Égypte et occupe habituellement un cadrat entier. La barbe est une partie essentielle de ce signe hiéroglyphique, mais il arrive que cet élément soit absent des inscriptions ; il en va de même pour la variante  (A40D)⁴⁰⁶. Il semble que cette absence de barbe soit généralement due à un manque d'espace et caractérise les stèles du Sinaï en particulier. Dans certains cas, la perruque peut également manquer⁴⁰⁷. À Qantir, il existe des formes de A40 dont certaines sont des dessins très schématiques, où la transition entre la barbe et la perruque est souvent fluide⁴⁰⁸. Ce schématisme et l'absence de barbe peuvent occasionner une confusion avec les autres hiéroglyphes de personnages en position assise, notamment avec le signe  (B1), où seul le contexte ou la barbe en tant que signe diacritique permettent de distinguer un signe de l'autre⁴⁰⁹. Les témoignages postérieurs au règne de Ramsès II montrent par ailleurs une déformation grandissante de la tête du personnage et une confusion entre la tête et la barbe, rendant impossible la distinction des deux éléments⁴¹⁰.

Comme pour tous les autres signes hiéroglyphiques, on observe une tendance schématique dans la graphie du signe. La barbe postiche est systématiquement présente et a la particularité d'être très allongée par rapport au reste du corps, ce qui correspond peut-être à une habitude du graveur ; la perruque est également représentée même si elle est parfois imperceptible voire absente dans l'occurrence de la colonne 16.

⁴⁰¹ Col. A1.

⁴⁰² Col. B3.

⁴⁰³ Col. C1.

⁴⁰⁴ Col. C4.

⁴⁰⁵ Col. C16.




⁴⁰⁶ MOJE, 2007, p. 248.


⁴⁰⁷ MOJE, 2007, p. 248.

⁴⁰⁸ MOJE, 2007, p. 249.



⁴⁰⁹ MOJE, 2007, p. 249.


⁴¹⁰ MOJE, 2007, p. 249.



-  (A47), variantes : ⁴¹¹ ; ⁴¹²


La forme de la houlette et de la natte roulée varie dans presque tous les documents, ce qui explique que l'on ne peut relever aucune uniformité régionale⁴¹³. Toutefois, on remarque certaines tendances dans la représentation de ces deux éléments : il peut s'agir d'une structure déformée, d'un arc ouvert, d'un anneau ou encore d'une ligne partiellement incurvée au sommet⁴¹⁴. Le texte principal de la stèle contient les deux dernières variantes : ⁴¹⁵ et



-  (D2) : ⁴¹⁷

Le visage de face est un signe intéressant, car sa représentation est multiple, mais son identification relativement aisée⁴¹⁸. Puisque les oreilles sont l'élément de distinction principal, elles sont mises en évidence et peuvent être⁴¹⁹ : séparées de la tête ⁴²⁰ ; attenantes à la tête,

mais clairement définies par le tracé du visage ⁴²¹ ; intégrées dans le tracé du visage ⁴²². La représentation des oreilles n'est généralement pas réaliste, elles ont une forme linéaire, allongée/ovale, triangulaire, carrée ou difforme⁴²³. Il ne semble y avoir aucune différence sur le plan chronologique ou topographique quant à l'emploi de ces variantes⁴²⁴. Le cou connaît aussi diverses représentations : sous la forme d'un cône allongé, d'un triangle ou de T inversé⁴²⁵.

Toutes les occurrences de ce signe sur la stèle de Berlin 20377 ⁴²⁶ présentent des oreilles allongées et séparées de la tête, le cou est de forme triangulaire ; les yeux, la bouche et le nez sont, par ailleurs, absents.

⁴¹¹ Col. C2.

⁴¹² Col. C4.

⁴¹³ MOJE, 2007, p. 250.

⁴¹⁴ MOJE, 2007, p. 250.

⁴¹⁵ Col. C2.

⁴¹⁶ Col. C4.

⁴¹⁷ Col. A2.

⁴¹⁸ MOJE, 2007, p. 261.

⁴¹⁹ MOJE, 2007, p. 261.

⁴²⁰ Stèle Ashmolean 1883.14.

⁴²¹ J. Moje mentionne une stèle non publiée (MOJE, 2007, p. 88, 261).



⁴²² Stèle Louvre 16340.









⁴²³ MOJE, 2007, p. 261.









⁴²⁴ MOJE, 2007, p. 261.



⁴²⁵ MOJE, 2007, p. 262.

⁴²⁶ Col. A2.

-  (D7D) :  ⁴²⁷

Visuellement, cette graphie est plus élaborée que les signes oculaires  (D4),  (D5),  (D6),  (D7) et  (D5+D7)⁴²⁸. On perçoit aisément que  est une variante dérivée de la variante rare D5+D7, à laquelle un plus grand nombre de cils ont été ajoutés. D7D serait donc une forme accentuée de D5+D7⁴²⁹. L'œil garni de deux cils (D5) est lié aux actions ou conditions liées aux yeux⁴³⁰. Quant à l'œil à la paupière inférieure fardée (D7), il recouvre une valeur sémantique associée à la beauté, l'ornement, la décoration et la vue⁴³¹. Dès lors, ces différentes particularités seraient combinées pour  et accentuées pour . Dans le texte, le

déterminatif  apparaît à trois reprises pour les termes    *wbʿ* « cour ouverte »⁴³²,   *ʿn* « beauté »⁴³³, et  *ptr* « vois ! »⁴³⁴, alors qu'ils sont traditionnellement déterminés par  (D6), lui aussi associé au champ sémantique de la beauté et de la vision.

Dans notre contexte, l'usage de D7D doit sans doute revêtir des connotations spécifiques. Ainsi, la dimension esthétique de l'œil embelli s'applique à *wbʿ*, qui n'est pas une simple cour ouverte, mais *la* cour ouverte (*pʿ wbʿ*) dont Amon-Rê est le maître. Amon est qualifié de *ʿn* « grand de beauté », on peut donc suggérer que l'aspect de cet *wbʿ* se mesure à la beauté du dieu. En outre, l'*wbʿ* étant un espace ouvert et accessible et D7D une variante en partie formée à partir du signe D7 (lié à la vision), l'usage de  peut également renforcer l'idée de visibilité. Concernant le lexème *ʿn* « beauté », sa conjonction avec le déterminatif  doit refléter un renforcement de la beauté ostensible d'Amon, notamment dans l'iconographie du cintre de la stèle. Pour *ptr* « vois ! », l'emploi de D7D est aussi lié à l'idée de clarté visuelle et de beauté, car Nebrê invite

⁴²⁷ Col. B3.

⁴²⁸ Sign TSL_1_2355 <<http://thotsignlist.org/mysign?id=2355>>, dans THOT SIGN LIST <<http://thotsignlist.org>>, edited by Université de Liège and Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

⁴²⁹ Des signes similaires sont présents dans la tombe de Nakhtamon (TT335) et dans la tombe de Sennedjem (TT1), mais le tracé ne permet pas de procéder à une véritable comparaison (SERVAJEAN, 2011, p. 18-20 ; HARING, 2006, p. 41).


⁴³⁰ Sign TSL_1_2306 <<http://thotsignlist.org/mysign?id=2306>>, dans THOT SIGN LIST <<http://thotsignlist.org>>, edited by Université de Liège and Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.




⁴³¹ Sign TSL_1_2355 <<http://thotsignlist.org/mysign?id=2355>>, dans THOT SIGN LIST <<http://thotsignlist.org>>, edited by Université de Liège and Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.

⁴³² Col. B3. Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (g).



⁴³³ Col. B4. Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (g) et (h).

⁴³⁴ Col. C15.


le dieu à constater l’accomplissement de ses engagements, représentant une « belle » preuve de dévotion. On remarquera que le déterminatif  (D7D), dans notre texte, est systématiquement employé quand le terme s’applique au dieu. Ces observations témoignent d’une profonde déférence envers Amon-Rê concordant avec le contexte de la piété personnelle.



-  (D40), variantes principales : ⁴³⁵ ; ⁴³⁶




Le bras armé se présente généralement sous deux formes de base, l’une où le bâton continue sous le poing, l’autre où ce n’est pas le cas⁴³⁷. La stèle de Nebrê présente les deux graphies :

⁴³⁸ et ⁴³⁹. L’extrémité supérieure du bâton est habituellement recourbée vers


l’intérieur, mais durant le règne de Ramsès II, on trouve à Deir el-Médineh une variante rare où le bâton est droit et vertical⁴⁴⁰. Notre document présente effectivement une graphie dans laquelle la courbure est absente, le bâton est droit et se rapproche davantage de cette dernière




variante : ⁴⁴¹. À deux reprises, le bâton n’est pas aussi courbé que celui des autres

représentations : ⁴⁴² ; ⁴⁴³. À la colonne C8, il faut relever l’absence du bâton

dans  *Nht-Jmn* alors qu’il figure dans les deux autres mentions du nom : ⁴⁴⁴, 

⁴⁴⁵. On constate que la roche à cet endroit est abîmée, ce qui signifie que le bâton devait probablement être présent au départ.

Par ailleurs, le verbe *šd(j)*  « sauver »⁴⁴⁶ est plusieurs fois orthographié dans notre texte

au moyen du déterminatif  (N21) ⁴⁴⁷ et, à une reprise, du signe ⁴⁴⁸. La

⁴³⁵ Col. C2. Voir aussi col. C9 : 2^{de} occurrence.

⁴³⁶ Col. C5 : 1^{er} occurrence.

⁴³⁷ MOJE, 2007, p. 271.

⁴³⁸ Col. C2. Voir aussi col. C9 : 2^{de} occurrence.

⁴³⁹ Col. C5 : 1^{er} occurrence.

⁴⁴⁰ MOJE, 2007, p. 271.

⁴⁴¹ Col. C11 : 1^{er} occurrence.

⁴⁴² Col. C7.

⁴⁴³ Col. C9 : 1^{er} occurrence.











⁴⁴⁴ Col. C9.

⁴⁴⁵ Col. C14.

⁴⁴⁶ *Wb* IV, 563, 2-9.



⁴⁴⁷ Col. C5.

⁴⁴⁸ Col. C5.

première particularité attire notre attention, car il s'agit du déterminatif de la langue de terre rencontré pour les termes relatifs au champ sémantique de la terre. Sa présence est, de ce fait, surprenante pour le verbe « sauver », normalement déterminé par  (D40) ou  (A24), et parfois  (Y1). Le *Wb*⁴⁴⁹ et le dictionnaire de L. H. Lesko⁴⁵⁰ ne mentionnent pas de graphies comportant N21 pour ce verbe. Il semble que la présence de ce déterminatif puisse être justifiée par le phénomène de contamination graphique, dans la mesure où un certain nombre de termes ont la même racine bilitère  *šd* et sont déterminés par N21 :  *šdj* désignant un système pour clôturer une ville assiégée ou pour attraper des taureaux sauvages⁴⁵¹, *šdj.t*  *šdj* « tas de décombres »⁴⁵²,  *šdj* « champ »⁴⁵³ ou encore  *šdw* « propriété »⁴⁵⁴. Ce phénomène linguistique aurait eu pour conséquence une influence de ces graphies sur le verbe   *šdj* « sauver ».

Quant au second cas, on sait que la graphie traditionnelle en néo-égyptien peut prendre la terminaison *-w* et que cela est la conséquence de l'influence du hiératique, ce qui correspond ici à une contamination graphique entre écritures hiératique et hiéroglyphique. De plus, on sait que le hiératique était utilisé pour l'ébauche d'un texte épigraphique, comme cela a dû être le cas pour notre document.

-  (D46), variantes principales : ⁴⁵⁵ ; ⁴⁵⁶ ; ⁴⁵⁷

Le signe de la main prend essentiellement deux formes se distinguant par rapport à la position du pouce⁴⁵⁸ : a) une forme « standard » où le pouce s'élève au-dessus de la paume de la main ⁴⁵⁹ ; b) une autre forme dans laquelle l'extrémité du pouce est reliée à la main ⁴⁶⁰. Cette dernière est plus rare et semble être uniquement documentée à Deir el-Médineh, de Ramsès II à Siptah⁴⁶¹. Il s'agirait donc d'une forme locale, plus rarement employée⁴⁶².

⁴⁴⁹ *Wb* IV, 563, 2-9.

⁴⁵⁰ LESKO, 2002, p. 140.

⁴⁵¹ *Wb* IV, 567.7.

⁴⁵² *Wb* IV, 567.8.

⁴⁵³ *Wb* IV, 567.9.

⁴⁵⁴ *Wb* IV, 568.4.

⁴⁵⁵ Col. C10.

⁴⁵⁶ Col. A3.

⁴⁵⁷ Col. C10.

⁴⁵⁸ MOJE, 2007, p. 273.

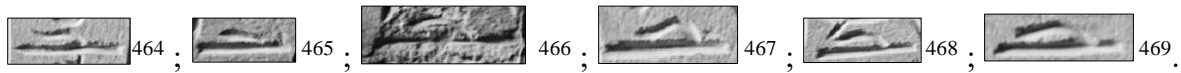
⁴⁵⁹ Stèle MM 18566.









⁴⁶⁰ Stèle BM 266.


⁴⁶¹ MOJE, 2007, p. 273.





⁴⁶² MOJE, 2007, p. 273.


Ce signe apparaît différemment à de nombreuses reprises dans le texte de la stèle de Berlin. Sous différentes formes, la première variante est représentée par les occurrences suivantes⁴⁶³ :



Quant à la seconde variante, on rencontre : ⁴⁷⁰, ⁴⁷¹ ainsi que ⁴⁷², ⁴⁷³, ⁴⁷⁴, ⁴⁷⁵, ⁴⁷⁶, ⁴⁷⁷, qui

sont ici comprimés horizontalement ou verticalement à cause de la disposition du texte et de l'espace dont ils disposent dans le cadrat. À première vue, ces graphies n'évoquent pas la forme d'une main. Il faut par ailleurs relever la forme ⁴⁷⁸, où le pouce est bien relié à la main,

mais le poignet, quasiment absent. Ces différentes variantes découlent des formes hiératiques ouvertes et fermées, caractéristiques de la 19^e dynastie : ⁴⁷⁹ ; ⁴⁸⁰ ; ⁴⁸¹ ; ⁴⁸².

⁴⁶³ L'occurrence à la col. C1 est difficile à déterminer, car le signe est abîmé : .

⁴⁶⁴ Col. C2.

⁴⁶⁵ Col. C2.

⁴⁶⁶ Col. C4.

⁴⁶⁷ Col. C5. Contrairement aux autres exemples, le pouce a ici une apparence brisée.

⁴⁶⁸ Col. C5.

⁴⁶⁹ Col. C10.

⁴⁷⁰ Col. A3.

⁴⁷¹ Col. C7.

⁴⁷² Col. C5.

⁴⁷³ Col. C10.

⁴⁷⁴ Col. C11.

⁴⁷⁵ Col. C12.

⁴⁷⁶ Col. C13.

⁴⁷⁷ Col. C14.


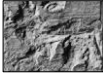
⁴⁷⁸ Col. C3.




⁴⁷⁹ Hiérotogramme 36505 (« D0480. MdC D46 »), dans AKU PALÄOGRAPHIE DES HIERATISCHEN UND DER KURSIVHIEROGLYPHEN, [en ligne], <https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#id=161&mdc=D46> (page consultée le 07/08/2024, dernière mise à jour le 24/06/2024).





⁴⁸⁰ Hiérotogramme 15371 (« D0480. MdC D46 »), dans AKU PALÄOGRAPHIE DES HIERATISCHEN UND DER KURSIVHIEROGLYPHEN, [en ligne], <https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#id=161&mdc=D46> (page consultée le 07/08/2024, dernière mise à jour le 24/06/2024).

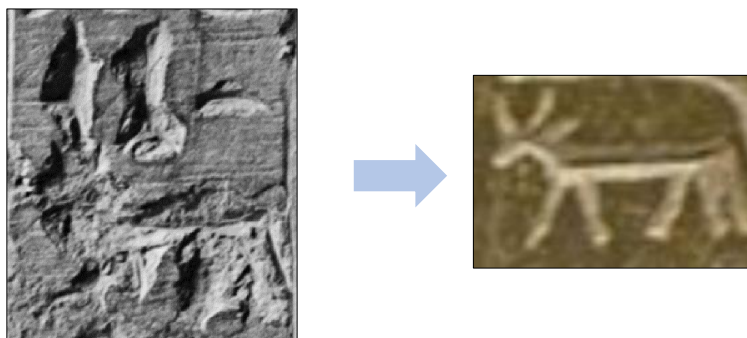
⁴⁸¹ Hiérotogramme 3595 (« D0480. MdC D46 »), dans AKU PALÄOGRAPHIE DES HIERATISCHEN UND DER KURSIVHIEROGLYPHEN, [en ligne], <https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#id=161&mdc=D46> (page consultée le 07/08/2024, dernière mise à jour le 24/06/2024).

⁴⁸² Hiérotogramme 3596 (« D0480. MdC D46 »), dans AKU PALÄOGRAPHIE DES HIERATISCHEN UND DER KURSIVHIEROGLYPHEN, [en ligne], <https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#id=161&mdc=D46> (page consultée le 07/08/2024, dernière mise à jour le 24/06/2024).

-  (E1) :  ⁴⁸³

Au début, cette graphie⁴⁸⁴ a donné lieu à des difficultés de lecture. A. Erman a d'abord lu *js(f).t* « faute, méfait » orthographié ⁴⁸⁵, mais il s'est ravisé des années plus tard pour finalement lire  *jh.t* « vache »⁴⁸⁶. Cette interprétation fera finalement l'unanimité, sauf chez G. Nagel et M. Lichteim. G. Nagel la désapprouve, car il la juge inadaptée au contexte de la stèle, et préfère y voir le terme « gorge », sans doute  *hty.t*⁴⁸⁷. Quant à M. Lichteim, elle préfère conserver la première lecture d'A. Erman *jsf.t*, bien qu'elle reconnaisse que le signe ressemble à une vache. Son choix n'est pas argumenté⁴⁸⁸.

Une observation de la graphie montre que c'est véritablement le déterminatif  (E1) qui est représenté. En effet, on distingue aisément l'extrémité des deux cornes, le corps allongé de la vache ainsi que ses pattes⁴⁸⁹. Les trois signes placés au-dessus correspondent évidemment à  (M17),  (V28) et  (X1). Par ailleurs, une graphie similaire du même signe à la même époque⁴⁹⁰ permet de confirmer la seconde interprétation d'A. Erman :



⁴⁸³ Col. C8.

⁴⁸⁴ Col. C8.

⁴⁸⁵ ERMAN, 1911a, p. 1092 ; *Wb* I, 129.9-14.




⁴⁸⁶ ERMAN, 1923, p. 383, n. 2. Néanmoins, A. Erman ne justifie pas cette interprétation sur le plan paléographique.






⁴⁸⁷ G. Nagel ne précise pas le lexème égyptien en question et ne donne pas de justification (NAGEL, 1935, p. 309, n. 3).



⁴⁸⁸ LICHEIM, 1976, p. 107, n. 4.

⁴⁸⁹ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (I).





⁴⁹⁰ Pour la photographie du second signe, voir « Sign TSL_1_2397 », dans THOT SIGN LIST, [en ligne], <http://thotsignlist.org/mysign?id=2397> (page consultée le 05/07/2024).

-  (Ff4), variantes : ⁴⁹¹ ; ⁴⁹²

La forme de base de l'oreille de bovin  (F21) est habituellement triangulaire et légèrement arrondie⁴⁹³. Deux lignes parallèles et diagonales sont parfois ajoutées à la base de l'oreille ⁴⁹⁴, mais certaines stèles de Deir el-Médineh et d'Abydos ne contiennent qu'une seule ligne ⁴⁹⁵. La présence de ces lignes doit dériver des formes hiératiques ⁴⁹⁶ et ⁴⁹⁷, dont les diacritiques ont par la suite fait l'objet d'une réinterprétation iconique, à savoir une touffe de poils. Par ailleurs, les lignes étaient très courtes à l'époque de Séthi I^{er} et seront plus longues à partir du règne de Ramsès II⁴⁹⁸. Même si les lignes sont normalement diagonales et dirigées vers le haut, il existe quelques documents dans lesquels elles sont presque parallèles à la base du signe⁴⁹⁹.

L'oreille  à la colonne A2 est arrondie, mais pas réellement triangulaire. Elle présente les deux lignes parallèles et diagonales, mais le signe est compressé verticalement ; la hauteur de l'oreille est donc quelque peu réduite. À la colonne C15, on distingue mieux la forme triangulaire caractéristique de l'oreille . Contrairement à la première occurrence, la ligne du bas est parallèle à la base du signe et n'est pas orientée vers le haut.

-  (G4A) ou  (G21B) : ⁵⁰⁰

L'emploi curieux d'un signe d'oiseau dans  *s'y.tn* doit être relevé. Ce même subjonctif apparaît à la col. C2, mais sans l'oiseau . Il est difficile de donner une explication satisfaisante. Toutefois, il faut remarquer que  (G4A), du point de vue des pratiques sribales énigmatiques, peut être employé à la place de  (G43) pour *w* (substitution

⁴⁹¹ Col. A2.

⁴⁹² Col. C15.

⁴⁹³ MOJE, 2007, p. 291.

⁴⁹⁴ MOJE, 2007, p. 291 ; Stèle BM 269.

⁴⁹⁵ MOJE, 2007, p. 291 ; Stèle Musée Clavet A16.


⁴⁹⁶ Hiérogrammate 6954 (« F0110. MdC F21 », dans AKU PALÄOGRAPHIE DES HIERATISCHEN UND DER KURSIVHIEROGLYPHEN, [en ligne], <https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#id=217&mdc=F21> (page consultée le 07/08/2024, dernière mise à jour le 24/06/2024).



⁴⁹⁷ Hiérogrammate 36693 (« F0110. MdC F21 », dans AKU PALÄOGRAPHIE DES HIERATISCHEN UND DER KURSIVHIEROGLYPHEN, [en ligne], <https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#id=217&mdc=F21> (page consultée le 07/08/2024, dernière mise à jour le 24/06/2024).



⁴⁹⁸ MOJE, 2007, p. 291.

⁴⁹⁹ MOJE, 2007, p. 291.





⁵⁰⁰ Col. C4.

de classe)⁵⁰¹. Dans ce cas, on se demanderait si la présence de G4A est à mettre en lien avec la forme infinitive  sꜥw « garder ; se méfier »⁵⁰².

-  (K2) : ⁵⁰³

Ce signe est le déterminatif principal employé pour le terme *rm* « poisson », mais celui-ci peut parfois être déterminé par le signe  (K3) à la place. Ici, le signe K2 est comprimé à cause de la disposition verticale du texte ⁵⁰⁴, la graphie est alors peu détaillée. Toutefois, on distingue tout de même la nageoire dorsale unique — à l'inverse du poisson K3 qui en contient deux — ainsi que les nageoires pelviennes et la nageoire anale.

- ☉ (N5), variantes : ⁵⁰⁵ ; ⁵⁰⁶

Le signe du soleil est toujours représenté ⁵⁰⁷ sans point central, ce qui l'on observe dans la plupart des stèles de Deir el-Médineh⁵⁰⁸. Toutefois, le point central est présent à une reprise et le signe est employé de manière inhabituelle comme déterminatif du terme  *m(w)t*⁵⁰⁹, relatif à la mort et normalement déterminé par les signes  (A14)⁵¹⁰ ou  (Z6)⁵¹¹. La considération de certains aspects culturels et religieux de l'Égypte ancienne, ainsi que les contextes d'usage, pourraient justifier l'emploi du déterminatif N35. Dans la cosmogonie héliopolitaine, le soleil est un symbole central de régénération et de cycle : le dieu Rê, incarnant le soleil, meurt chaque soir à son coucher et renaît chaque matin à son lever. Cette notion de renaissance est fondamentale dans la pensée égyptienne. Par conséquent, le déterminatif N5 pourrait être employé pour symboliser la continuation du cycle cosmique et suggérer que la mort *m(w)t* n'est pas une fin, mais plutôt une transition vers une nouvelle forme d'existence. De même, le dieu Osiris, associé à la mort et à la résurrection, est souvent lié au cycle solaire,

⁵⁰¹ ROBERSON, 2020, p. 6, 86.

⁵⁰² *Wb* III, 416.12-417.21.

⁵⁰³ Col. C3.



⁵⁰⁴ Col. C3.

⁵⁰⁵ Col. A1.

⁵⁰⁶ Col. C8.

⁵⁰⁷ Col. A1.

⁵⁰⁸ SERVAJEAN, 2011, p. 63.

⁵⁰⁹ Col. C8. K. A. Kitchen propose d'interpréter le déterminatif non pas comme ☉ (N5), mais comme  (Aa2) (KRI III, 654). Même si *mwt* peut être déterminé par Aa2, cela paraît ici invraisemblable étant donné que  et




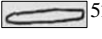



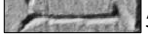

☉ ne prêtent pas à confusion.

⁵¹⁰ *Wb* II, 165.8-166.9 ; *Wb* II, 166.10-17.

⁵¹¹ FAULKNER, 1962, p. 148-149.

ce qui corrobore la première idée. Le soleil, en tant que symbole de résurrection quotidienne, pourrait ici être utilisé pour souligner cette dimension divine de la mort et de la renaissance. Le signe ☉ (N5) apparaît notamment dans la tombe de Nakhtamon (TT335)⁵¹² comme déterminatif du verbe *m(w)t* « mourir » dans *'nh R', m(w)t štw* « Que vive Rê, que meure la tortue »⁵¹³. Le signe est présent dans le texte de la formule 161 du *Livre des Morts*. En plus de la TT335, N5 se rencontre dans le même texte dans les TT 2B⁵¹⁴, TT219⁵¹⁵ et TT290⁵¹⁶. Par ailleurs, le disque solaire, dans la TT335, fonctionne comme déterminatif du mot *hft(y)* « ennemi »⁵¹⁷.

-  (N35), variantes principales : ⁵¹⁸ ; ⁵¹⁹ ; ⁵²⁰

Ce phonogramme est élémentaire et très fréquent dans les textes⁵²¹. Il connaît un grand nombre de variantes graphiques pouvant parfois se présenter au sein d'un même texte, les principales sont⁵²² : a) une ligne en zigzag ⁵²³, comme la forme de base et dont le nombre de pointes peut varier ; b.1) une ligne droite avec deux extrémités dentelées ⁵²⁴ ; b.2) une ligne droite avec deux extrémités descendantes ⁵²⁵ ; c) un simple trait ⁵²⁶. La stèle de Nebrê contient plusieurs de ces formes. On y trouve les formes a), b.1) et b.2) : ⁵²⁷ ; ⁵²⁸ ; ⁵²⁹. La forme ⁵³⁰ est similaire à la variante b.1) à la différence que l'extrémité gauche n'est pas dentelée comme la première, elle est simplement descendante comme la variante b.2). Remarquons aussi que la forme b.1) est très semblable à la graphie ⁵³¹ du signe \Rightarrow (N1).

⁵¹² À ne pas confondre avec Nakhtamon, le fils de Nebrê.

⁵¹³ SERVAJEAN, 2011, p. 63, pl. 33.

⁵¹⁴ BRUYÈRE, 1952, pl. 3, fac-similé du haut, texte de droite, col. 2.

⁵¹⁵ MAYSTRE, 1936, pl. 9, photo du haut, caisson de gauche, col. 1.

⁵¹⁶ BRUYÈRE, KUENTZ, 1926, p. 141.

⁵¹⁷ SERVAJEAN, 2011, p. 63, pl. 36/G.

⁵¹⁸ Col. A1.

⁵¹⁹ Col. C3.

⁵²⁰ Col. C3.

⁵²¹ MOJE, 2007, p. 345.

⁵²² MOJE, 2007, p. 345.

⁵²³ Stèle Turin 50035.

⁵²⁴ Stèle Louvre 14405.

⁵²⁵ Stèle Turin 50095.

⁵²⁶ Stèle de Siwadjyt (emplacement actuel inconnu ; CLÈRE, 1929, p. 188-189, n°8, pl. 2:8 ; KR/IV 338).



⁵²⁷ Col. A1.


⁵²⁸ Col. C3.



⁵²⁹ Col. C3.



⁵³⁰ Col. C14.





⁵³¹ Col. C1.




-  (N37) : ⁵³²

Ce signe est toujours uniforme et relativement rectangulaire, seule sa largeur peut varier⁵³³. Cette homogénéité ne permet donc pas d'établir des différences chronologiques ou topographiques⁵³⁴. Comme le cas se présente ici ⁵³⁵, le bassin peut apparaître extrêmement fin lorsqu'il est comprimé verticalement⁵³⁶, au point de correspondre à un simple trait horizontal.

-  (R19) : ⁵³⁷

La plume de ce signe composite est généralement peu détaillée voire stylisée au point de ne représenter qu'une ligne⁵³⁸. Dans notre cas ⁵³⁹, la plume est plus détaillée qu'un simple trait. Quant au ruban situé à la base de la tête de l'animal séthien, il peut être absent, mais la plupart des témoignages de Deir el-Médineh montrent un ruban à deux extrémités ⁵⁴⁰, tout comme sur notre document. En outre, il est intéressant de noter que la base incurvée du sceptre n'est pas représentée dans notre document, où elle correspond plutôt à un ovale allongé.

-  (T34), variantes principales : ⁵⁴¹ ; ⁵⁴² ; ⁵⁴³

Habituellement, le socle sur lequel le couteau de boucher est posé n'est pas représenté dans le corpus de stèles de J. Moje et apparaît plutôt sous la forme de  (T35)⁵⁴⁴. La stèle de Berlin contient trois occurrences de ce signe : ⁵⁴⁵ et ⁵⁴⁶, qui présentent un socle imperceptible

⁵³² Col. C2.

⁵³³ MOJE, 2007, p. 347.

⁵³⁴ MOJE, 2007, p. 348.

⁵³⁵ Col. C2.

⁵³⁶ MOJE, 2007, p. 348.

⁵³⁷ Col. C7.

⁵³⁸ MOJE, 2007, p. 376.

⁵³⁹ Col. C7.

⁵⁴⁰ MOJE, 2007, p. 376 ; Stèle Leipzig 5141.

⁵⁴¹ Col. A4.




⁵⁴² Col. C4.



⁵⁴³ Col. C7.







⁵⁴⁴ MOJE, 2007, p. 390.

⁵⁴⁵ Col. A4.

⁵⁴⁶ Col. C4.

voire absent ; ⁵⁴⁷ où la représentation du socle est manifeste. Dans les deux cas, deux petits traits horizontaux sont dessinés, une particularité dont J. Moje ne fait pas état. Toutefois, La forme classique  (T34) du Moyen Empire a pris la forme  dès la période amarnienne, dont l'emploi a perduré pendant la période ramesside. À partir de l'époque de Séthi II, la forme a commencé à ressembler à un pied de chaise à forme léonine avant d'y ressembler totalement pendant la période libyenne. En réalité, les différentes formes de T34⁵⁴⁸ proviennent originellement d'une modification apportée au couteau de boucher, c'est-à-dire l'ajout d'un hachoir à l'arrière de l'outil, ce qui explique la protébrance du signe⁵⁴⁹. On remarque toutefois que les trois signes de la stèle présentent non pas une, mais bien deux protubérances.

-  (U32) : ⁵⁵⁰

L'emploi du pilon à mortier est très rare et épars⁵⁵¹. La fidélité au type classique est uniquement observable dans une stèle de Saqqarah : ⁵⁵². La graphie de notre document ⁵⁵³ se rencontre dans deux autres stèles provenant également de Saqqarah⁵⁵⁴ : ⁵⁵⁵. La seconde extension latérale visible dans le signe découle vraisemblablement des formes hiératiques : ⁵⁵⁶, ⁵⁵⁷, ⁵⁵⁸.

⁵⁴⁷ Col. C7.

⁵⁴⁸ Voir FISCHER, 1976, p. 102, figs. 2, 3, 4.

⁵⁴⁹ FISCHER, 1976, p. 104.

⁵⁵⁰ Col. C14.

⁵⁵¹ MOJE, 2007, p. 398.

⁵⁵² MOJE, 2007, p. 398 ; Stèle MAM NI243.

⁵⁵³ Col. C14.



⁵⁵⁴ MOJE, 2007, p. 398.











⁵⁵⁵ Stèles MAM NI240 et NI241.



⁵⁵⁶ Hiérogrammate 7491 (« T0320. MdC DU32 », dans AKU PALÄOGRAPHIE DES HIERATISCHEN UND DER KURSIVHIEROGLYPHEN, [en ligne], <https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#mdc=U32> (page consultée le 07/08/2024, dernière mise à jour le 24/06/2024).




⁵⁵⁷ Hiérogrammate 7488 (« T0320. MdC DU32 », dans AKU PALÄOGRAPHIE DES HIERATISCHEN UND DER KURSIVHIEROGLYPHEN, [en ligne], <https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#mdc=U32> (page consultée le 07/08/2024, dernière mise à jour le 24/06/2024).

⁵⁵⁸ Hiérogrammate 7490 (« T0320. MdC DU32 », dans AKU PALÄOGRAPHIE DES HIERATISCHEN UND DER KURSIVHIEROGLYPHEN, [en ligne], <https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#mdc=U32> (page consultée le 07/08/2024, dernière mise à jour le 24/06/2024).

-  (V25) : ⁵⁵⁹

D'après le corpus considéré par J. Moje, la forme V25 n'apparaît que trois fois tandis que la forme plus ancienne  (V24) est totalement absente⁵⁶⁰. Seule une stèle provenant de Deir el-Médineh⁵⁶¹ présente la graphie particulière  pour le terme   *wḏ* « stèle »⁵⁶². On fait la même observation pour la stèle de Nebrê, où l'on rencontre ⁵⁶³ dans *wḏ* également. La partie supérieure de cette variante est fidèle à la forme V25, mais la partie inférieure, quant à elle, peut prêter à confusion⁵⁶⁴. En effet, elle peut parfois être similaire à certaines formes de  (T22), de  (T23) voire de  (T3)⁵⁶⁵. Toutefois, il semble que la graphie ici présente soit notamment influencée par la forme hiératique  de  (M13)⁵⁶⁶ *w(?)ḏ*.

-  (V28) : ⁵⁶⁷

Ce signe très fréquent se présente habituellement sous trois formes⁵⁶⁸ : a) avec trois boucles ⁵⁶⁹ ; b) avec deux boucles ⁵⁷⁰ ; c) avec une boucle suivie d'un tracé vertical se divisant ensuite en deux parties ⁵⁷¹. La première variante est rare et date au plus tard du règne de Ramsès II, la deuxième est répandue en Basse-Égypte et très rare en Haute-Égypte, la dernière est plus beaucoup plus courante⁵⁷² et correspond à toutes les occurrences présentes sur la stèle de Nebrê

⁵⁵⁹ Col. C13.

⁵⁶⁰ MOJE, 2007, p. 405.

⁵⁶¹ Stèle Turin 50052.

⁵⁶² MOJE, 2007, p. 405.

⁵⁶³ Col. C13.

⁵⁶⁴ MOJE, 2007, p. 405.

⁵⁶⁵ MOJE, 2007, p. 405.

⁵⁶⁶ Hiérogrammate 7797 (« L0170. MdC M13 », dans AKU PALÄOGRAPHIE DES HIERATISCHEN UND DER KURSIVHIEROGLYPHEN, [en ligne], <https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#id=363&mde=M13> (page consultée le 07/08/2024, dernière mise à jour le 24/06/2024).

⁵⁶⁷ Col. A3.

⁵⁶⁸ MOJE, 2007, p. 406.

⁵⁶⁹ Stèle Turin 50082.

⁵⁷⁰ Stèle Caire 89624.



⁵⁷¹ Stèle Turin 50144.



⁵⁷² MOJE, 2007, p. 406.







⁵⁷³. La variante à boucle unique est trouvée dans tout le pays à la 19^e dynastie et connaît elle-même des variantes propres à la Haute-Égypte⁵⁷⁴.

-  (W17D) :  ⁵⁷⁵ ;  ⁵⁷⁶

Il s'agit ici d'une variante « semi-hiératique » que connaissent les signes  (W17) et  (W18), surtout utilisés dans les inscriptions de l'Ancien Empire⁵⁷⁷. Au Nouvel Empire, c'est un tracé dérivé des hiéroglyphes cursifs qui devient courant⁵⁷⁸. Les variantes se différencient par l'absence ou le nombre de lignes horizontales⁵⁷⁹. Quatre variantes sont documentées⁵⁸⁰ : a) sans

lignes horizontales  ⁵⁸¹ ; b) avec une barre horizontale  ⁵⁸² ; c) avec deux lignes

horizontales  ⁵⁸³ ; d) avec trois lignes horizontales  ⁵⁸⁴.

On rencontre dans le texte de la stèle  ⁵⁸⁵ et  ⁵⁸⁶, qui correspondent à la dernière variante. Selon J. Moje, cette forme est rare et uniquement représentée en Haute Égypte, où la gamme de variations est plus importante que celle des autres régions⁵⁸⁷. Tandis que seule la variante b) semble apparaître dans le nord de l'Égypte⁵⁸⁸. Bien que cela puisse refléter une tendance, il ne faut pas oublier que les conditions de préservation défavorables en Basse Égypte ont participé à la perte d'une grande partie de la documentation⁵⁸⁹.

⁵⁷³ Col. A3.

⁵⁷⁴ MOJE, 2007, p. 406.

⁵⁷⁵ Col. A2.

⁵⁷⁶ Col. C2.

⁵⁷⁷ MOJE, 2007, p. 413.

⁵⁷⁸ MOJE, 2007, p. 413.

⁵⁷⁹ MOJE, 2007, p. 413. Ces variantes sont présentes sur des objets de petite taille et sur un grand nombre de stèles privées du Nouvel Empire, sur lesquelles les formes sont détaillées (MOJE, 2007, p. 413).

⁵⁸⁰ MOJE, 2007, p. 413.

⁵⁸¹ Stèle BM 1188.

⁵⁸² Stèle Caire 32025.

⁵⁸³ Stèle Bruxelles E. 5300.

⁵⁸⁴ Stèle Copenhague A.A.d.11.





⁵⁸⁵ Col. A2.







⁵⁸⁶ Col. C2.

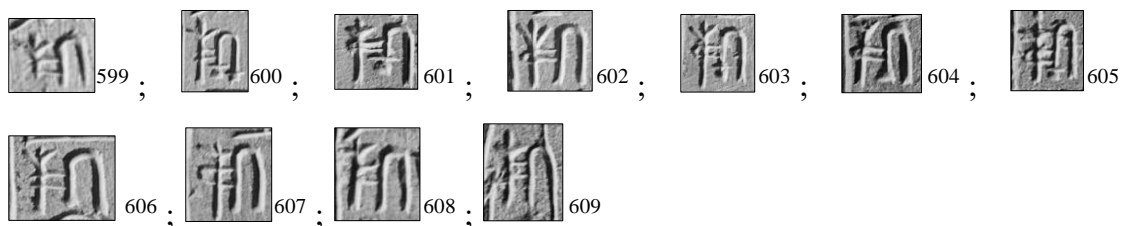
⁵⁸⁷ MOJE, 2007, p. 414.


⁵⁸⁸ MOJE, 2007, p. 414.

⁵⁸⁹ MOJE, 2007, p. 413.

-  (Y4), variantes principales : ⁵⁹⁰ ; ⁵⁹¹ ; ⁵⁹²

Ce signe correspond à une variante inversée du type classique  (Y3). La presque totalité des documents considérés par J. Moje contiennent cette variante⁵⁹³. En Basse-Égypte, la palette est toujours présente sous la forme d'un rectangle, alors qu'en Haute-Égypte, la palette rectangulaire est généralement absente ou prend la forme ronde du godet ⁵⁹⁴, conçu à peu près comme le signe  (W24)⁵⁹⁵. Le godet de forme semblable se situe à la même hauteur que la palette ou plus haut⁵⁹⁶. En outre, on relève une particularité de Deir el-Médineh où la ficelle reliant le calame au godet se poursuit au-delà du calame ⁵⁹⁷. Sinon, cette ficelle est représentée par deux lignes parallèles et horizontales reliant le calame à la partie de la corde placée au-dessus du godet ⁵⁹⁸. Les occurrences de  (Y4) sont les suivantes :



On constate que les différentes caractéristiques de la Haute-Égypte sont représentées : la palette est absente dans la plupart des cas et apparaît à une reprise sous la forme du pot  (W24)⁶¹⁰ ; lorsque le godet est présent, il est placé plus haut ou à la même hauteur que la palette ; les deux

⁵⁹⁰ Col. B5.

⁵⁹¹ Col. C6, 1^e occurrence.

⁵⁹² Col. C8.

⁵⁹³ MOJE, 2007, p. 420.

⁵⁹⁴ Stèle BM 142.

⁵⁹⁵ MOJE, 2007, p. 421.

⁵⁹⁶ MOJE, 2007, p. 421.

⁵⁹⁷ MOJE, 2007, p. 421 ; Stèle de Paser (*in situ* ; voir MARTIN, 1985, pls. 7, 8 ; KRI VII, 129-130).

⁵⁹⁸ MOJE, 2007, p. 421 ; Stèle MAM NI241.

⁵⁹⁹ Col. B5.

⁶⁰⁰ Col. C6 : 1^e occurrence.

⁶⁰¹ Col. C6 : 2^{de} occurrence.

⁶⁰² Col. C8.

⁶⁰³ Col. C9 : 1^e occurrence.

⁶⁰⁴ Col. C9 : 2^{de} occurrence.

⁶⁰⁵ Col. C12.

⁶⁰⁶ Col. C14.




⁶⁰⁷ Col. C14.







⁶⁰⁸ Col. C16.



⁶⁰⁹ Col. C16.



⁶¹⁰ Col. C6 : 1^e occurrence.

traits verticaux reliant le calame et la corde apparaissent à cinq reprises sur les onze occurrences⁶¹¹ ; la spécificité de Deir-el Médineh s'observe à six reprises⁶¹². Il faut néanmoins remarquer que le godet n'est pas systématiquement représenté et qu'il apparaît une fois sous une forme plus ou moins triangulaire⁶¹³.



-  (Y5), variantes principales : ⁶¹⁴ ; ⁶¹⁵

Comme on l'observe sur la stèle, le signe est essentiellement utilisé dans l'écriture du nom du dieu Amon⁶¹⁶. Le plateau de jeu est généralement plat, les pièces représentées⁶¹⁷ — dont le nombre varie entre quatre et sept dans notre document — peuvent y être connectées ⁶¹⁸, délimitées ⁶¹⁹ ou, plus rarement, s'élever au-dessus ⁶²⁰. Ici, les pièces semblent parfois jointes ⁶²¹ ou délimitées ⁶²². À la colonne B6 , on remarque que le nombre de pièces du damier est réduit lorsque le signe est comprimé horizontalement.

-  (Z4) : ⁶²³

Les traits du signe sont systématiquement verticaux et parallèles ⁶²⁴. Il s'agit d'une variante des traits obliques du type classique  (Z4), se généralisant au Nouvel Empire⁶²⁵.

-  (Aa12) : ⁶²⁶ ; ⁶²⁷

Ce signe est employé à deux reprises, mais nous ne parvenons pas à apporter une interprétation satisfaisante. On remarque simplement que sa forme est similaire à celle de  (N37) dans le texte : ⁶²⁸.

⁶¹¹ Col. B5 ; Col. C6 : 1^o occurrence ; Col. C14 : 1^o occurrence ; Col. C16.

⁶¹² Col. C6 : 2^{de} occurrence ; Col. C8 ; Col. C9 ; Col. C12 ; Col. C14 : 2^{de} occurrence.

⁶¹³ Col. C9 : 2^{de} occurrence.

⁶¹⁴ Col. B2.

⁶¹⁵ Col. C1.

⁶¹⁶ MOJE, 2007, p. 422.

⁶¹⁷ MOJE, 2007, p. 421.

⁶¹⁸ Stèle Louvre C93.

⁶¹⁹ Stèle BM 262.

⁶²⁰ Stèle BM 146.


⁶²¹ Col. B2.


⁶²² Col. B1.

⁶²³ Col. A3.




⁶²⁴ Col. A3.







⁶²⁵ SERVAJEAN, 2011, p. 124.






⁶²⁶ Col. C11 (au-dessus de  n 3.t).










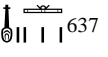


⁶²⁷ Col. C13 (en-dessous de  smn).

⁶²⁸ Col. C2.

-  (Aa28), variantes principales : ⁶²⁹ ; ⁶³⁰

D'après le corpus de J. Moje, la forme de ce signe s'écarte presque toujours de la forme graphique traditionnelle, ce qui peut entraîner une confusion, hors contexte, avec d'autres signes comme  (M40)⁶³¹. Dans notre cas, Aa28 est presque exclusivement employé dans le mot composé ⁶³² *sš-ḳd*, où l'on constate que la graphie est semblable au tracé de signe  (P11) *mnj*. On rencontre à une reprise la forme  à la col. C12 pour le verbe *ḳd(j)*, très semblable à  (Q1) qui, dans le texte, apparaît systématiquement sous la forme ⁶³³. Même si les tracés de ces deux signes sont très proches, la base du signe Q1 est toujours plus allongée que celle de Aa28 à la colonne C12. Il s'agit vraisemblablement d'une erreur du graveur dans les deux cas, qui aurait confondu les signes.

-     *nfrw*⁶³⁴ (col. B5) : ⁶³⁵

La colonne B5 semble contenir une orthographe intrigante du terme *nfrw* « beauté ; bonté ; perfection »⁶³⁶ : . Ce substantif est écrit au moyen du trilitère  (F35) *nfr*, parfois répété trois fois, et peut être accompagné des compléments phonétiques  (I9),  (D21) et  (G43), mais jamais de  (N35). Ses déterminatifs possibles sont  (Z1),  (Y1),  (Z2) tels que dans ⁶³⁷ et ⁶³⁸. La graphie présente sur la stèle doit vraisemblablement correspondre à , se différenciant de ces deux orthographes par la disposition des signes. Néanmoins, le tracé de ce qui est supposé être Y1 ne ressemble pas à la forme usuelle du rouleau de papyrus. Dans le reste de la composition textuelle, ce dernier est toujours représenté comme


⁶²⁹ Col. C6 : 1^e occurrence.

⁶³⁰ Col. C9 : 2^{de} occurrence.

⁶³¹ MOJE, 2007, p. 430.

⁶³² Col. C6 : 1^e occurrence.

⁶³³ Col. B2.






⁶³⁴ A. Erman et K. A. Ktichen ne placent aucun signe au-dessus trilitère *nfr* dans leur transcription, mais G. Roeder propose la même graphie avec  N35 (ERMAN, 1911a, p 1089 ; KR/ III, 653 ; ROEDER, 1913, p. 158).


⁶³⁵ Col. B5.



⁶³⁶ *Wb* II, 260.1-11. Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (h).

⁶³⁷ LESKO, 2002, p. 236.

⁶³⁸ *Wb* II, 259. 20-23 ; 260.1-11.


suit : ⁶³⁹ ou ⁶⁴⁰. Or, le signe représenté au-dessus du trilitère montre des extrémités descendantes ⁶⁴¹, ce qui évoque fortement la graphie du signe  (N35)⁶⁴². Le signe étant abîmé, il est difficile d'observer les traces éventuelles du scellage caractéristique de Y1. Si cela est correct, ce cas témoignerait vraisemblablement d'une erreur commise par le graveur. Par contre, on pourrait aussi imaginer que le verbe *m³³* soit employé avec le morphème grammatical *n* introduisant alors l'objet indirect  *nfrw.f*⁶⁴³, même si cela est moins fréquent. Toutefois, il faut remarquer que la formule *dj.f n.j jr.ty.j hr m³³* apparaît dans une autre stèle de Nebrê, où *m³³* n'est pas suivi de la préposition *n*, on lit : *dj.f n.j jr.ty.j {hr} <r> m³³ mtn* « qu'il me permette de voir le chemin »⁶⁴⁴.

- *n'* (col. C5) : ⁶⁴⁵

Le dernier terme situé à la fin de cette colonne est fortement abîmé, il est donc difficile de le restituer de manière certaine. A. Erman n'émet aucun commentaire à propos de cette lacune⁶⁴⁶. G. Roeder lit cette fin de passage  — et non  — sans la compléter par un autre terme⁶⁴⁷. P. Auffret, qui présente une translittération partielle du texte de la stèle, ne propose pas de solution, lui non plus. K. A. Kitchen est le seul à proposer, dans sa translittération, une hypothèse concrète : *{htp.tj} <htp.jt>* « (le) miséricordieux »⁶⁴⁸, qui semble se prêter parfaitement au texte⁶⁴⁹. Des traces permettent de soutenir l'idée d'un lien avec la

⁶³⁹ Col. C1.

⁶⁴⁰ Col. C1.

⁶⁴¹ Pour le signe  (Y1), J. Moje ne fait pas mention d'une graphie semblable (MOJE, 2007, p. 420).

⁶⁴² Voir 2.7. Paléographie (N35).

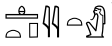
⁶⁴³ *Wb* II, 9.2-4.

⁶⁴⁴ Stèle BM 276, second registre, col. 2.


⁶⁴⁵ Fin de la col. C5.

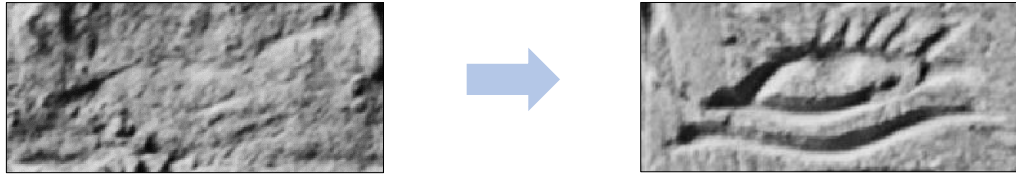
⁶⁴⁶ ERMAN, 1911a, p. 1091.







⁶⁴⁷ ROEDER, 1913, p. 159.

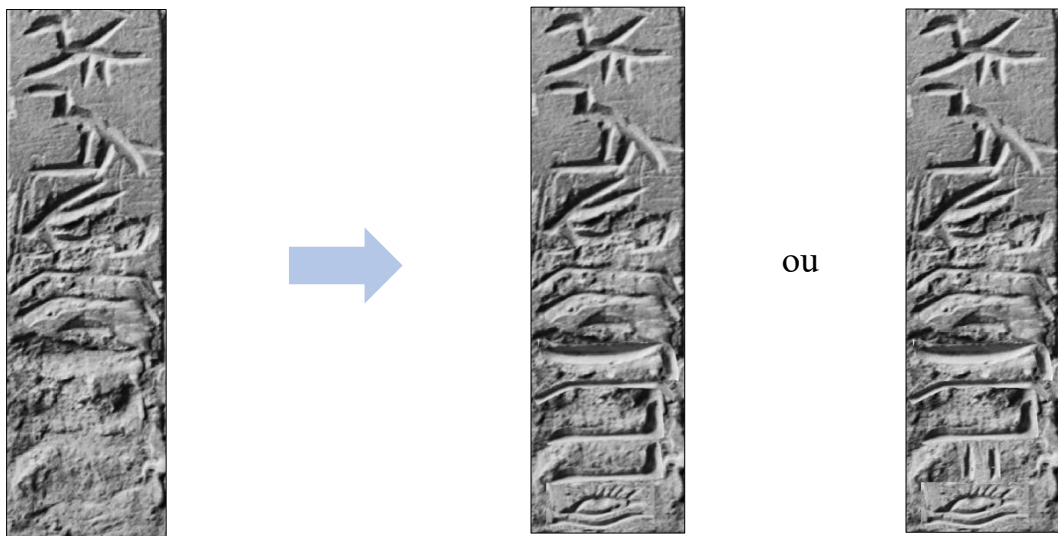
⁶⁴⁸ K. A. Kitchen écrit dans sa translittération une forme pseudo-participiale, alors que l'on s'attendrait plutôt à un simple substantif puisque la lacune est précédée du pronom indépendant *ntk*, introduisant les prédicats substantivaux (KITCHEN, 1999, p. 286). De plus, le *Wb* mentionne le terme  *htp.jt* « (le) miséricordieux » (*Wb* III, 194.14). Il doit vraisemblablement s'agir d'une erreur de saisie. D. M. Potter suit l'hypothèse de K. A. Kitchen dans *KRI* III, 654 (ouvrage antérieure à l'hypothèse de *htp.jt*), où ce dernier propose une autre lecture avec trois lignes horizontales. D. M. Potter pense également qu'un terme formé sur *htp* serait le plus rationnel pour cette lacune (POTTER, 2016, p. 226, n. 1007).

⁶⁴⁹ KITCHEN, 1999, p. 287.

miséricorde, mais révèlent toutefois qu'il ne peut s'agir de ce terme spécifique. En effet, on devine une forme ressemblant à un œil — le coin gauche étant encore assez visible —, sa pupille ainsi qu'un trait sous la paupière inférieure, rappelant le déterminatif  (D7D)⁶⁵⁰, présent ailleurs dans le texte⁶⁵¹ :





Or, les termes formés sur la racine trilitère  *htp* ne sont jamais déterminés par un signe oculaire, quel qu'il soit. Par conséquent, il faudrait idéalement trouver un mot relatif à la miséricorde déterminé par un œil. Seul   *n'* « miséricordieux »⁶⁵² semble fonctionner et prend  (D5) ou  (D6) comme déterminatif. En outre, le *Wb* spécifie que *n'* est attesté aux 19^e et 20^e dynasties avec ces déterminatifs⁶⁵³, ce qui conforte cette hypothèse. Comme pour les autres termes déterminés par l'œil embelli  (D7D), le signe D5 ou D6 aurait donc été remplacé par D7D. Malgré l'espace endommagé, on peut tenter de restituer une graphie vraisemblable à partir des signes présents dans le texte :








⁶⁵⁰ Bien que les cils ne soient plus visibles. Voir 2.7. Paléographie (D7D).

⁶⁵¹ Col. B3, B4, C15.

⁶⁵² C'est-à-dire le participe inaccompli actif substantivé, formé à partir du verbe *n'(j)* « être miséricordieux, compatissant » (*Wb* II, 206.4-6 ; LESKO, 2002, p. 227).

⁶⁵³ *Wb* II, 206.4-6. En moyen-égyptien, il est intéressant de relever la graphie  *n'(j)* « être indulgent, clément ; avoir pitié », déterminée par le moineau  (G37), étant relatif au mal, au malheur et à la maladie (FAULKNER, 1962, p. 157).




Le terme  *n'* peut être orthographié de différentes manières, le *Wb* atteste effectivement la forme emphatique  *n''*⁶⁵⁴. La graphie *n'* avec une finale vocalique *w* (Z4)⁶⁵⁵, comme pour *'n* et *wb'*⁶⁵⁶, conviendrait également. Le tracé du bras et l'épaule du premier  (D36) peut être deviné. Si cette interprétation est correcte, il faut remarquer que ce mot s'applique au dieu Amon-Rê, exactement comme *wb'*, *'n'*⁶⁵⁷ et *ptr* déterminés par  (D7D)⁶⁵⁸. Par conséquent, les valeurs de vision et de beauté associés à *n'* sont aussi intensifiées par l'œil embelli  : la miséricorde, forme active et tangible de la compassion, consiste en une attitude belle et honorable que l'on adopte à la vue d'un être en difficulté, et elle est ici d'autant plus sublime qu'elle caractérise Amon-Rê.

2.8. Commentaires philologiques et discussions

Les commentaires seront présentés dans l'ordre des éléments textuels, en suivant la division établie dans la translittération et la transcription hiéroglyphique (A, B, C). Chaque commentaire sera associé à une lettre de l'alphabet (minuscule) correspondante dans la translittération.

a) *sdm nh.(w)t*

L'épithète *sdm nh(w).t* « qui écoute les prières » renvoie à un concept divin bien représenté dans l'onomastique égyptienne, où l'on trouve des expressions exprimant l'idée d'écoute⁶⁵⁹ ou la mention de dieux associés directement au verbe *sdm*⁶⁶⁰. Néanmoins, le concept d'écoute s'applique à un nombre limité de dieux⁶⁶¹ : Rê, Thot, Horus Amon et peut-être Hathor⁶⁶². Dans certains cas, un dieu « qui écoute » peut devenir une divinité à part entière comme par exemple *Dhwtj-stm* ou encore Ptah « qui écoute les prières », pour lequel un grand nombre de stèles sont dédiées⁶⁶³.

⁶⁵⁴ *Wb* II, 206.4-6. Cette graphie justifierait alors la première idée de K. A. Kitchen, qui avait d'abord transcrit ce qui ressemble à trois traits horizontaux (KRI III, 654). En plus de  / , il existe aussi la graphie  (LESKO, 2002, p. 227).

⁶⁵⁵ Col. B4. En effet, le terme survit en copte sous les formes *na*, *naa* (S), *na* (B) « avoir pitié de (qqn.) ». Plusieurs variantes se terminent notamment par une voyelle comme dans *nae*, *nai* (S) (WERNER, 1983, p. 136).

⁶⁵⁶ Col. B3. Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (g).

⁶⁵⁷ S'il s'agit bien de *n'*, on relève un jeu stylistique avec allitération entre *'n* et *n'*.

⁶⁵⁸ Voir 2.7. Paléographie (D7D).

⁶⁵⁹ Par exemple *š-sdm.f* ou *p' sdm nh.t* (GIVEON, 1982, p. 40).

⁶⁶⁰ GIVEON, 1982, p. 40.

⁶⁶¹ GIVEON, 1982, p. 40.

⁶⁶² En effet, il n'y a aucune certitude concernant un rapport entre le concept d'écoute et cette divinité, car celle-ci n'est jamais mentionnée directement (GIVEON, 1982, p. 40).

⁶⁶³ GIVEON, 1982, p. 41.

Nous constatons sur la stèle qu'une série d'épithètes, traditionnelles et atypiques, qualifient Amon-Rê⁶⁶⁴. En plus de *sḏm nh.(w)t*, nous pouvons lire *jwj hr hrw.w (n) nmḥ jnd*⁶⁶⁵, *dj dj t³w n ntj g³bj*⁶⁶⁶, *p³ nb n(y) wb*⁶⁶⁷, ³ *n, p³ nb gr.(w)*⁶⁶⁸, *šd wnn m Dw³.t*⁶⁶⁹, qui sont des expressions spécifiques liées à la religiosité personnelle. Il est clair que l'épithète considérée ici dénote la disposition naturelle du dieu à écouter⁶⁷⁰ les requêtes du fidèle avec grande attention et bienveillance. En parallèle à ces désignations, nous observons que certains titres officiels de la divinité sont mentionnés par le dédicant : *nb ns.wt t³.wy*⁶⁷¹, *ntr*⁶⁷², *hnty Jp.t-sw.t*⁶⁷³, *ntr špsy*⁶⁷⁴, *(p³) nb W³s.t*⁶⁷⁵, *nb ntr.w*⁶⁷⁶. Plus particulièrement, nous remarquons que les épithètes *ntr špsy* et *sḏm nh.t* sont ici employées de manière conjointe. Ces données indiquent, par conséquent, qu'Amon-Rê est évoqué et adoré à la fois à travers ses aspects officiels et locaux⁶⁷⁷. Nous savons que la presque totalité des dieux de l'État ont intégré le champ de la religiosité personnelle et que chaque divinité a connu, pour cette raison, des adaptations théologiques ; le peuple vénérât les dieux de « l'État » ainsi que leurs aspects spécifiques⁶⁷⁸.

À cet aspect du dieu Amon-Rê correspond un lieu de culte particulier situé dans le complexe religieux de Karnak : il s'agit du temple oriental dédié à Amon et Ramsès II (KIU 4666 ; figs. 15 et 16) dont l'épithète principale est *sḏm nh.(w)t*, il est en effet désigné comme tel dans les inscriptions ramessides et ptolémaïques⁶⁷⁹. Ce monument a été en partie construit et redécoré

⁶⁶⁴ SADEK, 1987, p. 90-93.

⁶⁶⁵ Cols. A3-4, C4, C7.

⁶⁶⁶ Cols. A4, C5 (*dj.k t³w <n> nty g³bj*).

⁶⁶⁷ Col. B3.

⁶⁶⁸ Col. C4.

⁶⁶⁹ Col. C5.

⁶⁷⁰ Contrairement au français, le verbe égyptien *sḏm* n'établit pas de distinction entre « écouter » et « entendre ». En français, « entendre » dénote plutôt une simple perception par l'oreille (bien qu'« écouter » suppose aussi une perception par l'ouïe), c'est-à-dire un acte passif. À l'inverse, « écouter » est un acte actif requérant une intention et une volonté de la part de l'individu, c'est pour cette raison que nous optons pour cette traduction. De plus, le cadre religieux de la stèle justifie cette interprétation, puisque le dieu prête attention aux fidèles et répond aux sollicitations de fidèles (voir 1.2. Contexte religieux : la piété personnelle). Une minorité d'auteurs choisissent de traduire la forme participiale *sḏm* de l'épithète par la paraphrase « qui entend », notamment les anglophones qui rendent souvent « *who hears* » et non « *who listens* » (Par ex., WILSON, 1950 ; p. 380 ; KRI, III, p. 444 (653:5) ; LICHTHEIM, 1976, p. 105 ; GALLET, 2013).

⁶⁷¹ Cols. A1, B2.

⁶⁷² Col. A2.

⁶⁷³ Cols. A3, B2.

⁶⁷⁴ Col. A3. Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (n).

⁶⁷⁵ Col. C10.

⁶⁷⁶ Col. C9.

⁶⁷⁷ Cela n'est pas étonnant puisque les pratiques religieuses des habitants de Deir el-Médineh semblent avoir mêlé des traditions nationales, régionales et locales (JAUHAINEN, 2009, p. 152).

⁶⁷⁸ SADEK, 1987, p. 85. Dans la région de Thèbes-Ouest, notamment à Deir el-Médineh où Amon-Rê était l'un des dieux les plus populaires parmi les artistes et artisans, les sources révèlent que le peuple avait l'habitude de désigner Amon par ses épithètes traditionnelles (SADEK, 1987, p. 88 ; voir SADEK, 1987, p. 90-91 pour ces titres et épithètes).

⁶⁷⁹ GALLET, 2013, p. 1.

entre l'an 40 et 46 du règne de Ramsès II et a connu des modifications ultérieures, la maçonnerie semble toutefois dévoiler des structures antérieures laissant penser que l'œuvre aurait été initiée par Horemheb⁶⁸⁰. Il est localisé dans la partie est du complexe religieux, c'est-à-dire une zone consacrée à la piété personnelle⁶⁸¹, et ce de Thoutmosis III à Ptolémée VIII⁶⁸². Il est clair que la désignation du temple caractérise davantage un monument privé plutôt qu'un monument officiel et qu'elle renvoie ici à ce secteur précis. De cette manière, la désignation correspond à une sorte de marqueur géographique⁶⁸³.

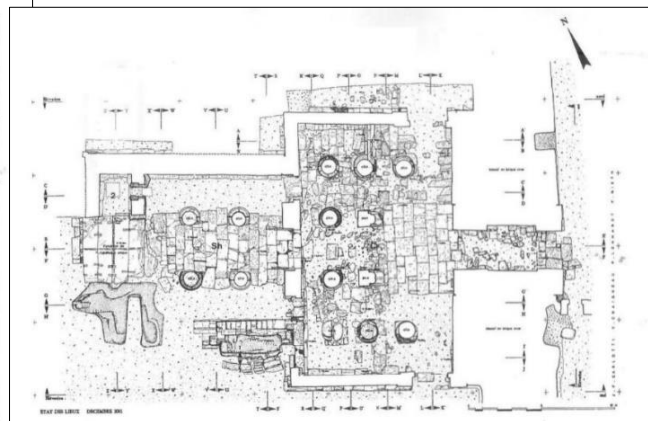
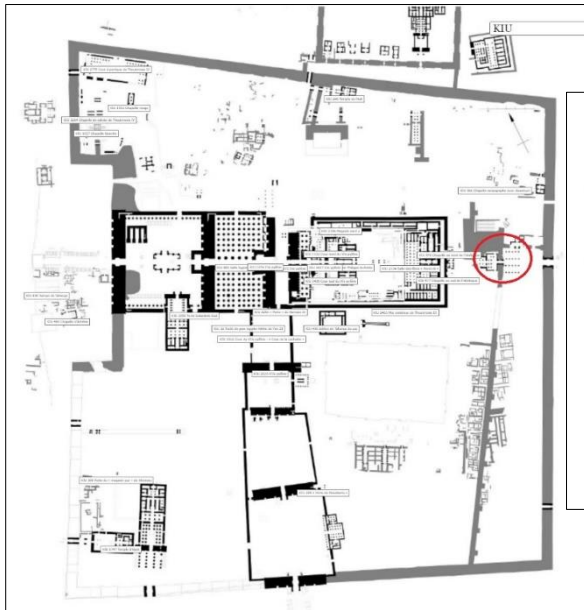


Fig. 16 Plan du temple oriental de Karnak
(CARLOTTI, 2007, pl. 1)

Fig. 15 Plan du grand temple de Karnak (en rouge : temple oriental), dans SITH : PROJET KARNAK, [en ligne], <http://sith.huma-num.fr/karnak/localisation> (page consultée le 15/02/2024)

⁶⁸⁰ GALLET, 2013, p. 1. Sur cette question, voir CARLOTTI, GALLET (2007).

⁶⁸¹ Curieusement, aucune stèle votive ou prière sur ostracon n'a été découverte dans le secteur oriental du complexe religieux de Karnak, associé à la religiosité personnelle. Cela suggérerait que seules des prières orales y étaient adressées (SADEK, 1987, p. 46 ; GALLET, 2013, p. 10). Toutefois, beaucoup de graffiti ont en réalité été retrouvés sur le mur d'enceinte du secteur central de Karnak, en particulier sur la partie septentrionale du mur est. D'ailleurs, sur un graffiti du mur sud, on lit l'inscription *Jmn sdm nh.wt* « Amon-Rê qui écoute les prières ». Même si l'on ne peut se fonder sur cet unique témoin, cette inscription pourrait porter à croire qu'il existait un chemin processional longeant le mur sud et provenant du temple oriental (WINAND, 2006, p. 80, n. 8). En outre, Nebrê qualifie lui-même le texte de la stèle de *p(β)y dw' m sš*, c'est-à-dire une prière mise par écrit et dédiée à Amon-Rê « qui écoute les prières ». Le texte indique aussi que Nebrê aurait écrit d'autres prières avant d'ériger la stèle Berlin 20377. Par conséquent, il ne serait pas improbable que des prières sous forme écrite — aujourd'hui perdues — aient pu être déposées aux alentours du secteur oriental (col. C14 ; Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (e)).

⁶⁸² GALLET, 2013, p. 1.

⁶⁸³ GALLET, 2013, p. 8.

Le temple oriental est consacré à Ramsès II et Amon-Rê. D'une part, la biographie de Bakenkhonsou, grand prêtre d'Amon et contemporain de la construction du temple⁶⁸⁴, mentionne le monument comme étant dédié au roi Ramsès II Méryamon « qui écoute les prières »⁶⁸⁵. D'autre part, Amon-Rê est présenté comme le dédicant du temple sur chaque montant vertical du portail de Nectanébo et une inscription de la porte supérieure — bien que peu lisible — semble désigner à la fois Ramsès II et le dieu *sdm nh.t*⁶⁸⁶. En outre, l'épithète *sdm nh.t* est attestée à cinq reprises dans le temple : quatre réfèrent à Amon-Rê, l'une à Ptolémée VIII⁶⁸⁷. À partir du moment où l'épithète est associée à la fois au roi et au dieu, nous pouvons imaginer qu'il y ait une assimilation⁶⁸⁸. Ce processus est attesté et manifeste dans cette partie du complexe religieux, où deux piliers osiriens sont placés dans la cour péristyle⁶⁸⁹. Ces derniers montrent la figure de Ramsès II peinte en bleu, une particularité rencontrée avec la plupart des reliefs représentant Amon⁶⁹⁰.

Ce temple a fonctionné comme un lieu de culte indépendant pendant un millier d'années environ et semble également avoir servi comme une sorte d'antichambre entre les fidèles et le centre du temple⁶⁹¹. Bien que le secteur oriental du complexe religieux de Karnak fût consacré à la religiosité personnelle, divers éléments indiquent que la justice y était appliquée dès le règne de Ramsès II⁶⁹², de même que la justice divine pendant le Nouvel Empire⁶⁹³. De plus, L. Gallet émet l'hypothèse, d'après des traces matérielles⁶⁹⁴, que la barque processionnelle du dieu était reliée au temple oriental ; le concept « d'écoute » lui étant singulièrement associé renforcerait cette hypothèse⁶⁹⁵.

⁶⁸⁴ La porte du temple était connue sous le nom de « grande porte de Baki », Baki étant probablement un diminutif de Bakenkhonsou (SADEK, 1987, p. 46).

⁶⁸⁵ GALLET, 2013, p. 8.

⁶⁸⁶ GALLET, 2013, p. 8.

⁶⁸⁷ GALLET, 2013, p. 8.

⁶⁸⁸ GALLET, 2013, p. 8.

⁶⁸⁹ GALLET, 2013, p. 8.

⁶⁹⁰ GALLET, 2013, p. 8.

⁶⁹¹ GALLET, 2013, p. 8.

⁶⁹² Voir les éléments avancés par GALLET, 2013, p. 9 et notamment le P. Berlin 3047 où il est fait mention d'un procès ayant eu lieu près d'une porte, vraisemblablement située dans le secteur considéré. La porte et les environs du temple représentaient des lieux de transition entre les mondes terrestre et céleste. Ainsi, la justice humaine pouvait y être rendue sous la conduite de la divinité. Le P. Abbott contient un autre exemple de procès ayant eu lieu en l'an 16 de Ramsès IX, on peut y lire que le procès se déroula « dans le grand tribunal de Thèbes, à côté des deux stèles supérieures au nord de l'*wb*' d'Amon, à la porte-de-l'adoration-du-peuple » (COLLOMBERT, 2017, p. 60-61 ; KRI VI, 479, 14-16).

⁶⁹³ GALLET, 2013, p. 9.

⁶⁹⁴ GALLET, 2013, p. 9.

⁶⁹⁵ GALLET, 2013, p. 9. A. Cabrol pense également qu'il existe des arguments positifs concernant cette hypothèse, même si des vestiges d'une voie processionnelle sont introuvables. En effet, elle croit que les anthroposphinx transformés du dromos du X^e pylône sont originaires de cette zone. Une reconstitution des voies navigables de tout le site indique aussi que le temple était mieux desservi que ce l'on peut voir sur les plans actuels. En outre, les

Les autorités officielles semblent avoir mis ce temple à la disposition du peuple afin que celui-ci puisse approcher et prier Amon et Ramsès II en tant qu'« auditeurs des prières »⁶⁹⁶. Néanmoins, comme cela vient d'être évoqué, le grand public n'était pas autorisé à accéder au téménos divin et n'avait pas non plus accès l'enceinte du temple ou au lieu de passage de la barque processionnelle, à l'exception des zones extérieures du temple ; seuls les prêtres et les scribes avaient accès à l'antichambre⁶⁹⁷. Mais, lors de certaines fêtes et avant que la statue du dieu ne sorte pour la procession sur les dromos extérieurs, le temple était rendu accessible à quelques privilégiés⁶⁹⁸. Par conséquent, la porte du temple et les alentours immédiats constituaient pour le fidèle le lieu d'interaction principal avec la divinité et revêtait, pour cette raison, une fonction particulière⁶⁹⁹. Elle était, en plus, sublimée par l'aspect monumental de la porte en pierre⁷⁰⁰.

Ainsi, nous pouvons comprendre que la porte du temple d'Amon-Rê « qui écoute les prières », du même nom⁷⁰¹, ait été un catalyseur de témoignages de piété et de pratiques cultuelles diverses pour les profanes qui n'avaient pas accès aux espaces sacrés⁷⁰². En réalité, tous les espaces accessibles incluant le dromos situé devant la porte, la cour qui la suit et les *wb*⁷⁰³ — c'est-à-dire les espaces s'opposant au cœur du temple⁷⁰⁴ — étaient susceptibles d'être considérés de la sorte. Les pratiques cultuelles dans ces lieux ouverts étaient diverses et principalement liées à des images des dieux gravées dans ou devant ces passages, elles pouvaient aussi s'adresser à une statue placée, par exemple, dans une niche⁷⁰⁵. Nous savons, en outre, que des fonctionnaires importants étaient attachés aux parages des temples, par exemple l'*jrj*-³ « gardien de porte » qui était chargé de contrôler les accès⁷⁰⁶, à Héliopolis notamment⁷⁰⁷.

textes évoquent des circulations de divinités à cet endroit du site (CABROL, 2001, p. 14 ; voir notamment le P. Louvre N 3176, évoquant la procession de Sokar dans Karnak).

⁶⁹⁶ SADEK, 1987, p. 46.

⁶⁹⁷ GALLET, 2013, p. 9-10.

⁶⁹⁸ COLLOMBERT, 2017, p. 59.

⁶⁹⁹ COLLOMBERT, 2017, p. 59.

⁷⁰⁰ COLLOMBERT, 2017, p. 59.

⁷⁰¹ Un nom spécifique était parfois attribué à ces portes et semble parfois renvoyer à des pratiques de culte liées à la piété personnelle. Néanmoins, les noms font davantage allusion à des pratiques prenant place au-delà des portes plutôt qu'à la porte proprement dite (COLLOMBERT, 2017, p. 60 et 62).

⁷⁰² COLLOMBERT, 2017, p. 59.

⁷⁰³ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (g).

⁷⁰⁴ COLLOMBERT, 2017, p. 59.

⁷⁰⁵ COLLOMBERT, 2017, p. 59.

⁷⁰⁶ Un homme du nom de Nakht, portant le titre de prêtre-wab et de gardien de la porte, était peut-être un fonctionnaire attaché au temple oriental de Karnak (COLLOMBERT, 2017, p. 62 ; BARGUET, 1962, p. 308).

⁷⁰⁷ CABROL, 2011, p. 759. Dans le cas de la déesse Hathor, on sait que ce gardien écoutait les supplications des fidèles et servait d'intermédiaire entre eux et la divinité (COLLOMBERT, 2017, p. 60).

b) *jy hr hrw ... ; nb n(y) jš n.f*

Le verbe **jwj* « venir » apparaît à plusieurs reprises dans le texte⁷⁰⁸ et décrit un mouvement dont Amon est toujours l'origine. Nous avons vu dans l'introduction que plusieurs épithètes divines sont caractéristiques de l'écoute, notamment avec le verbe *jwj**. Il existe effectivement deux tournures possibles, datant du Nouvel Empire et indiquant que le dieu répond en venant à l'appel de l'individu⁷⁰⁹ : *jy hr hrw (n...)* « qui vient à la voix de ... » et *jy n š n.f* « qui vient à celui qui l'appelle ». La première peut être suivie de divers compléments : *nmḥ jnd* « du vulnérable et de l'affligé » (dans notre cas), *n snmḥ n.f* « de celui qui l'implore » ou encore *n dm.w rn.f* « de celui qui prononce son nom »⁷¹⁰. Il faut noter que cette notion du dieu « qui vient » est déjà perceptible au Moyen Empire dans le *Conte de Sinouhé* (B160) où l'on lit *mj m s³ pw ḥpr sp nfr dj n j ntr ḥtp* « Viens à mon aide, c'est le bon moment ! Que dieu m'accorde la paix ! »⁷¹¹. La tournure *jy n š n.f* est employée jusqu'à la période gréco-romaine. Au Nouvel Empire, cette épithète est uniquement présente sur des documents relevant du domaine privé, ce qui ne sera plus le cas par la suite⁷¹².

Dans le texte, on constate que le scribe emploie pour le verbe **jwj* une graphie qui est normalement préférée pour le participe inaccompli actif (*jy*)⁷¹³, sauf à deux reprises où les graphies correspondent à un pseudo-participe (*jj.tj*⁷¹⁴ et *jw(.w)*⁷¹⁵). Le participe inaccompli est formé sur base de *jw* tandis que *jj* est la base du participe accompli et des formes du pseudo-participe⁷¹⁶. Toutefois, un problème d'interprétation se pose pour les formes participiales. La forme accomplie $\begin{smallmatrix} \text{ʿ} \\ \text{ʿ} \end{smallmatrix} \begin{smallmatrix} \text{ʿ} \\ \text{ʿ} \end{smallmatrix} \begin{smallmatrix} \text{ʿ} \\ \text{ʿ} \end{smallmatrix} jy$ s'applique à *hr hrw n(y) nmḥ* « à la voix du vulnérable »⁷¹⁷, le tout formant une épithète atypique d'Amon-Rê, et une fois à *m-w³w*⁷¹⁸, où il est substantivé par l'article *p³*⁷¹⁹. L'ensemble des auteurs antérieurs la traduisent pourtant par une proposition

⁷⁰⁸ En plus des cols. A3, C4, C5, C6, C7, C9.

⁷⁰⁹ TOYE-DUBS, 2016, p. 66. Selon J. Cerny, la demande de la venue divine est à replacer dans le contexte de la consultation oraculaire (Černý, 1972, p. 46-69).

⁷¹⁰ TOYE-DUBS, 2016, p. 66.

⁷¹¹ GRANDET, 1998, p. 25.

⁷¹² TOYE-DUBS, 2016, p. 66.

⁷¹³ Cols. A3, C4, C6. Toutefois, nous ne savons pas de quelle manière les Égyptiens vocalisaient cette forme.

⁷¹⁴ Col. C5.

⁷¹⁵ Col. C9.

⁷¹⁶ WINAND, 1999, p. 198.

⁷¹⁷ Cols. A3, C4, C7.

⁷¹⁸ Col. C6.

⁷¹⁹ Col. C6.

relative suivie d'un indicatif présent, équivalant à un participe inaccompli⁷²⁰ : « qui vient à la voix du vulnérable » et « tu es celui qui vient de loin ».

Bien que la morphologie renvoie à un participe accompli, il serait curieux de rendre cette valeur dans la traduction, puisque les qualités décrites par les épithètes sont intemporelles et inhérentes aux divinités. Ainsi, *jy* ne devrait pas ici renvoyer à une action arrivée à son terme, mais plutôt à une action qui se répète : Amon-Rê présente la qualité permanente de venir « de loin » et « à la voix du vulnérable ». De plus, l'expression *dj dj t³w*, contenant le participe inaccompli actif du verbe *rdj* et s'appliquant aussi à Amon-Rê, conforte cette hypothèse. Néanmoins, il y a peut-être une exception dans *hr rn n(y) nb.f Jmn nb W³s.t, jy hr hrw n(y) nmh, jw jr.t(w) n.f dw³.w hr rn.f n-^c.wy t³(y).f ph.ty, jw ir.t(w) n.f [sn]mh.w, r-hft-hr.f m-b³h t³ r-dr.f, hr ss-kd Nht-Jmn m³-hrw jw.f sdr.y mr(w) m-r-^c m(w)t, jw.f (hr) b³w n Jmn hr t³(y).f jh.t* « Au nom de son maître Amon, maître de Thèbes, qui est venu au cri du vulnérable après que l'on lui a adressé des prières en son nom en raison de son pouvoir et après que l'on a fait pour lui des supplications devant lui et en présence de la terre entière, concernant le dessinateur Nakhtamon, juste de voix, lorsqu'il était alité, malade, en train de mourir et sous le *b³w* d'Amon à cause de sa vache » : *jy* semble apparaître dans un contexte passé (Nakhtamon est tombé malade, puis a été guéri par Amon-Rê, qui est ensuite remercié par Nebrê au moyen de *wd pn*⁷²¹ « cette stèle »), où il fonctionne effectivement avec les propositions circonstancielles *jw.f sdr.y mr(w) m-r-^c m(w)t* et *jw.f (hr) b³w n Jmn hr t³(y).f jh.t*, décrivant l'état d'alitement dans lequel Nakhtamon s'est trouvé. Dans ce cas, on pourrait suggérer que *nmh*⁷²² désigne ici spécifiquement Nakhtamon.

Tout comme le verbe *šm* « aller », **jwj* est un verbe déictique de mouvement étant intrinsèquement lié au locuteur et donnant des informations quant à la perception du monde⁷²³. L'étude menée par D. M. Potter permet de comprendre de quelle manière le dieu est perçu dans son mouvement⁷²⁴. Il faut noter que les corpus religieux et ceux relatifs à la piété ont jusqu'à présent été peu soumis à une étude de la déictique⁷²⁵.

⁷²⁰ Voir les traductions citées dans l'état de l'art. Toutefois, aucun auteur n'émet de commentaire concernant la problématique relative à la morphologie de **jwj*.

⁷²¹ Col. C13.

⁷²² Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (c).

⁷²³ POTTER, 2016, i.

⁷²⁴ POTTER, 2016, i.

⁷²⁵ POTTER, 2016, p. 251.

Dans les cas où une interaction positive est répétée, il remarque que l'individu est le centre déictique du verbe « venir », c'est-à-dire le but du mouvement⁷²⁶. Quant à l'interaction négative, soit le verbe « venir » est nié soit le mouvement du dieu est décrit comme une rotation, par opposition à un mouvement de/vers l'individu⁷²⁷, ce qui n'est pas le cas pour le texte de la stèle Berlin 20377. Les différences entre les verbes **jwj* et *šm* s'expliquent par la nature télique du verbe, de la source ou du but⁷²⁸. D'un point de vue sémantique, **jwj* est plus intense que *šm*, car le but est connu ; ce dernier élément correspond le plus souvent à l'individu⁷²⁹. Ainsi, dans le cadre de l'interaction et du mouvement divins, on observe ceci :

- Le verbe **jwj* « venir » présuppose que le mouvement provient d'une source inconnue ou invisible. Quant à l'énoncé, il est centré sur le but, qui est le centre déictique⁷³⁰.
- Pour le verbe *šm* « aller », la source du mouvement est connue ou visible et l'énoncé est centré sur cette source⁷³¹.

Malgré l'existence d'un lexique spécifique employé pour le divin, l'utilisation d'un verbe déictique et pas l'autre se justifie par la nature télique du verbe⁷³². D. M. Potter cite l'exemple du P. Sallier I (P. BM EA 10185)⁷³³ afin d'illustrer la différence entre les verbes *jwj* et *šm*. On lit dans le document *jw p' w'w (hr) šm.t hr š n ntr.fmj n.j šd.k wj*⁷³⁴ « le soldat va et appelle son dieu : “Viens à moi pour me sauver” ». Ici, le verbe *šm* implique que la source du soldat est connue (il doit vraisemblablement s'agir du camp), mais le but est inconnu⁷³⁵. Dans le cas de la divinité où l'impératif *mj* du verbe **jwj* est employé, la source est inconnue et invisible et le but est clairement dirigé vers le soldat, qui espère être sauvé par le dieu⁷³⁶.

Si l'on applique ce principe aux colonnes A3-4, C4 et C7 *jy hr hrw nmḥ (jnd)*⁷³⁷ « qui vient à la voix du vulnérable et de l'affligé » de notre document, nous pouvons établir que la source du mouvement d'Amon est inconnue ou invisible et que le centre déictique, donc le but, est orienté vers le *hrw (n(y)) nmḥ (jnd)*. Dans ce cas précis, le but n'est pas l'individu à proprement

⁷²⁶ POTTER, 2016, ii.

⁷²⁷ POTTER, 2016, ii.

⁷²⁸ POTTER, 2016, p. 250.

⁷²⁹ POTTER, 2016, p. 250.

⁷³⁰ POTTER, 2016, p. 250.

⁷³¹ POTTER, 2016, p. 250.

⁷³² POTTER, 2016, p. 250.

⁷³³ POTTER, 2016, p. 250.

⁷³⁴ P. Sallier I, 7,5-7,6.

⁷³⁵ POTTER, 2016, p. 250.

⁷³⁶ POTTER, 2016, p. 250.

⁷³⁷ Cette épithète apparaît à trois reprises avec des variations contextuelles.

parler puisque le dieu vient *hr hrw (n(y))* « à la voix de »⁷³⁸. Toutefois, l'individu est explicitement relié au premier terme par sa fonction de complément du nom. Faisant écho à l'exemple du P. Sallier I, la ligne C. 5 *tw.k jy.tj šd.k wj* « tu es venu pour me sauver » révèle aussi que le dieu vient d'un endroit qui n'est pas nommé ou explicité et que sa venue occasionne la mise en sûreté de Nebrê, qui est le centre déictique⁷³⁹. Quant à la ligne C. 6 où l'on lit *jw.tw hr j'š n.k ntk p' jy m-w'w* « lorsque l'on fait appel à toi, tu es celui qui vient de loin », nous remarquons que la source est caractérisée par la locution adverbiale *m-w'w* « de loin ». En réalité, celle-ci ne nous donne aucune indication sur le lieu sous-entendu, mis à part qu'il est lointain⁷⁴⁰ ; la source est donc toujours inconnue. En outre, nous comprenons que le but, même si celui-ci précède le verbe, demeure dirigé vers l'individu, qui est ici exprimé par le pronom suffixe indéfini *-tw*, renvoyant sans doute à la catégorie des fidèles, à laquelle appartient Nebrê. Enfin, pour la colonne C. 8-9 *gm.n.j⁷⁴¹ nb ntr.w jw(j) m mhy.t t'w ndm r-h'z.t.f* « J'ai rencontré le maître des dieux, qui était venu⁷⁴² en tant que vent du nord⁷⁴³, la douce brise devant lui »⁷⁴⁴, le mouvement divin provient toujours d'une source inconnue et le participe est notamment suivi de la préposition d'équivalence *m*, décrivant une caractéristique d'Amon lors de ce mouvement : le vent du nord. Le centre déictique est, une fois de plus, l'individu. En effet, Nebrê dit explicitement qu'il a rencontré Amon, dont la venue lui était destinée et était attendue lors des fêtes religieuses. Cette venue correspond ici à la forme symbolique du mouvement processionnel⁷⁴⁵.

Par ailleurs, il faut relever l'association du verbe déictique à une demande vocale d'attention : la voix du *nmh* à trois reprises, l'emploi du verbe *j'š* « appeler » et, dans une certaine mesure, l'emploi de *nh.t* « prière »⁷⁴⁶. Ces cas indiquent que le divin doit se montrer présent lorsqu'il est appelé par celui qui a besoin de lui, c'est-à-dire le *nmh*⁷⁴⁷. Cependant, les

⁷³⁸ Notons que l'occurrence de la col. C4 est suivie *j'š(j) n.k jw.j jnd[.kwj]* « Je fais appel à toi lorsque je suis triste », qui correspond à une répétition du concept de la venue du divin (POTTER, 2016, p. 228).

⁷³⁹ Ce passage est le seul qui décrive l'objectif de la venue du dieu, c'est-à-dire sauver le fidèle (POTTER, 2016, p. 228).

⁷⁴⁰ Il est intéressant de noter que, dans le P. Sallier I (8.2-7), Thot est décrit comme venant « de loin ». Pour illustrer ce propos, il utilise l'image éloquente du palmier doum. En effet, on sait que cette espèce d'arbres possède des racines profondes lui permettant de pousser dans le désert et que son fruit contient de l'eau (ASSMANN, 1994, p. 28).

⁷⁴¹ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (m).

⁷⁴² Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (b).

⁷⁴³ On remarquera que le vent du nord est associé à la résurrection (KLOTZ, 2006, p. 63).

⁷⁴⁴ D. M. Potter relève une similitude entre la phraséologie de cette phrase et celle la ligne 10, 3-4 du P. Anastasi IV, où l'on lit « Trouver Amon venant en paix, les douces brises devant lui ». (POTTER, 2016, p. 229).




⁷⁴⁵ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (n).

⁷⁴⁶ POTTER, 2016, p. 229.

⁷⁴⁷ POTTER, 2016, p. 230.

conditions directes permettant à l'appel du *nmḥ* d'être pris en considération ne sont pas décrites, mais on note tout de même le besoin implicite de salut, le fait que le dieu est censé venir lorsqu'il est appelé⁷⁴⁸. En outre, les colonnes C7-8 semblent suggérer que le dieu répond à l'appel à partir du moment où des prières et/ou des adorations ont été accomplies pour lui au préalable⁷⁴⁹.

c) *nmḥ* ; *g³b.y* ; *jnd*

Une analyse lexicographique conjointe des lexèmes *nmḥ*, *jnd* et *g³b.y* — relatifs à l'état d'une personne — s'impose afin d'en comprendre les nuances, car ils relèvent du même champ sémantique. Le terme  *nmḥ* est attesté de l'Ancien Empire jusqu'à la période romaine⁷⁵⁰ et peut être traduit, en fonction du contexte, par « orphelin », « pauvre », « le faible » « homme de basse condition » ou « citoyen (de la ville) »⁷⁵¹. Le *nmḥ* apparaît presque toujours avec le classificateur sémantique de l'enfant assis ayant un doigt dans la bouche  (A17), traditionnellement associé aux termes relatifs aux enfants, à l'enfance et à la jeunesse. Dès lors, cela suggère que *nmḥ* renvoie à quelqu'un ou quelque chose étant au stade de l'enfance et présentant une immaturité ou les mêmes aptitudes qu'un enfant, mais ce déterminatif ne dénote pas nécessairement la négativité⁷⁵². Cette interprétation peut avoir du sens dans certains contextes : un orphelin ou un indigent était aussi impuissant qu'un enfant⁷⁵³. Néanmoins, lorsque *nmḥ* apparaît opposé au statut d'esclave, cela paraît *a priori* moins logique⁷⁵⁴. En outre, le terme peut être accompagné du signe  (G37), qui a une connotation proprement négative⁷⁵⁵.

L'usage de *nmḥ* est large, car il peut qualifier non seulement des personnes, mais aussi la terre, des animaux et même des droits relatifs à l'utilisation de l'eau⁷⁵⁶. On remarque que le *nmḥ* est généralement employé dans des contextes caractérisés par un certain degré de misère⁷⁵⁷. Le sens de *nmḥ* est parfois évident, mais une étude de E. Karev montre par des attestations

⁷⁴⁸ POTTER, 2016, p. 230.

⁷⁴⁹ POTTER, 2016, p. 230.

⁷⁵⁰ KAREV, 2023, p. 63.

⁷⁵¹ *Wb* II, 268.4-8.

⁷⁵² KAREV, 2023, p. 68, 74.

⁷⁵³ KAREV, 2023, p. 68.

⁷⁵⁴ KAREV, 2023, p. 68.

⁷⁵⁵ Voir notamment DAVID, 2000 pour le déterminatif G37.

⁷⁵⁶ KAREV, 2023, p. 63.

⁷⁵⁷ KAREV, 2023, p. 63.

textuelles qu'il peut recouvrir une signification spécifique⁷⁵⁸. Des inscriptions autobiographiques et d'autres œuvres littéraires⁷⁵⁹ mettent souvent en avant un homme se vantant d'avoir sauvé une veuve par le mariage et d'avoir, par la même occasion, élevé le *nmḥ* sans père ; il est clair que le terme désigne ici un « orphelin »⁷⁶⁰. C'est pourquoi cette traduction de *nmḥ* est courante⁷⁶¹. Dans d'autres contextes⁷⁶², *nmḥ* pourrait également être rendu par « orphelin », mais semble plutôt qualifier une personne défavorisée ou dans l'indigence, d'où les autres traductions fréquentes « (homme) pauvre »⁷⁶³, « mendiant » ou « homme de basse condition »⁷⁶⁴. Plus spécifiquement, *nmḥ* peut aussi servir à qualifier une personne qui était réduite à un état d'esclavage⁷⁶⁵ et qui a été « affranchie » par son maître, ce qui a conduit le mot à évoquer l'idée de liberté et donc à être rendu par « (homme) libre »⁷⁶⁶. Quand il s'applique à des biens ou des animaux, il qualifie la non réclamation de ces derniers⁷⁶⁷.

Par conséquent, il est légitime de se questionner sur un tel glissement sémantique. E. Karev encourage l'application de la sémantique historique pour mieux comprendre les termes anciens et leurs connotations sociales, au lieu de se fonder uniquement sur des traductions lexicales qui peuvent manquer de nuances contextuelles et sociales⁷⁶⁸. De plus, la conversion d'un concept émique en un mot ou plusieurs mots étiques a pour défaut de traduire notre propre réalité sociale, avec tous les présupposés que cela implique.

E. Karev rappelle que même si le sens lexical a pu changer pour les Égyptiens, la portée sémantique de *nmḥ* est restée identique et cohérente, car ses différents lexèmes se chevauchent de manière tacite⁷⁶⁹. C'est l'absence de protection qui est leur caractéristique commune, c'est pourquoi il est essentiel de prendre en compte le contexte social de l'Égypte ancienne où la protection était hautement considérée⁷⁷⁰. Cette protection peut émaner d'un roi, d'un dieu, de

⁷⁵⁸ KAREV, 2023, p. 69.

⁷⁵⁹ Voir l'article de E. Karev pour les attestations textuelles prises en compte (KAREV, 2023, p. 69).



⁷⁶⁰ KAREV, 2023, p. 69.

⁷⁶¹ KAREV, 2023, p. 69.

⁷⁶² Voir l'article de E. Karev pour les attestations textuelles prises en compte (KAREV, 2023, p. 69-70).

⁷⁶³ Voir notamment 1.2. Contexte religieux : la piété personnelle.

⁷⁶⁴ KAREV, 2023, p. 69-70.

⁷⁶⁵ E. Karev souligne que  *b'k* et  *hm* sont parfois indifféremment traduits par « serviteur » ou « esclave », alors que ces deux traductions peuvent avoir des implications très différentes dans nos langues. Comme pour *nmḥ*, les lexèmes *b'k* et *hm* mériteraient une analyse lexicographique à laquelle on appliquerait la sémantique historique dans le contexte des attestations textuelles liées au travail (KAREV, 2023, p. 79).

⁷⁶⁶ KAREV, 2023, p. 63 ; LESKO, 2002, p. 238.

⁷⁶⁷ KAREV, 2023, p. 63.

⁷⁶⁸ KAREV, 2023, p. 64.

⁷⁶⁹ KAREV, 2023, p. 63.

⁷⁷⁰ KAREV, 2023, p. 63 ; voir notamment la problématique liée à *nmḥy.t* (KAREV, 2023, p. 70-71).

hauts fonctionnaires ou de toute autre personne « supérieure » dans la pyramide sociale⁷⁷¹. Ainsi, dans le contexte juridique et social, l'orphelin — de père en particulier — est exposé à la menace s'il ne peut bénéficier de la voix « protectrice » d'un homme⁷⁷², qui avait plus de poids dans une société patriarcale. Pour le pauvre, l'état de misère dans lequel il se trouve ne lui permet pas de vivre une vie décente et implique qu'il ne peut posséder ni biens ni protection de qui que ce soit, même pas de lui-même. Lorsque la terre et le bétail étaient abandonnés, ils étaient non-réclamés et donc sans protection jusqu'à l'arrivée d'un nouveau propriétaire⁷⁷³. Quant au lexème « citoyen », cette interprétation a aussi du sens étant donné qu'il existe une relation symbiotique entre le roi et ses habitants : en échange de leur fidélité, il leur accorde une protection contre les menaces⁷⁷⁴. Curieusement, il faut remarquer que *nmḥ* ne semble ici pas nécessairement dénoter de la négativité⁷⁷⁵. Dans le contexte de la servitude, le *nmḥ* est compris comme l'antonyme de l'esclave, c'est-à-dire l'« (homme) libre »⁷⁷⁶. Toutefois, cette traduction ne semble pas concorder avec notre concept de liberté, qui a une connotation positive dans nos sociétés, alors qu'en égyptien, *nmḥ* est déterminé par l'oiseau de malheur et renvoie alors à un concept négatif et indésirable.

En réalité, E. Karev relève très justement que la connotation négative de *nmḥ* réside peut-être ailleurs que dans l'idée de liberté⁷⁷⁷. Selon elle, c'est l'absence de protection résultant de l'« affranchissement » d'un esclave qui est jugée comme défavorable, et pas la « liberté » qu'elle implique⁷⁷⁸. En effet, l'état d'esclave permettait aux personnes, bien qu'étant asservies, de bénéficier d'un toit et de certains avantages sociaux, car les propriétaires étaient moralement contraints de prendre soin d'elles⁷⁷⁹. Il valait donc mieux se réduire à l'état de servitude plutôt que d'endurer la pauvreté, la famine ou la maladie⁷⁸⁰. Le *nmḥ* correspond ici à un homme de condition libre, mais qui, surtout, ne bénéficie plus de la protection d'un maître ; un état peu enviable pour les Égyptiens⁷⁸¹.

De toute évidence, le *nmḥ* évoqué dans notre document renvoie à une personne ne bénéficiant d'aucun genre de protection. Il est toujours traduit par « pauvre » dans les

⁷⁷¹ KAREV, 2023, p. 75.

⁷⁷² KAREV, 2023, p. 75.

⁷⁷³ KAREV, 2023, p. 76.

⁷⁷⁴ KAREV, 2023, p. 76.

⁷⁷⁵ KAREV, 2023, p. 71.

⁷⁷⁶ KAREV, 2023, p. 77.

⁷⁷⁷ KAREV, 2023, p. 77.



⁷⁷⁸ KAREV, 2023, p. 77.

⁷⁷⁹ KAREV, 2023, p. 77.

⁷⁸⁰ KAREV, 2023, p. 77.

⁷⁸¹ KAREV, 2023, p. 77.

traductions antérieures et renvoie, au premier abord, à un individu dont la situation économique est déplorable⁷⁸². Toutefois, cette interprétation ne peut s'appliquer à Nebrê, qui devait jouir d'une position sociale élevée et d'une situation financière favorable, comme l'avait déjà relevé F. Daumas⁷⁸³. Si l'on conserve la traduction « pauvre », il faudrait alors comprendre ce dernier comme un individu inspirant la commisération, sans que cela soit nécessairement lié à une mauvaise situation économique. Toutefois, c'est bien un état de vulnérabilité qui est exprimé dans ce contexte. Par conséquent, nous pourrions alors aussi opter pour la traduction « vulnérable » — c'est-à-dire une personnes sujette aux attaques et agressions extérieures de tous genres — ou encore « démuni », dont les sens sont plus révélateurs que celui de « pauvre ». Amon-Rê, symbole d'espoir pour le démuni en quête de justice, est une figure bien connue à l'époque ramesside liée à la piété personnelle⁷⁸⁴. C'est donc lui qui, par sa bonté et sa miséricorde naturelles, répond à la détresse du *nmḥ* en lui accordant sa protection divine.

L'adjectif *gʿb.y* « faible » découle du verbe intransitif  *gbj* « être faible », ce qui suppose un manque de vigueur physique. Il n'est alors pas surprenant qu'il soit déterminé par les signes \times (Z9) et  (G37), dénotant l'endommagement et la négativité. Cette condition de faiblesse peut varier en intensité et en cause. La nature de cette faiblesse est généralement éclairée par le contexte d'emploi de *gbj*, elle peut par exemple résulter d'une activité physique⁷⁸⁵, de la faim⁷⁸⁶ ou encore de troubles émotionnels, d'où la traduction « être malheureux »⁷⁸⁷. Par conséquent, *gbj* correspond fondamentalement à un état de fatigue ou d'épuisement qui est généralement temporaire et dû à des efforts ou des circonstances spécifiques ; il ne semble pas qualifier une personne physiquement malade ou atteinte d'une maladie. Cet état n'a pas non plus pour cause une absence de protection, comme c'est le cas pour *nmḥ*. Il est intéressant de remarquer que *gbj* peut aussi être employé en tant que verbe transitif, contrairement à *nmḥ*. Il signifie alors « nuire à quelqu'un »⁷⁸⁸, « priver quelqu'un

⁷⁸² Nous avons vu que pour B. Gunn, le terme *nmḥ* renvoie à un individu de classe inférieure. C'est pourquoi il choisit la traduction « pauvre », qui a été conservée dans les traductions de la stèle (GUNN, 1916, p. 93). Voir 1.2. Contexte religieux : la piété personnelle.

⁷⁸³ DAUMAS, 1965, p. 332. Voir 1.4. Nebrê : prosopographie.

⁷⁸⁴ POSENER, 1971, p. 60.

⁷⁸⁵ *Wb* V, 161.9.

⁷⁸⁶ *Wb* V, 161.9.

⁷⁸⁷ *Wb* V, 161.8.

⁷⁸⁸ *Wb* V, 162. 5.

(de) »⁷⁸⁹, « faire le mal »⁷⁹⁰ ou encore « commettre des crimes »⁷⁹¹, ce qui implique une agentivité intentionnelle.

Dans notre texte, Amon-Rê donne le souffle⁷⁹² au *nty g³b.y* « faible » pour restaurer sa force, sa vitalité et lui offrir une nouvelle phase de vie. La cause de l'état du *g³b.y* ne paraît pas explicite, mais le co-texte relatif au don du souffle peut suggérer que le « faible » est un individu privé de souffle. Sinon, on peut aussi comprendre qu'Amon-Rê donne le souffle à toute personne en état de faiblesse voire de privation, quelle qu'en soit la cause. Les deux interprétations mettent en évidence la bienveillance et le pouvoir de régénération d'Amon-Rê. À l'instar, de *nmḥ* et d'*jnd*, ce lexème mériterait une étude à laquelle la méthode de la sémantique lexicale et historique, utilisée par E. Karev⁷⁹³ et M. Jenkins⁷⁹⁴, serait appliquée. Cela permettrait sans doute d'affiner la traduction de *g³b.y* ainsi qu'une véritable mise en parallèle de *gbj* et *jnd*⁷⁹⁵.

Par une étude basée, elle aussi, sur la sémantique lexicale combinée aux concepts-clés de l'histoire des émotions, M. Jenkins a montré le caractère polysémique du lexème *jnd*, qui n'est pas uniquement lié au champ sémantique de la tristesse ; son sens fondamental relève de la souffrance et de la détresse⁷⁹⁶. L'analyse de M. Jenkins nous apprend qu'*jnd* peut fonctionner comme un verbe transitif ou intransitif, un verbe causatif, un nom ou un adjectif⁷⁹⁷. Le lexème renvoie à différents concepts et connaît un glissement sémantique.

Dans notre cas, nous devons nous focaliser sur la signification d'*jnd* à l'époque ramesside. Ainsi, en tant que verbe intransitif⁷⁹⁸ associé à la souffrance physique, *jnd* signifie « être physiquement épuisé »⁷⁹⁹ ; pour les concepts de souffrance et de détresse, il correspond à « souffrir » ou « être en détresse » avec une idée d'oppression et d'essoufflement⁸⁰⁰ ; il renvoie aussi à l'expérience de la détresse émotionnelle, pouvant être liée à la tristesse, l'anxiété et

⁷⁸⁹ *Wb* V, 162. 5.

⁷⁹⁰ *Wb* V, 162. 6.

⁷⁹¹ *Wb* V, 162. 6.

⁷⁹² Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (d).

⁷⁹³ KAREV, 2023.

⁷⁹⁴ JENKINS, 2020.

⁷⁹⁵ Les deux lexèmes semblent avoir des accointances.

⁷⁹⁶ Pour un relevé des différentes interprétations du lexème *jnd* des dictionnaires d'égyptien, voir JENKINS, 2020, p. 21-24.

⁷⁹⁷ Pour une étude sémantique d'*jnd* détaillée et appuyée d'exemples, voir JENKINS, 2020, p. 39-78. L'adjectif *jnd* fonctionnerait exclusivement avec *jb* à la période gréco-romaine, ce qui ne concerne pas notre propos (JENKINS, 2020, p. 80).

⁷⁹⁸ Le contexte des deux attestations d'*jnd* n'implique pas d'objet direct, elles découlent donc du verbe intransitif et non du verbe transitif *jnd*, où le sujet fait souffrir physiquement quelqu'un (JENKINS, 2020, p. 78).

⁷⁹⁹ JENKINS, 2020, p. 78.

⁸⁰⁰ JENKINS, 2020, p. 79.

l'empathie tout en étant associé aux lamentations (*jm*) et au fait de pleurer (*sbh*)⁸⁰¹. Quant au nom *jnd*, il peut renvoyer à une souffrance physique causée par une maladie impliquant l'alitement et la nécessité d'une assistance physique ; il correspond aussi à une détresse émotionnelle liée à la tristesse et la misère⁸⁰². En somme, *jnd* recouvre trois catégories de sens : souffrance physique, souffrance générale et détresse émotionnelle. M. Jenkins précise néanmoins que cette distinction ne prétend pas que la souffrance physique était distincte de la détresse émotionnelle pour les Égyptiens⁸⁰³. Même si la tendance actuelle considère qu'il existe une séparation entre mental et physique, il est possible qu'elles aient été liées⁸⁰⁴.

La détresse émotionnelle est d'abord attestée au Moyen Empire à travers le verbe causatif *sjnd*, et il n'est pas improbable que le sens de la souffrance physique ait connu une extension après la Première Période intermédiaire pour également couvrir le concept de détresse émotionnelle⁸⁰⁵. De l'époque ramesside⁸⁰⁶ à la période gréco-romaine, la détresse émotionnelle en tant que sentiment associé à la tristesse, l'anxiété, la misère et l'empathie est attesté de manière constante⁸⁰⁷.

Ces propos semblent suggérer que la meilleure traduction française d'*jnd* pour les deux attestations du texte est « affligé », car l'affliction correspond à « (une) douleur profonde, généralement durable, accompagnée d'un abattement de l'esprit causé par un événement malheureux »⁸⁰⁸ et l'état d'affliction peut notamment signifier « être affecté d'un mal physique »⁸⁰⁹. Cette traduction n'est évidemment pas le reflet parfait du lexème *jnd*, mais elle présente tout de même l'avantage de renvoyer à la tristesse, la détresse et à la souffrance physique. Les causes d'*jnd* sont parfois explicites ou déductibles du cotexte et du contexte plus large⁸¹⁰, ce qui n'est pas le cas dans la prière de Nebrê.

La forme prise par *jnd* dans la colonne A4 peut être interprétée de deux manières différentes : soit on l'identifie comme un participe inaccompli actif remplissant la fonction

⁸⁰¹ JENKINS, 2020, p. 79.

⁸⁰² JENKINS, 2020, p. 79.

⁸⁰³ JENKINS, 2020, p. 80.

⁸⁰⁴ JENKINS, 2020, p. 80.

⁸⁰⁵ JENKINS, 2020, p. 81.

⁸⁰⁶ À ce moment, *jnd* apparaît d'abord comme un sentiment de détresse générale (JENKINS, 2020, p. 82).

⁸⁰⁷ JENKINS, 2020, p. 81.

⁸⁰⁸ « Affliction », dans CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, [en ligne], <https://www.cnrtl.fr/definition/affliction> (page consultée le 01/07/2024).




⁸⁰⁹ « Affligé », dans CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, [en ligne], <https://www.cnrtl.fr/definition/afflig%C3%A9> (page consultée le 01/07/2024).

⁸¹⁰ JENKINS, 2020, p. 92. Voir l'étude de M. Jenkins en général pour les attestations d'*jnd* et une analyse de ces exemples.

d'épithète, soit comme un participe substantivé assumant la fonction de génitif direct. Dans le premier cas, *jnd* qualifie *nmḥ* en exacerbant l'état défavorable décrit plus haut, c'est-à-dire que le *nmḥ* est ici un individu qui ne bénéficie d'aucune protection et qui, en plus, est victime d'une souffrance physique et/ou émotionnelle. Dans le second cas, la forme nominale *jnd* est coordonnée avec le substantif *nmḥ* par une simple juxtaposition, ce qui impliquerait l'idée qu'Amon-Rê vient en aide aussi bien au *nmḥ* qu'à l'*jnd*, sans qu'il y ait de corrélation entre les deux termes.

Le lexème *jnd* apparaît une seconde fois à la col. C4, mais sa forme est sans équivoque : il s'agit d'un parfait ancien décrivant un état dans lequel Nebrê s'est déjà trouvé. Une fois de plus, le cotexte et le contexte sont silencieux quant à la cause d'*jnd*. Ce qui est intéressant quand Nebrê dit *jš(j) n.k jw.j jnd[.k wj, tw].k jj.tj šd.k wj* « j'ai fait appel à toi lorsque j'étais affligé, tu es venu pour me sauver », c'est qu'Amon-Rê s'est déjà montré bon et bienveillant envers Nebrê par le passé en apaisant son état d'*jnd* et qu'il a réitéré cette action pour Nakhtamon bien qu'il ait commis un acte répréhensible à son encontre, ce qui souligne à nouveau l'aspect miséricordieux d'Amon-Rê.

d) *dj dj t'w*

Le terme *t'w*⁸¹¹ décrit plusieurs phénomènes aériens, on le traduit par « air », « vent », « brise » ou « souffle »⁸¹² et il est notamment lié au dieu Amon. Il est toujours orthographié au moyen de l'idéogramme  (P5) complété ou non de phonogrammes et du déterminatif  (Z2) ou  (Z3)⁸¹³. Ce signe représente une voile sur un mât à deux branches dont la raison d'être est naturellement liée au vent. Ce substantif peut désigner plusieurs types de vents et revêtir un sens différent en fonction du contexte dans lequel il est employé (création, mouvement, respiration, vie, etc.)⁸¹⁴. Le spell 162 des *Textes des sarcophages* contient, par exemple, le « Chant des quatre vents » qui fournit une description de chaque vent des points cardinaux⁸¹⁵. À chacun d'entre eux appartient des caractéristiques spécifiques et le texte indique que l'individu vit grâce lui, c'est ainsi que les vents du nord, de l'est et du sud sont dits *t'w n(y) 'nh* « souffle de vie »⁸¹⁶ ; les vents du nord et du sud semblent être notamment liés l'un à l'autre⁸¹⁷.

⁸¹¹ Il apparaît dans le texte à plusieurs reprises : cols. C5, C9, C12.

⁸¹² *Wb* V, 350.12.

⁸¹³ *Wb* V, 350.12-352.29.

⁸¹⁴ *Wb* V, 350.12-352.29.

⁸¹⁵ POTTER, 2016, p. 247.

⁸¹⁶ POTTER, 2016, p. 247.

⁸¹⁷ L'un est nourricier, l'autre une sorte d'infirmier (ALLEN, 2005, p. 266).

Dans le P. Ebers (854f), la vie est, par ailleurs, présentée comme étant liée à l'audition du souffle de vie, qui entre par l'oreille droite, tandis que la mort entre par la gauche⁸¹⁸.

L'expression *rdj t'w*, employée au participe inaccompli actif sur la stèle, désigne l'action de donner de l'air à un individu afin qu'il puisse respirer, particulièrement orientée vers les individus en état de faiblesse⁸¹⁹, ici *nty(.w) g'by*. Cette expression présuppose un étouffement ou écrasement exercé sur les « faibles », un état qu'Amon doit pouvoir éviter. Dans les lettres, il est souvent question d'Amon quand le thème de la respiration est abordé⁸²⁰. Ce fait peut être expliqué par la nature que les théologiens attribuaient à Amon⁸²¹. Au départ, Amon est le dieu-patron de Karnak et correspond à une divinité cosmique liée au ciel et à ses phénomènes. Il acquiert sa supériorité au 3^e millénaire av. notre ère lors de l'essor de la ville de Thèbe et c'est à ce moment qu'il est perçu comme le créateur et le souffle vital de toute chose, deux éléments faisant référence à sa nature primitive de dieu céleste⁸²². Ce caractère est accentué par les théologiens, surtout à l'époque tardive⁸²³. Par conséquent, « Créateur du Vent (ou du Souffle) » en vient à devenir l'une des appellations traditionnelles d'Amon⁸²⁴, et ce jusqu'aux Ptolémées⁸²⁵. Le temple d'Amon qui-écoute-les-prières comporte par ailleurs des inscriptions décrivant le sanctuaire comme « le lieu d'origine du souffle pour tout nez où l'on vénérât : Celui qui fait respirer les dieux, les hommes, les oiseaux, les reptiles, les poissons, ... »⁸²⁶. Ces lignes résument parfaitement le rôle attribué à Amon et révèlent aussi qu'Amon maintient la vie en plus de l'initier par le don du souffle. Il faut relever que cette faculté s'étend aussi aux défunts qui espèrent bénéficier éternellement du souffle d'Amon⁸²⁷.

Selon D. M. Potter, le terme *t'w* est une métonymie qui renvoie au divin de manière large et qui, d'un point de vue déictique, fonctionne de deux manières⁸²⁸. D'une part, il est semblable au divin, car il a la faculté de venir (*jwj*)⁸²⁹ et de se détourner (*'n*)⁸³⁰. D'autre part, le *t'w* vient

⁸¹⁸ POTTER, 2016, p. 248.

⁸¹⁹ *Wb* V, 352.4.

⁸²⁰ GOYON, 1972, p. 208.

⁸²¹ GOYON, 1972, p. 208.

⁸²² GOYON, 1972, p. 209.

⁸²³ GOYON, 1972, p. 209.

⁸²⁴ On remarquera qu'Amon n'est pas désigné ainsi sur la stèle Berlin 20377, mais que c'est l'action de dispenser le souffle qui est mentionnée. Il peut aussi être désigné comme *swḥ.t n(y.t) 'nh n srk ḥty.t* « le souffle de vie pour faire respirer la gorge » (*Deir Chelouit* III, n°143, 7-8, 153, 18). Le « souffle » est dans ce cas exprimé par le terme *swḥ.t*. Cette description du dieu est vraisemblablement liée aux naissances divines (THIERS, 2021, p. 552).

⁸²⁵ GOYON, 1972, p. 209.

⁸²⁶ BARGUET, 1962, p. 225-242.

⁸²⁷ GOYON, 1972, p. 210.

⁸²⁸ POTTER, 2016, p. 249.

⁸²⁹ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (b).

⁸³⁰ POTTER, 2016, p. 249.

*r-h³.t*⁸³¹, c'est-à-dire « devant » le dieu⁸³². Les travaux de C. Hill⁸³³ permettent de conclure que la venue des vents est intentionnelle et déictique, de la même manière que pour le divin⁸³⁴. En outre, il y aurait un lien entre les représentations du dieu qui vient ou se détourne et celles des vents dans la mesure où l'on peut percevoir la direction de ces actions vers l'individu, même s'il est malaisé de dire où va le vent⁸³⁵.

Dans la figuration, cette caractéristique du dieu Amon est généralement accompagnée du signe 𓆎 (S34) *nh*, symbolisant ici le souffle de vie⁸³⁶. Cette iconographie récurrente du dieu peut notamment être observée dans une scène d'un pilier du temple d'Amon-Rê « qui écoute les prières », où Amon tend le signe de vie à Ramsès II (fig. 17). Par ailleurs, des scènes aux mammisis de Dendera et d'Edfou montrent Amon-Rê présentant le même symbole à la déesse Hathor. Il existe également une scène du mammisi d'Ermant dans laquelle Amon-Rê tend à Râtaouy non pas la croix-*nh*, mais le signe 𓆎 (P5)⁸³⁷. Le signe *t³w* est une manière plus imagée de représenter le don de la vie, il peut être associé ou non au signe *nh* dans l'iconographie. Cette association 𓆎 (S34 + P5) peut notamment être observée dans les scènes des tombes, des mammisis et des « temples d'engendrement »⁸³⁸. Il faut aussi noter que la même iconographie s'applique au dieu Chou⁸³⁹ et que Khnoum est parfois identifié à Amon « dispensateur du souffle de vie » au nourrisson⁸⁴⁰.

⁸³¹ À la col. C9, on lit effectivement *t³w nqm r-h³.t.f* « la douce brise devant lui ».

⁸³² POTTER, 2016, p. 249.

⁸³³ HILL, 1982.

⁸³⁴ POTTER, 2016, p. 249.

⁸³⁵ POTTER, 2016, p. 250.

⁸³⁶ THIERS, 2021, p. 553.

⁸³⁷ THIERS, 2021, p. 553 ; LD IV, 64c ; LGG III, 728a.

⁸³⁸ THIERS, 2021, p. 554. Par exemple, *Dendara. Porte d'Isis*, 50, 4-14, pl. 4-5 et 58 ; 51, 3-11, pl. 6-7 et 59

⁸³⁹ THIERS, 2021, p. 554. Par exemple, *Kom Ombos II*, n° 941.

⁸⁴⁰ THIERS, 2021, p. 553. Par exemple, *Esna III*, n° 300, 3-4.

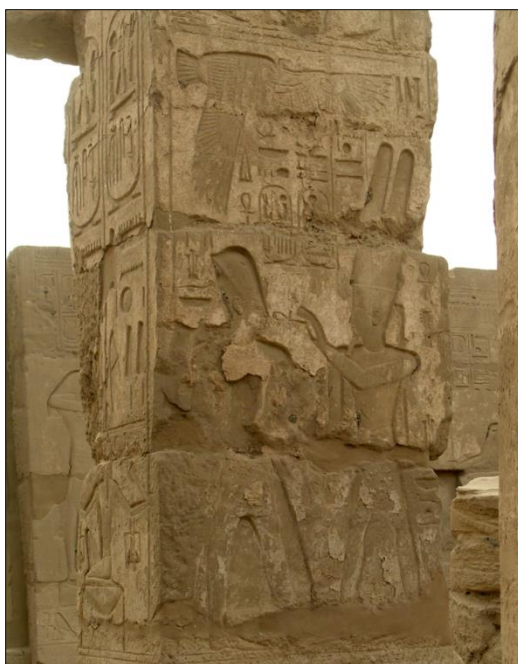


Fig. 17 Pilier dorsal du temple oriental, 1^{er} registre - Ramsès II – (KIU 6195)

e) *nh.t ; snmh ; j'w ; dw'*

Les termes *nh.t*, *snmh*, *j'* et *dw'* nécessitent une distinction sur le plan lexicographique parce qu'ils peuvent chacun être traduit par « prière », mais il est évident qu'ils reflètent des sens différents. Le premier, *nh.t*, est surtout employé dans l'expression *sdm nh.(w)t*, épithète du roi et de certains dieux comme Ptah et Amon⁸⁴¹. Il correspond fondamentalement à une demande ou un souhait, mais n'a pas nécessairement une connotation religieuse⁸⁴². En effet, à la 18^e dynastie, le terme *nh.t* n'est pas employé pour soumettre une demande faite à la divinité, mais plutôt pour exprimer un souhait intérieur⁸⁴³. Cela peut être observé dans le papyrus médical P. BM EA 10059, où l'on lit *nh.t jm.j* « une prière est en moi » [17.3] et *nh.t jm.j hr rmj.t* « une prière est en moi pendant que je pleure » [3Q]⁸⁴⁴. Les autres attestations apparaissent dans des documents de particuliers ou dans des compositions littéraires⁸⁴⁵. Par ailleurs, *nh.t* apparaît rarement en contexte officiel et quand c'est le cas, il est systématiquement intégré dans l'épithète *sdm nh.(w)t* « qui écoute les prières »⁸⁴⁶, comme c'est le cas pour notre document. Nous optons pour la traduction française « prière », car elle dénote non seulement une demande

⁸⁴¹ *Wb* II, 289.12-16.

⁸⁴² Le verbe *nhj* peut toutefois être employé avec un dieu comme objet, il signifie alors « implorer/prier un dieu » (*Wb* II, 288.11).

⁸⁴³ TOYE-DUBS, 2016, p. 62.

⁸⁴⁴ LEITZ, 1999.

⁸⁴⁵ TOYE-DUBS, 2016, p. 62.

⁸⁴⁶ TOYE-DUBS, 2016, p. 62.

adressée à quelqu'un pour qu'il y réponde, mais peut aussi avoir un sens religieux dans certains contextes, comme ici où il est clair qu'elle fait ici référence à une communication adressée à Amon-Rê afin d'obtenir son intercession.

Quant au lexème *snmḥ*, il est attesté dès la 18^e dynastie et apparaît toujours dans un rapport hiérarchique (individu vs roi ou divinités ; roi vs divinités) et renvoie à une prière impliquant une idée d'imploration et n'a pas non plus une connotation nécessairement religieuse⁸⁴⁷. Même si ce n'est pas le cas ici, le déterminatif A30 – pouvant apparaître dans la graphie — suggère un caractère public : le *snmḥ* était destiné à être entendu par autrui⁸⁴⁸. N. Toye-Dubs remarque d'ailleurs que l'apparition des *s.wt snmḥ(.w) sdm spr.wt ntr.w rmt* « places des suppliques et de l'écoute des requêtes des dieux et des hommes » étaient effectives sous Séthi I^{er} et confortent le caractère public du *snmḥ*⁸⁴⁹. Par conséquent, nous préférons la traduction « supplication » — plus spécifique — plutôt que « prière », qui est un terme plus large n'évoquant pas obligatoirement une demande urgente ou désespérée. Nebrê aurait supplié Amon-Rê de manière pressante pour qu'il accorde son pardon à Nakhtamon.

j'w et *dw'* demandent une attention plus particulière, car leurs significations sont complexes et aucune enquête lexicale complète sur ces deux lexèmes n'a encore été réalisée⁸⁵⁰. Selon D. Meeks, *j'w* et *dw'* pourrait renvoyer à des moments précis de la prière, des actions rituelles de la prière ou voire à une relation spéciale avec la divinité⁸⁵¹. Il semble que l'étymologie de *dw'* soit relative à un acte matinal d'adoration⁸⁵², le terme aurait ensuite acquis le sens plus général « prier/louer » sans plus aucune nuance temporelle.

Le décret de Canope⁸⁵³ indique que l'équivalent grec de *dw'* est *ὑμνεῖσθαι* « chanter, louer, célébrer dans un chant ou dans des vers »⁸⁵⁴, ce qui suggère que *dw'* renvoie à une prière à caractère hymnique, comme le confirment les textes⁸⁵⁵. On sait également que la survivance de *dw'* en copte est nulle sans doute parce que le terme demeurait encore trop lié au paganisme⁸⁵⁶. Ce terme est généralement traduit par « prier », « adorer » ou « adoration »⁸⁵⁷. Quant à *j'w*, il

⁸⁴⁷ TOYE-DUBS, 2016, p. 63 ; *Wb* IV, 165.16-17-166.5-8.

⁸⁴⁸ TOYE-DUBS, 2016, p. 63.

⁸⁴⁹ TOYE-DUBS, 2016, p. 63.

⁸⁵⁰ Pour une première étude lexicale portant sur *dw'.t* et *dw'*, voir CHANTRAIN, 2017.

⁸⁵¹ MEEKS, 2000, p. 11.

⁸⁵² MEEKS, 2000, p. 11.

⁸⁵³ DAUMAS, 1952b., p. 174.

⁸⁵⁴ « ὑμνέω », dans BAILLY.APP, [en ligne], <https://bailly.app/humne%C3%B4> (page consultée le 03/07/2024).

⁸⁵⁵ MEEKS, 2000, p. 11.

⁸⁵⁶ MEEKS, 2000, p. 11.

⁸⁵⁷ MEEKS, 2000, p. 11 ; *Wb* V, 426.6-428.7.

est traduit de manière identique et a survécu en copte ($\epsilon\omicron\gamma\omega\tau$ ⁸⁵⁸ ; $\epsilon\omicron\omicron\gamma$ ⁸⁵⁹ ; $\omega\omicron\gamma$ ⁸⁶⁰) — contrairement à dw^j — avec $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota\nu$ « glorifier, célébrer »⁸⁶¹ pour équivalent grec⁸⁶². Puisque les deux termes ont des équivalents grecs différents et qu'ils sont caractérisés par la survivance ou non en copte, les différentes connotations et nuances de sens devaient vraisemblablement aussi valoir pour les époques plus anciennes ; j^jw et dw^j correspondraient ainsi à deux manifestations de la prière.

dw^j étant fondamentalement lié à un acte matinal, le dw^j en tant que genre textuel est un hymne matinal dédié à la divinité qui, quand il s'applique au dieu solaire, célèbre la faculté du dieu à recréer le monde chaque jour⁸⁶³. La description et l'affirmation des noms de la divinité, de ses pouvoirs, de son caractère universel ainsi que sa qualité de démiurge sont des traits spécifiques des textes se définissant comme des $dw^j.w$, généralement destinés à être transcrits et diffusés par écrit⁸⁶⁴. C'est véritablement le dieu qui est félicité et célébré à travers eux et qui est invité à perpétuer le renouvellement de la création⁸⁶⁵. On remarquera que Nebrê ne félicite pas les capacités démiurgiques d'Amon-Rê, mais plutôt ses qualités de bienveillance, de bonté et de miséricorde.

Des $dw^j.w$ d'époques différentes révèlent qu'ils répondent à un canevas, ce qui suppose que leur élaboration et leur diffusion étaient institutionnelles ; la division en stances soutient effectivement cette idée⁸⁶⁶. L'acte dw^j est donc initialement une prière cosmique institutionnelle, accomplie par un religieux ou un laïc et pouvant prendre la forme d'un hymne⁸⁶⁷. Il est fréquemment mentionné dans les titres décrivant les rituels de la pratique quotidienne des temples alors qu' j^jw apparaît rarement dans les énoncés⁸⁶⁸.

⁸⁵⁸ Notamment dans $\epsilon\omicron\gamma\omega\tau\eta\ \omicron\gamma\omicron\iota\pi\epsilon$ « salut, Osiris » (WERNER, 1983, p. 49).

⁸⁵⁹ « Gloire » (WERNER, 1983, p. 48).

⁸⁶⁰ « Gloire » (WERNER, 1983, p. 48).

⁸⁶¹ « $\delta\omicron\zeta\acute{\alpha}\zeta\omega$ », dans BAILLY.APP, [en ligne], <https://bailly.app/doxaz%C3%B4> (page consultée le 03/07/2024).

⁸⁶² MEEKS, 2000, p. 11-12.

⁸⁶³ MEEKS, 2000, p. 12. Dans la mesure où le début du voyage nocturne du soleil se substitue au début du voyage diurne, les hymnes au soleil couchant peuvent aussi être considérés comme des $dw^j.w$ (MEEKS, 2000, p. 12).

⁸⁶⁴ MEEKS, 2000, p. 12.

⁸⁶⁵ MEEKS, 2000, p. 12.

⁸⁶⁶ MEEKS, 2000, p. 13-14.

⁸⁶⁷ MEEKS, 2000, p. 13. Les hymnes solaires ont une structure bipartite avec un titre, qui est suivi de l'hymne. En général, c'est l'expression infinitive $dw^j X jn Y$ ou $rdj.t j^j.w n X jn Y$ qui sert de titre ; X étant le dieu solaire et Y l'adorateur. Ils font références au cycle solaire, dont le plus important est celui du lever, symbolisant la création et la naissance. Le lever du soleil se reflète évidemment dans la racine lexicale du verbe dw^j et du substantif « matin » ainsi que dans la posture de $\overset{\text{v}}{\text{h}}$ (A30) (ALLEN, 2001, p. 147).

⁸⁶⁸ MEEKS, 2000, p. 13-14.

Concernant j^3w , il est davantage adressé au roi qu'à la divinité. Il correspond à une salutation, une sorte d'acte de politesse⁸⁶⁹. Cette observation a mené à considérer dw^3 comme l'élément caractéristique de la prière et j^3w comme un simple élément dans la phraséologie de dw^3 ⁸⁷⁰. Toutefois, l'examen de j^3w , notamment dans l'expression $rdj.t j^3w$ « louer, rendre grâce », conduit à une autre conclusion⁸⁷¹. $rdj.t j^3w$ « louer, honorer » (litt. « donner des louanges ») est une expression apparaissant pour la première fois au Moyen Empire et qui est employée fréquemment au Nouvel Empire, notamment sur les documents relevant de la piété personnelle⁸⁷². Étant donné que les fidèles ne pouvaient pas pénétrer le temple, leur seul moyen d'entrer en contact avec la divinité résidait dans la statue divine, transportée lors des fêtes processionnelles⁸⁷³. Par conséquent, il n'est pas étonnant que cette expression soit associée à la piété personnelle, se manifestant hors du temple ; j^3w serait du ressort de la pratique personnelle dans un cadre institutionnel⁸⁷⁴. Malgré un examen court et non exhaustif, D. Meeks a tenté de dégager différents contextes dans lesquels l'expression apparaît :

- Elle accompagne l'acte d'adoration représenté sur le monument, mais aucune autre précision ne s'y trouve, ou la figuration est remplacée par des oreilles symbolisant l'écoute divine⁸⁷⁵.
- Elle est simplement complétée par le nom de l'orant (au moyen de $jn/ n k^3 (n)$)⁸⁷⁶.
- Elle introduit un texte relativement long correspondant non pas à une prière au sens de « demande », mais à une expérience personnelle⁸⁷⁷. Dans ce cas, il s'agit souvent d'une personne ayant péché puis ayant été punie⁸⁷⁸. L'orant s'en remet à la divinité, qui finit par accorder son pardon, et invite à la célébrer⁸⁷⁹.

Plusieurs de ces observations s'appliquent à notre cas : l'expression $rdj.t j^3w$ surplombe la scène du cintre de la stèle représentant l'acte d'adoration⁸⁸⁰, où Nebrê est agenouillé, mains levées vers Amon-Rê. Elle apparaît aussi sous la scène, à la première colonne du texte principal.

⁸⁶⁹ MEEKS, 2000, p. 14.

⁸⁷⁰ MEEKS, 2000, p. 14.

⁸⁷¹ MEEKS, 2000, p. 14.

⁸⁷² MEEKS, 2000, p. 14.

⁸⁷³ MEEKS, 2000, p. 14.

⁸⁷⁴ MEEKS, 2000, p. 14. Une étude des différents emplois de $rdj.t j^3w$ serait toutefois bienvenue afin d'affiner l'analyse.

⁸⁷⁵ MEEKS, 2000, p. 14.

⁸⁷⁶ MEEKS, 2000, p. 15.

⁸⁷⁷ MEEKS, 2000, p. 15.

⁸⁷⁸ MEEKS, 2000, p. 15.

⁸⁷⁹ MEEKS, 2000, p. 15.

⁸⁸⁰ Cols. B1, C1.

Le nom de Nebrê est introduit dans le cintre au moyen de *n k*⁸⁸¹, il est encore mentionné dans le texte principal par une forme relative de l’accompli⁸⁸². De plus, la lecture du texte indique qu’il ne s’agit pas d’une « demande », mais fait allusion à l’événement malheureux que fut l’alitement de Nakhtamon. Ce dernier a finalement été pardonné et guéri par Amon-Rê, son père Nebrê le remercie par un *dw*³, c’est à-dire une prière qui le glorifie. À la fin de la prière, Nebrê promet que plus aucun membre de sa famille ne commettra d’acte préjudiciable à l’encontre d’Amon-Rê par le serment *w³h k³.k jw.k r htp, bw whm.n ‘nn*⁸⁸³, à la fin de la prière.

Quand *rdj.t j³w* est employé seul, il correspond à une action de grâce pour une prière exaucée — mais absente en tant que texte — et le monument qui la contient est un ex-voto destiné à perpétuer cet acte⁸⁸⁴. Selon D. Meeks, le *rdj.t j³w* serait donc propre à révéler la prière non écrite et en serait en quelque sorte la conséquence ou le prolongement, visible c’est-à-dire lisible. »⁸⁸⁵

Pour revenir sur le caractère allusif de la demande personnelle, on sait que la « demande » qu’implique le *dw*³ n’est jamais explicite, mais perceptible dans la nature du texte⁸⁸⁶. Nebrê définit son texte de *p(3)y dw*³ « cette prière (glorificatrice) »⁸⁸⁷, sa lecture permet de comprendre la demande à l’origine de son élaboration : à cause d’un péché lié à une vache, Amon-Rê a puni Nakhtamon en le foudroyant d’un mal (indéfini). Nakhtamon est tombé malade, il était sur le point de mourir, son père Nebrê a alors demandé au dieu de faire preuve de miséricorde envers son fils. Son souhait ayant été exaucé, il a élaboré une prière glorificatrice en guise de remerciement⁸⁸⁸. Au moyen d’une proposition circonstancielle de cause, Nebrê précise effectivement la raison pour laquelle il désire *smn p(3)y dw*³ « perpétuer cette prière »⁸⁸⁹ : *jw šd.k{wj} n.j sš-ḳd Nht-Jmn*⁸⁹⁰ « car tu as sauvé pour moi le *sš-ḳd* Nakhtamon. » D. Meeks montre par un cas similaire⁸⁹¹ que la demande personnelle est allusive non pas par souci de discrétion, mais parce que le souhait a été exaucé et que l’action de grâce est jugée comme l’élément le plus important pour le rédacteur⁸⁹². Il est aussi impératif de relever la phrase *hr ptr jry.j p³ ddy.j*

⁸⁸¹ Cols. B5-6.

⁸⁸² Col. C16.

⁸⁸³ Col. C12.

⁸⁸⁴ MEEKS, 2000, p. 15.

⁸⁸⁵ MEEKS, 2000, p. 15.

⁸⁸⁶ MEEKS, 2000, p. 13.

⁸⁸⁷ Col. C14.

⁸⁸⁸ Notons que *dw²-ntr* peut, dans certains contextes, être rendu par « louer/prier dieu (pour qqch.) » (*Wb* V, 428.6-7-429.1-6). De même, le verbe classique *dw*³, plus ancien, est souvent employé pour « remercier qqn. » (*Wb* V, 428.1).




⁸⁸⁹ Cols. C13-14.




⁸⁹⁰ Col. C14.

⁸⁹¹ BIERBRIER, 1993, pl. 97/2.

⁸⁹² MEEKS, 2016, p. 16.

« et vois, j'ai accompli ce que j'avais dit »⁸⁹³, révélant que Nebrê avait auparavant promis ce *dw³* à Amon-Rê s'il accordait son pardon à Nakhtamon.

On doit aussi remarquer la graphie particulière de cette occurrence * . D'abord, la marque  (Z2) devrait faire de *dw³* un substantif au pluriel, mais celui-ci est précédé de l'adjectif démonstratif du masculin singulier *p³y* (vs *n³y* pour le pluriel commun). Les adjectifs démonstratifs s'accordent en genre et en nombre avec le substantif, mais en néo-égyptien, les marques de genre et de nombre de la morphologie nominale ne sont toujours pas significatives au niveau graphique. Par conséquent, l'indication du nombre se déplace sur le morphème grammatical, *dw³* correspond bien à un nom singulier ; le contexte conforte aussi cette interprétation puisque *p⁽³⁾y dw³* renvoie bien au texte de la stèle. En outre, *dw³* est déterminé par  (V12), une bande de ficelles associée notamment au livre et à l'écrit, et suivi du complément circonstanciel de moyen *m sš* « par écrit », *sš* ayant lui aussi V12 pour déterminatif. C'est donc bien la prière qui est mise par écrit, ce qui confirme le propos évoqué plus haut : l'usage était de diffuser les *dw³.w* par écrit.

Par ailleurs, *dw³* déterminé par V12 apparaît également à la colonne C7 au pluriel dans *hr rn n nb.f Jmn nb W³s.t, jy hr hrw n(y) nmh, jw jr.t(w) n.f dw³.w hr rn.f n-³ n t³.f ph.ty, jw ir.t(w) n.f [sn]mh.w, r-hft-hr.f m-b³h t³ r-dr.f, hr sš-kd Nht-Jmn m³-hrw jw.f sdr.y mr(w) m-r-³ m(w)t, jw.f (hry) b³w n Jmn hr t³(y).f jh.t* « Au nom de son maître Amon, maître de Thèbes, qui est venu au cri du vulnérable après que l'on lui a adressé des prières en son nom en raison de sa force et après que l'on a fait pour lui des supplications devant lui et en présence de la terre entière, concernant le dessinateur Nakhtamon, juste de voix, lorsqu'il était alité, malade, en train de mourir et soumis à la puissance d'Amon à cause de sa vache. »⁸⁹⁴ Ce passage suggère que Nebrê avait déjà adressé d'autres prières sous forme écrite à Amon-Rê pour obtenir son intercession. Quant à la mention *dw³.w* à la colonne C1, le déterminatif  (V12) est absent, mais contrairement aux deux autres occurrences, le terme est orthographié au moyen du déterminatif traditionnel de  (A30)⁸⁹⁵ et de  (Y1v), plus rare. Il s'agit peut-être ici plus simplement d'adorations célébrant les qualités d'Amon-Rê et l'invitant à continuer ses bonnes actions, sans l'idée d'une demande particulière mise par écrit.

⁸⁹³ Col. C15.

⁸⁹⁴ Cols. C7-8.

⁸⁹⁵ *Wb* V, 426.6-428.7.

f) *Jmn n(y) njw.t*

Le *ntr njw.tj* « dieu local », *ntr (n) njw.t* « dieu de la ville »⁸⁹⁶ ou encore *ntr (n) njw.t.j* « dieu de ma ville » est un concept très ancien de la religion égyptienne intrinsèquement lié à la fête religieuse⁸⁹⁷ et qui attesté dès les *Textes des Pyramides*⁸⁹⁸. Il réapparaît notamment à la fin de la période, car le concept relève de la religion populaire, qui a réussi à survivre aux changements historiques et qui domine à ce moment⁸⁹⁹. Comme l'a déjà précisé E. Otto, tout dieu dont il est question possède un lieu de culte situé dans un espace géographique précis et peut revêtir la fonction de divinité tutélaire d'un lieu, d'une ville ou d'un nome⁹⁰⁰. Pour saisir ce concept, il est important de considérer la dimension locale des dieux en Égypte : les dieux résident dans leurs temples édifiés sur terre et en sont les propriétaires fonciers⁹⁰¹. Ces deux données constituent, selon J. Assmann, la quintessence de « l'État ». En outre, le concept politique de l'Égypte est incarné par les dieux, qui, au travers des rites de passation du pouvoir effectués devant l'ensemble des dieux du pays, doivent reconnaître le roi comme leur représentant sur terre⁹⁰². De la même manière, le dieu local symbolise le concept de « ville »⁹⁰³. Ainsi, une ville égyptienne est toujours associée à un dieu, ce qui explique que des désignations telles que « ville d'Amon » ou « ville de Thot » en viennent à qualifier respectivement Thèbes et Hermopolis⁹⁰⁴.

De ce fait, nous observons une relation symétrique : tout comme « ville d'Amon » renvoie à Thèbes, la périphrase « maître de Thèbes »⁹⁰⁵ fait référence au dieu Amon⁹⁰⁶. Les dieux apparaissent comme des patrons de ville, et les villes comme des résidences de dieu, ce qui fait que le concept et l'aspect réel d'une ville sont déterminés par la fonction de la divinité qui la domine⁹⁰⁷. Des sources datant du Nouvel Empire⁹⁰⁸ et de la Basse Époque semblent montrer

⁸⁹⁶ Il s'agit de la variante qui s'apparente le plus à ce qui est inscrit sur notre stèle. Même si *ntr* est remplacé par *Jmn*, la désignation *Jmn n(y) njw.t* est liée au concept de *ntr (n(y)) njw.t*.

⁸⁹⁷ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (n).

⁸⁹⁸ WÜTHRICH, 2021, p. 734.

⁸⁹⁹ ASSMANN, 1984 b, p. 35.

⁹⁰⁰ OTTO, 1977, cols. 653-656.

⁹⁰¹ ASSMANN, 1984b, p. 26.

⁹⁰² ASSMANN, 1984b, p. 26-27.

⁹⁰³ ASSMANN, 1984b, p. 27.

⁹⁰⁴ ASSMANN, 1984b, p. 27.

⁹⁰⁵ Voir la col. C16 où Amon est précisément désigné comme *p³ nb W³s.t* « le maître de Thèbes », la ville est ici nommée.

⁹⁰⁶ ASSMANN, 1984b, p. 27.

⁹⁰⁷ ASSMANN, 1984b, p. 27.

⁹⁰⁸ En effet, ce que J. Assmann nomme le « désir de la ville » est un thème religieux rencontré au sein de la poésie ramesside où ce désir correspond à l'envie d'une proximité avec le dieu de la ville (ASSMANN, 1984b, p. 30).

que la dimension religieuse des liens entre un Égyptien et sa ville se soit amplifiée au fil de temps⁹⁰⁹.

Il importe également de garder à l'esprit que la ville, pour les Égyptiens, est la première et plus ancienne œuvre de création⁹¹⁰. Ils pensent que la ville est un temple construit sur le tertre originel, c'est-à-dire le domaine du dieu⁹¹¹. Par conséquent, la ville en tant que « demeure » de la divinité constitue une conception particulière ayant une influence sur la vie des individus dans cette ville⁹¹². Cet aspect de la ville égyptienne permet de lier les gens et de leur donner un sentiment d'appartenance⁹¹³. De plus, la sédentarité est un principe essentiel pour les Égyptiens, répondant à l'un de leurs grands objectifs de vie : être inhumé dans sa ville natale⁹¹⁴. Le distique du P. Insinger intitulé « chemin de ne pas abandonner le lieu où tu peux vivre » révèle, par ailleurs, que la vie et la mort du peuple sont soumises à l'avis du dieu local⁹¹⁵. Cette « instruction » manifeste l'affection que les Égyptiens ont pour leur ville natale⁹¹⁶.

De manière générale, dans les textes, le dieu associé à cette épithète est anonyme, mais son identification peut être rendue possible par la prise en compte du contexte ou de l'origine du document et/ou du propriétaire⁹¹⁷. Toutefois, à certaines occasions, le nom du dieu local est mentionné dans le texte avant ou après l'épithète, mais cela demeure rare⁹¹⁸. Dans notre cas, le nom du dieu Amon est clairement inscrit avant le génitif indirect, il n'y a donc pas de doute quant à l'identification et, comme cela vient d'être évoqué, nous savons pertinemment que Thèbes est la ville attachée à Amon. Le problème de l'identification du *ntr* se présente notamment dans le chapitre 23 du *Livre des Morts*, dont la thématique principale a trait à la survie du défunt dans l'au-delà. Au début de la formule, on peut lire le passage *wh' ntt.w jry.w r³.j jn ntr(.j) njw.t.j*⁹¹⁹ « Puissent les entraves qui appartiennent à ma bouche être déliées par le/mon dieu de la ville »⁹²⁰.

⁹⁰⁹ ASSMANN, 1984b, p. 28.

⁹¹⁰ ASSMANN, 1984b, p. 33.

⁹¹¹ ASSMANN, 1984b, p. 33.

⁹¹² ASSMANN, 1984b, p. 33.

⁹¹³ ASSMANN, 1984b, p. 33.

⁹¹⁴ ASSMANN, 1984b, p. 33.

⁹¹⁵ P. Insinger 28.4-5.

⁹¹⁶ WÜTHRICH, 2021, p. 736.

⁹¹⁷ WÜTHRICH, 2021, p. 734.


⁹¹⁸ WÜTHRICH, 2021, p. 734.

⁹¹⁹ Il existe aussi les variantes *ntr.j njw.t.j* « mon dieu local » ou le simple nisbé *njw.t.j* « celui qui appartient à la ville, qui est local ». Cette dernière variante de l'épithète est rare et il est actuellement impossible de l'associer à une divinité particulière (WÜTHRICH, 2021, p. 733, notes 17, 18).

⁹²⁰ WÜTHRICH, 2021, p. 733.

À la Troisième Période intermédiaire, ce passage demeure presque inchangé en comparaison à la version du Nouvel Empire⁹²¹. Mais, à la 25^e dynastie, le *Livre des Morts* est remanié et les prêtres précisent la nature du dieu local⁹²². Ainsi, au passage mentionné vient s'ajouter *ḏr jw.n.j m h.t n mw.t.j* « depuis le moment où je suis venu du ventre de ma mère » et une série de papyrus du *Livre des Morts* — provenant essentiellement de Thèbes et des alentours⁹²³ — révèlent que l'épithète *ntr(j) njw.t.j* est spécifiée par la mention d'Amon⁹²⁴. En effet, sur les 30 papyrus considérés provenant de Thèbes ou des alentours⁹²⁵, seul le nom d'Amon est mentionné et six variantes de l'épithète peuvent être observées⁹²⁶ : *jn Jmn ntr m njw.t* « par Amon dieu dans la ville (ou Thèbes) », *jn Jmn ky-dd ntr njw.tj* « par Amon variante le dieu citadin », *jn Jmn ntr njw.tj* « par Amon le dieu citadin », *jn Jmn ntr njw.t.j* « par Amon le dieu de ma ville », *jn Jmn jn ntr njw.tj* « par Amon par le dieu citadin », *jn Jmn ntr njw.t* « par Amon le dieu de la ville (ou Thèbes) ». Cette dernière variante, où *ntr* est en apposition à *Jmn*, fait naturellement écho à la désignation d'Amon dans notre document. À partir d'un corpus représentatif (mais non exhaustif), A. Wüthrich constate qu'Amon ou la forme syncrétique Amon-Rê est habituellement la seule divinité définie comme *ntr (m) njw.t/njw.tj*⁹²⁷.

g) *p' nb n(y) p' wb'*

Le vocable  *wb'* apparaît dans l'épithète atypique d'Amon-Rê *p' nb n(y) p' wb'* « le maître de la cour ouverte »⁹²⁸. Bien qu'il ait été largement commenté et analysé, il est toujours difficile d'en proposer une traduction parfaitement précise et satisfaisante. Cette difficulté est due à la polysémie du terme *wb'*, terme dont l'interprétation dépend intimement du contexte ; il est donc impossible de lui attribuer une seule et unique acception. Toutefois, l'ensemble des égyptologues s'accordent pour dire qu'*wb'* désigne un « espace situé aux abords immédiats de l'une des entrées du temple ». Sur le plan étymologique, le substantif *wb'* est

⁹²¹ WÜTHRICH, 2021, p. 733.

⁹²² WÜTHRICH, 2021, p. 734.

⁹²³ Quatre sont originaires d'Akhmîm et sept sont de provenance inconnue (WÜTHRICH, 2021, p. 734).


⁹²⁴ WÜTHRICH, 2021, p. 734.

⁹²⁵ Ces documents datent de la Basse Époque, de l'époque ptolémaïque et de la période romaine. Il ne semble pas y avoir de forme de tradition entre ces papyrus (WÜTHRICH, 2021, p. 734).

⁹²⁶ WÜTHRICH, 2021, p. 735.

⁹²⁷ WÜTHRICH, 2021, p. 735. La plus ancienne attestation en est un fragment de la stèle Florence 7599, provenant de Gournah et remontant à la 12^e dynastie (WÜTHRICH, 2021, p. 735-736). Parmi ces documents, un exemple d'époque ramesside semble lié à la piété personnelle : dans la TT106, Paser s'adresse à Amon comme suit : « Mon seigneur, mon dieu citadin (*ntr.j njw.tj*), Amon seigneur du trône des deux terres (...) ». On observe ici une accentuation sur le dieu de la ville d'origine de Paser (WÜTHRICH, 2021, p. 736).

⁹²⁸ SADEK, 1987, p. 92.

dérivé de la racine verbale  *wbʿ* « percer » ou « ouvrir »⁹²⁹ ; c'est évidemment la seconde acception du verbe qui a influencé la tendance générale rendant le substantif par « cour ouverte (d'un temple) ». Il faut remarquer que rien ne semble pourtant prouver qu'*wbʿ* renvoie intrinsèquement à un élément architectural du complexe d'un temple⁹³⁰. En effet, un document de la 11^e dynastie relatif au fonctionnaire thébain Hekanakhte contient la plus ancienne occurrence du lexème *wbʿ*⁹³¹ et nous laisse perplexe quant à l'édifice auquel il serait rattaché⁹³².

Dès la 18^e dynastie, le terme semble toujours désigner une cour ouverte rattachée à l'architecture d'un temple⁹³³, où l'on place notamment des obélisques, des statues et où l'on pratique des actes sacrificiels⁹³⁴. P. Vernus ajoute que le radical verbal *wbʿ* « ouvrir » véhicule une notion d' « interface » dans la mesure où l'*wbʿ* renvoie notamment à la limite existant entre le sanctuaire divin, réservé aux initiés, et les fidèles⁹³⁵. La première fonction de l'*wbʿ* est, en effet, de servir d'espace intermédiaire entre le peuple et l'institution du temple en offrant aux premiers la possibilité de communiquer avec la divinité⁹³⁶. Selon P. Vernus, l'*wbʿ* peut avoir un sens large, selon lequel il correspond au « téménos » en tant que prolongement du temple voire à davantage (c'est-à-dire tout ce qui en dépend)⁹³⁷, ou un sens restreint en désignant

⁹²⁹ *Wb* I, 290.1-291.7.

⁹³⁰ SPENCER, 1981, p. 66.

⁹³¹ Contrairement au *Wb*, qui indique que le terme apparaît seulement à la 18^e dynastie (*Wb* I, 291.10-14). Malgré l'absence d'exemples, *wbʿ* a dû être utilisé au Moyen Empire, voire avant.

⁹³² L'*wbʿ* pourrait être originellement lié à l'architecture domestique, étant donné que le plan du temple égyptien est fondé sur celui de l'habitation « privée ». Quoi qu'il en soit, l'*wbʿ* doit correspondre, dans les deux cas, à un espace ouvert et spacieux, car l'*wbʿ* mentionné dans l'inventaire relatif à Hekanakhte mentionne un mât de bateau qui devait s'y situer (JAMES, 1962, pl. 12, V, verso, 3 et pl. 12A). Voir SPENCER, 1981, p. 66-67 pour davantage d'informations.

⁹³³ Entre la 18^e dynastie et l'ère chrétienne, le terme connaît évidemment une évolution. À l'époque gréco-romaine, le substantif persiste et la préposition *wbʿ* « en face de » se développe en parallèle. En démotique, elle a son équivalent sous la forme *r wbt*. En copte, on rencontre la préposition *ⲟⲩⲃⲉ* « en face de » (CABROL, 2001, p. 85).

⁹³⁴ *Wb* I, 291.10-14.

⁹³⁵ VERNUS, 2000, p. 332.

⁹³⁶ CABROL, 2001, p. 87. On sait que les fidèles déposent des offrandes dans l'*wbʿ* du dieu sollicité, la présence d'autels à l'époque ramesside en est notamment un témoin. Par ailleurs, il faut noter que l'*wbʿ* est géré par divers fonctionnaires : le scribe d'*wbʿ*, procédant entre autres à l'enregistrement d'événements officiels ; l'*jrj-ʿ* « gardien de porte » chargé du contrôle des accès, des denrées et des revenus du domaine, et qui peut aussi détenir une fonction judiciaire, dans la mesure où certains procès se déroulent près des temples ; la stèle de Ankhsanebankh atteste de l'existence d'un *wʿb wbt* « prêtre de l'*wbʿ* » à l'époque de Psammétique I^{er} (CABROL, 2001, p. 757-760).

⁹³⁷ VERNUS, 2000, p. 33. À titre d'exemple, P. Vernus cite un passage du poème de Qadesh, dans lequel Ramsès II invoque Amon dans un relation intime et où *wbʿ* renvoie véritablement au domaine du temple dans son entièreté : *bw wʿh.j nfr hʿ dr.t.j r tm jr.t.w m pʿy.k wbt* « Il n'y a pas de bien que je n'aie fait pour ton *wbʿ* en le gardant par devers moi » (Poème de Qadesh § 10A ; KRI II, 37). Par ailleurs, le temple de Louxor, en tant qu'annexe du temple d'Amon à Karnak, ainsi que le dromos matérialisant le chemin processional les reliant l'un à l'autre pourraient être considérés comme l'*wbʿ* du dieu dans un sens large (CABROL, 2001, p. 87 ; SPENCER, 1981, p. 68). Dans la mesure où *wbʿ* peut inclure l'ensemble des terres contenues à l'intérieur de l'enceinte du temple, il ne doit certainement pas être confondu avec le terme *pr*, suggérant une idée similaire. En réalité, *pr* possède une connotation administrative que n'a pas *wbʿ*. Par exemple, un temple décrit à Thèbes comme étant *m pr Jmn* renvoie à un temple économiquement subordonné au centre cultuel principal du dieu, tandis que *m wbt* renvoie à la situation physique du temple (SPENCER, 1981, p. 71-72).

spécifiquement l'espace directement situé à l'avant de l'entrée principale d'un temple⁹³⁸, sachant que la porte d'un temple et ses environs constituent le lieu d'interaction principal entre le fidèle et la divinité⁹³⁹.

Plusieurs traductions, qui rendent compte de cette polysémie, ont été proposées :

- a) « parvis » : cette traduction est notamment préférée par J. Quaegebeur, car elle présente l'avantage de rendre à la fois les notions d' « espace ouvert » et de « zone située aux abords de la porte d'un temple » tout en évitant les traductions de « cour » ou d'« avant-cour », trop restrictives⁹⁴⁰. Toutefois, la tendance de ce terme à véhiculer une connotation judéo-chrétienne peut être embarrassante⁹⁴¹.
- b) « téménos » : le terme désigne ici l'*wb³* en tant qu'ensemble du terrain sacré sur lequel le temple est édifié⁹⁴², mais il présente l'inconvénient de renvoyer à une réalité architecturale propre à la Grèce antique.
- c) « entrée » : Ch. Wallet-Lebrun choisit cette acception, désignant les abords antérieurs immédiats de la porte d'un temple, l'accès à proprement parler ou encore « l'ensemble monumental dans lequel s'insère la porte chargée de clore cet accès », à savoir le pylône ou le temple entier⁹⁴³.

⁹³⁸ VERNUS, 2000, p. 332.

⁹³⁹ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (a).

⁹⁴⁰ CABROL, 2001, p. 82 ; QUAEGBEUR, 1985, p. 204 et n. 17. Par exemple, le temple oriental de Karnak, qui a connu transformations et agrandissements à l'époque de Ramsès II, est décrit sur le montant arrière d'une statue d'un certain Bakekhonsu — chargé de la direction des travaux du temple oriental —, où il est notamment mentionné que les hampes ont été érigées *m wb³ špss m-hft-hr n hwt-ntr:f* « dans le noble *wb³* devant son temple » (PLANTIKOW-MÜNSTER, 1969, p. 119, figs. 1, b, 6). Il est évident que le contexte justifie l'interprétation d'*wb³* comme étant un espace devant l'entrée du temple (SPENCER, 1981, p. 69).

⁹⁴¹ CABROL, 2001, p. 82.

⁹⁴² Selon P. A. Spencer, l'*wb³* peut parfois correspondre à l'entièreté de l'espace compris à l'intérieur de l'enceinte du temple, elle utilise alors le terme de « téménos » pour désigner cet espace. Elle donne l'exemple de l'obélisque de Thoutmosis III (obélisque du Latran), provenant du temple oriental de Karnak. Une des inscriptions indique que l'obélisque devait être érigé *m wb³ hr:y hwt-ntr* « dans l'*wb³* supérieur du temple » (*Urk.*, IV, 584, 10). Le monument, inachevé sous Thoutmosis III, a finalement été érigé à l'époque de Thoutmosis IV *r sb³ hr:y n Jp.t-sw.t* « à la porte supérieure du temple de Karnak » (*Urk.*, IV, 1550, 18). C. F. Nims a démontré que l'obélisque était destiné à être érigé aux alentours du temple oriental, c'est-à-dire l'*wb³ hr:y* (NIMS, 1971, p. 109, note 15). L'adjectif nisbé *hr:y* doit probablement désigner une partie spécifique de l'enceinte à l'arrière du temple principal. En outre, il est probable qu'il y ait un lien entre l'*wb³ hr:y* et le *sb³ hr:y*. Il est impossible que le projet initial ait été de placer l'obélisque dans la cour située immédiatement devant le temple (« parvis »), l'obélisque devait être érigé dans le « téménos » du temple oriental (SPENCER, 1981, p. 67-68).

⁹⁴³ Selon elle, la dédicace inscrite sur le temple oriental *jr.t n.f hwt-ntr m m³w.t sb³ hr:y Jp.t-sw.t hft-hr n w³s.t⁹⁴³* (KRI II, 585, 16 et 586, 1.1) « (...) la réalisation pour lui d'un temple à neuf, (à savoir) la porte supérieure de Karnak devant Thèbes (...) » suggère que l'*wb³* peut renvoyer à « entrée », au sens large. Elle estime que *hwt-ntr* et *sb³ hr:y* ne peuvent être coordonnés à cause de *m m³w.t* et que *hwt-ntr* ne peut être régi par *sb³ hr:y*. Ch. Wallet-Lebrun choisit d'interpréter cette construction comme une apposition caractérisée par une équivalence : le temple à neuf = porte supérieure. Elle ajoute que cette interprétation s'accorde avec l'inscription de Bakekhonsu *jr.y.j n.f hwt-ntr r³-ms sw mrj-Jmn wsr m³.t-r³ sdm nh(w).t m p³ ³ hr:y n pr-Jmn (...)*⁹⁴³ (PLANTIKOW-MÜNSTER, 1969, p. 119, fig. 1, b, 5-6) « j'ai fait pour lui le temple 'Ramsès Mériamon qui écoute les prières' en tant que porte supérieure du domaine d'Amon (...) » si l'on fait de la préposition *m* une équivalence et non une préposition de

- d) « cour ouverte » : le *Wb* propose cette traduction de sens large, correspondant simplement à l'espace ouvert d'un temple⁹⁴⁴. Toutefois, il n'a pas de connotation religieuse ni ne renvoie spécifiquement aux abords immédiats d'une porte.
- e) « sanctuaire » : selon le *Wb*, *wbʿ* est parfois rendu par « sanctuaire » de manière plus générale, mais cette traduction n'est pas justifiée⁹⁴⁵. En réalité, le terme paraît inadéquat puisque « sanctuaire » renvoie à la partie la plus sacrée d'un temple, inaccessible au commun des mortels, alors que l'*wbʿ* est un espace accessible servant de lieu d'intercession entre les dieux et les profanes.

La localisation des espaces-*wbʿ* est parfois éclairée par les textes, notamment dans le cas du complexe religieux de Karnak. C'est ainsi que l'on rencontre les mentions d'*wbʿ ḥry* « *wbʿ* supérieur », vraisemblablement situé aux abords est du temple principal, et d'*wbʿ ʿ3* « grand *wbʿ* », où l'on célèbre l'entrée en fonction d'Isis, la Divine Adoratrice d'Amon lors de la Belle Fête de la Vallée, mais qui ne peut encore être localisé avec certitude⁹⁴⁶. Ces *wbʿ* doivent être le point de départ de la barque processionnelle d'Amon ou d'une autre divinité, l'espace que la barque traverse lors de la procession ou le lieu permettant au fidèle de communiquer avec l'image divine⁹⁴⁷.

Il est intéressant de relever que, dans le cadre du culte d'Amenhotep I^{er} attesté à la 22^e dynastie⁹⁴⁸, la dénomination du roi *Jmn-ḥtp n pʿ wbʿ* « Amenhotep de l'*wbʿ* » semble faire ressortir les capacités d'écoute et de disponibilité, qui sont des caractéristiques de cette forme de divinisation royale⁹⁴⁹. J. Černý établit un lien entre l'épithète *X n(y) pʿ wbʿ* et le temple désigné *pr n Jmn-ḥtp a. w. s. n(y) pʿ wbʿ* « le domaine d'Amenhotep de l'*wbʿ* ». Selon lui, le nom de ce temple est lié à une statue oraculaire, qui se trouvait dans la cour du temple de Karnak⁹⁵⁰. Le temple oriental du complexe religieux de Karnak (antérieur au premier) construit sur l'*wbʿ* supérieur et consacré à Amon « qui écoute les prières », est également caractérisé par ces facultés d'écoute⁹⁵¹. Dans l'épithète *pʿ nb n(y) pʿ wbʿ*, il est intéressant de relever qu'*wbʿ* est précédé de l'article défini *pʿ*, lequel présuppose que le référent *wbʿ* appartient à l'univers connu

lieu. Cela signifierait que le temple de l'Est correspond à la « nouvelle » porte supérieure orientale — la salle hypostyle de Séthi I^{er} servant alors de porte inférieure, c'est-à-dire la porte « principale » —, située alors sur l'*wbʿ ḥry* du domaine d'Amon à Karnak. Si cette hypothèse s'avérait correcte, l'*wbʿ* en tant qu'entrée (sens large) pourrait aussi renvoyer à *sbʿ ḥry* (WALLET-LEBRUN, 1985, p. 77-78).

⁹⁴⁴ *Wb* I, 291.10-14.

⁹⁴⁵ *Wb* I, 291.10-14.

⁹⁴⁶ CABROL, 2001, p. 85.

⁹⁴⁷ CABROL, 2001, p. 86.

⁹⁴⁸ TRAUNECKER, 1970, p. 222-223, l. 9, p. 227, col. 16.



⁹⁴⁹ CABROL, 2001, p. 86.

⁹⁵⁰ ČERNÝ, 1927, p. 161-163.

⁹⁵¹ CABROL, 2001, p. 86-87.

et précis pour l'énonciateur, c'est-à-dire Nebrê ; l'identification doit donc être possible, en théorie. Puisqu'il est notamment question d'Amon-Rê « qui écoute les prières »⁹⁵², on serait porté à croire que l'*wb'* est à interpréter comme l'espace ouvert situé devant le temple de l'Est, dédié à cet aspect particulier du dieu. D'après N. Toye-Dubs, les propos de J. Černý indiquent que l'épithète *nb n(y) p' wb'*⁹⁵³ renvoie possiblement à une statue de ce type, ce qui est conforté par d'autres parallèles textuels désignant des images d'Amon, comme *Jmn p' hnty*⁹⁵⁴ ou, dans notre cas, *nb ntr.w*⁹⁵⁵, *ntr špsy*⁹⁵⁶, renvoyant à une image processionnelle d'Amon⁹⁵⁷. Si ces considérations sont correctes, l'*wb'* dont il est question dans notre document renverrait à l'espace ouvert situé devant un temple, vraisemblablement le temple oriental ; *wb'* pourrait alors être rendu par « cour ouverte », sans oublier sa connotation religieuse et sa fonction de lieu d'intercession.

Toutefois, la nature polysémique du lexème *wb'* et le fait qu'Amon soit aussi évoqué sous ses noms de dieu « officiel » rendent difficile le choix unique de la première considération. Il pourrait aussi y avoir un jeu sur la polysémie du terme, où *wb'* renverrait à toutes les notions évoquées plus haut. Dans ce cas, aucune des traductions proposées plus haut⁹⁵⁸ ni aucun autre vocable issu de la langue française ne permettrait de toutes les véhiculer. Par conséquent, nous optons pour la conservation de la terminologie égyptienne *wb'* tout en gardant à l'esprit que la fonction essentielle de l'*wb'*, en tant que lieu d'intercession entre les fidèles et les dieux, a ici une importance particulière en raison du contexte de la piété personnelle à laquelle appartient la stèle Berlin 20377.

Par ailleurs, on relève la présence d'un double yod final pour le substantif *wb'*  « cour ouverte » et non le phonogramme aleph (instable) attendu. Cela peut s'expliquer par les mutations phonétiques survenant en néo-égyptien où l'on observe notamment la disparition de l'aleph final des verbes trilitères, souvent traités comme des *tertiaef infirmae* ; il arrive que -*ʾ* soit remplacé par un yod⁹⁵⁹. Le terme *wb'* se rattachant au verbe trilitère  *wb'* « percer ;

⁹⁵² Amon est mentionné sous ses noms officiels et locaux.

⁹⁵³ Dans son corpus, l'épithète apparaît dans la seule stèle Berlin 20377 (TOYE-DUBS, 2016, p. 75).

⁹⁵⁴ P. BM 10335 ; BLACKMAN, 1925, p. 253.


⁹⁵⁵ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (n).


⁹⁵⁶ KRUCHTEN, 1997, p. 28-29, 31.


⁹⁵⁷ TOYE-DUBS, 2016, p. 75.




⁹⁵⁸ Le choix de l'une ou de l'autre mènerait à rendre une idée ne représentant pas la réalité d'*wb'*.

⁹⁵⁹ En copte, il survit sous la forme prépositionnelle ΟΥΒΕ- (SB) « contre, en face de », toujours avec une terminaison vocalique (WERNER, 1983, p. 230).

forer ; ouvrir »⁹⁶⁰, il ne serait pas étonnant que cette évolution phonétique ait influencé le substantif. La graphie néo-égyptienne pouvant se montrer variable et/ou inattendue, la présence du double yod 𓏏 (Z4) à la place d'un simple yod n'est pas surprenante. Il faut également remarquer dans  une métathèse où 𓏏 (D58) et 𓏏 (Z4) sont permutés pour une disposition des signes plus harmonieuse.

Une observation similaire semble s'appliquer à  'n « beauté », où l'on voit aussi le signe

𓏏 (Z4) : ⁹⁶¹. Toutefois, il est étonnant de constater que le double trait oblique soit situé




après le déterminatif, et non avant comme on s'y attendrait et comme c'est le cas pour . La survivance du terme 'n en copte révèle que 𓏏 (Z4) renvoie bien à une terminaison vocalique⁹⁶², ici placée au « mauvais » endroit — probablement par souci esthétique — puisque les notations phonétiques d'un terme sont supposées se situer avant le(s) déterminatif(s). Visuellement, le signe  (D7D)⁹⁶³ aurait peut-être été trop proche de 𓏏 (D37) si 𓏏 (Z4) avait été placé sous  (N35).

h) *dj.f n.j jr.ty.j {hr} <r> m³³ nfrw.f*

Le souhait formulé par Nebrê dans *dj.f n.j jr.ty.j {hr} <r> m³³ nfrw.f* « qu'il me permette de voir sa beauté/perfection (litt. qu'il me donne mes yeux pour voir sa beauté/perfection) » révèle plusieurs réalités. D'abord, on observe l'expression (*r*)*dj n X jr.ty(.f)* (*r* + infinitif)⁹⁶⁴, où un individu donne des yeux à une autre personne afin que celle-ci accomplisse une action ; le sujet de (*r*)*dj* est donc la cause de l'action que le complément d'objet indirect doit pouvoir

⁹⁶⁰ *Wb* I, 290.1-291.7.




⁹⁶¹ Col. B4.



⁹⁶² Le terme a en effet survécu en copte avec une voyelle finale : 𓏏𓏏𓏏 (SB) « beauté » ; « devenir plaisant, agréable ». Les formes coptes montrent que les radicales sont 'ny, contrairement au *Wb* qui propose 'n et 'jn (WERNER, 1983, p. 12 ; *Wb* I, 190.1-18). 𓏏 (Z4) fonctionnerait difficilement avec le prospectif à valeur optative  *dj.f*, situé au-dessous, étant donné que le subjonctif/prospectif des verbes faibles ont la forme brève en égyptien classique (MALAISE, WINAND, 1999, p. 342). De plus, le prospectif du verbe *rdj* est normalement toujours écrit *rdj*  ou  en néo-égyptien (WINAND, 1992 p. 213).


⁹⁶³ Voir 2.7. Paléographie (D7D).

⁹⁶⁴ *Wb* II, 465.11-13.

réaliser⁹⁶⁵. Cette expression peut être déclinée avec différentes parties du corps⁹⁶⁶ et l'action à accomplir (*r* + infinitif) est liée à la partie du corps en question : le don des yeux par Amon-Ré permet à Nebrê de réaliser l'action de « voir »⁹⁶⁷.

Ensuite, la construction  *{hr}* <*r*> *m³* « pour voir » semble *a priori* étrange. En effet, le but peut être exprimé différemment : au moyen de la construction  + infinitif⁹⁶⁸,  + subjonctif/prospectif⁹⁶⁹ ou d'un prospectif dans une proposition circonstancielle virtuelle de but. C'est la première construction qui s'applique à notre cas.

Quoi qu'il en soit, la préposition  *hr* ne peut normalement pas remplacer la préposition  (D21) pour l'expression du but. Par conséquent, sa présence correspond objectivement à une « erreur » sur le plan grammatical. Toutefois, on observe dans les textes rédigés en néo-égyptien un traitement parfois très différent de la préposition *hr*, même pour des documents comparables et d'une époque identique⁹⁷⁰. Cette disparité peut être expliquée par les pratiques de scribes au Nouvel Empire et manifeste l'appartenance à une génération spécifique⁹⁷¹. Il est, en effet, important de garder à l'esprit que la compétence et l'éducation des scribes, ainsi que les différences de générations à une même époque, ont probablement eu une influence significative sur l'emploi des prépositions⁹⁷².

Les écarts observés entre ces prépositions, comme ici, ne permettent pas de les rattacher à un niveau de langue particulier⁹⁷³. On comprend plutôt que ces différences sont le reflet d'une certaine conscience orthographique, puisque la chute des prépositions de la langue est probablement advenue avant que le système d'écriture ne soit touché⁹⁷⁴. Cette perte a dû s'opérer dès la 19^e dynastie, même si les prépositions sont parfois encore écrites, comme dans notre document⁹⁷⁵. Ainsi, la présence particulière de  dans notre texte montre que « c'est

⁹⁶⁵ Il s'agit d'un moyen d'exprimer l'encapacité d'autorisation.

⁹⁶⁶ *Wb* II, 465.11-13.

⁹⁶⁷ Par ex., l'expression est aussi attestée avec la bouche, qui donne alors la possibilité de parler ou de manger (*Wb* II, 465.11-13).

⁹⁶⁸ En égyptien classique, cette construction est normalement préférée quand le sujet de la subordonnée est le même que celui de la principale, ce qui ne semble pas être le cas ici (MALAISE, WINAND, 1999, p. 597).

⁹⁶⁹ En complément de la première construction (MALAISE, WINAND, 1999, p. 597).

⁹⁷⁰ WINAND, 1992, p. 418.

⁹⁷¹ WINAND, 1992, p. 523.






⁹⁷² WINAND, 1992, p. 418.

⁹⁷³ WINAND, 1992, p. 523.

⁹⁷⁴ WINAND, 1992, p. 523.

⁹⁷⁵ WINAND, 1992, p. 523.

précisément au moment où l'orthographe tente de s'aligner sur l'évolution de la langue qu'on remarque le plus grand nombre d'erreurs en ce qui concerne les prépositions, hésitations qui montrent bien que le rôle de ces éléments n'était plus compris et que leur présence était surtout le fait de tradition. »⁹⁷⁶ Il est intéressant de relever que dans la stèle BM 276, la même formule est rencontrée avec la même préposition, avec le complément phonétique *r*⁹⁷⁷.

Par ailleurs, il est intéressant de relever l'emploi de l'œil de faucon⁹⁷⁸  (H16) pour le verbe *m³³* « voir », terme générique du moyen-égyptien parfois encore rencontré en néo-égyptien. Il est généralement orthographié   ⁹⁷⁹, mais l'étude de la distribution de  (H16) révèle que le logogramme recouvre la valeur phonétique *m³³* et une valeur sémantique liée à la vision dans la région de Thèbes dès la 19^e dynastie :







Class	Type	Phonetic value	Semantic value	Period	Location
	logogram	<i>m³³</i>	to see	XIX-XX	Theban area
	logogram	<i>m³³</i>	to see	XIX-XX	Theban area, West Bank
	logogram	<i>m³³</i>	to see	XIX-XX	
	phonemogram	<i>jr</i>		XVII- XVIII	Theban Tombs

Fig. 18 Emploi du signe H16 (Sign TSL_1_3674 <<http://thotsignlist.org/mysign?id=3674>>, dans THOT SIGN LIST <<http://thotsignlist.org>>, Université de Liège et Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften)

Ce signe est courant à l'époque ramesside⁹⁸⁰. Son usage découle, en réalité, de pratiques sribales énigmatiques ou cryptographiques du Nouvel Empire. Selon J. A. Roberson, l'emploi de  (H16) pour *m³³* répond au principe de substitution de classe, c'est-à-dire qu'il se substitue ici au logogramme  (D4) *m³³*, faisant partie de la même catégorie sémantique (œil de faucon substitué à l'œil humain)⁹⁸¹.

Enfin, il est nécessaire de comprendre la signification réelle de *m³³ nfrw.f*⁹⁸² « voir sa beauté », qui est vraisemblablement liée aux fêtes cultuelles d'Amon⁹⁸³. J. Assmann remarque très justement que les fidèles, lors de la procession du dieu, sont animés par le désir de *m³³ ntr*⁹⁸⁴ « voir le dieu », un syntagme verbal renvoyant concrètement à l'idée de participer à une fête

⁹⁷⁶ WINAND, 1992, p. 523.

⁹⁷⁷ Second registre, col. 2.

⁹⁷⁸ Col. B4.

⁹⁷⁹ *Wb* II, 7.1-10.7.

⁹⁸⁰ SERVAJEAN, 2001, p. 46.





⁹⁸¹ ROBERSON, 2020, p. 6, 103.

⁹⁸² Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (h).

⁹⁸³ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (n).

⁹⁸⁴ *Wb* II, 7.14.

culturelle⁹⁸⁵. C'est pour cette raison que J. Assmann qualifie cela de « désir oculaire », qui est associé au *ntr jwj* « dieu qui vient »⁹⁸⁶. Bien que l'objet direct de *m³* soit, dans notre cas, remplacé par *nfrw.f* « sa beauté », il est évident que l'expression se rapporte à la même idée puisque « voir sa beauté (celle d'Amon-Rê) » équivaut à voir le dieu lui-même et que le contexte religieux de la stèle — la religiosité personnelle — se prête à cette interprétation. Étant donné que Nebrê dit explicitement *gm.n.j⁹⁸⁷ nb ntr.w⁹⁸⁸ jw(.w)⁹⁸⁹ m mhy.t t'w⁹⁹⁰ ndm r-h³.t.f* « j'ai rencontré le maître des dieux, qui était venu en tant que vent du nord, la douce brise devant lui »⁹⁹¹, on comprend qu'il avait déjà eu l'opportunité de voir Amon-Rê (*nb ntr.w*) lors d'une fête culturelle avant l'érection de la stèle et qu'il renouvelle ici son souhait de *m³ ntr*.

Par ailleurs, il faut relever les deux termes relatifs à la beauté '*n* et *nfr*, ayant des connotations différentes. Le premier,  *n*⁹⁹², renvoie à une connotation plus littérale, centrée uniquement sur l'apparence physique plutôt que sur l'association entre beauté visuelle et bonté morale⁹⁹³, d'où la présence du déterminatif de l'œil  (D7D) ou, traditionnellement,  (D6). Quant au second terme  *nfrw*⁹⁹⁴, il reflète une beauté extérieure couplée à une notion de bonté et de moralité, ainsi qu'une idée d'excellence et/ou de perfection⁹⁹⁵ et se rencontre notamment — comme nous venons de la voir — dans l'expression *m³ nfrw*⁹⁹⁶ « voir la beauté/perfection (du corps, du roi ou d'un dieu) »⁹⁹⁷.

⁹⁸⁵ ASSMANN, 1994, p. 21.

⁹⁸⁶ ASSMANN, 1994, p. 22 ; Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (b).

⁹⁸⁷ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (m).

⁹⁸⁸ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (n).

⁹⁸⁹ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (b).

⁹⁹⁰ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (d).

⁹⁹¹ Cols. C. 8-9.

⁹⁹² Col. B4.

⁹⁹³ *Wb* I, 190.1-18.


⁹⁹⁴ Col. B5. Voir 2.8. Paléographie (*nfrw* (col. B5)). En fonction du contexte, ce même substantif peut également renvoyer à un ensemble d'objets précieux tels que des vêtements, des couronnes ou des objets parfumés (*Wb* II, 259.20-23).

⁹⁹⁵ *Wb* II, 259.10-19 ; 260.1-11. Il faut relever la tendance des langues sémitiques à fusionner les concepts de beauté et de bonté, où l'apparence physique est un miroir de la vertu et de la bonté intérieures. C'est ainsi que l'adjectif arabe جميل *jamīl* peut être rendu tantôt par « beau » tantôt par « bon ».

⁹⁹⁶ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (h).

⁹⁹⁷ *Wb* II, 260.2-4.

i) *sš-ḳd*

Le terme composé ⁹⁹⁸ *sš-ḳd(.wt)* « (litt.) scribe des formes » désigne un spécialiste des arts graphiques⁹⁹⁹, il est généralement traduit par « peintre » ou « dessinateur », car le *sš-ḳd* peint et dessine. Comme cela a déjà été évoqué, les dessinateurs de Deir el-Médineh participent notamment à la décoration des murs des tombes royales. La phase initiale de leur travail consiste en la réalisation d’esquisses de scènes et de textes dont le but est de favoriser la vie post-mortem du roi dans l’au-delà¹⁰⁰⁰. Ces esquisses servent de base aux sculpteurs réalisant des reliefs en creux¹⁰⁰¹. Après le travail de ces derniers, les dessinateurs se manifestent à nouveau, cette fois-ci, pour l’application des couleurs¹⁰⁰². Comme c’est le cas dans la plupart des sociétés préindustrielles, l’apprentissage d’une profession est une affaire de famille et dans ce cas précis, elle relève de l’idéal égyptien selon lequel un père élève et forme son fils, qui prend ensuite la relève¹⁰⁰³. On voit d’ailleurs que la prospérité de la plupart des artistes est due au contexte favorable d’une famille d’artistes bien établie¹⁰⁰⁴. Comme en témoigne la famille de Nebrê, le métier de dessinateur est donc transmis de père en fils, son niveau d’expertise nécessite une formation de plusieurs années sous la supervision d’un *sš-ḳd* confirmé, et il est très probable qu’elle ait impliqué l’apprentissage des écritures hiéroglyphique et hiératique, correspondant fondamentalement à un art lié au trait¹⁰⁰⁵.

On pense que les sculpteurs, menuisiers et tailleurs de pierre étaient organisés en deux équipes sous la supervision administrative de « supérieurs »¹⁰⁰⁶, où chacune s’attelait à un travail spécifique pour la décoration des tombes¹⁰⁰⁷. La reconnaissance de styles artistiques individuels montre que le même *sš-ḳd* suivait la progression de la construction de la tombe¹⁰⁰⁸. Par ailleurs, les titres de *ḥry sš-ḳd* « dessinateur en chef », *jd^{nw} n n³ sš-ḳd. w n p³ ḥr* « représentant des dessinateurs de la tombe » ou encore d’apprenti attestent de l’existence d’une hiérarchie formelle¹⁰⁰⁹. La structure organisationnelle de la main d’œuvre est égalitaire,

⁹⁹⁸ Abréviation de  (LABOURY, 2013, p. 34).

⁹⁹⁹ LABOURY, 2013, p. 31.

¹⁰⁰⁰ DAVIES, 2018, p. 85.

¹⁰⁰¹ DAVIES, 2018, p. 85.

¹⁰⁰² DAVIES, 2018, p. 86.

¹⁰⁰³ KELLER, 1991, p. 51 ; LABOURY, DEVILLERS, 2023, p. 176.

¹⁰⁰⁴ LABOURY, DEVILLERS, 2023, p. 176.

¹⁰⁰⁵ DAVIES, 2018, p. 86 ; LABOURY, 2013, p. 33.

¹⁰⁰⁶ Par ex., on sait que Pashed (vii) était chef des dessinateurs à l’époque d’Ipou, (v), de son fils Pay (i) et de ses petits-enfants Prahotepe (i) et Nebrê (i) (MENÉNDEZ, 2023, p. 156).

¹⁰⁰⁷ KELLER, 1991, p. 51.

¹⁰⁰⁸ DAVIES, 2018, p. 86.

¹⁰⁰⁹ DAVIES, 2018, p. 86.

vraisemblablement dans le but de favoriser une harmonie entre les différents professions¹⁰¹⁰. Cependant, le niveau de vie des dessinateurs est plus élevé que celui des autres membres du village, car leurs compétences sribales et artistiques sont fortement sollicitées, notamment dans le secteur artisanal privé¹⁰¹¹.

Le dessinateur (*sš-ḳd*), le sculpteur (*ks.ty* ; *s'nh* ; *tʿy-mḏ.t*), le métallurgiste (*nby* ; *hmt.y* ; *tʿy-bsn.t*), le bâtisseur (*ḳd.w*), le menuisier (*mḏh.w*) ou encore le fabricant de sandales (*tʿbw*) disent être des *hmw.w* ou des praticiens de la *hmw.t*¹⁰¹². La *hmw.t* renvoie à un concept égyptien lui-même associé à la fabrication d'objets sophistiqués et prestigieux et s'oppose, de cette manière, à la simple fabrication d'objets, dont la production est exprimée au moyen du verbe *jrj* « faire », par exemple avec *jrj-ḥʿ.w* « fabricant de flèches »¹⁰¹³. Cette distinction révèle qu'il existe, pour les Égyptiens, deux processus permettant de réaliser des objets artificiels¹⁰¹⁴. Ainsi, la *hmw.t* s'applique à différentes catégories de praticiens de l'art et est associée à une certaine maîtrise dans l'exécution d'une œuvre d'art, se rapprochant de notre notion d'art¹⁰¹⁵. En outre, il est intéressant de noter que la racine de *hmw.t* est transcrite au moyen du signe \dagger (U25), traduisant lui-même un discours sur l'art, car il représente un foret — utilisé dès l'époque prédynastique — permettant de creuser des vases en pierre dure¹⁰¹⁶.

Quant à la perception de l'artiste en Égypte ancienne, l'*Enseignement de Khéty* ou la *Satire des métiers* a notamment conduit à une dépréciation du statut de l'artiste dans le discours des égyptologues, car l'auteur y place le métier de scribe au-dessus de tous les autres¹⁰¹⁷. En réalité, il s'agit d'un discours de scribe, destiné aux scribes et servant l'intérêt des scribes ; le contenu du texte n'est donc pas représentatif de la réalité¹⁰¹⁸. Des preuves¹⁰¹⁹ suggèrent, au contraire, une proximité entre les statuts de scribes et de certains praticiens de l'art sur le plan sociologique¹⁰²⁰. La production textuelle de Nebrê — en particulier la stèle Berlin 20377 — révèle qu'il possédait de hautes connaissances des textes littéraires, ce qui l'a notamment rendu

¹⁰¹⁰ DAVIES, 2018, p. 86.

¹⁰¹¹ DAVIES, 2018, p. 86.

¹⁰¹² LABOURY, DEVILLERS, 2023, p. 168.

¹⁰¹³ LABOURY, DEVILLERS, 2023, p. 166.

¹⁰¹⁴ LABOURY, DEVILLERS, 2023, p. 166.

¹⁰¹⁵ LABOURY, DEVILLERS, 2023, p. 166.



¹⁰¹⁶ LABOURY, DEVILLERS, 2023, p. 167.

¹⁰¹⁷ LABOURY, DEVILLERS, 2023, p. 171.


¹⁰¹⁸ LABOURY, DEVILLERS, 2023, p. 171.

¹⁰¹⁹ Voir LABOURY, DEVILLERS, 2023, p. 172-178 pour des preuves à l'appui.

¹⁰²⁰ LABOURY, DEVILLERS, 2023, p. 172. En outre, les artistes de Deir el-Médineh bénéficient d'une rémunération attrayante, ce que l'on peut notamment observer dans la composition de leur matériel funéraire. De manière générale, l'histoire de l'art montre que le prestige et la valorisation des praticiens de l'art dépendent de la reconnaissance du commanditaire de l'œuvre (LABOURY, DEVILLERS, 2023, p. 172).

légitime et apte à servir de précepteur aux scribes Khay et Baki¹⁰²¹. Il faut relever que Khay, en plus d'être qualifié de *sš-ḳd* dans le texte, est aussi désigné au moyen de l'unique logogramme  (Y3) *sš* « scribe » à la colonne C16. Khay est fréquemment désigné comme tel dans la documentation lui étant relative¹⁰²². Selon B. G. Davies, il s'agit d'une simple abréviation de la fonction de *sš-ḳd*, employée par d'autres dessinateurs¹⁰²³. En réalité, le lexème  *sš* peut être rendu par « scribe », mais également par « peintre » ou « dessinateur », car la racine verbale *sš* renvoie à plusieurs actions liées aux traits : « écrire », « décorer » voire concevoir un décor¹⁰²⁴. Le *sš-ḳd(.wt)* « scribe des formes » implique alors une parenté entre « scribe » et « formes », où les apprentissages de l'un et de l'autre sont interconnectés¹⁰²⁵. C'est ainsi que l'emploi du terme *sš*, plus générique, permet de jouer sur la polysémie du concept égyptien en désignant un scribe, un peintre, un dessinateur ou un décorateur¹⁰²⁶ ; le contexte permettant d'opter pour l'un ou l'autre. Contrairement à B. G. Davies, G. Menéndez émet l'idée que *sš* indique plutôt que Khay, en plus de sa fonction de dessinateur, exerçait aussi la fonction de scribe dans le village, car il apparaît notamment dans de la documentation mentionnant la livraison de produits, ce qui suggérerait que Khay était responsable du contrôle et de la gestion des fournitures du village¹⁰²⁷.

j) *bʿw.f* ; *phty*

La notion de  *bʿw* « puissance (rendue manifeste) »¹⁰²⁸ peut renvoyer à une intervention divine dans la vie quotidienne des hommes et correspond à une expérience pénible et une situation désespérée, mais sa forme tangible n'est jamais précisée¹⁰²⁹. La souffrance induite par le *bʿw* diffère d'un dieu à l'autre et sa causalité est parfois incertaine, comme on peut le voir dans l'expression *bʿw ntr ḥpr(w)*, d'où la nécessité de consulter un oracle ou un devin dans certains contextes¹⁰³⁰. Le *bʿw* émane toujours d'individus divins¹⁰³¹ (les dieux et le roi) ou des défunts¹⁰³².

¹⁰²¹ MENENDEZ, 2023, p. 133.

¹⁰²² MENENDEZ, 2023, p. 136.

¹⁰²³ DAVIES, 1999, p. 149, note 1

¹⁰²⁴ LABOURY, 2013, p. 34.

¹⁰²⁵ LABOURY, 2013, p. 34.

¹⁰²⁶ LABOURY, 2013, p. 34.

¹⁰²⁷ MENENDEZ, 2023, p. 136.

¹⁰²⁸ *Wb* I, 413.12-414.7. On entend ici le nom collectif *bʿw* dérivant vraisemblablement du verbe *bʿ* « être manifeste » et non le pluriel *bʿ.w* du nom d'unité *bʿ*.

¹⁰²⁹ BORGHOUTS, 1982, p. 31.


¹⁰³⁰ BORGHOUTS, 1982, p. 31.

¹⁰³¹ Il peut aussi s'appliquer à des éléments leur étant intrinsèquement liés, comme certains noms ou certaines régions (BORGHOUTS, 1982, p. 32).

¹⁰³² BORGHOUTS, 1982, p. 32.

Le contexte typique dans lequel *bʿw* apparaît est associé à une forme d’effroi, de puissance ou de force¹⁰³³. Il peut même être comparé à un feu brûlant¹⁰³⁴, ce qui donne une illustration de ses effets¹⁰³⁵. Certaines de ses attestations révèlent parfois une certaine neutralité, mais celles-ci sont rares en dehors de la littérature hymnique¹⁰³⁶. Le *bʿw* peut également être exploité par les hommes (*jrj bʿw*) dans un but privé, en particulier contre quelqu’un¹⁰³⁷. Les exemples des attestations de *bʿw* impliquent des infractions contre un système de valeurs normatives (parjures, mépris du culte voire des revendications idéologiques de pharaon) et montrent que leur violation provoque facilement la colère d’un dieu, résultant en une punition en retour¹⁰³⁸.

Le *bʿw* peut aussi refléter une affliction psychique et somatique, notamment au travers des constructions prépositionnelles *m bʿw* « dans le *bʿw* » et *hr bʿw* « sous le *bʿw* » renvoyant à une traduction de la colère divine et pouvant être lié à un état de mort imminente, exactement comme pour Nakhtamon¹⁰³⁹. Selon J. F. Borghouts, cela met en évidence un système égyptien où les troubles physiques sont catégorisés comme des cas relatifs au fait d’être *hr m(w)t* « sous la mort » de divers dieux¹⁰⁴⁰. Par ailleurs, l’effet du *bʿw* sur les vivants est caractérisé par une attitude où l’individu se courbe devant le *bʿw*, ce qui traduit un état de prostration intense¹⁰⁴¹. Toutefois, il faut garder à l’esprit que les traductions générales de *m bʿw* « (être) dans le *bʿw* » ou *hr bʿw* « (être) sous le *bʿw* » dissimulent le fait que la personne soumise au *bʿw* d’un dieu n’est plus dans un état normal et souffre de l’émanation d’un dieu ou d’un défunt¹⁰⁴².

Cette présentation de la notion de *bʿw* permet d’établir un contraste avec le lexème  *phty* « force », apparaissant lui aussi dans la prière. À l’inverse de *bʿw*, *phty* n’est pas nécessairement associé au champ sémantique de la peur, ne s’applique pas uniquement aux dieux, au roi et aux défunts et ne traduit pas, à l’origine, une intervention divine dans la vie des

¹⁰³³ BORGHOUTS, 1982, p. 32.

¹⁰³⁴ KR/ I, 18, 13-14 ; KR/ II, 244, 4/7 ; 319, 9/10-11/12.

¹⁰³⁵ BORGHOUTS, 1982, p. 32.

¹⁰³⁶ BORGHOUTS, 1982, p. 32.

¹⁰³⁷ BORGHOUTS, 1982, p. 32.

¹⁰³⁸ BORGHOUTS, 1982, p. 33.

¹⁰³⁹ BORGHOUTS, 1982, p. 28-29.

¹⁰⁴⁰ BORGHOUTS, 1982, p. 29. Dans le P. DeM I (verso, 5,5 ; 5,7) sont mentionnés des symptômes de maladies, associés à certains dieux (sur base de critères physiognomiques) ainsi que des prescriptions pour vaincre ces maladies. Cela montre l’éventail des interprétations possibles liées aux maladies ou des événements spécifiques pouvant être causées par le *bʿw* des dieux (BORGHOUTS, 1982, p. 29).

¹⁰⁴¹ BORGHOUTS, 1982, p. 29. Par ex., on observe cela dans l’emploi de *hr bʿw* pour qualifier un groupe d’ennemis vaincus (KR/ V, 48, 9-10).

¹⁰⁴² BORGHOUTS, 1982, p. 31. *bʿw* n’est pas l’unique terme permettant d’exprimer le fait d’être sous l’influence d’une force surnaturelle : la préposition *hr* connaît aussi d’autres emplois comme dans *hr-ʿh* « sous (l’influence d’) un esprit-*akh* » ou encore *hr-ntr* « sous (l’influence du) dieu » (BORGHOUTS, 1982, p. 31, n. 157).

hommes ou une manifestation de la colère divine. Ce lexème dénote fondamentalement une force physique — liée au lion — et caractérise aussi bien les dieux et le roi que les hommes et les animaux¹⁰⁴³. Il peut aussi renvoyer à la virilité, à la réputation et au pouvoir du roi et des dieux¹⁰⁴⁴. Dans certains cas, *phty* peut être similaire à *bʿw*¹⁰⁴⁵, mais dans la prière de Nebrê, l’emploi des deux lexèmes indiquent deux nuances distinctes.

Le lexème *phty* apparaît une seule fois lorsque Nebrê explique que d’autres prières et des supplications avaient été faites avant l’érection de la stèle pour demander la guérison de Nakhtamon, et que celles-ci avaient été adressées à Amon-Rê *n-ʿwy tʿ(y).f phty* « en raison de son pouvoir »¹⁰⁴⁶. Cela suppose vraisemblablement que *phty* doit ici être compris comme la force en tant que capacité naturelle d’Amon-Rê d’accomplir une action sur Nakhtamon, c’est-à-dire le pardonner et le guérir de sa maladie. Le terme apparaît dans un contexte où la qualité de clémence du dieu est reconnue et a motivé l’élaboration des prières alors que *bʿw* est employé pour traduire l’état de souffrance dans lequel Nakhtamon s’est trouvé¹⁰⁴⁷. Dans ce cas, il est évident que le *bʿw* représente la manifestation d’Amon-Rê par rapport à la faute de Nakhtamon et que cette « puissance manifeste » a résulté en l’application d’une peine sous la forme d’une maladie. Tout comme *phty*, le *bʿw* correspond aussi à la capacité d’agir d’un dieu, mais cette faculté consiste ici spécifiquement en une réponse à la faute commise à l’encontre d’une vache du domaine d’Amon-Rê.

Le terme *bʿw* est aussi présent au début du texte principal¹⁰⁴⁸ où Nebrê exprime le souhait que le *bʿw* d’Amon-Rê soit exposé à tous (*sdd.w bʿw.f n ...*)¹⁰⁴⁹. Mais surtout, Nebrê désire de mettre en garde la communauté des vivants contre toute action offensant le dieu, car le pécheur est amené à subir le *bʿw* du dieu. À deux reprises, Nebrê appelle effectivement à agir avec précaution au moyen de la consigne impérative *sʿy.tn r.f* « prenez garde à lui ! (Amon) » ou « prenez-y garde (son *bʿw*) »¹⁰⁵⁰. Il est difficile de dire assurément si le référent des pronoms

¹⁰⁴³ *Wb* I, 539.5-540.9.

¹⁰⁴⁴ *Wb* I, 539.5-540.9.

¹⁰⁴⁵ *Wb* I, 539.13-14.

¹⁰⁴⁶ Col. C7-8.

¹⁰⁴⁷ La préposition est manquante dans le texte, il pourrait donc s’agir de *m* ou *hr*. Nous optons néanmoins pour *hr*, qui exprime véritablement l’idée d’être « sous le poids » ou « soumis » au *bʿw* d’Amon, comme le note J. F. Borghouts (BORGHOUTS, 1982, p. 29).

¹⁰⁴⁸ Col. C2.


¹⁰⁴⁹ Cols. C1-2.

¹⁰⁵⁰ Cols. C2-4.

de 3^e. masc. p.sg. apparaissant avec les verbes *sdd*¹⁰⁵¹, *sʿw*¹⁰⁵², *wḥm*¹⁰⁵³, *ḥm*¹⁰⁵⁴ et *rḥ*¹⁰⁵⁵ renvoie à « Amon » ou à « son *bʿw* »¹⁰⁵⁶, car rien ne permet d’opter pour l’un ou l’autre sur le plan morphologique. Soit on comprend qu’Amon est le référent du pronom, où la notion de *bʿw* est sous-entendue, soit que le pronom renvoie spécifiquement au *bʿw* d’Amon. En réalité, la première interprétation implique l’autre, et inversement. Étant donné le contexte du péché et de la colère divine ainsi que l’emploi spécifique de *sdd.w bʿw.f* « puisse-t-on parler de son *bʿw* »¹⁰⁵⁷, nous choisissons la seconde interprétation pour la traduction du texte où nous comprenons les idées suivantes :

- a) *sʿy.tn r.f*¹⁰⁵⁸ : consigne vétévative supposant un appel à l’intention des hommes pour les détourner des mauvaises actions contre le dieu, qui peut les punir au moyen de son *bʿw*.
- b) *wḥm sw n šrj n šrj.t n ʿy.w n šrj.w*¹⁰⁵⁹ ; *wḥm sw n ḥm(.w) sw (n) rḥ(.w) sw*¹⁰⁶⁰ : consignes impératives visant à exprimer de nouveau les implications du *bʿw* à la descendance, aux jeunes et aux plus âgés, aux avertis ainsi qu’à ceux qui n’en ont pas connaissance.
- c) *sdd.w sw (n) ḏm.w sp-sn nty(.w) bw ḥpr(.w).sn*¹⁰⁶¹ ; *sdd(.j) sw n rm.w ḥr mty n ʿpd.w m tʿ p.t*¹⁰⁶² : expression du souhait de faire connaître le *bʿw* du dieu afin que tous s’éloignent du péché.

k) *pʿ nb gr(.w)*

« Le maître/seigneur des silencieux » est une épithète du dieu Amon-Rê que l’on retrouve habituellement dans les prières de Deir el-Médineh¹⁰⁶³. Il ne s’agit pas d’une expression anodine, car elle contient le terme  *gr(.w)* « silencieux » renvoyant à une attitude spécifique liée à la notion de silence et acquérant une nouvelle nuance de sens fondamentale à la 19^e dynastie¹⁰⁶⁴. Avant de considérer cette donnée, il convient de présenter un exposé sur le

¹⁰⁵¹ Cols. C2-3.

¹⁰⁵² Cols. C2-4.

¹⁰⁵³ Cols. C2-3.

¹⁰⁵⁴ Col. C3.

¹⁰⁵⁵ Col. C3.

¹⁰⁵⁶ Il ne semble pas y avoir d’avis unanime à ce sujet dans les traductions antérieures. Le choix de l’un (Amon) ou de l’autre (son *bʿw*) n’est jamais justifié.

¹⁰⁵⁷ Cols. C1-2.

¹⁰⁵⁸ Cols. C2-4.

¹⁰⁵⁹ Col. C2.

¹⁰⁶⁰ Col. C3.

¹⁰⁶¹ Cols. C2-3.

¹⁰⁶² Col. C3.

¹⁰⁶³ CARIDDI, 2018, p. 158.

¹⁰⁶⁴ CARIDDI, 2018, p. 158.

concept de « silence » et des autres expressions linguistiques lui étant liées dans le contexte de la pensée égyptienne.

Avant la récente étude philologique et historico-culturelle menée par I. Cariddi¹⁰⁶⁵, la thématique du silence était généralement traitée de manière superficielle et la diversité des valeurs qu'elle implique était négligée. C'est J. Assmann¹⁰⁶⁶ et E. Brunner-Traut¹⁰⁶⁷ qui, les premiers, ont fourni un aperçu synthétique du silence et de la figure du silencieux dans le *Lexikon der Ägyptologie*, deux éléments qui jouent un rôle majeur dans la moralité égyptienne¹⁰⁶⁸. Les auteurs avaient déjà remarqué qu'ils constituaient un élément central dans la littérature égyptienne, tout particulièrement dans le genre des sagesses¹⁰⁶⁹. Cependant, la notion de silence figure également dans d'autres types de documents comme les autobiographies et le *Livre des Morts*¹⁰⁷⁰.

Le silence, tout comme le discours et l'écoute, correspond à une expression linguistique étant considérée comme un paradigme de comportement social¹⁰⁷¹. En réalité, pour les Égyptiens, l'écoute exerce une préséance sur l'activité de la parole puisque c'est cette première faculté qui forme l'individu et qui en fait un être doué de sensibilité¹⁰⁷². Si ce dernier est incapable de saisir le sens de l'écoute, il est considéré comme insensé et inhabile à la prononciation de la belle parole¹⁰⁷³. L'écoute est donc la faculté au fondement du phénomène langagier et présuppose la capacité à faire abstraction de ses émotions et de ses sentiments et à s'adapter à autrui¹⁰⁷⁴.

J. Assmann insiste sur le fait que le silence a une signification spécifique, tout à fait différente de notre vision contemporaine. En effet, le silence « égyptien » caractérise le renoncement à la prononciation de discours nuisibles (mensonges, calomnies, faux-témoignages, blasphèmes, etc.) plutôt qu'un véritable renoncement à la parole¹⁰⁷⁵. Ainsi, cette

¹⁰⁶⁵ CARIDDI, 2018.

¹⁰⁶⁶ ASSMANN, 1984a.

¹⁰⁶⁷ BRUNNER-TRAUT, 1984.

¹⁰⁶⁸ Sur des sujets plus étendus, les mêmes auteurs ont développé le thème du silence dans les travaux suivants : ASSMANN, 1979, p. 11-49 ; BRUNNER-TRAUT, 1979, p. 163-216.

¹⁰⁶⁹ ASSMANN, 1984 a, col. 195 ; ASSMANN, 203, p. 44 ; BRUNNER-TRAUT, 1984, col. 759.

¹⁰⁷⁰ BRUNNER-TRAUT, 1984, col. 760.

¹⁰⁷¹ ASSMANN, 1985, col. 195.

¹⁰⁷² ASSMANN, 2003, p. 44.

¹⁰⁷³ ASSMANN, 2003, p. 44.

¹⁰⁷⁴ ASSMANN, 1984a, col. 196.

¹⁰⁷⁵ ASSMANN, 1984a, col. 195.

perception fait du silence un élément fonctionnel à part entière de la conversation¹⁰⁷⁶ et fait écho à l'expression de « silence éloquent »¹⁰⁷⁷.

De cette manière, plusieurs variantes du concept du silence s'inscrivant dans des comportements sociaux particuliers sont identifiées par J. Assmann. Un premier sens du silence est lié à un usage réfléchi et responsable du langage, autrement dit : on ne prend la parole que si l'on est capable de faire preuve d'une argumentation convaincante, sinon on se tait¹⁰⁷⁸. Le silence est ici une stratégie rhétorique et relationnelle. Cela est notamment observable dans les *Enseignements de Ptahhotep* et *d'Aménémopé* ou encore dans *l'Enseignement d'un homme à son fils*¹⁰⁷⁹. Dans *l'Enseignement de Kagemni*, le silence est associé à la prudence, c'est-à-dire que garder le silence permet de ne pas dévoiler son ignorance, mais également d'éviter toute provocation lors de situations de violence verbale¹⁰⁸⁰. Ainsi, comme cela peut être observé dans *l'Enseignement de Ptahhotep*, la parole responsable et réfléchie correspond à un art difficile et est intrinsèquement liée au « beau »¹⁰⁸¹, d'où l'expression *md.t nfr.t* « belle parole »¹⁰⁸², c'est-à-dire le discours moralement et esthétiquement exemplaire. Plus largement, la même œuvre montre que son objectif vise le renforcement de la solidarité sociale¹⁰⁸³. La belle parole doit ainsi être unificatrice et pacificatrice, par opposition au discours excessif et perturbateur¹⁰⁸⁴.

Par ailleurs, on observe une intériorisation religieuse des concepts d'audition et de silence chez *Aménémopé*, s'exprimant par l'abstraction des désirs et des émotions dans le but de favoriser une harmonie avec le divin plutôt qu'une harmonie sociale¹⁰⁸⁵. L'individu faisant preuve d'une telle attitude silencieuse est parfois dit *gr m'c* « qui se tait justement »¹⁰⁸⁶. Les anciens idéaux socialement déterminés abordés ci-dessus évoluent dans le contexte de la piété personnelle de la 18^e dynastie, où le concept du silence exprime désormais une humble soumission à la divinité teintée de mysticisme et d'une profonde déférence¹⁰⁸⁷.

¹⁰⁷⁶ ASSMANN, 1984a, col. 195.

¹⁰⁷⁷ Expression introduite par M. Ephratt dans son article « The Functions of Silence », où il présente un aperçu des études sur le silence en linguistique contemporaine (EPHRATT, 2008).

¹⁰⁷⁸ ASSMANN, 1984a, col. 196.

¹⁰⁷⁹ ASSMANN, 1984a, col. 196.

¹⁰⁸⁰ ASSMANN, 1984a, col. 196.

¹⁰⁸¹ ASSMANN, 1984a, col. 196.

¹⁰⁸² ASSMANN, 1984a, col. 196, n. 46.

¹⁰⁸³ ASSMANN, 1984a, col. 196.

¹⁰⁸⁴ ASSMANN, 1984a, col. 196.

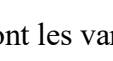
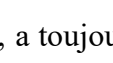
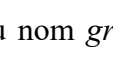
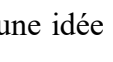
¹⁰⁸⁵ ASSMANN, 1984a, col. 197.

¹⁰⁸⁶ ASSMANN, 1984a, col. 197.

¹⁰⁸⁷ ASSMANN, 1984a, col. 197.

Il faut également noter la croyance selon laquelle la parole a la capacité de sauver, de guérir voire de ressusciter un homme, ce qui explique la crainte de l'effet nuisible que peut avoir la mauvaise parole, qui apparaît tôt dans l'histoire égyptienne et sous diverses formes¹⁰⁸⁸. La crainte vis-à-vis des médisances est d'ailleurs observable au travers des prières du Nouvel Empire¹⁰⁸⁹. Cela traduit naturellement le désir des individus d'être épargnés par les accusations mensongères et le désir de ne pas être tentés par ce J. Assmann nomme les « péchés de la langue »¹⁰⁹⁰. Par conséquent, ces idées donnent lieu au développement d'un concept religieux du silence lié à la pureté des péchés de la langue, dépassant le sens plus ancien de *gr*¹⁰⁹¹.

En somme, le silence dont fait preuve le silencieux constitue un modèle paradigmatique pour l'éthique relationnelle dans le monde égyptien antique et une attitude préconisée par la morale égyptienne, comme l'avait déjà noté E. Brunner-Traut¹⁰⁹². « Garder le silence » est donc une action témoignant d'une maîtrise de l'art de la parole, qui implique une certaine bienséance, un contrôle de soi, une attitude modeste et réservée. De toute évidence, le silencieux est aussi conscient de l'importance d'éviter tous les types de conflits, susceptibles de provoquer la mise en péril des bonnes relations sociales et, par extension, celle de l'État¹⁰⁹³.

Quant à l'aspect linguistique de l'expression du concept, nous constatons une remarquable continuité : de l'Ancien Empire à l'époque ptolémaïque, *gr* « silence », « se taire » et *sgr* « silence », « faire taire » dont les variantes les plus attestées sont  *gr*¹⁰⁹⁴ et , ,  *sgr*¹⁰⁹⁵, a toujours été la racine employée pour renvoyer à ce concept. La plus ancienne attestation du nom *gr* se situe dans la tombe du nomarque Itji-ibi¹⁰⁹⁶, mais le terme renvoie davantage à une idée de pause ou d'arrêt¹⁰⁹⁷, un sens qui s'éloigne du concept considéré dans la stèle de Nebrê. Nous avons vu plus haut que le silence connaît effectivement un développement plus large au Nouvel Empire, où l'on trouve fréquemment la forme participiale *gr(w)* employée comme adjectif et le substantif¹⁰⁹⁸ dont l'orthographe la plus usitée

¹⁰⁸⁸ ASSMANN, 1984a, col. 197.

¹⁰⁸⁹ ASSMANN, 1984a, col. 197.

¹⁰⁹⁰ ASSMANN, 1984a, col. 197.

¹⁰⁹¹ ASSMANN, 1984a, col. 197. Notons que le concept implique aussi la confidentialité concernant les mystères religieux et les secrets d'État (CARIDDI, 2018, p. 7).

¹⁰⁹² BRUNNER-TRAUT, 1984, col. 759.

¹⁰⁹³ CARIDDI, 2018, p. 6.


¹⁰⁹⁴ *Wb* V, 179.

¹⁰⁹⁵ *Wb* IV, 323-324.




¹⁰⁹⁶ CARIDDI, 2018, p. 13.

¹⁰⁹⁷ *n gr n.i r hwi.n.i* « il n'y eut pas de silence pour moi jusqu'à ce que je le fasse » (GRIFFITH, 1889, pl. 11, r. 22 ; HANNIG, 2003, p. 1370).

¹⁰⁹⁸ CARIDDI, 2018, p. 13.

est ¹⁰⁹⁹. Dans les deux cas, le *w* est souvent omis, mais comme nous pouvons l'observer sur la stèle, le déterminatif A1 de la forme substantivale subsiste presque toujours¹¹⁰⁰.

Les connexions étymologiques de *gr* et *sgr* sont difficilement abordables dans la mesure où le dictionnaire étymologique de l'égyptien de G. Tákacs, l'outil le plus complet en la matière, est toujours en cours de publication et l'auteur n'est pas encore parvenu à traiter ces termes¹¹⁰¹. À ce sujet, il semble qu'aucune hypothèse convaincante n'ait été proposée à ce jour. Cela s'explique notamment par la présence limitée de ce terme dans les études lexicales et lexicographiques¹¹⁰². Par exemple, le projet *Worddiskussionen* de l'Université de Bâle¹¹⁰³ compte une dizaine de notices pour *gr* et *sgr* tandis que l'Année lexicographique de D. MEEKS en répertorie une trentaine¹¹⁰⁴, mais les attestations de ce lemme sont, en réalité, plus nombreuses¹¹⁰⁵. Par ailleurs, il convient de mentionner d'autres lemmes liés au champ sémantique du silence :

-  *jnb'* « être muet »¹¹⁰⁶ ; « muet »¹¹⁰⁷ : ce terme désigne une déficience physique et est surtout employé dans le domaine médical¹¹⁰⁸. Il a une connotation péjorative et n'apparaît jamais comme un synonyme du  *grw* « silencieux », où le fait d'être silencieux résulte d'un choix conscient et réfléchi¹¹⁰⁹.
-  *dgm* « qui est sans voix »¹¹¹⁰ : l'adjectif renvoie également à une condition involontaire. Le déterminatif suggère ici la prostration et la privation¹¹¹¹, contrairement à (*s*)*gr* où l'orthographe, déjà abordée, montre qu'il s'agit bien d'une faculté active du langage qui n'est pas liée à un manque¹¹¹². Par conséquent, « être sans voix et « se taire » ne sont pas des expressions équivalentes¹¹¹³.

¹⁰⁹⁹ FAULKNER, 1962, p. 290.

¹¹⁰⁰ FAULKNER, 1962, p. 290.

¹¹⁰¹ CARIDDI, 2018, p. 15.

¹¹⁰² CARIDDI, 2018, p. 16.

¹¹⁰³ UNIVERSITÄT BASEL, [en ligne], <https://aegyptologie.unibas.ch/werkzeuge/worddiskussionen/> (page consultée le 15/02/2024).

¹¹⁰⁴ MEEKS, 1977, p. 351-352, 406 ; MEEKS, 1978, p. 358, 403 ; MEEKS, 1979, p. 275, 315.

¹¹⁰⁵ CARIDDI, 2018, p. 16.



¹¹⁰⁶ *Wb* I, 96, 2.

¹¹⁰⁷ ROCCATI, 2017, p. 221-222.

¹¹⁰⁸ *Wb* I, 96, 2.



¹¹⁰⁹ CARIDDI, 2018, p. 16.

¹¹¹⁰ Notamment sur la stèle autobiographique de Setau, vice-roi de Nubie sous Ramsès II : « Quand le messager était sans voix (*dgm*), j'ai interprété le commandement » (KRI III, 92, 7).

¹¹¹¹ Le verbe homophone  ou  *dgm* peut caractériser un état pathologique. On le traduit alors par « être inconscient, étourdi », un état dans lequel un homme est incapable de parler (*Wb* V, 500. 6-7).

¹¹¹² CARIDDI, 2018, p. 16.

¹¹¹³ CARIDDI, 2018, p. 16.

- Enfin, il existe deux constructions étant le plus souvent rendues par « garder le silence » :  *tm(m)* litt. « fermer la bouche »¹¹¹⁴ et  *h'p r'-hr* « garder silence sur (litt. « couvrir la bouche sur ») »¹¹¹⁵. Elles ont été introduites au Nouvel Empire et sont souvent employées dans les autobiographies¹¹¹⁶. En outre, elles apparaissent fréquemment en combinaison avec *gr/sgr*, mais ne constituent pas des synonymes exacts pour autant¹¹¹⁷.

I. Cariddi s'est intéressée au rôle du silence dans le modèle particulier que constitue la piété personnelle du Nouvel Empire, une dimension peu étudiée¹¹¹⁸. La première observation est que le concept du silence se rencontre sur deux types de documents : les stèles ou objets inscrits de Deir el-Médineh ainsi que les hymnes du Nouvel Empire écrits sur papyrus, datant essentiellement de la période ramesside¹¹¹⁹. Cela implique inmanquablement des différences en termes de méthodes, de supports, de contexte, d'agencement textuel et d'identité des producteurs¹¹²⁰. Au sein des prières, le thème du silence s'inscrit dans un cadre défini par les relations entre le dieu et le fidèle, ce qui indique l'importance du silence dans son rapport au divin¹¹²¹.

Plus particulièrement, il faut noter la relation spécifique qui existe entre Amon et le silence. Celle-ci est confirmée par la cosmogonie à laquelle Amon est associé, notamment dans les hymnes glorifiant sa création du monde comme le *Grand Hymne à Amon* de Leyde ; c'est grâce à sa voix que le monde serait apparu¹¹²². Avant cela, la condition originelle du cosmos se résumait au silence, puisque le son n'existait pas encore. Néanmoins, le silence n'est pas uniquement lié au dieu Amon, même pas en ce qui concerne la cosmogonie¹¹²³. En effet, on remarque que certaines versions de l'hymne du chapitre 15 du *Livre des Morts* offrent une description de Rê similaire à celle d'Amon qui est donnée dans le *Grand Hymne* de Leyde¹¹²⁴. Ce détail reflète sans aucun doute le syncrétisme entre les deux divinités, le thème central de la

¹¹¹⁴ *Wb* V, 302-303.

¹¹¹⁵ *Wb* III, 30.18.

¹¹¹⁶ CARIDDI, 2018, p. 17.

¹¹¹⁷ Pour davantage d'informations, voir CARIDDI, 2018, p. 337-339.

¹¹¹⁸ CARIDDI, 2018, p. 140.

¹¹¹⁹ CARIDDI, 2018, p. 143.

¹¹²⁰ CARIDDI, 2018, p. 143.

¹¹²¹ CARIDDI, 2018, p. 144.

¹¹²² CARIDDI, 2018, p. 152.

¹¹²³ CARIDDI, 2018, p. 153.

¹¹²⁴ CARIDDI, 2018, p. 153.

réflexion théologique au Nouvel Empire¹¹²⁵. Par ailleurs, la phraséologie des chants en l'honneur de Khonsou, Ptah et Iah-Thot les impliquent dans un lien avec le silence¹¹²⁶.

Le thème du silence dans sa relation avec le divin connaît un développement de la 18^e à la 21^e dynastie¹¹²⁷. Dans un premier temps, plusieurs documents¹¹²⁸ dénotent un aspect contemplatif en lien avec l'émerveillement que peut susciter la manifestation d'un miracle¹¹²⁹. Au début de la 19^e dynastie, une nouvelle nuance de sens fondamentale est introduite : le silence devient tout particulièrement une attitude tenue en haute estime par la divinité¹¹³⁰. À travers les prières de Deir el-Médineh, le dieu Amon est d'ailleurs souvent qualifié de « gardien des silencieux, le sauveur des pauvres » ou encore, dans notre cas, de *pⁱ nb gr(w) jj hr hrw nmḥ* « le maître des silencieux, qui vient à la voix des pauvres »¹¹³¹. Il y a ici une combinaison claire entre *grw* et *nmḥ* — deux catégories auxquelles le dieu manifeste un intérêt spécial — mais qui est inexistante dans les hymnes sur papyrus ou dans les *Enseignements*, où le silence est spécifiquement associé à une attitude morale, comme cela a déjà été exposé¹¹³². À l'inverse, les documents de Deir el-Médineh relatifs à la piété personnelle dépeignent le *grw* comme un individu pieux et soumis à la volonté divine¹¹³³. Corrélativement, le dieu invoqué dans le cadre de la religiosité personnelle est une entité qui écoute et répond à l'appel de l'individu honnête et en détresse, ce qui rend manifeste la proximité entre les sphères céleste et terrestre¹¹³⁴. En parallèle, il est nécessaire de mentionner une autre particularité des prières, la dernière implication du silence dans la sphère du sacré : nul besoin de prononcer l'invocation de manière effective, car le dieu entend tout, même l'appel du silencieux¹¹³⁵.

¹¹²⁵ ASSMANN, 1995, p.2

¹¹²⁶ CARIDDI, 2018, p. 153.

¹¹²⁷ CARIDDI, 2018, p. 158.

¹¹²⁸ Par exemple, un passage de la stèle du Songe de Thoutmosis IV (*Urk.* IV, 1540) où I. Cariddi remarque très justement que le silence évoqué est « (...) è simbolo di devozione e rispetto della volontà divina, e, al contempo, la reazione opportuna per una manifestazione di questa portata. Il silenzio suggella anche il segreto tra il dio e il principe, che terrà nel suo cuore la richiesta fin quando non potrà esaudirla salendo al trono » (CARIDDI, 2018, p. 145).

¹¹²⁹ CARIDDI, 2018, p. 158.

¹¹³⁰ CARIDDI, 2018, p. 158.

¹¹³¹ CARIDDI, 2018, p. 158.

¹¹³² CARIDDI, 2018, p. 158.

¹¹³³ CARIDDI, 2018, p. 158.

¹¹³⁴ CARIDDI, 2018, p. 160.

¹¹³⁵ CARIDDI, 2018, p. 160.

quantité de boisson et de nourriture¹¹⁴⁷. Pour cette raison, l'État a rapidement procédé à la construction de grands établissements destinés à abriter le bétail divin¹¹⁴⁸. On sait que les prêtres et les serviteurs du temple ainsi que les cultes secondaires bénéficient aussi de la viande sacrificielle¹¹⁴⁹. Les offrandes faites au temple peuvent effectivement être réutilisées après l'acte cérémonial (sorte de compensation)¹¹⁵⁰. Dès lors, le bétail du dieu a une fonction importante et est utilisé de différentes manières.

Puisque Nakhtamon a commis un délit contre une vache d'Amon, il a vraisemblablement dû faire l'objet d'une peine correctionnelle. Les crimes contre l'État — et c'est bien de cela dont il s'agit ici — sont jugés plus graves que les conflits interpersonnels¹¹⁵¹. La peine capitale semble surtout avoir été réservée aux pilleurs de tombes¹¹⁵². Sinon, lorsque la culpabilité de l'accusé est prouvée et établie, celui-ci peut subir l'exil ou des châtiments corporels comme l'administration de coups ou de blessures par perforation. Ces derniers varient en fonction de la gravité de l'infraction et du degré de culpabilité de la personne impliquée¹¹⁵³ et sont obligatoires lorsque le crime porte atteinte à l'État¹¹⁵⁴. Il est également possible d'être condamné à une amende quand le vol concerne un bien concret appartenant à une institution publique, mais le montant est généralement impayable¹¹⁵⁵. Des textes relatifs à des pillages de tombes indiquent que les prisons thébaines étaient situées dans les temples existants¹¹⁵⁶. On lit par exemple dans le P. Nevill¹¹⁵⁷ et le P. B.M. 10335¹¹⁵⁸ que des prisonniers étaient emprisonnés dans le temple d'Amon-Rê à Karnak et placés sous la responsabilité du grand prêtre d'Amon-Rê¹¹⁵⁹.

Au Nouvel Empire, tous les ouvriers de la communauté de Deir el-Médineh promettent par un serment de ne pas commettre de crime dans la nécropole royale et de rapporter les crimes de leurs confrères¹¹⁶⁰. Malgré leur caractère laconique, des références laissent penser que tous les

¹¹⁴⁷ GHONEIM, 1977, p. 201.

¹¹⁴⁸ GHONEIM, 1977, p. 201.

¹¹⁴⁹ GHONEIM, 1977, p. 203.

¹¹⁵⁰ GHONEIM, 1977, p. 203.

¹¹⁵¹ BEDELL, 1973, p. 169.

¹¹⁵² BEDELL, 1973, p. 191.

¹¹⁵³ Cela est attesté par les formules de serment des décrets pharaoniques pour certains types de crimes, comme dans le décret de Nauri (BEDELL, 1973, p. 173).

¹¹⁵⁴ BEDELL, 1973, p. 169, 176.

¹¹⁵⁵ BEDELL, 1973, p. 176.

¹¹⁵⁶ BEDELL, 1973, p. 183.

¹¹⁵⁷ BARNS, 1949, p. 70, recto, l. 5-7.

¹¹⁵⁸ DAWSON, 1925, p. 248, pl. 35, recto, l. 4.

¹¹⁵⁹ BEDELL, 1973, p. 185.

¹¹⁶⁰ MCDOWELL, 2001, p. 319.

fonctionnaires devaient dénoncer les délits commis dans leur domaine de travail¹¹⁶¹. De manière générale, la non-dénonciation de crime est elle-même considérée comme un crime et passible d'une peine similaire à celle appliquée à l'accusé¹¹⁶². Une fois le crime rapporté, il remonte à la ligne d'autorité, le vizir voire le roi pour des cas exceptionnels¹¹⁶³. Des fonctionnaires spéciaux sont envoyés pour enquêter et gérer la situation¹¹⁶⁴. Avant le choix de la peine à infliger et son exécution, les suspects sont placés dans des prisons¹¹⁶⁵.

On sait que le vol d'animaux est passible de mutilation. Un oracle¹¹⁶⁶ dit, par exemple, qu'un homme coupable d'avoir volé un animal du domaine d'un dieu peut voir son nez et ses oreilles coupés¹¹⁶⁷. Un autre oracle¹¹⁶⁸ explique que si cet accusé est marié et père de famille, ils sont tous contraints de se réduire à l'état de servitude de l'intendant du domaine¹¹⁶⁹. Le châtiment corporel peut donc aussi être combiné à du travail forcé, en compensation du préjudice subi et est bien établi dans la loi égyptienne¹¹⁷⁰. Toutefois, bien que des documents indiquent que des peines sévères telles que l'exil et les mutilations étaient prononcées, il est probable que les tribunaux locaux ne respectaient pas les règles strictes des décrets pharaoniques et faisaient preuve de souplesse¹¹⁷¹. Par ailleurs, la perte d'animaux appartenant à un domaine de l'État — par exemple un berger perdant une vache — est jugé assez grave, l'accusé doit payer une amende ou accomplir du travail forcé¹¹⁷².

Qu'importe si Nakhtamon a volé, perdu, manqué à remettre une vache ou commis un autre acte répréhensible : il s'agit dans tous les cas d'une infraction grave contre l'État puisqu'il est question d'une vache associée au domaine du dieu Amon. Même s'il nous est impossible de déterminer la peine qui lui aurait été infligée, nous pouvons imaginer que Nakhtamon a au moins dû subir une forme de châtiment corporel ; peut-être a-t-il aussi été contraint d'accomplir un travail forcé ou de payer une amende.

Il serait ensuite tombé malade, mais nous ne connaissons pas la maladie en question ni le moment où cela serait arrivé : peu de temps après la peine infligée ou ultérieurement sans que

¹¹⁶¹ MCDOWELL, 2001, p. 319.

¹¹⁶² MCDOWELL, 2001, p. 319.

¹¹⁶³ MCDOWELL, 2001, p. 319.

¹¹⁶⁴ MCDOWELL, 2001, p. 319.

¹¹⁶⁵ BEDELL, 1973, p. 183.

¹¹⁶⁶ ČERNÝ, 1962, p. 4.

¹¹⁶⁷ BEDELL, 1973, p. 173.

¹¹⁶⁸ BLACKMAN, 1926, pl. 35, verso, l. 6.

¹¹⁶⁹ BEDELL, 1973, p. 173.

¹¹⁷⁰ BEDELL, 1973, p. 173.

¹¹⁷¹ BEDELL, 1973, p. 174.

¹¹⁷² BEDELL, 1973, p. 177.

cela ait été une conséquence du châtement corporel ? S'il a été sévèrement battu et que son alitement a suivi son châtement, ses blessures — s'il en a eues — auraient pu engendrer des complications médicales graves telles que des infections et/ou des dommages physiques, sachant que les conditions d'hygiène ou de traitement n'étaient pas toujours optimales. Quoiqu'il en soit, son état d'alitement — quelle qu'en ait été la cause — a été interprété par Nebrê comme une punition divine en réponse à la faute commise par son fils. Nakhtamon aurait donc été soumis à la justice humaine et à la justice divine.

Enfin, il convient de dire quelques mots sur le concept de « péché » en Égypte ancienne¹¹⁷³. La religion égyptienne au sens large est fondée sur l'accomplissement de la *m^{3'}.t* et l'interaction avec les dieux et les défunts, ce à quoi se mêlent le droit et la moralité¹¹⁷⁴. Dans ce contexte, le « péché » correspond à une transgression contre une autorité descendante, ici la « loi divine », c'est-à-dire ce à quoi la *m^{3'}.t* se rapproche le plus¹¹⁷⁵. C'est pour cette raison qu'on ne peut s'intéresser au concept de « péché » en Égypte ancienne sans évoquer la *m^{3'}.t*, système protégé et exigé par les dieux¹¹⁷⁶. Puisque le péché est intrinsèquement lié au mal, il bouleverse la *m^{3'}.t* et influence inévitablement l'ordre cosmique, les dieux et la vie de la communauté entière ; ses implications sont morales et religieuses¹¹⁷⁷. Par ailleurs, le péché est aussi lié au jugement des morts, où la réalisation d'actions bonnes et mauvaises est un facteur crucial pour accéder à l'après-vie ; le péché implique alors forcément une culpabilité devant les dieux ainsi que la colère de ceux-ci¹¹⁷⁸.

En plus de la *m^{3'}.t*, les témoignages de la piété personnelle montrent à quel point le degré d'individualisation et d'intériorisation du péché est essentiel pour comprendre pleinement le concept égyptien de « péché »¹¹⁷⁹. Cela est notamment observable sur les stèles de Deir el-Médineh, où la cause d'un malheur est associée à une dette contractée envers une divinité¹¹⁸⁰. Ces stèles contiennent généralement des prières de repentance ou d'action de grâce, comme notre document, où on observe un aveu du péché¹¹⁸¹. Le discours lié au péché se rencontre aussi dans les inscriptions biographiques, les sagesses et la littérature funéraire¹¹⁸². Pour les

¹¹⁷³ Pour une étude complète sur le péché et ses différents lexèmes en Égypte ancienne, voir RUTKAUSKAS, 2016.

¹¹⁷⁴ RUTKAUSKAS, 2016, p. 22.

¹¹⁷⁵ RUTKAUSKAS, 2016, p. 23.

¹¹⁷⁶ RUTKAUSKAS, 2016, p. 23.

¹¹⁷⁷ RUTKAUSKAS, 2016, p. 23.

¹¹⁷⁸ RUTKAUSKAS, 2016, p. 24.




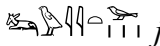

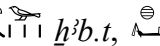


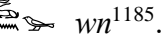
¹¹⁷⁹ RUTKAUSKAS, 2016, p. 25.

¹¹⁸⁰ RUTKAUSKAS, 2016, p. 25.

¹¹⁸¹ RUTKAUSKAS, 2016, p. 29.

¹¹⁸² RUTKAUSKAS, 2016, p. 28.

Égyptiens, tout acte allant à l'encontre des dieux est un péché impliquant une redevance envers les dieux et une réaction de leur part¹¹⁸³.

L'égyptien ne semble pas posséder de terme réservé au « péché » sur le plan religieux, mais connaît une large gamme de lexèmes associés au champ sémantique du mal et de l'offense¹¹⁸⁴ :  *jsf.t*,  *dw.t*,  *jw*,  *jwy.t*,  *h' b.t*,  *hww*,  *bt'*,  *sp*,  *wn*¹¹⁸⁵. Tous ces termes s'appliquent au « profane » et au « religieux », liés l'un à l'autre¹¹⁸⁶. Dans la prière de Nebrê, seul le terme *bt'* est mentionné, qui est un lexème important pour l'étude du concept de « péché »¹¹⁸⁷. Le lexème *bt'* semble d'abord désigner un acte commis avec volonté de nuire à autrui, il a différentes significations et connaît un large champ d'utilisation¹¹⁸⁸. Sa signification originelle et son étymologie sont néanmoins incertaines¹¹⁸⁹. Dans le contexte post-amarnien, il est surtout employé dans les textes représentatifs de la piété personnelle et les textes juridiques de la fin de la 20^e dynastie¹¹⁹⁰. Notre occurrence s'inscrit évidemment dans le premier type de textes, où *bt'* est le lexème principal utilisé pour décrire un acte répréhensible commis par un homme contre la *m' t* et les dieux¹¹⁹¹ ; il s'agit donc d'un terme clé indiquant que Nakhtamon a dû véritablement commettre une faute passible d'une peine dans un contexte judiciaire. Il faut remarquer que, dans notre cas, le terme apparaît en contraste avec le pardon divin, présenté comme immanquable, car le caractère fugace de la colère d'Amon-Rê le rend à enclin à faire preuve de miséricorde et à pardonner le pécheur.

m) *gm.n.j nb ntr.w*

Le verbe *gm(j)* « trouver » est rencontré fréquemment dans les textes, mais sa signification dépend largement du cotexte dans lequel il est employé, c'est-à-dire les constructions, le nombre et la nature de ses arguments¹¹⁹². Il a été qualifié de verbe de « prédication incomplète » par H. J. Polotsky¹¹⁹³. P. Vernus indique que le problème majeur de cette prédication dite incomplète concerne essentiellement la sémantique, bien que la syntaxe soit aussi à prendre en

¹¹⁸³ RUTKAUSKAS, 2016, p. 26.

¹¹⁸⁴ RUTKAUSKAS, 2016, p. 32.

¹¹⁸⁵ Voir RUTKAUSKAS, 2016 pour leur étude.

¹¹⁸⁶ RUTKAUSKAS, 2016, p. 32.

¹¹⁸⁷ RUTKAUSKAS, 2016, p. 161.

¹¹⁸⁸ RUTKAUSKAS, 2016, p. 174.

¹¹⁸⁹ RUTKAUSKAS, 2016, p. 161.

¹¹⁹⁰ RUTKAUSKAS, 2016, p. 161.

¹¹⁹¹ RUTKAUSKAS, 2016, p. 172.

¹¹⁹² VERNUS, 2012, p. 387.

¹¹⁹³ POLOTSKY, 1965, 18 § 39.

compte, mais dans une moindre mesure¹¹⁹⁴. En effet, *gm(j)* ne véhicule pas un sens se suffisant à lui seul¹¹⁹⁵. Pour acquérir un sens complet, il a besoin d'un satellite prépositionnel¹¹⁹⁶, donnant lieu à une proposition complétive et instaurant un rapport sémantique entre le verbe et ce satellite¹¹⁹⁷. Le verbe *gm(j)* est alors qualifié de verbe « opérateur », car il gouverne des propositions complétives, dont dépend l'aspect sémantique du verbe¹¹⁹⁸.

De l'ancien égyptien jusqu'au démotique ancien, les propositions complétives de *gm(j)* connaissent une répartition en trois types¹¹⁹⁹ :

- a) La complétive asyndétique où la proposition complétive pourrait constituer une phrase indépendante avec un sens plus ou moins identique¹²⁰⁰ ;
- b) La complétive à relateur dont la clause est introduite par *jw* circonstanciel, *r-dd* ou *nfr-n*¹²⁰¹ ;
- c) La complétive enchâssée dans laquelle le patient (« second participant immédiat ou participant unique au passif »¹²⁰²) de *gm(j)* est le sujet d'une prédication seconde¹²⁰³. Dans le cas qui retient notre attention, il est clair que c'est la complétive enchâssée qui caractérise la phrase *gm.n.j nb ntr.w jw(.w) m mhy.t* : *gm(j)* gouverne le syntagme nominal *nb ntr.w*, lui-même suivi du pseudo-participe *jw(.w)* constituant la prédication seconde.

Néanmoins, l'aspect sémantique représenté par *gm(j)* et la proposition complétive varie en fonction des types¹²⁰⁴. Pour les deux premiers types, la complétive exprime principalement une opération mentale pouvant être associée ou non à un contact ou une rencontre physique¹²⁰⁵. Dans ce cas, *gm(j)* devrait être rendu par « trouver que », « constater que »¹²⁰⁶. Quant au dernier type, P. Vernus relève une ambiguïté qu'il décrit comme suit : « (...) le patient est tout à la fois

¹¹⁹⁴ VERNUS, 2012, p. 388.

¹¹⁹⁵ VERNUS, 2012, p. 388.

¹¹⁹⁶ On remarquera que *gm(j)* et d'autres verbes de perception comme *rh* « savoir, connaître » peuvent recevoir un complément d'objet direct, lui-même suivi d'un complément circonstanciel. En effet, les verbes égyptiens ont plutôt tendance à éviter cette structure et préfèrent intégrer une proposition entière comme objet du verbe principal (POTTER, 2016, p. 256).

¹¹⁹⁷ VERNUS, 2012, p. 388.

¹¹⁹⁸ VERNUS, 2012, p. 388.

¹¹⁹⁹ VERNUS, 2012, p. 388.

¹²⁰⁰ VERNUS, 2012, p. 388, note 5, 389.

¹²⁰¹ VERNUS, 2012, p. 388-389.

¹²⁰² VERNUS, 2012, p. 391.

¹²⁰³ VERNUS, 2012, p. 391. Ces trois types de complétives connaissent des constructions spécifiques à l'égyptien de première et de seconde phase (VERNUS, 2012, p. 389, 391).

¹²⁰⁴ VERNUS, 2012, p. 391.

¹²⁰⁵ VERNUS, 2012, p. 392.

¹²⁰⁶ VERNUS, 2012, p. 392.

le nom (ou le pronom) fonctionnant comme second participant immédiat ou participant immédiat unique (passif), mais aussi comme un tout, la prédication seconde dont ce nom ou ce pronom est le sujet. »¹²⁰⁷ Selon P. Vernus, il y a la possibilité d'impliquer un contact ou une rencontre physique, pouvant être métaphorique et où l'opération mentale supposée par la prédication seconde est conditionnée par ce contact¹²⁰⁸. Cette possibilité repose non pas sur un élément sémantique, mais bien sur la pragmatique puisque la signification d'un énoncé ne peut être comprise qu'en connaissant le contexte dans lequel il est employé.

Fondamentalement, *gm(j)* exprime une rencontre ou un contact hasardeux entre deux entités, où le sujet est non agentif¹²⁰⁹. La rencontre peut impliquer un animé et un inanimé, toutes les combinaisons étant possibles¹²¹⁰. Dans notre cas, il va sans dire que la rencontre relatée dans le texte de notre document implique deux animés : Nebrê et le dieu Amon. En outre, compte tenu de la scène du cintre de la stèle et du contexte festif dans lequel Nebrê a vraisemblablement rencontré l'image processionnelle d'Amon¹²¹¹, la rencontre implique un processus de visualisation, même si celui-ci est facultatif dans l'interprétation de la complétive enchâssée¹²¹². De plus, dans le cas d'une relation avec une divinité, le verbe *gm(j)* peut impliquer non pas une simple rencontre, mais plutôt une rencontre exceptionnelle, se déroulant en dehors du cours ordinaire des choses¹²¹³. Dans notre contexte, nous comprenons aisément que la rencontre de Nebrê avec le divin est extraordinaire — puisque l'image du dieu est habituellement cachée — et qu'elle suppose une relation personnelle entre Amon et lui, qui s'inscrit dans le cadre de la religiosité personnelle¹²¹⁴. J. Assmann avait déjà suggéré que le topos *gm(j) ntr*¹²¹⁵ « trouver dieu »¹²¹⁶ était lié à la piété personnelle et reflétait l'expérience personnelle et directe de la présence et de l'intervention (attitude salvatrice) divines¹²¹⁷. On peut également comprendre *gm(j)* dans son emploi « opérateur », c'est-à-dire que la complétive se

¹²⁰⁷ VERNUS, 2012, p. 392.

¹²⁰⁸ VERNUS, 2012, p. 392.

¹²⁰⁹ VERNUS, 2012, p. 397. Quand le verbe *gm(j)* ne contient pas de proposition complétive, la charge sémantique est portée par le seul lexème verbal, le sens fondamental se rend alors par « trouver (par accident) » (VERNUS, 2012, p. 387).

¹²¹⁰ VERNUS, 2012, p. 397.

¹²¹¹ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (n).

¹²¹² VERNUS, 2012, p. 398.

¹²¹³ VERNUS, 2012, p. 399.

¹²¹⁴ VERNUS, 2012, p. 399.

¹²¹⁵ Dans notre cas, le terme *ntr* est remplacé par le syntagme nominal *nb ntr:w* « maître des dieux », mais l'idée véhiculée est identique puisque le *nb ntr:w* renvoie au dieu Amon.

¹²¹⁶ ASSMANN, 1994, p. 17, n. 21. Pour ce *terminus technicus*, voir POTTER, 2016, chap. 3

¹²¹⁷ ASSMANN, 1994, p. 15, n. 16. Toutefois, J. Assmann n'explore pas les réflexes linguistiques liés à ce topos et n'évalue pas le nombre de cas au sein du corpus de textes relevant de la piété personnelle (POTTER, 2016, p. 255).

fonde sur une opération cognitive¹²¹⁸ : *gm.n.j nb ntr.w jw(.w) m mhy.t* « j’ai constaté/réalisé que le maître des dieux était venu comme le vent du nord ». Le verbe exprime ici un constat, où Nebrê réalise que le dieu est semblable au souffle qui donne la vie et qui apaise l’individu¹²¹⁹, alors que dans le premier cas (« j’ai rencontré le maître des dieux, qui était venu en tant que vent du nord », *gm(j)* exprime une action purement factuelle sans opération mentale.

Par ailleurs, le développement du sémantisme de *gm(j)* montre que l’intentionnalité peut, dans certains cas, être présumée alors qu’au sens le plus élémentaire, *gm(j)* implique une rencontre aléatoire comme nous l’avons précisé¹²²⁰. Si l’on tient compte de l’aspect intentionnel avec le verbe *gm(j)*, la rencontre répond à une démarche antérieure et surtout à une recherche de la part de l’énonciateur¹²²¹. Cet aspect peut être appliqué à Nebrê puisqu’il avait sans doute l’intention et le désir de voir Amon-Rê¹²²² à l’occasion de la célébration d’une grande fête thébaine (vraisemblablement la fête d’Opet), se déroulant annuellement. *nb ntr.w*, le patient du verbe *gm(j)*, est d’ailleurs très explicite puisqu’il désigne concrètement la statue processionnelle du dieu. Étant donné la nature de notre document, un ex-voto dédié à Amon-Rê en remerciement de la guérison de Nakhtamon, et la description de l’état de Nakhtamon précédant le passage qui nous occupe, il est clair que l’objectif de cette rencontre était de solliciter le dieu afin qu’il débarrasse Nakhtamon de la maladie dont il était atteint, quelle qu’elle soit. Il va sans dire que la mention de ce contact avec la divinité est renforcée par la représentation de Nebrê devant la divinité¹²²³. En outre, les compléments *tʿw ndm r-hʿ.t.f* « la douce brise devant lui » semblent renforcer l’idée d’une rencontre d’ordre perceptuel. En effet, Nebrê étant le centre déictique¹²²⁴, D. M. Potter suggère que le *tʿw*, situé entre l’individu et le dieu, peut être perçu comme une extension de l’élément égocentrique de ce mouvement¹²²⁵.

n) *nb ntr.w*

Avant de s’intéresser au « maître des dieux » *stricto sensu*, il convient d’aborder la fête religieuse égyptienne en premier lieu, qui est un événement auquel cette épithète est intrinsèquement liée. La fête religieuse est un événement unique au cours duquel le dieu sort de son temple pour apparaître aux fidèles, qui représente le seul moyen de prendre part à la vie

¹²¹⁸ VERNUS, 2012, p. 404.

¹²¹⁹ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (d).

¹²²⁰ VERNUS, 2012, p. 402.

¹²²¹ VERNUS, 2012, p. 402.

¹²²² Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (h).

¹²²³ Voir 2.2. Description.

¹²²⁴ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (b).

¹²²⁵ POTTER, 2016, p. 270.

religieuse¹²²⁶. En effet, le temple, sauf pour les prêtres, est inaccessible et constitue de cette manière un symbole d'absence¹²²⁷. Même si les prêtres établissent un contact — indirecte et complexe — avec le dieu au sein du temple, le sacré demeure un concept lié au secret, au caché et à l'inaccessible, le simple fidèle ne peut donc y prendre part¹²²⁸. Toutefois, les fêtes religieuses, dont les plus importantes étaient célébrées par le biais d'une procession, annulaient cette tendance pour une durée temporaire¹²²⁹.

À cette occasion, les Égyptiens faisaient entendre des chants, qui expriment notamment deux idées fondamentales du concept égyptien de fête religieuse : une union entre les sphères céleste et terrestre, c'est-à-dire la suppression des frontières entre sacré et profane, et la « venue du dieu »¹²³⁰. Pour la première idée, on retrouve la croyance égyptienne selon laquelle les dieux sont réels et vivants, mais ne vivent plus avec les hommes¹²³¹ ; elle suggère, par ailleurs, que les rencontres ou expérimentations quotidiennes avec les dieux sont inexistantes¹²³². Quant à la seconde, la venue divine est abordée dans le plus ancien chant de procession, on y lit : « le dieu vient, prends garde, terre ! »¹²³³, ce qui sous-entend que la terre doit être avertie et préparée afin de répondre aux conditions de la venue du dieu¹²³⁴. En temps normal, le dieu est absent et symboliquement présent sur terre dans son sanctuaire, dans une attitude passive¹²³⁵. Mais, pour la fête, le dieu est actif : il vient dans sa ville¹²³⁶ et sa venue est un acte volontaire¹²³⁷. Lors de cette célébration, la ville entière est en fête, elle devient le temple du dieu pendant la durée de la fête et tous peuvent « voir le dieu »¹²³⁸. Ces habitants assistant à la venue du dieu constituent une communauté de disciples du dieu de la ville considérée et leur identité est établie et garantie par la fête¹²³⁹.

¹²²⁶ ASSMANN, 1994, p. 20.

¹²²⁷ ASSMANN, 1994, p. 20.

¹²²⁸ ASSMANN, 1994, p. 20. Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (a).

¹²²⁹ ASSMANN, 1994, p. 20.

¹²³⁰ ASSMANN, 1994, p. 20. Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (b).

¹²³¹ Cela fait écho au mythe de la Vache céleste, rattaché à la cosmogonie héliopolitaine et exposant la raison pour laquelle Rê décida de quitter la terre des hommes pour rejoindre le monde invisible : la prise de connaissance du désir de rébellion des hommes, souhaitant profiter de son déclin. J. Assmann écrit d'ailleurs que, lors de la célébration de la fête religieuse, « (...) *the original paradisiac state of divine presence is restored to the world - or at least to the city where the feast takes place* » (ASSMANN, 1994, p. 21).

¹²³² ASSMANN, 1994, p. 20.

¹²³³ *Wb* III, 416.8.

¹²³⁴ ASSMANN, 1994, p. 21.

¹²³⁵ ASSMANN, 1994, p. 21.

¹²³⁶ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (f).

¹²³⁷ ASSMANN, 1994, p. 21.

¹²³⁸ ASSMANN, 1994, p. 21. Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (h).

¹²³⁹ ASSMANN, 1994, p. 21.

Plus particulièrement, une division existe entre les fêtes égyptiennes¹²⁴⁰ : les fêtes religieuses officielles et généralement publiques, et les fêtes religieuses à caractère plus domestique et privé¹²⁴¹. Cette différence s'observe notamment dans la langue égyptienne où *hb* qualifie la première, et *hrw nfr* la seconde. Le *hb* « fête » est fixé dans le calendrier tandis que le *hrw nfr* « beau jour » est caractérisé par davantage de spontanéité¹²⁴². En outre, ces fêtes sont de deux types¹²⁴³. Il y a les fêtes mensuelles dites « fêtes du ciels », basées sur l'observation des phénomènes lunaires et durant le temps d'une journée, ainsi que les fêtes annuelles¹²⁴⁴. Cette dernière catégorie est fondée sur le cycle de l'année solaire et est célébrée sous forme de processions (une à deux processions durant le festival) avec une participation du public à l'extérieur¹²⁴⁵. Elle contraste fortement avec la vie quotidienne et dure habituellement onze jours¹²⁴⁶. Au Nouvel Empire, l'image du dieu semble avoir été abritée par deux sanctuaires : l'un pour son image permanente, l'autre pour sa barque¹²⁴⁷. Ainsi, à l'occasion d'une fête annuelle, la barque était sortie pour être transportée durant la procession, ce qui donne lieu à un contraste entre fête et culte quotidien, mouvement et tranquillité¹²⁴⁸.

Quant aux différents protagonistes de la fête processionnelle, on sait que cet événement donne lieu à une réunion des dieux, mais seules les divinités de la triade du temple sont transportées dans leur barque¹²⁴⁹. Sinon, des bâtons sacrés et des étendards peuvent aussi être portés. Le roi, lui, fait son apparition lors des grandes fêtes annuelles accompagné d'une escorte de dieux alors que c'est toujours le prêtre qui, dans le culte, quotidien le représente ; un élément contrastant de nouveau avec la vie de tous les jours. Enfin, il y a les habitants parmi lesquels on distingue les acteurs¹²⁵⁰ et le public qui, à l'inverse des premiers, participent librement à l'événement¹²⁵¹.

¹²⁴⁰ Au Nouvel Empire et à la fin de la période, il y a une amplification de la participation aux fêtes processionnelles, deux raisons sont identifiées : l'intensification des constructions menées par le roi et l'importance de la fête processionnelle pour la royauté (ASSMANN, 199, p. 110).

¹²⁴¹ ASSMANN, 1991, p. 105.

¹²⁴² ASSMANN, 1991, p. 105.

¹²⁴³ ASSMANN, 1991, p. 106.

¹²⁴⁴ ASSMANN, 1991, p. 106.

¹²⁴⁵ ASSMANN, 1991, p. 106.

¹²⁴⁶ ASSMANN, 1991, p. 106.

¹²⁴⁷ ASSMANN, 1991, p. 106.

¹²⁴⁸ ASSMANN, 1991, p. 106.

¹²⁴⁹ ASSMANN, 1991, p. 107.

¹²⁵⁰ Les prêtres, dignitaires, fonctionnaires, danseurs, combattants, chanteurs et rameurs (ASSMANN, 1991, p. 107).

¹²⁵¹ ASSMANN, 1991, p. 108.

Par ailleurs, il est important de préciser que la fête processionnelle suscite des transformations des plans des temples et des structures urbaines plus larges¹²⁵². Des rues de festival et des chemins processionnels monumentaux¹²⁵³ reliant les temples entre eux et avec le Nil étaient, en effet, mis en place pour l'occasion¹²⁵⁴. En outre, certaines structures architecturales ne fonctionnent que pendant les fêtes : les salles d'apparition comme la salle hypostyle de Karnak, les chapelles où la barque est entreposée, les halls d'entrée, les portiques ainsi que les colonnades devant la porte du temple¹²⁵⁵. Toutes ces structures permettent aux habitants de visiter la barque processionnelle du dieu¹²⁵⁶.

Quant au dieu Amon, la fête de Louxor ou d'Opet et la fête de la Vallée sont ses fêtes principales¹²⁵⁷. Elles correspondent à un type particulier de fête processionnelle que J. Assmann appelle « fêtes de visite » : le dieu sort du temple afin d'en visiter un autre, puis il retourne dans son temple après avoir séjourné dans le temple à visiter¹²⁵⁸. Ce cheminement donne lieu non pas à une procession, mais à deux processions, qui se déroulent à des moments différents¹²⁵⁹. Quand la fête d'Opet est célébrée, Amon sort de son temple à Karnak accompagné de Mout et Khonsou (triade thébaine) pour aller visiter le temple de Louxor, situé à environ 3 km au sud¹²⁶⁰. Cette fête se déroule généralement au début de la crue du Nil et est destinée à renouveler les liens entre le roi et les dieux ainsi qu'à réaffirmer le droit du roi à régner¹²⁶¹. En plus d'être lié au culte royal, la fête d'Opet assure la régénération du dieu démiurge Amon de Louxor, la renaissance d'Amon-Rê de Karnak et celle du cosmos¹²⁶². Quant à la fête de la Vallée, elle a pour objectif la garantie de la continuité de la vie post-mortem et le renforcement des liens entre morts et vivants, la barque divine d'Amon est transportée du complexe de Karnak vers les

¹²⁵² ASSMANN, 1991, p. 109.

¹²⁵³ Le principe du chemin a une grande importance dans le cadre de la fête processionnelle, car il symbolise le chemin du dieu vers le monde des hommes (ASSMANN, 1991, p. 110).

¹²⁵⁴ ASSMANN, 1991, p. 110.

¹²⁵⁵ ASSMANN, 1991, p. 110.

¹²⁵⁶ ASSMANN, 1991, p. 110.

¹²⁵⁷ ASSMANN, 1991, p. 111. Outre ces fêtes auxquelles les habitants de Deir el-Médineh participent, de nombreuses fêtes se déroulent dans le village, parfois en petit comité dans les chapelles d'associations où des offrandes sont présentées aux divinités (ANDREU-LANOË, VALBELLE, 2022, p. 150 ; voir 2.1. Découverte et contexte archéologique).

¹²⁵⁸ ASSMANN, 1991, p. 111.

¹²⁵⁹ ASSMANN, 1991, p. 111.

¹²⁶⁰ ASSMANN, 1991, p. 112.

¹²⁶¹ BELL, 1997, p. 157-158.

¹²⁶² BELL, 1997, p. 157.

temples funéraires de la nécropole thébaine à cette occasion¹²⁶³. On suppose que des images des défunts étaient aussi emmenées lors de la procession¹²⁶⁴.

Le contexte de la fête égyptienne exposé, le *nb ntr.w* peut désormais être considéré. Le « maître des dieux » n'est pas une simple épithète du dieu Amon-Rê. Selon J.-M. Kruchten, la comparaison de protocoles d'interrogatoire de l'oracle d'Amon, sous forme de stèles, inscriptions murales ou papyri, datant de la fin du Nouvel Empire à la Basse Époque permet d'établir la conclusion que l'expression *ntr pn špsy nb ntr.w Jmn-R' nsw ntr.w* « ce dieu auguste, maître des dieux, Amon-Rê roi des dieux » désigne, en réalité, la statue processionnelle d'Amon de Karnak dans sa barque, se situant dans un naos¹²⁶⁵. La preuve de cette affirmation résiderait dans l'emploi de l'expression (*ntr pn špsy*) *nb ntr.w* dans les textes de dédicace d'une série d'édifices d'accueil, qui hébergent la statue et la barque divines lors des grandes fêtes thébaines. Ainsi, cela nous amène à considérer l'expression « maître des dieux », non plus comme une simple épithète divine, mais comme une réalité concrète (dans la majorité des cas)¹²⁶⁶.

Afin de confirmer la relation avec la barque d'Amon et sa statue oraculaire, J.-M. Kruchten présente toutes les attestations du « maître des dieux » sur les monuments et les éléments architecturaux de la région thébaine¹²⁶⁷, notamment celles du temple de Karnak¹²⁶⁸. La première observation est que l'expression « maître des dieux » apparaît le plus souvent dans des dédicaces¹²⁶⁹. Ces dernières présentent l'édifice offert par le roi au dieu comme un lieu d'apparition du maître des dieux (*s.t h'w n(y) nb ntr.w*)¹²⁷⁰, un lieu de repos du maître des dieux (*s.t htp n nb ntr.w*), un lieu de promenade du maître des dieux (*s.t swtw.t n nb ntr.w*) ou une cour ouverte du maître des dieux quand il apparaît (*wb' n(y) nb ntr.w h' f*)¹²⁷¹. Par conséquent, ces édifices semblent bien destinés à accueillir une image processionnelle du nom de *nb ntr.w*¹²⁷². Les témoignages permettent d'établir sans équivoque l'identité du *nb ntr.w* thébain car ils renvoient, dans tous les cas, à l'Amon du sanctuaire de granit de Karnak, le « maître des dieux » des fêtes d'Opet et de la Vallée¹²⁷³. On prend conscience, grâce à cette identification, de la

¹²⁶³ ASSMANN, 1991, p. 112 ; MESKELL, 2004, p. 100.

¹²⁶⁴ MESKELL, 2004, p. 100.

¹²⁶⁵ KRUCHTEN, 1991, p. 179.

¹²⁶⁶ KRUCHTEN, 1991, p. 179.

¹²⁶⁷ KRUCHTEN, 1991, p. 179-185.

¹²⁶⁸ KRUCHTEN, 1991, p. 179-182.

¹²⁶⁹ KRUCHTEN, 1991, p. 179-182.

¹²⁷⁰ Par ex., la salle hypostyle, jouant également le rôle de lieu de repos, et le reposoir de Séthi II à Karnak (KRUCHTEN, 1991, p. 180).

¹²⁷¹ KRUCHTEN, 1991, p. 185.

¹²⁷² KRUCHTEN, 1991, p. 186. Ces constructions peuvent aussi abriter la statue processionnelle de l'Amon d'Opet lors de ses fêtes décennales (KRUCHTEN, 1991, p. 186).

¹²⁷³ KRUCHTEN, 1991, p. 186.

fréquence de cette qualification dans les inscriptions ou sur les éléments architecturaux de l'axe processionnel Nord-Sud, depuis les 3^e et 4^e pylônes jusqu'au 10^e¹²⁷⁴. Une série d'inscriptions et de graffiti¹²⁷⁵ ont été laissées sur le parcours processionnel de la barque sacrée par les fidèles afin de continuer à suivre les processions du dieu après la mort¹²⁷⁶.

Lorsque Nebrê dit explicitement qu'il a rencontré le maître des dieux¹²⁷⁷, son propos ne relate pas une rencontre fictive, mais bien une rencontre réelle avec l'image processionnelle d'Amon. Dans le contexte de la fête religieuse, nous pourrions concevoir que cette rencontre a eu lieu lors de la célébration de la fête d'Opet ou de la fête de la Vallée auprès d'une structure architecturale du temple de Karnak en tant qu'édifice jalonnant l'Allée processionnelle, sans doute le pylône devant lequel Nebrê s'est fait représenter dans le cintre de la stèle. On sait, en effet, que les cours de plusieurs pylônes du temple de Karnak abritaient des repositoirs destinés à recevoir temporairement la barque processionnelle¹²⁷⁸. Puisque la prière de Nebrê n'évoque pas le décès de Nakhtamon, mais bien sa guérison et sa survie, il est peu probable que la rencontre de Nebrê avec l'image d'Amon ait eu lieu dans le contexte funéraire de la fête de la Vallée. C'est sans doute de la fête d'Opet dont il doit être question, qui était l'une des plus longues et des plus importantes des fêtes thébaines et qui impliquait une grande partie de la population de la région thébaine.

¹²⁷⁴ KRUCHTEN, 1991, p. 186.

¹²⁷⁵ On y trouve notamment une formule caractéristique de la religiosité personnelle, royale (textes 8 et 9) et privée (textes 10-12) : *jj.n.j hr.k nb ntr.w* « c'est pour ... que je suis venu auprès de toi, ô maître des dieux ! » Remarquons aussi une mention du *nb ntr.w* dans le sanctuaire héliopolitain, ce qui constitue une preuve de la présence occasionnelle de l'Amon du repositoir de granit, possiblement lors de son union au disque (KRUCHTEN, 1991, p. 187).

¹²⁷⁶ KRUCHTEN, 1991, p. 186-187.


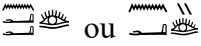






¹²⁷⁷ Voir 2.8. Commentaires philologiques et discussions (m).

¹²⁷⁸ Voir 2.2. Description.

3. Conclusion

La stèle Berlin 20377 est un témoignage de gratitude d'un père à l'égard d'Amon-Rê, qui a accepté d'accorder son pardon à un fils « pécheur ». Nous avons vu que sa richesse et sa complexité s'observent tant dans l'iconographie que dans le texte. Même si la localisation et le contexte de découverte de la stèle ne pourront jamais être déterminés avec certitude, cette étude a permis d'établir une genèse plus précise de son acquisition, depuis Moharreb Todrous jusqu'à la collection du musée de Berlin. Afin de saisir toute la complexité de ce document, nous avons étudié les aspects iconographique, paléographique et philologique de la stèle, avec une attention particulière pour ce dernier point.

À travers l'analyse iconographique du cintre de la stèle, nous avons notamment porté notre intérêt sur la présence du pylône dans le cintre de la stèle, l'élément central de la représentation : l'intention de Nebrê était sans doute d'illustrer une véritable rencontre avec la statue processionnelle d'Amon-Rê (*nb ntr:w*) lors de la fête d'Opet et à proximité de l'un des pylônes du complexe religieux de Karnak, quel qu'il soit. En effet, il est probable que l'intérêt de cette représentation réside moins dans la localisation précise du pylône que dans l'intention de Nebrê de montrer qu'il a véritablement rencontré la statue processionnelle d'Amon-Rê, une rencontre d'ailleurs confirmée dans le texte par la phrase *gm.n.j nb ntr:w*. C'est à l'occasion de cette rencontre qu'il aurait pu solliciter l'intercession d'Amon-Rê en faveur de son fils Nakhtamon (outre d'autres prières mises par écrit), soumis à la colère divine à cause d'un méfait contre une vache du dieu.

L'étude paléographique de ce document a été primordiale. En plus d'une description systématique des signes, elle nous a notamment donné la possibilité de nous focaliser sur des signes spécifiques. Par exemple, le signe  (D7D) déterminant uniquement des termes se rapportant à la divinité et ayant des implications particulières liées à la beauté et à la vision. Nous avons découvert que ce déterminatif spécifique semble s'appliquer au groupe de signes endommagés à la fin de la colonne C5, pour lequel nous avons proposé une nouvelle interprétation :  ou  *n'*. La graphie du signe de la vache  (E1), ayant posé des problèmes d'interprétation pendant un temps, a également été confirmée et a permis d'éclairer la problématique liée au méfait de Nakhtamon. Par ailleurs, des erreurs telles que la confusion entre  (A1) et  (A2) ou encore l'emploi du déterminatif  (N21) à la place de  (D40) pour *šd(j)* « sauver » ont pu être relevées. Au vu de l'érudition de Nebrê, il semble invraisemblable qu'il ait lui-même commis ces erreurs. Il paraît donc plausible que Nebrê ait

réalisé un brouillon du texte de sa prière, avant d'en confier l'inscription à un graveur moins lettré.

Quant aux commentaires philologiques, ils ont contribué à une meilleure compréhension du texte. Nous avons, par exemple, examiné les épithètes spécifiques d'Amon-Rê telles que *sdm nh.(w)t, jy hr hrw, nb n(y) j š n.f, djdj t'w, Jmn n(y) njw.t, p' nb n(y) p' wb', p' nb gr(.w), nb ntr:w*, renvoyant à des réalités loin d'être insignifiantes. De même, l'analyse lexicographique de différents lexèmes appartenant à un même champ sémantique (*nmh, jnd, g'by / nh.t, snmh, j'w, dw' / 'n, nfr / b'w, phty*) a permis de préciser leurs nuances de sens. Dans cette section, un éclairage plus large concernant la problématique du « péché » de Nakhtamon a également été proposé. Cette faute devait être un crime suffisamment grave que pour faire l'objet d'une sanction. Le commentaire a aussi conduit à examiner les considérations linguistiques et sémantiques du verbe *gm(j)* dans la phrase *gm.n.j nb ntr:w*, permettant d'interpréter celle-ci soit comme une rencontre purement factuelle avec la statue processionnelle du dieu soit comme un contact impliquant un processus cognitif allant au-delà de la simple rencontre visuelle.

Au terme de cette étude volontairement axée sur l'aspect philologique de la stèle, il apparaît que celle-ci pourrait s'inscrire dans le cadre d'une analyse plus large, telle qu'une étude comparative (contexte spatial, matérialité, iconographie, paléographie, philologie). En effet, elle pourrait être mise en parallèle avec les autres stèles érigées par Nebrê¹²⁷⁹, les documents d'autres membres de la famille de Nebrê voire être intégrée dans une étude concernant des textes similaires composés par d'autres individus.

¹²⁷⁹ Les stèles Turin 50036, 50056, 50063 et BM 276.

Bibliographie

- « Affliction », dans CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, [en ligne], <https://www.cnrtl.fr/definition/affliction> (page consultée le 01/07/2024).
- « Affligé », dans CENTRE NATIONAL DE RESSOURCES TEXTUELLES ET LEXICALES, [en ligne], <https://www.cnrtl.fr/definition/afflig%C3%A9> (page consultée le 01/07/2024).
- « D0480. MdC D46 », dans AKU PALÄOGRAPHIE DES HIERATISCHEN UND DER KURSIVHIEROGLYPHEN, [en ligne], <https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#id=161&mdc=D46> (page consultée le 07/08/2024, dernière mise à jour le 24/06/2024).
- « D0480. MdC D46 », dans AKU PALÄOGRAPHIE DES HIERATISCHEN UND DER KURSIVHIEROGLYPHEN, [en ligne], <https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#id=161&mdc=D46> (page consultée le 07/08/2024, dernière mise à jour le 24/06/2024).
- « D0480. MdC D46 », dans AKU PALÄOGRAPHIE DES HIERATISCHEN UND DER KURSIVHIEROGLYPHEN, [en ligne], <https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#id=161&mdc=D46> (page consultée le 07/08/2024, dernière mise à jour le 24/06/2024).
- « D0480. MdC D46 », dans AKU PALÄOGRAPHIE DES HIERATISCHEN UND DER KURSIVHIEROGLYPHEN, [en ligne], <https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#id=161&mdc=D46> (page consultée le 07/08/2024, dernière mise à jour le 24/06/2024).
- « Deutscher Reichsanzeiger und Preußischer Staatsanzeiger. Wednesday, 11.10.1911 », dans DEUTSCHES ZEITUNGSPORTAL, [en ligne], <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/newspaper/item/Y5ETLGQXSkkWFAK4JdMMtGRTIYRjQS7B?query=stele&place=Berlin&fromDay=8&fromMonth=12&fromYear=1900&toDay=14&toMonth=12&toYear=1912&page=2&hit=10&issuepage=2> (page consultée le 02/08/2024).
- « F0110. MdC F21 », dans AKU PALÄOGRAPHIE DES HIERATISCHEN UND DER KURSIVHIEROGLYPHEN, [en ligne], <https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#id=217&mdc=F21> (page consultée le 07/08/2024, dernière mise à jour le 24/06/2024).

- « Invenier ÄM. 20000- ÄM. 21000 », dans STAATLICHE MUSEEN ZU BERLIN, [en ligne], https://storage.smb.museum/erwerbungsbaeuecher/IV_AEM-B_SLG_NC_20000-21000_LZ_1906-1914.pdf.
- « L0170. MdC M13 », dans AKU PALÄOGRAPHIE DES HIERATISCHEN UND DER KURSIVHIEROGLYPHEN, [en ligne], <https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#id=363&mdc=M13> (page consultée le 07/08/2024, dernière mise à jour le 24/06/2024).
- « Norddeutsche allgemeine Zeitung. Friday, 08.03.1912 », dans DEUTSCHES ZEITUNGSPORTAL, [en ligne], <https://www.deutsche-digitale-bibliothek.de/newspaper/item/3YHHZPYTWB5GRSS6EXNSSZGGMFVZWE4H?query=stele&place=Berlin&fromDay=8&fromMonth=12&fromYear=1900&toDay=14&toMonth=12&toYear=1912&page=1&hit=5&issuepage=14> (page consultée le 02/08/2024).
- « Plan du grand temple de Karnak », dans SITH : PROJET KARNAK, [en ligne], <http://sith.huma-num.fr/karnak/localisation> (page consultée le 15/02/2024).
- « Reconstitution 3D des VII^e, VIII^e, IX^e et X^e pylônes du grand temple de Karnak », dans DIGITAL KARNAK, [en ligne], <https://digitalkarnak.ucsc.edu/10th-pylon/> (page consultée le 20/04/2024).
- « Sign TSL_1_2397 », dans THOT SIGN LIST, [en ligne], <http://thotsignlist.org/mysign?id=2397> (page consultée le 05/07/2024).
- « T0320. MdC DU32 », dans AKU PALÄOGRAPHIE DES HIERATISCHEN UND DER KURSIVHIEROGLYPHEN, [en ligne], <https://aku-pal.uni-mainz.de/graphemes#mdc=U32> (page consultée le 07/08/2024, dernière mise à jour le 24/06/2024).
- « δοξάζω », dans BAILLY.APP, [en ligne], <https://bailly.app/doxaz%C3%B4> (page consultée le 03/07/2024).
- « ὑμνέω », dans BAILLY.APP, [en ligne], <https://bailly.app/humne%C3%B4> (page consultée le 03/07/2024).
- ADROM F. (2005), « Gipfel der Frömmigkeit. (Soziale und funktionale Überlegungen zu Kultstelen am Beispiel der Stele Turin CG 50058 des Nfr-abw) », dans *Studien zur altägyptischen Kultur* 33, p. 1-28.
- ALLEN J. P (2001), « Hymns », dans REDFORD D. B. (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 2, Oxford, Oxford University Press, p. 144-150.

- ALLEN J. P. (2005), *The Ancient Egyptian Pyramid Texts*, Atlanta, Society of Biblical Literature.
- ANDREU-LANOË G., VALBELLE D. (2022), *Guide de Deir el-Médina: un village d'artistes*, dans *Guides de l'Institut français d'archéologie orientale* 1, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- ANTHES R. (1943), « Die deutsdien Grabungen auf der Vestseite von Theben in den Jahren 1911 und 1913 », dans *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 12, p. 1-68.
- ASSMAN J. (1999), *Ägyptische Hymnen und Gebete*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- ASSMANN J. (1984 a), « Reden und Schweigen », dans *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 5, Wiesbaden, Harrassowitz, cols. 195-201.
- ASSMANN J. (1984 b), *Ägypten - Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Berlin, Stuttgart.
- ASSMANN J. (1991), « Das ägyptische Prozessionfest », dans ASSMANN J. & SUNDERMEIER Th. (éds.), *Das Fest und das Heilige*, Gütersloh, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, p. 105-122.
- ASSMANN J. (1995a), *Egyptian solar religion in the New Kingdom: Re, Amun and the crisis of polytheism*, Londres; New York, Kegan Paul International.
- ASSMANN J. (1996), *Ägypten: Eine Sinngeschichte*, Munich, Carl Hanser.
- ASSMANN J. (1997), « Gottesbeherzigung "Persönliche Frömmigkeit" als religiöse Strömung der Ramessidenzeit », dans *L'Impero Ramesside: Convegno Internazionale in onore di Sergio Donadoni*, Rome, Università degli Studi di Roma, p. 17-43.
- ASSMANN J. (1999), *Ägyptische Hymnen und Gebete: übersetzt, kommentiert und eingeleitet*, Göttingen, Universitätsverlag / Vandenhoeck & Ruprecht (= *Orbis Biblicus et Orientalis*).
- ASSMANN J. (2003), *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, La Maison de Vie.
- ASSMANN J. (2004), « Theological responses to Amarna », dans KNOPPERS G. & HIRSCH A. (éds.), *Egypt, Israel, and the ancient Mediterranean world: Studies in honor of Donald B. Redford*, Leyde et Boston, Brill, p. 179-191 (= *Probleme der Ägyptologie* 20).
- ASSMANN J. (2006), « Kulte und Religionen: Merkmale primärer und sekundärer Religions(erfahrung) im Alten Ägypten », dans WAGNER A. (éd.), *Primäre und*

sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments, Berlin, Walter de Gruyter, p. 269-280.

- ASSMANN, J. (1994), « Ocular Desire in a time of Darkness. Urban Festivals and Divine Visibility in Ancient Egypt », dans AGUS A. R. E. & ASSMANN J. (éds.), *Ocular desire: Sehnsucht des Auges*, Berlin, Akademie Verlag, p. 13-29.
- ASSMANN, J. (1995b), « Geheimnis, Gedächtnis und Gottesnähe: zum Strukturwandel der Grabsemantik und der Diesseits-Jenseitsbeziehungen im Neuen Reich », dans ASSMANN J. *et al.*, (éds.), *Thebanische Beamtennekropolen: neue Perspektiven archäologischer Forschung*, Heidelberg, Heidelberger Orientverlag, p. 282-293 (= *Studien zur Archäologie und Geschichte Altägyptens* 12).
- AUFFRET P. (1981), *Hymnes d'Égypte et d'Israël: Études de structures littéraires*, Fribourg, Éditions Universitaires Fribourg Suisse.
- BACKES B. (2001), « Piété personnelle au Moyen Empire? À propos de la stèle de Nebpou (Ny Carlsberg AEIN 1540) », dans *Bulletin de la Société d'Égyptologie Genève* 24, p. 5-9.
- BAINES J. (1987), « Practical religion and piety », dans *Journal of Egyptian Archaeology* 73, p. 79-98.
- BAINES J. (1990), « Restricted knowledge, hierarchy, and decorum: Modern perceptions and ancient institutions », dans *Journal of the American Research Center in Egypt* 27, p. 1-24.
- BAINES J. (1991) « Society, Morality, and Religious Practice », dans SHAFER B. (éd.), *Religion in Ancient Egypt: Gods, Myths, and Personal Practice*, Ithaca & Londres, p. 123-200.
- BAINES J. (2002), « Egyptian letters of the New Kingdom as evidence for religious practice », dans *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 1, p. 1-31.
- BAINES J., FROOD E. (2011), « Piety, Change and Display in the New Kingdom », dans COLLIER M. (éd.), *Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen*, Bolton, Rutherford Press Limited, p. 1-17.
- BARAIZE M. É. (1914), « Compte rendu des travaux exécutés à Deir el-Médineh », dans *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 13, p. 19-42.
- BARGUET P. (1962), *Le Temple d'Amon-Ré à Karnak, Essai d'Exégèse*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (= *Recherches d'Archéologie, de Philologie et d'Histoire* 21) [2006].
- BARNES J. (1949), « The Nevill Papyrus », dans *Journal of Archaeology* 35, p. 69-71.

- BARUCQ A., DAUMAS F. (1980), *Hymnes et prières de l'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Cerf.
- BELL L. (1997), « Luxor Temple and the *Opet*-festival », dans SHAFER B. E. (éd.), *Temples of Ancient Egypt*, New York, Cornell University Press, p. 157-177.
- BICKEL S. (2002), « Aspects et fonctions de la déification d'Amenhotep III », dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 102, p. 63-90.
- BICKEL S. (2003), « "Ich spreche ständig zu Aton...": Zur Gott-Mensch-Beziehung in der Amarna Religion », dans *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 3, p. 23-45.
- BIERBRIER M. L. (2019), *Who Was Who in Egyptology*, 5^e éd., Londres, The Egypt Exploration Society.
- BIERBRIER M.-L. (1993), *The British Museum. Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae XII*, Londres, British Museum Press.
- BLACKMAN A. M. (1925), « Oracles in Ancient Egypt », dans *Journal of Egyptian Archaeology* 11, p. 249-255.
- BLACKMAN A. M. (1926), « Oracles in Ancient Egypt », dans *Journal of Archaeology* 12, p. 176-185.
- BLUMENTHAL E. (1998), « Sinuhes persönliche Frömmigkeit », dans Shirun-Grimach I. (éd.), *Jerusalem Studies in Egyptology*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, p. 213 - 231. (= *Ägypten und Altes Testament* 40).
- BORCHARDT L. (1913), *Das Grabdenkmal des Königs Sahure*, vol. 2, Leipzig, Hinrichs.
- BORGHOUTS J. F. (1982), « Divine intervention in ancient Egypt and its manifestation (*b³w*) », dans DEMARÉE R. J. & JANSSEN J. J. (éds), *Gleanings from Deir el-Medīna*, Leyde, Nederlands instituut voor het Nabije Oosten, p. 1-70.
- BREASTED J. H. (1912), *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, New York, Charles Scribner's sons.
- BRESCIANI E. (1969), *Letteratura e Poesia dell'antico Egitto: introduzione, traduzioni originali e note*, Turin, Giulio Einaudi.
- BRUNNER H. (1977), « Gottesnähe und -ferne », dans HELCK W. & OTTO E. (éds.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 2, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, cols. 817-819.
- BRUNNER H. (1982), « Persönliche Frömmigkeit », dans HELCK W. & OTTO E. (éds.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 4, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, cols. 951-963.
- BRUNNER-TRAUT E. (1984), « Schweiger », dans *Lexikon der Ägyptologie*, vol. V, Wiesbaden, Harrassowitz, cols. 759-762.

- BRUYÈRE B. (1925), « Quelques stèles trouvées par É. Baraize à Deir el-Médineh », dans *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 25, p. 76-96.
- BRUYÈRE B. (1927), *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1926)*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (= *Fouilles de l'IFAO* 4/3).
- BRUYÈRE B. (1929), *Mert Seger à Deir El Médineh (1929-1930)*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (= *Mémoires publiés par les membres de l'IFAO* 58).
- BRUYÈRE B. (1934), *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1931-1932)*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (= *Fouilles de l'IFAO* 10).
- BRUYÈRE B. (1948), *Rapport sur les fouilles de Deir el-Médineh (1935-1940)*, fasc. I, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- BRUYÈRE B. (1952), *Tombes thébaines de Deir el Médineh à décoration monochrome*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (= *Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale* 86).
- BRUYÈRE B., KUENTZ Ch. (1926), *La tombe de Nakht-Min et la tombe d'Ari-Nefer*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (= *Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale* 54).
- BUDDE D. (2002), « Die den Himmel durchsticht und sich mit den Sternen vereint » zur Bedeutung und Funktion der Doppelfederröhre in der Götterikonographie », dans *Studien zur Altägyptischen Kultur* 30, p. 57-102.
- CABROL A. (2001), *Les voies processionnelles de Thèbes*, Louvain, Peeters (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 97).
- CARIDDI I. (2018), *Silenzio Eloquent. Prospettive socio-culturali sul tacere e sulla figura del « silenzioso » nel corpus letterario e documentario di età faraonica*, thèse de doctorat en sciences de l'Antiquité (égyptologie), inédit, Université « Ca' Foscari » de Venise.
- CARLOTTI J.-F., GALLET L. (2007), « Le temple d'Amon-qui-écoute-les-prières à Karnak: Oeuvre de Ramsès II ou d'un prédécesseur ? », dans GOYON J.-C. & CARDIN Ch. (éds), *Proceedings of the Ninth International Congress of Egyptologists: Grenoble, 6-12 septembre 2004 I*, p. 271-282.
- ČERNÝ J. (1927), « Le Culte d'Aménophis I^{er} chez les ouvriers de la nécropole thébaine », dans *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 27, p. 159-197.
- ČERNÝ J. (1962) « Egyptian Oracles », dans PARKER R. A. (éd.), *A Saite oracle papyrus from Thebes in the Brooklyn Museum (Papyrus Brooklyn 47.218.3)*, Rhode Island, Brown University Press.

- Černý J. (1972), « Troisième série de questions adressées aux oracles », dans *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 72, p. 46-69.
- CHANTRAIN G. (2017), « Time(s) in ancient Egyptian: perspectives of a broad lexical study. The Case of *dw³.t* and *dw³* », dans TOMORAD M. & POPIELSKA-GRZYBOWSKA J. (éds), *Egypt 2015: perspectives of research: proceedings of the Seventh European Conference of Egyptologists, 2nd-7th June 2015, Zagreb, Croatia*, p. 3-15.
- CHASSINAT É. (1934)., *Le Temple de Dendara*, t. 2, le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- CLÈRE J. J. (1929), *Monuments inédits des serviteurs dans la place de vérité*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (= *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 28).
- COLLOMBERT Ph. (2017), « Pratiques cultuelles et épicleses divines aux portes des temples égyptiens », dans MICHEL P. M. (dir.), *Rites aux portes*, Lausanne, Peter Lang, p. 59-82.
- DAUMAS F. (1952a), *Amour de la vie et sens du divin dans l'Égypte ancienne*, Saint-Clément-de-Rivière, Fata Morgana.
- DAUMAS F. (1952b), *Les moyens d'expression du grec et de l'égyptien comparé dans les décrets de Canope et de Memphis*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- DAUMAS F. (1965), *La Civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud.
- DAUMAS F. (1987), *Le Temple de Dendara*, t. 9, le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale.
- DAVID A. (2000), *De l'infériorité à la perturbation: l'oiseau du « mal » et la catégorisation en Égypte ancienne*, Wiesbaden, Göttinger Orientforschungen, (= *Classification and Categorization in Ancient Egypt* 38/1).
- DAVIES B. G. (1999), *Who's Who at Deir el-Medina. A Prosopographic Study of the Royal Workmen's Community*, Leyde, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten (= *Egyptologische Uitgaven* 13).
- DAVIES B. G. (2013), *Ramesside Inscriptions. Translated and Annotated: Notes and Comments. Ramesses II, his Contemporaries*, vol. 3, Oxford, Wiley-Blackwell.
- DAVIES B. G. (2018), *Life within the Five Walls. A Handbook to Deir el-Medina*, Wallasey, Abercromby Press.
- DAWSON W. R. (1925), « An Oracle Papyrus », dans *Journal of Archaeology* 11, p. 247-248.

- DOXEY D. M. (2001), « Priesthood », dans REDFORD D. B., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 3, Oxford, Oxford University Press, p. 68-73.
- EBERS G. (1881) (orig. 1879), *Egypt: descriptive, historical, and picturesque*, vol. 2, Londres, Paris, New York, Cassel Peeter, Galpin & Co [trad. BELL C.].
- EPHRATT M. (2008), « The functions of silence », dans *Journal of pragmatics* 40, p. 1909-1938.
- ERMAN A, GRAPOW H. (1926-1961), *Wörterbuch der aegyptischen Sprache*, 7 vols.,
- ERMAN A. (1911a), « Denksteine aus der thebanischen Gräberstadt », dans *Sitzungsberichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Berlin, Königlichen Preussischen Akademie der Wissenschaften.
- ERMAN A. (1911b), « Ägyptische Abteilung. Zwei Weihgeschenke aus der thebanischen Nekropole » dans *Amtliche Berichte aus den Königlichen Kunstsammlungen* 33, p. 8-10.
- ERMAN A. (1923), *Die Literatur der Aegypter*, Leipzig, J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung.
- ERMAN A. (1937), *La Religion des Égyptiens*, Paris, Payot [trad. par Wild H.].
- ERMAN A., GRAPOW H. (1926-1961), *Wörterbuch der aegyptischen Sprache*, 7 vols., Berlin, Akademie Verlag.
- FAULKNER R. O. (1962), *A concise dictionary of Middle Egyptian*, modernisé en 2017 par JEGOROVIC J., Oxford, Griffith Institute.
- FAULKNER R. O. (1962), *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford, Griffith Institute.
- FISCHER H. G. (1976), *Varia*, New York , The Metropolitan Museum of Art (= *Egyptian Studies* 1).
- FROOD E. (2007), *Biographical Texts from Ramessid Egypt*, Atlanta, Society of Biblical Literature.
- GABOLDE L. (2022), « Monumentaliser l'écrit », dans POLIS S. (dir.), *Guide des écritures de l'Égypte ancienne*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, p. 228-231.
- GALLET L. (2013), « Karnak: the Temple of Amun-Ra-Who-Hears-Prayers », dans WILLEKE W. (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz002gw1j9>.
- GILBERT P. (1949), *La Poésie égyptienne*, Bruxelles, Fondation Égyptologique Reine Elisabeth.

- GIVEON R. (1982), "A God who Hears", dans *Heerma Van Voss H. et al (éds.)*, *Studies in Egyptian Religion Dedicated to Professor Jan Zandee*, Leyde, Brill, p. 38-42.
- GOYON J.-Cl. (1972), *Rituels funéraires de l'ancienne Égypte. Le rituel de l'embaumement. Le Rituel de l'Ouverture de la Bouche. Les Livres de Respiration*, Paris, Les Éditions du Cerf, p. 208-211.
- GRANDET P. (1998), *Contes de l'Égypte ancienne*, Paris, Hachette Littératures.
- GRAPOW H. (1922), « Ägyptische Texte », dans LEHMANN D. E. & HAAS D. H. (éds.), *Textbuch zur Religionsgeschichte*, 2^e éd., Leipzig, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung.
- GRIFFITH F. L. (1889), *The inscriptions of Siût and Dêr Rîfeh*, Londres, Trübner & Co.
- GUNKEL H. (1913), *Reden und Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- GUNN B. (1916), « The Religion of the Poor in Ancient Egypt » dans *The Journal of Archaeology* 3, p. 81-94.
- HANNIG R. (2003), *Ägyptisches Wörterbuch I. Altes Reich und Erste Zwischenzeit*, Mainz Mainz am Rhein, P. Von Zabern.
- HARING B. J. J. (2006), *The Tome of Sennedjem (TT1) in Deir el-Medina. Paleography*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (= *Paléographie hiéroglyphique* 2).
- HILL C. (1982), « Up/down, front/back, left/right: a Contrastive Study of Hausa and English », dans WEISSENBORN J. & KLEIN W. (éds.), *Here and There: Cross-linguistic Studies on Deixis and Demonstration*, Amsterdam, John Benjamins, p. 13-42.
- HÖLZL R. (2001), « Stelae », dans D. B. REDFORD (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 3, Oxford, Oxford University Press, p. 319-324.
- JAMES T. G. H. (1962), *The Heḳanakhte papers, and other early Middle Kingdom documents*, New York, Metropolitan Museum of Art.
- JAUHAINEN H. (2009), « Religious buildings at Deir el-Medina », dans PREYS R. (éd.), *7. Ägyptologische Tempeltagung: structuring religion. Leuven, 28. September - 1. Oktober 2005*, Wiesbaden, Harrassowitz, p. 151-161.
- JENKINS M. (2020), *On the Semantics of jnd. A lexical-semantic analysis of the 'sadness' lexeme jnd*, mémoire de licence en histoire ancienne (égyptologie), inédit, Université de Macquarie.
- JORDAN M., BICKEL S., CHAPPAZ J.-L (2015), *La porte d'Horemheb au X^e pylône de Karnak*, Genève, Cahiers de la Société d'Égyptologie (= *Cahier de la Société d'Égyptologie* 13).

- KAREV E. (2023), *Nemeh in Pharaonic Egypt: « Free » or « Miserable » ? A Case Study of Historical Semantics*, dans *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften* 34, p. 62-79.
- KELLER C. (1991), « Royal Painters : Deir el Medina in Dynasty XIX », dans BLEIBERG E. & FREED R. (éds.), *Fragments of a Shattered Visage*, Memphis, Memphis State University, p. 50-86.
- KELLER C. (2008), « Some thoughts on religious change at Deir el-Medina », dans D'AURIA S. H. (éd.), *Servant of Mut: studies in honor of Richard A. Fazzinia*, Leyde, Brill, p. 149-154.
- KEMP B. (1995), « How religious were the ancient Egyptians? », dans *Cambridge Archaeological Journal* 5(1), p. 25-54.
- KESSLER D. (1998), « Dissidentenliteratur oder kultischer Hintergrund? Teil 1: Überlegungen zum Tura-Hymnus und zum Hymnus in TT 139 », dans *Studien zur Altägyptischen Kultur* 25, p. 161-188.
- KESSLER D. (1999), « Dissidentenliteratur oder kultischer Hintergrund », dans *Studien zur Altägyptischen Kultur* 27, p. 173-221.
- KITCHEN K. A. (1968-1990), *Ramesside Inscriptions Historical and Biographical*, 8 vol., Oxford, B. H. Blackwell.
- KITCHEN K. A. (1999), *Poetry of Ancient Egypt*, Jonsered, Paul Åströms Förlag.
- KITCHEN K. A. (2000), *Ramesside Inscriptions. Translated & Annotated Translations*, vol. 3, Oxford, Blackwell. (KRITA)
- KLOTZ D. (2006), *Adoration of the Ram. Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple*, Yale, Yale Egyptological Seminar (= *Yale Egyptological Studies* 6).
- KRUCHTEN J.-M. (1991), « Le Maître des dieux de Karnak », dans VERHOEVEN U. & GRAEFE E. (éds.), *Religion und Philosophie im alten Agypten*, Festgabe für Philippe Derchain, Louvain, Peeters, p. 179-187 (= *Orientalia Lovaniensia Analecta* 29).
- KRUCHTEN J.-M. (1997), « Profane et sacré dans le temple égyptien. Interrogations et hypothèses à propos du rôle et du fonctionnement du temple égyptien », dans *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève* 21, p. 23-37.
- LABOURY D. (2013), « L'artiste égyptien, ce grand méconnu de l'égyptologie », dans ANDREU-LANOË G. (éd.), *L'art du contour: le dessin dans l'Égypte ancienne*, Paris, Louvre éditions, Somogy éditions d'art, p. 28-35.
- LABOURY D., DEVILLERS A. (2023), « The ancient Egyptian artist: a non-existing category? », dans CANDELORA D., BEN-MARZOUK N. & COONEY K. M. (éds.), *Ancient*

Egyptian society: challenging assumptions, exploring approaches, Londres, Routledge, p. 163-181.

- LECLANT J. (1998), « Littérature », dans *Dictionnaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Albin Michel, p. 230-242.
- LEITZ Ch. *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, Londres, The British Museum Press (= *Hieratic Papyri in the British Museum* 7).
- LESKO L. H. (2002), *A Dictionary of Late Egyptian*, 2^e éd., vol. 1, Plymouth, River Modern Printig Co.
- LICHTHEIM M. (1976), *Ancient Egyptian Literature*, vol. 2, Berkeley, University of California Press.
- LOOSE J. (1994), « Nu ziet, ik heb gedaan wat ik gezegd heb! », dans *Phoenix* 40, p. 132-153.
- LOPRIENO A. (2006), « Primäre und sekundäre Religionserfahrung als dreiteilige Hierarchie », dans WAGNER A. (éds.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*, Berlin, Walter de Gruyter, p. 259-266.
- LUISELLI M. M. (2005), « La partecipazione dell'individuo alla religione: rituali personali tra norma e individualità », dans *Aegyptus* 85 (1/2), p. 13-31.
- LUISELLI M. M. (2007), « Religion und Literatur: Überlegungen zur Funktion der "persönlichen Frömmigkeit" in der Literatur des Mittleren und Neuen Reiches », dans *Studien zur Altägyptischen Kultur* 36, p. 157-182.
- LUISELLI M. M. (2008a), « Das Bild des Betens: Versuch einer bildtheoretischen Analyse der altägyptischen Anbetungsgestik », dans *Imago Aegypti* 2, p. 87-96.
- LUISELLI M. M. (2008b), « Personal piety (modern theories related to) », dans DIELEMAN J. & WENDRICH W. (éds.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, p. 1-9, [en ligne], <http://digital2.library.ucla.edu/viewItem.do?ark=21198/zz000s3mss>.
- LUISELLI M. M. (2011), *Die Suche nach Gottesnähe. Untersuchungen zur Persönlichen Frömmigkeit in Ägypten von der ersten Zwischenzeit bis zum Ende des neuen Reichs*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (= *Ägypten und Altes Testament* 73).
- MALAISE M., WINAND J. (1999), *Grammaire raisonnée de l'égyptien classique*, Liège, Centre Informatique de Philosophie et Lettres (= *Aegyptiaca Leodiensia* 6).
- MARTIN G. T. (1985), *The tomb-chapels of Paser and Ra'ia at Saqqâra*, Londres, Egypt Exploration Society.

- MASPERO G. (1880), « Rapport sur une mission en Italie (suite) », dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, vol. 2, Paris, F. Vieweg, p. 103-128.
- MASPERO G. (1880), « Rapport sur une mission en Italie », dans *Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes*, vol. 2, Paris, F. Vieweg, p. 159-199.
- MAYSTRE Ch. (1936), *Tombes de Deir el-Médineh : la tombe de Nebenmât (n° 219)*, Le Caire, Institut français d'archéologie orientale (= *Mémoires publiés par les membres de l'Institut français d'archéologie orientale* 71).
- MCDOWELL A. G. (2001), « Crime and Punishment », dans REDFORD D. B., *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, vol. 1, Oxford, Oxford University Press, p. 315-320.
- MEEKS D. (1977), Année lexicographique: Égypte ancienne, tome 1, éd. 1998, Paris, Cybèle.
- MEEKS D. (1978), Année lexicographique: Égypte ancienne, tome 2, éd. 1998, Paris, Cybèle.
- MEEKS D. (1979) Année lexicographique: Égypte ancienne, tome 3, éd. 1998, Paris, Cybèle.
- MEEKS D. (2000), « La prière en Égypte: entre textualité et oralité », dans DORIVAL G. & PRALON D. (éds), *Prières méditerranéennes hier et aujourd'hui: actes du colloque organisé par le Centre Paul-Albert Février (Université de Provence-C.N.R.S.) à Aix-en-Provence les 2 et 3 avril 1998*, Aix-en-Provence, Publications de l'Université de Provence, p. 9-23.
- MENÉNDEZ G. (2023), « An analysis of the two families of painters employed on the gang during the early Nineteenth Dynasty and the possible identification of their artistic styles », dans DAVIES B. G. (éd.), *Dispatches from Deir el-Medina*, Wallasey, Abercromby Press, p. 125-165.
- MESKELL L. (2004), « Religious Festivals : Celebrations of Life and Death », dans NARDO D. (éd.), *Living in Ancient Egypt*, Farmington Hills, Greenhaven Press, p. 98-104.
- MOJE J. (2007), *Untersuchungen zur Hieroglyphischen Paläographie und Klassifizierung der Privatstelen der 19. Dynastie*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag.
- MORGAN E. E. (2004), *Untersuchungen zu den Ohrenstelen aus Deir el Medine*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag (= *Ägypten und Altes Testament* 61).

- MORGAN E. E. (2006), « Einige Bemerkungen zur Thematik der Persönlichen Frömmigkeit », dans *Studien zur Altägyptischen Kultur* 34, p. 333-351.
- NAGEL G. (1935), « Un Aspect de la Religion de l’Ancienne Égypte », dans *Revue de Théologie et de Philosophie* 97, p. 305-333.
- NELSON S. H. (1981), *The Great Hypostyle Hall at Karnak*, Chicago, Oriental Institute of the University of Chicago (= *Oriental Institute Publications* 106).
- NIMS C. F. (1971), « The Eastern Temple at Karnak », dans *Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde* 12, p. 107-113
- OTTO E. (1964), *Gott und Mensch nach den ägyptischen Tempelinschriften der griechisch-römischen Zeit*, Heidelberg, Universitätsverlag Winter.
- OTTO E. (1977), « Götter, Lokal-», dans HELCK W., OTTO E. & WESTENDORF W. (éds.), *Lexikon der Ägyptologie*, vol. 2, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, cols. 653-656.
- PINCH G. (1993), *Votive Offerings to Hathor*, Oxford, Griffith Institute.
- PLANTIKOW-MÜNSTER M. (1969), « Die Inschrift des *B³k-n-ḥnsw* in München », dans *Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde* 95, p. 117-135.
- POLOTSKY H. J. (1965), « Egyptian Tenses », dans *The Israel Academy Of Sciences And Humanities* 2,5 p. 71-96.
- PORTER B., MOSS R. (1964), *Topographical Bibliography of Ancient Egyptian Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings*, 2^e éd., vol. 1.2, Oxford, Griffith Institute.
- POSENER G. (1971), « Amon Juge du Pauvre », dans *Beiträge zur ägyptischen bauforschung und altertumskunde* 12, p. 59-63.
- POSENER G. (1975), « La piété personnelle avant l’âge amarnien », dans *Revue d’Égyptologie* 27, p. 195-210.
- POTTER D. M. (2016), *Linguistic Understanding of Divine Interaction in Ramesside Egypt*, thèse de doctorat, Université de Liverpool.
- QUAEGBEUR J. (1985), « La Justice à la Porte des Temples et le Toponyme Premit », dans CANNUYER C. & KRUCHTEN, J. (éds.), *Individu, société et spiritualité dans l’Égypte pharaonique et copte. Mélanges égyptologiques offerts au Professeur A. Théodoridès*, Ath, Illustra, p. 201-220.
- ROBERSON J. A. (2020), *Enigmatic writing in the New Egyptian Kingdom. A Lexicon of Ancient Egyptian Cryptography of the New Kingdom*, vol. 2, Berlin, De Gruyter, (= *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 2).

- ROCCATI A. (2017), « Muto », dans RAGAZZOLI C., FAVRY N., SOMAGLINO C., TALLET P. (éds.), *Du Sinai au Soudan: itinéraires d'une égyptologue. Mélanges offertes au professeur Dominique Valbelle*, p. 221-222.
- ROEDER G. (1913), *Aegyptische Inschriften aus den Königlichen Museen zu Berlin*, Leipzig, J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung.
- ROEDER G. (1923), *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*, Iéna, Eugen Diederichs.
- RUTKAUSKAS T. (2016), *Sünde im Alten Ägypten: eine begriffssesamasiologische und begriffsgeschichtliche Untersuchung*, inédit, thèse de doctorat en sciences de l'Antiquité (égyptologie), Université de Heidelberg.
- SADEK A. I. (1979), « Glimpses of popular religion in New Kingdom Egypt I: Mourning for Amenophis I at Deir el-Medina », dans *Göttinger Miszellen* 36, p. 51-56.
- SADEK A. I. (1987), *Popular religion in Egypt during the New Kingdom*, Hildesheim, Gerstenberg (= *Hildesheimer Ägyptologische Beiträge* 27).
- SCHIPPER B. (2006), « Ma'at und die "gespaltene Welt": Zur Anwendung der Unterscheidung von primärer und sekundärer Religion auf die Religion Ägyptens », dans WAGNER A. (éd.), *Primäre und sekundäre Religion als Kategorie der Religionsgeschichte des Alten Testaments*, Berlin, Walter de Gruyter, p. 191-209.
- SERVAJEAN F. (2011), *Le tombeau de Nakhtamon (TT335) à Deir al-Médina. Paléographie*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (= *Paléographie hiéroglyphique* 5).
- Sign TSL_1_3674 <<http://thotsignlist.org/mysign?id=3674>>, dans THOT SIGN LIST <<http://thotsignlist.org>>, Université de Liège et Berlin-Brandenburgische Akademie der Wissenschaften.
- SIMPSON K. (2003), *The Literature of Ancient Egypt. An Anthology of Stories, Instructions, Stelae, Autobiographies, and Poetry*, 3^e éd., Yale, Yale University Press.
- SPENCER P. A. (1981), *Studies in the lexicography of Ancient Egyptian buildings and their parts*, thèse de doctorat en sciences de l'Antiquité (égyptologie), inédit, Londres, London University College.
- STARING N. (2016), « The Tomb of Ptahemwia, 'Great Overseer of Cattle' and 'Overseer of the Treasury of the Ramesseum', at Saqqara », dans *The Journal of Egyptian Archaeology* 102, p. 145-170.
- STEVENS A. (2003), « The material evidence for domestic religion at Amarna and preliminary remarks on its interpretation », dans *Journal of Egyptian Archaeology* 89, p. 143-168.

- STEVENS A. (2006), *Private religion at Amarna: The material evidence*, Oxford, Archaeopress.
- THIERS Ch. (2021), « Amon-Rê dispensateur du souffle de vie: à propos d'une scène du mammisi d'Ermant copiée par J. Gardner Wilkinson », dans COLLOMBERT Ph., COULON L., GUERMEUR I. & THIERS Ch. (éds), *Questionner le Sphinx: mélanges offerts à Christiane Zivie-Coche 2*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, p. 541-562.
- TOYE-DUBS N. (2016), *De l'oreille à l'écoute. Étude des documents votifs de l'écoute: nouvel éclairage sur le développement de la piété personnelle en Égypte ancienne*, Oxford, BAR Publishing.
- TRAUNECKER C. (1970), « Un document inédit sur une famille de militaires contemporaine de la XXII^e dynastie », dans *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 69, p. 219-237.
- UNIVERSITÄT BASEL, [en ligne], <https://aegyptologie.unibas.ch/werkzeuge/wortdiskussionen/> (page consultée le 15/02/2024).
- VALBELLE D. (1985), « *Les ouvriers de la Tombe* ». *Deir el-Médineh à l'époque ramesside*, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale (= *Bibliothèque d'Étude* 96).
- VALBELLE D. (2023), « Sièges nominatifs et « chapelles de confréries » », dans *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale* 123, p. 450-478.
- VERNUS P. (1978), « Littérature et autobiographie: Les inscriptions de Sa-Mout surnommé KyKy », dans *Revue d'Égyptologie* 30, p. 115-146.
- VERNUS P. (1983), « Études de philologie et de linguistique (II) », dans *Revue d'Égyptologie* 34, p. 115-128.
- VERNUS P. (1993), *Affaires et scandales sous les Ramsès. La crise des valeurs dans l'Égypte du Nouvel-Empire*, Paris, Pygmalion.
- VERNUS P. (2000), « La grotte de la Vallée des Reines dans la piété personnelle des ouvriers de la Tombe (BM 278) », dans DEMARÉE R. J. & EGBERTS A. (éds), *Deir el-Medina in the third millennium AD: a tribute to Jac. J. Janssen*, Leyde, Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, p. 331-336.
- VERNUS P. (2012), « Le verbe *gm(j)* : essai sémantique lexicale », dans GROSSMAN E., POLIS S. & WINAND J. (éds.), *Lexical Semantics in Ancient Egyptian*, Hambourg, Widmaier Verlag, p. 387-438.

- WALLET-LEBRUN Ch. (1985), « À propos d'wb' : Note lexicographique », *Göttinger Miszellen* 85, p. 67-88.
- WEISS L. (2015), *Religious practice at Deir el-Medina*, Louvain, Peeters (= *Egyptologische Uitgaven* 29).
- WERNER V. (1983), *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain, Peeters.
- WILSON J. A. (1950), « Hymns and Prayers », dans PRITCHARD J. B. (éd.), *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton, Princeton University Press, p. 380-381.
- WINAND J. (1992), *Études de néo-égyptien, 1: La morphologie verbale*, Liège, Centre Informatique de Philosophie et Lettres (= *Aegyptiaca Leodiensia* 2).
- WÜTHRICH A. (2021), « Amon, dieu de la ville, dans le chapitre 23 du *Livre des Morts* », dans COLLOMBERT Ph., COULON L., GUERMEUR I. & Thiers Ch. (éds.), *Questionner le Sphinx: mélanges offerts à Christiane Zivie-Coche*, vol. 2, Le Caire, Institut Français d'Archéologie Orientale, p. 731-739.