

Patrick Maxime MICHEL (dir.)

rites aux portes



PETER LANG

Bern · Berlin · Bruxelles · New York · Oxford · Warszawa · Wien

EGeA

VOL.5

Direction : Lorenz E. Baumer, Philippe Collombert

Comité scientifique : Michel Aberson (Universités de Lausanne et de Genève),
Miroslav Novak (Universität Bern), Joachim Quack (Universität Heidelberg),
François Queyrel (EPHE, Paris)



Comité scientifique du projet «*E pluribus unum ? L'Italie, de la diversité préromaine à l'unité augustéenne*» :

Michel Aberson (Université de Lausanne, Université de Genève), Lorenz Baumer (Université de Genève), Maria Cristina Biella (University of Southampton, British School at Rome), Edward Bispham (University of Oxford), Tim Cornell (University of Manchester), Massimiliano Di Fazio (Università di Pavia), Maurizio Harari (Università di Pavia), Damien Nelis (Université de Genève), Nicholas Purcell (University of Oxford), Christoph Riedweg (Universität Zürich, ancien directeur de l'Institut Suisse de Rome), Pierre Sánchez (Université de Genève), Federico Santangelo (University of Newcastle), Christopher Smith (British School at Rome), Michel Tarpin (Université de Grenoble), Rudolf Wachter (Université de Lausanne, Universität Basel), Manuela Wullschleger (Université de Genève, Musée d'art et d'histoire de Genève).

Table des matières

RITES AUX PORTES	
PATRICK M. MICHEL	
Avant-propos et remerciements	7
Préface.....	9
JULIA RHYDER	
Ritual Text and Ritual Practice. Some Remarks on Extra-Sanctuary Slaughter in Leviticus	13
GAULTIER MOURON	
Les rites aux portes de la tombe. L'exemple des nécropoles de l'Ancien Empire égyptien	23
AMANDINE GRASSART-BLÉSÈS	
Le geste <i>nyny</i> dans les scènes de temple du Nouvel Empire	33
AURÉLIE CUENOD	
Une reine sur la porte. Quelques observations préliminaires sur les représentations de Cléopâtre III dans le temple de Khonsou à Karnak.....	49
PHILIPPE COLLOMBERT	
Pratiques cultuelles et épiclèses divines aux portes des temples égyptiens.....	59
LORENZO VERDERAME	
Le symbolisme de la porte dans les rituels assyro-babyloniens	83
ANTOINE CAVIGNEAUX	
Portes, dieux portiers et dieux-portes.....	93
LUCIA MORI	
Defence, Justice, Identity. The Function of City Gates in the Land of Aštata During the Late Bronze Age.....	101

PATRICK M. MICHEL

Rites et portes en Syrie du Nord et en Anatolie au II^e millénaire av. J.-C. 111

THOMAS RÖMER

Cultes en dehors du temple de Jérusalem selon Ezéchiel 8 123

Pratiques culturelles et épiclèses divines aux portes des temples égyptiens

A Claude Traunecker

La ville égyptienne s'articule le plus souvent autour du temple, qui définit quartiers et axes de circulation principaux¹. Pour autant, le téménos divin est un espace fermé, inaccessible au public. Citadelle impénétrable, entouré d'une haute enceinte, le temple ouvrait toutefois ses portes lors de certaines fêtes et laissait alors accéder quelques privilégiés aux premières cours, avant que le dieu, porté sur sa barque par les prêtres, ne sorte en procession sur les dromos extérieurs. Mais, le plus souvent, l'accès au téménos restait interdit. La porte du temple représentait donc, pour le profane, extérieur, le point de contact essentiel avec le divin, et focalisait son attention. Cette fonction se trouvait souvent magnifiée par l'aspect monumental de la porte, en pierre, quand le mur de clôture qui la prolongeait était en briques. L'impression pouvait encore être amplifiée par l'insertion de la porte dans un pylône.

C'est donc assez logiquement que cette porte en vint à catalyser témoignages de piété et pratiques culturelles variés, de la part, essentiellement, de personnes n'ayant pas ou peu accès aux espaces sacrés. Ce type de pratique ne se limitait cependant pas aux portes mais s'étendait à tous les espaces temporairement accessibles du temple, assez commodément identifiables à ce que les Égyptiens appelaient *ouba*, « la zone ouverte » du temple, qui

incluait aussi bien le dromos situé devant la porte, que, souvent, la cour qui la suivait, voire d'autres encore, ou le tour des murs, bref, tout espace « ouvert » – dans des proportions variables – au regard du profane, en opposition avec le secret du Saint des Saints, accessible aux seuls officiants².

Les pratiques culturelles, parfois un peu trop simplement désignées comme « populaires », dans ces espaces plus ou moins ouverts, étaient nombreuses et diverses. La présente contribution, qui reprend en partie certains thèmes déjà développés ailleurs par d'autres³, sera essentiellement consacrée à certaines formes divines spécifiques de ces lieux dont le culte était nommément rattaché à une porte ou à un élément de celle-ci, la porte devenant alors une épithète définitoire de la divinité (« Ptah-de-la-porte-ancienne », « Amon-Rê-qui-est-dans-l'embrasure », etc.).

Les pratiques culturelles qui se déroulaient aux portes des temples étaient, semble-t-il, le plus souvent adressées à des images divines gravées dans ou devant ces passages ; mais elles pouvaient aussi parfois avoir pour objet une statue entreposée à cet endroit⁴. Il subsiste encore aujourd'hui, dans certaines embrasures de portes, de petites niches destinées à recevoir de telles statues ; celles-ci faisaient probablement l'objet de pratiques

1 Voir LECLÈRE 2008, p. 603.

2 Sur le *ouba*, voir CABROL 2001, p. 82-87, avec la littérature antérieure. Ajouter surtout VERNUS 2000, p. 332-333 (qui renvoie pour ce terme à la notion d'« interface ») ; CAYZAC 2010, p. 45-56 ; RONDOT 2015, p. 197.

3 Voir essentiellement YOYOTTE 1960, p. 19-74 et surtout p. 42-45 ; BRUNNER 1982, p. 37-59 = BRUNNER

1988, p. 248-263 et surtout p. 249-250 ; HELCK 1986 ; MALAISE 1987, p. 55-82 et surtout p. 73-75 ; TRAUNECKER 1992, p. 370-373 ; GUGLIELMI 1994, p. 55-68 et surtout p. 58-60 ; QUAEGBEUR 1997, p. 15-34 et surtout p. 27-32 ; BRAND 2007, p. 51-83 et surtout p. 60.

4 Voir CLÈRE 1968, p. 135-148.

culturelles « officielles », lors des sorties processionnelles du dieu mais recevaient aussi vraisemblablement les prières des fidèles parfois admis en ces lieux⁵. Dans un genre un peu différent, certaines statues de particuliers étaient aussi disposées dans l'espace de ces portes, présentant même parfois, à l'arrière, un tenon qui servait à caler la porte contre laquelle elles étaient déposées⁶. On distinguera notamment le dossier des « chauves d'Hathor »⁷, personnages importants qui, dans ces contextes, se paraient d'un titre fictif de « gardien de porte » et se targuaient d'écouter les requêtes des suppliants et de servir d'intermédiaires auprès de la déesse pour toutes sortes de demandes ; tel ce Neferhotep promettant « un époux à la veuve et une dot à la jeune fille »⁸ ou cet autre assurant aux « femmes de Thèbes, nobles dames comme femmes du commun » que la déesse leur « donnerait un agréable séjour dans ce temple, le bonheur, un bel époux [...] »⁹. Le scribe des soldats Raïa, qui a laissé une statue devant un temple d'Isis à Abydos, détaille quant à lui très explicitement sa fonction : « Je suis le porte-parole de la Maîtresse du ciel ; je suis préposé à son *ouba*. Dites-moi [vos] requêtes et vos ... et je les répèterai à la Maîtresse des Deux Terres, car elle écoute ma prière »¹⁰.

Lieu de transition entre monde profane et monde divin, la porte du temple (et ses environs) était aussi un lieu de justice ; une justice humaine, mais rendue sous les auspices de la divinité toute proche, et comme inspirée et ratifiée par cette dernière. Cette

fonction probablement ancienne se trouve consacrée par une terminologie spécifique, puisque fut forgé pour ces lieux à vocation juridique un terme *rout-di-mât*, « porte/portail-de(= pour)-rendre-la-justice », qui, dans l'état actuel de nos connaissances, ne semble cependant pas apparaître avant l'époque tardive¹¹. Les serments qu'on prêtait à la porte du temple sont un des multiples témoignages de leur fonction judiciaire et sont étroitement liés aux pratiques culturelles qui nous intéressent ici¹².

Les « portes-de-l'adoration-du-peuple »

Les portes des temples égyptiens portaient parfois un nom propre. On a voulu reconnaître dans le nom de certaines d'entre elles, formé avec la locution *dw³ rhy.t*, « adoration-du-peuple », une allusion aux pratiques culturelles qui s'y déroulaient¹³.

Cinq noms de portes construits sur ce modèle sont connus : la porte principale de l'entrée du complexe du temple d'Horus de Bouhen, appelée « *Menkheperre* qu'adore le peuple auprès d'Horus »¹⁴ ; une porte interne du temple de Gerf Hussein, appelée « Ramsès-aimé-d'Amon dans le temple de Ptah, qu'adore le peuple auprès de Ptah-au-visage-avenant »¹⁵ ; la porte de la cour d'entrée de la chapelle d'Osiris *Heqa-djet* à Karnak, appelée « L'épouse du dieu et divine adoratrice Amenardis qu'adore le peuple dans le domaine de son père Osiris Heqa-djet »¹⁶ ; une porte latérale (est)

5 Voir COULON, à paraître ; GABOLDE & GABOLDE 2015, p. 71 pour les niches du passage de la porte du 7^e pylône à Karnak.

6 Voir RONDOT 2011, p. 141-158.

7 Voir CLÈRE 1995.

8 CLÈRE 1995, p. 111.

9 CLÈRE 1995, p. 148-149. Voir encore, par exemple, les célèbres statues de hauts personnages entreposées au pied du 10^e pylône de Karnak (voir DELVAUX 1992, p. 47-53 ; GALAN 2003).

10 CLÈRE 1995, p. 195 ; le temple d'Isis mentionné pourrait être lié à celui dont il sera question plus loin ici-même, voir *infra*, p. 73-75.

11 Sur ces *rout-di-mât*, voir SAUNERON 1954, p. 117-127 ; QUAEGEBEUR 1985, p. 465 ; TRAUNECKER 1992, p. 373-379 ; SAMBIN 1992, p. 180-182 ; QUAEGEBEUR 1993, p. 201-220 ; BRUNNER 1986, col. 778-787 et surtout col. 782 ; DERCHAIN 1995 ; TRAUNECKER 1997, p. 35-54 et

surtout p. 49-51 ; CANNUYER 1998, p. 781-788 ; CABROL 2001, p. 734-737 ; CAYZAC 2010, p. 53 ; ALLAM 2012, p. 1-13 ; GALLET 2013, p. 9.

12 Voir notamment SAMBIN 2015, p. 285-290, qui reprend toute la discussion des serments démotiques de Djémê (avec bibliographie antérieure) ; ici même p. 76.

13 Voir GROTHOFF 1996, p. 247-250, 275 ; WAGNER & QUAEGEBEUR 1973, p. 57 ; YOYOTTE 1960, p. 42.

14 *mn-hpr-r^c dw³ rhy.t hr hr* : voir GROTHOFF 1996, p. 38-39 et p. 330, dok. 1 ; CAMINOS 1974, p. 13-14, pl. 14.

15 *r^c-ms-sw-mry-jmn m pr pth dw³ rhy.t hr pth nfr-hr* : voir GROTHOFF 1996, p. 45-46 et p. 345, Dok. 2a.

16 *hm.t-ntr dw³.t-ntr jmn-jr-dj-s dw³ rhy.t m pr jt=s wsjr hq³ d.t* : voir GROTHOFF 1996, p. 103 et p. 454, Dok. 1a.

donnant accès à la cour de Ramsès II au temple de Louxor, appelée « le roi de Haute et Basse Egypte *Ouser-mâat-Rê-setep-en-Rê* qu'adore tout le peuple afin qu'ils vivent »¹⁷ ; et enfin une porte de Karnak mentionnée dans une inscription de Thoutmosis III mais dont l'emplacement exact reste inconnu, appelée « Amon à la grande force, qu'adore le peuple »¹⁸.

La locution simple « porte-de-l'adoration-du-peuple » (*sb³ n dw³ rhy. t*) semble par ailleurs être devenue une dénomination commune, désignant ces portes liées à certaines pratiques populaires. Ainsi, le retentissant procès qui eut lieu en l'an 16 de Ramsès IX pour juger un gang de pilliers de tombes, se déroula, selon le Papyrus Abbott, « dans le grand tribunal de Thèbes, à côté des deux stèles supérieures au nord de l'*ouba* d'Amon, à la porte-de-l'adoration-du-peuple »¹⁹. Porte de justice, *ouba*, on retrouve ici tous les éléments caractéristiques des pratiques cultuelles évoquées dans cet article.

Une stèle du Musée de Turin mentionne quant à elle le souhait pour le défunt, un scribe du Trésor nommé Djehoutynefer, « qu'il consomme le pain blanc, ayant les mains pures à la porte-de-l'adoration-du-peuple, qu'il s'installe dans la salle hypostyle, qu'il se mêle aux prêtres-*ouâb* et aux prophètes, afin qu'ils lui donnent les offrandes-*aout* au matin et les pains-*meset* au moment du soir, qu'il mange le pain-*shenes* lors de la cérémonie du dévoilement-du-visage, qu'il boive avec les prêtres de service, qu'il reçoive les pains-*senou* au cours de chaque jour quand le dieu s'est satisfait de ses offrandes [...] »²⁰. Le contexte de citation se concentre sur

l'espace desservi par cette porte-de-l'adoration-du-peuple, espace qui était manifestement un lieu auquel avaient accès quelques privilégiés afin d'y participer à certaines pratiques, telles que le partage des offrandes divines après que le dieu s'en était satisfait ; c'est très certainement dans ce même espace, pour les mêmes occasions, que devaient se dérouler les actes d'« adoration du peuple » mentionnés. De fait, dans un texte très parallèle à celui de Djehoutynefer, on mentionne cette fois-ci le fait de « consommer le pain blanc, ayant les mains pures dans la cour d'électrum », qui désigne certainement la cour du temple²¹. Il me semble donc que ces dénominations renvoyant à l'« adoration-du-peuple » ne font pas allusion à un culte situé au niveau de la porte proprement dite, mais à des pratiques localisées dans l'espace auquel cette porte donnait accès, c'est-à-dire dans les premières cours le plus souvent²². La porte latérale du temple de Louqsor citée plus haut (nommée « le roi de Haute et Basse Egypte *Ouser-mâat-Rê-setep-en-Rê* qu'adore tout le peuple afin qu'ils vivent ») donnait de fait accès à la cour de Ramsès II dont on sait qu'elle était une « place d'appel et d'écoute des suppliques des dieux et des hommes »²³. Par ailleurs, la construction de la locution en relation avec le nom d'un pharaon (ou d'une divine adoratrice) semble indiquer que c'était le roi lui-même (ou la divine adoratrice) qui était, dans ces cas-là, l'objet de la vénération de ses sujets. Or, les statues de Ramsès II situées dans la cour du temple de Louqsor à laquelle donnait accès la porte en question faisaient précisément l'objet d'un culte²⁴. De manière plus générale, on

17 *nsw bjty wsr-m³c. t-r³c stp-n-r³c dw³ rhy. t nb. t nh=sn* : voir GROTHOFF 1996, p. 69-71 et p. 384, Dok. 6a et b. Sur cette formule particulière, voir BELL 1985, p. 275-276, n. 128.

18 *jmn wrph³ty dw³ rhy. t* : voir GROTHOFF 1996, p. 141-142 et p. 491, Dok. 12.

19 *KRI* VI, 479, 14-16 = PEET 1930, p. 42.

20 Stèle Turin 1456 ; voir PIEHL 1883, p. 121-122 ; MASPERO 1883, p. 125-126 ; *PM* VIII/4 pp. 33-34 (803-045-800) ; YOYOTTE 1960, p. 74, n. 145 ; ROCCATI 1988, p. 141-142 et fig. 187, p. 139 ; sur le personnage, voir BORLA 2006, p. 98-102. Les souhaits exprimés valent tant pour l'existence terrestre de Djehoutynefer que pour après sa mort.

21 Stèle BM 155 (voir EDWARDS 1939, p. 47-49 et pl. 39).

22 Voir NIMS 1965, p. 108 : « perhaps through such gates the common people were admitted to the court of the temple ». Dans le cas de la porte du temple de Gerf Hussein, située à l'intérieur du temple, il s'agit plus probablement d'une allusion plus générale au culte du souverain divinisé, tel qu'il devait être pratiqué dans ce sanctuaire particulier.

23 *s. t snmh³ sdm sprw. t n n³r. w rmt. w* (*KRI* II, 607, 14-15). Sur l'expression, voir BELL 1985, p. 270-271, n. 95 et 96 ; TRAUNECKER, LE SAOUT & MASSON 1981, p. 119 et p. 130 ; GALAN 2003, p. 225, n. 41.

24 Voir BELL 1985, p. 271, n. 97.

sait que l'on venait adresser ses suppliques aux statues royales placées devant les pylônes mais aussi dans les cours accessibles²⁵.

D'autres portes sont désignées par un nom qui semble les mettre en rapport direct avec ces cultes de piété populaire. Mais une fois encore, il s'agit plus vraisemblablement d'allusions à certaines pratiques qui se développaient au-delà de la porte plutôt qu'à la porte même. Ainsi, la porte principale qui donnait accès au petit contre-temple d'un Amon du même nom situé à l'est du temple de Karnak était appelée « Amon-Rê-qui-écoute-les-prières » (*jmn-r^c sḏm nh.t*)²⁶. On sait que ce sanctuaire situé sur l'*ouba* d'Amon était tout spécialement accessible aux fidèles²⁷. On connaît peut-être un gardien d'une des portes de ce sanctuaire, comme semble en témoigner les vestiges d'inscription d'une statue trouvée dans ce temple oriental, d'un dénommé Nakht qui porte entre autres le titre de « prêtre-ouab et gardien [de la porte (?) (...)] "adoration-du-peuple-au-Grand-de-prestige" de la première équipe »²⁸, où l'on retrouve encore une fois la construction syntaxique évoquée plus haut.

Au temple de Soleb, la porte appelée « Neb-maât-Rê qui écoute le suppliant » (*nb-m³c.t-r^c sḏm ss³j*), était probablement dévolue aux mêmes fonctions²⁹. Il semble donc que ces noms de portes ne renvoient qu'indirectement au phénomène traité ici, puisque le lieu des pratiques cultuelles impliquées se situait vraisemblablement au-delà des portes en question.

« Ptah-de-la-porte-ancienne »

Dans l'introduction d'une lettre-modèle de la 19^e dynastie, le papyrus Sallier IV, une dame de Memphis s'adresse à une correspondante établie à Thèbes, et, conformément aux usages épistolaires, sollicite sur sa destinataire la bienveillance de plusieurs divinités de la ville d'où elle écrit sa missive. L'auteur de la lettre énumère alors une série de divinités memphites en commençant, comme il se doit, par le couple divin des patrons de la ville, Ptah et Sekhmet ; les divinités qui suivent dans l'énumération sont quant à elles moins attendues :

« Je demande à Ptah le grand, Celui-qui-est-au-sud-de-son-mur, le maître de Ânkh-taouy, à Sekhmet la grande, aimée de Ptah, à Sekhmet la [...], à Nebet-hetepet-de-la-porte-supérieure, à Ptah-de-la-porte-ancienne, à Ptah-qui-écoute-les-suppliques, aux [dieux qui sont dans (?)] le domaine de Ptah (...) ».³⁰

Nebet-hetepet est une divinité d'origine héliopolitaine dont le culte memphite ici mentionné renvoie très certainement à une porte située à l'une des entrées du complexe du dieu Ptah à Memphis³¹. On ne sait malheureusement rien de plus sur cette porte et sur la représentation de la déesse qui s'y rattachait³².

Le « Ptah-de-la-porte-ancienne » cité dans le papyrus Sallier IV pourrait bien quant à lui avoir laissé quelques traces archéologiques. Lors de ses fouilles dans le téménos de Ptah à Mit Rahineh en 1908, W. Fl. Petrie avait trouvé, remployés sous le sable de fondation du « west

25 Sur le culte des statues royales en général, voir par exemple YOYOTTE 1960, p. 45 ; HABACHI 1969. Une allusion probable dans un texte d'Hermopolis : ROEDER 1954, p. 345, l. 19-20 = KRI IV, 30, l. 3-4, confirmé par une stèle à oreilles provenant du même endroit et présentant l'image d'un colosse royal en son cintre (ROEDER 1932, p. 38, fig. 18).

26 GROTHOFF 1996, p. 444, Dok. 30 et p. 96-97 (= KRI II, 585, 4).

27 Voir YOYOTTE 1957, p. 81-91 ; NIMS 1971 ; GALLET 2013.

28 Statue citée par BARGUET 1962, p. 308, n. 7.

29 GROTHOFF 1996, p. 33 et p. 323, Dok. 1 ; SCHIFF GIORGINI 1998, pl. 312 (Sb. 104).

30 Papyrus Sallier IV = P. BM 10184 : voir GARDINER 1937, p. 89, 2-5 ; CAMINOS 1954, p. 333-337.

31 Voir VANDIER 1965, p. 93 (n° CX) et VANDIER 1966, p. 73. L'adjectif *hry*, « supérieur », renvoie

probablement ici à la porte du temple la plus éloignée du fleuve et ouvrant vers les hauteurs de la nécropole (occidentale) de Memphis (voir VERNUS 1978, p. 126, n. n, *contra* DEVAUCHELLE 1992, p. 21-22). La porte qualifiée de *hry*, « supérieure » à Karnak était le lieu de pratiques oraculaires et d'un culte de « l'oreille qui écoute » (voir notamment YOYOTTE 1957, p. 81-91 ; HABACHI 1972, p. 67-85, pl. XIII-XVIII).

32 La stèle Turin CGT 50026, qui mentionne une « Nebet-hetepet qui écoute les suppliques » et comporte la représentation de quatre oreilles, témoigne du caractère accessible de la déesse, mais l'objet est quant à lui censé venir de Deir el Médineh et n'aurait donc pas de rapport direct avec le culte memphite évoqué dans la lettre (voir TOSI & ROCCATI 1971, p. 59).

hall » du temple de Ramsès II, une série de stèles témoignant d'un culte « populaire » rendu à Ptah et à d'autres divinités memphites³³. Le dieu Ptah y est souvent présenté comme « celui qui écoute les requêtes » (*sḏm nḥ.wt*) ou « celui qui écoute les demandes » (*sḏm spr.wt*). Sur plusieurs de ces stèles figurent aussi des représentations d'oreilles, symbolisant l'écoute attentive (souhaitée) du dieu aux demandes formulées³⁴.

Parmi ces stèles, il en est une qui présente deux personnages debout, adorant le nom de

Ptah-mâitre-de-Maât entouré de deux paires d'oreilles. L'un des deux hommes, nommé Houy, porte le titre de « gardien de la porte ancienne » (voir fig. 1)³⁵. Le lien entre Ptah et cette « porte ancienne » se retrouve sur un autre fragment de stèle, qui mentionne un certain Khâ, porteur du titre malheureusement lacunaire de « [gardien de (?)] la porte ancienne de Ptah »³⁶. Ces deux attestations rendent la localisation de cette « porte ancienne » dans les environs quasi-certaine.

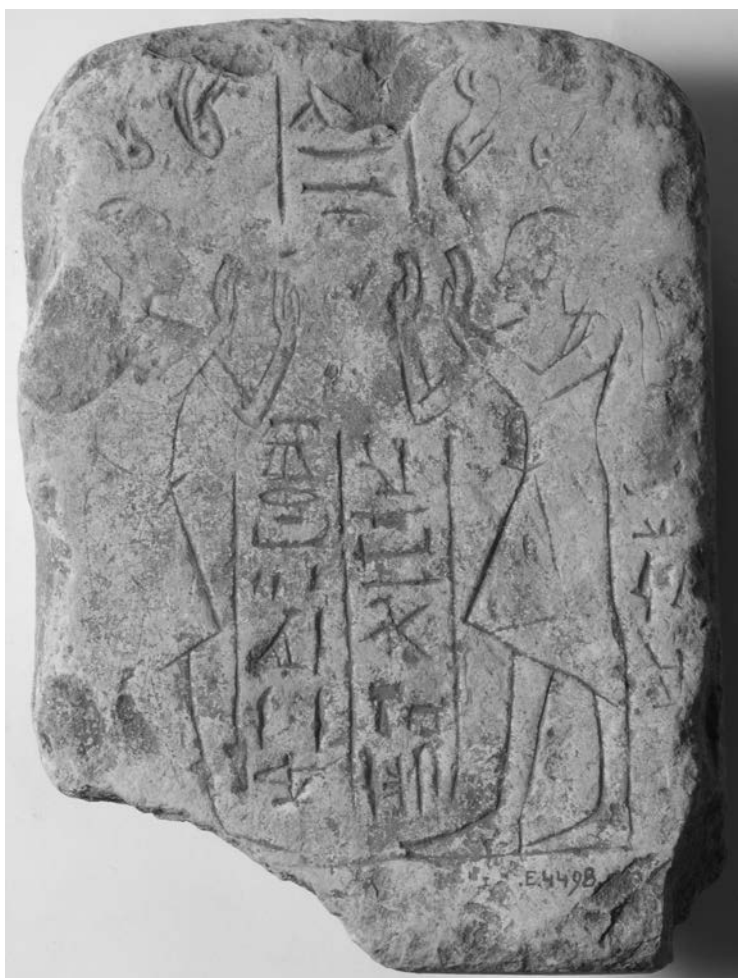


Fig. 1 : stèle Bruxelles, Musées Royaux d'Art et d'Histoire n° E 4498 (cliché Musées Royaux d'Art et d'Histoire, Bruxelles).

33 Voir PETRIE 1909, p. 7-8 et 18-20, pl. VII-XVIII.

34 Bibliographie abondante au sujet de ces oreilles votives, en deux ou trois dimensions, voir notamment YOYOTTE 1960, p. 60, WAGNER & QUAEGBEUR 1973 ; SADEK 1987, p. 245-267 ; PINCH 1993, p. 246-264 ; MORGAN 2004.

35 Stèle Bruxelles E 4498 : voir PETRIE 1909, p. 7 et p. 19 et pl. XII (n° 21).

36 PETRIE 1909, p. 19 et pl. XV (n° N). Le rapprochement est déjà proposé par BERLANDINI, 1984, p. 45, n. 32 et YOYOTTE 1960, p. 45.

Or, parmi ces témoignages de piété populaire, on trouve aussi un groupe iconographiquement homogène de quatre stèles, représentant un roi – Thoutmosis IV lorsque les cartouches sont pleins – massacrant les ennemis devant le dieu Ptah ; la scène est figurée au centre d'un motif de porte. Le dédicant est le plus souvent représenté en adoration devant cette image. A ce groupe de quatre stèles au contexte archéologique connu, les travaux de Alan R. Schulman ont permis de rattacher sept stèles supplémentaires présentant un motif similaire³⁷. Leur provenance n'est pas toujours connue mais

leur origine memphite fait peu de doute (onomastique et prosopographie, lorsque des textes sont présents, sont tout à fait explicites).

On peut ajouter à ces exemples une douzième stèle, fragmentaire, passée récemment dans le commerce d'art (voir fig. 2)³⁸. Une copie du texte de cette stèle est donnée par W.F.I. Petrie dans sa publication³⁹, et permet d'établir qu'elle faisait donc initialement partie du lot découvert par ce fouilleur. On y voit un soldat suivi de son épouse agenouillés et adorant la même image du roi massacrant l'ennemi devant Ptah dans l'espace d'une porte.



Fig. 2 : stèle commerce d'art (Catalogue de vente *Christie's London, Antiquities. Wednesday 25 April 2007*, p. 58, n° 78).

Par une étude détaillée de ces stèles et de leur contexte archéologique, Didier Devauchelle a pu montrer que cette image de Ptah devait très certainement être interprétée comme un relief cultuel situé dans une zone du temple de Ptah accessible aux gens du commun, venus formuler une demande auprès d'une divinité secourable⁴⁰. Les dédicants de ces modestes monuments,

lorsqu'ils sont identifiables, sont pour l'essentiel des soldats ou de petits fonctionnaires locaux qui souhaitaient s'adresser à la divinité majeure du lieu mais qui n'avaient pas accès aux espaces sacrés. Leur attention se reportait donc sur un relief plus accessible, situé au niveau d'une entrée du temple. Compte tenu de la fréquence du motif du roi massacrant les ennemis sur les

37 Il s'agit des stèles n° 2, 3, 4, 5, 11, 12 et 14 de la numérotation de SCHULMAN 1988. J'exclus de cette liste la stèle Florence 2587 (Schulman, n° 7) dont les caractéristiques sont légèrement différentes, et qui doit dater du règne de Mérenptah (SCHULMAN 1988, p. 22), mais une origine memphite n'est peut-être pas à exclure non plus pour cette stèle.

38 Catalogue de vente *Christie's London, Antiquities.*

Wednesday 25 April 2007, p. 58, n° 78, la pièce est signalée par PASQUALI 2008, p. 120, n. 4. L'autre fragment de stèle proposé dans la même vente pourrait provenir de la partie inférieure de la même stèle. Il provient en tout cas lui aussi de la même trouvaille, puisqu'il est signalé par PETRIE 1909, p. 19 et pl. XV (n° E).

39 PETRIE 1909, pl. XV (n° S).

40 Voir DEVAUCHELLE 1994, p. 38-60.

môles des pylônes des temples égyptiens, c'est sur un pylône du temple de Ptah memphite qu'on a voulu situer notre relief culturel⁴¹. Mais il me semble que l'iconographie exclut tout à fait cette hypothèse : sur aucune de ces stèles un pylône n'est représenté ; au contraire, neuf des douze stèles représentent une porte, que celle-ci soit dessinée dans la stèle cintrée ou qu'elle donne sa forme à cette dernière. A chaque fois, le relief est figuré au centre, semblant flotter dans l'espace de l'ouverture de cette porte. Plutôt que de supposer que l'image évoque un relief situé plus loin dans le temple et simplement visible depuis la porte ou une image directement gravée sur un vantail en bois de la porte⁴², il faut très certainement procéder, comme très souvent dans l'iconographie égyptienne, à un rabattement du motif de 90 degrés : le relief devait se situer dans l'embrasement de la porte représentée. Les principes de l'art égyptien obligeaient cependant l'artiste à représenter ici son relief de face. De fait, une représentation du pharaon frappant l'ennemi est attestée dans un passage de porte, à Médinet Habou, dans un contexte de culte « populaire » très similaire (voir *infra*). Que la porte ait été ici entourée des deux moles d'un pylône reste beaucoup plus hypothétique ; en tout cas, rien ne le suggère actuellement⁴³. On pensera plutôt à une grande porte en pierre coupant un mur d'enceinte en briques crues.

Si l'on peut avec forte vraisemblance situer le culte lui-même dans l'embrasement de la porte, les témoignages de piété en résultant que sont ces stèles devaient quant à eux être affichés ailleurs. Il est possible qu'elles aient été encastrées dans le mur en brique, à proximité immédiate de la porte⁴⁴.

On ne sait comment pouvait concrètement se dérouler la consultation de cette image culturelle, si celle-ci se situait bien dans l'embrasement de la grande porte d'accès au téménos. Un indice nous est cependant probablement fourni par la représentation de la porte sur la stèle MMA 64.285 (voir fig. 3). On y voit en effet les montants et le linteau en pierre de la grande porte où devait se trouver l'image d'embrasement, mais on aperçoit aussi, au premier plan, le motif d'un linteau coupé reposant sur deux petits montants sur lesquels s'accrochent deux battants en bois fermés. Ceci indique assez clairement que la grande porte devait être précédée d'une petite structure, sorte d'avant-porte à deux battants de faible hauteur⁴⁵. Ce système de double fermeture de l'accès au temple est connu ailleurs⁴⁶. Il permettait de laisser ouverte, pendant la journée, la lourde et haute huisserie en bois de la grande porte principale ; l'accès au temple restait cependant contrôlable par l'ouverture ou la fermeture des deux petits battants de l'avant-porte, plus facilement manœuvrables que la porte principale. Le linteau de

41 Voir MÜLLER-WOLLERMANN 1988, p. 72-73. Opinion plus nuancée chez d'autres auteurs : VAN SICLEN 1987, p. 171-176 et surtout p. 173, (32) ; PASQUALI 2008, p. 79-80 ; DEVAUCHELLE 1994, p. 45 pense plutôt à « une porte ou une chapelle ». En fait, ce motif est attesté dans des contextes variés (murs de pylônes bien sûr, mais aussi murs de temples, portes, stèles, décor de chars, de bateaux, etc.), voir HALL 1986.

42 On sait que les vantaux des portes étaient parfois décorés de scènes figurées. Des vantaux sont par ailleurs représentés sur certaines portes de nos stèles quand il était nécessaire (voir *infra* fig. 3). Leur absence dans le cadre de l'image du pharaon Thoutmosis IV frappant l'ennemi devant Ptah nous invite donc à considérer que celle-ci n'était pas située sur un vantail.

43 On comparera avec la célèbre scène de la stèle de Ramosé (Caire 14/3/25/12), d'époque ramesside, qui figure bien quant à elle le pylône du dieu Ptah et une représentation de la divinité devant laquelle officie le

pharaon (« évocation d'un mystère que Ramosé n'a point vue » : YOYOTTE 1960, p. 44), selon un mode figuratif qui est donc explicitement bien différent.

44 Voir le cas similaire, mais plus « officiel » quant à lui, des stèles d'enceinte (voir dernièrement COLLOMBERT 2008-2010, p. 5-13 et surtout p. 8-10). Les murs, en pierre cette fois-ci, du temple funéraire du roi Sahourê avaient reçu des témoignages de piété similaire, sous forme de petites stèles encastrées ou gravées à même le mur (voir BORCHARDT 1910, p. 127-133 ; SADEK 1987, p. 29-36). On retrouve ce même principe dans l'« oratoire » de Ptah du chemin de la Vallée des Reines à Thèbes (voir par exemple BRUYÈRE 1930, p. 43, fig. 22-23, p. 46, fig. 27).

45 Un même dispositif avec porte en bois à deux battants fermés semble visible sur la stèle Bruxelles E.2386, provenant de la même série (voir SCHULMAN 1988, pl. 4).

46 Voir par exemple HÖLSCHER 1941, p. 5 et KOENIGSBERGER 1936, p. 63-64.

cette avant-porte était par ailleurs coupé pour permettre aux processions de barques, parfois munies de hautes hampes et autres éléments élevés, de passer sans encombres. On peut donc supposer que, dans le cas qui nous occupe, la grande porte en bois restait ouverte pendant la journée, afin de permettre notamment la venue

de quelques fidèles auprès de l'image d'embrasure ; mais, pour autant, l'accès à cette image nécessitait de passer les deux battants fermés de l'avant-porte, qui devaient très certainement se refermer derrière le visiteur, procurant ainsi au fidèle introduit un certain sentiment d'intimité divine.



Fig. 3 : stèle New York, Metropolitan Museum of Art n° 64.285 (facsimilé J. Cayzac).

La muraille en brique du temple de Ptah à Memphis – ou peut-être plus exactement un ou plusieurs des bastions qui la rythmaient – était elle-même parfois considérée comme un inter-

médiaire des humaines suppliques auprès de Ptah. En témoigne la découverte, à quelque distance de l'endroit où furent retrouvées nos stèles, d'objets en pierre ou en faïence en forme de

bastions crénelés et décorés d'oreilles, produits originaux de l'imagination féconde des fidèles du Nouvel Empire⁴⁷. Le plus abouti de ces artefacts est certainement un bassin à libations sculpté en forme de muraille à bastions crénelée et présenté par son dédicataire, un certain Amenemhat⁴⁸. Chacun des bastions est gravé d'une oreille ; une colonne de texte portant à chaque fois une prière différente à Ptah fait face à chacune de ces oreilles, indiquant en cela que le discours leur est adressé (voir fig. 4)⁴⁹. A l'avant du bassin, une colonne d'inscription définit plus précisément

le lieu de ces invocations comme « le grand bastion, c'est la place d'écouter les suppliques » (*ṯsm.t wr.t s.t pw n.t sdm snmh*)⁵⁰. Enfin, à peu de distance encore fut découverte une petite chapelle en calcaire datant de l'époque de Séthi I^{er} et qui renfermait notamment, à la gauche d'une statue du dieu Ptah, celle d'une déesse anthropomorphe coiffée d'une singulière tour crénelée et justement dénommée *ṯsm.t wr.t*, « le grand bastion », véritable personnification divine et aboutissement ultime de cette muraille secourable (voir fig. 5)⁵¹.



Fig. 4 : bassin à bastions crénelés de Mit-Rahineh (cliché Jacquet 1326, de 1956 / Chicago House (Oriental Institute), Louqsor).

47 Voir BERLANDINI 1984, p. 33-34 et fig. 1a et 1b.

48 Voir JACQUET 1958 ; KONRAD 2004.

49 Cliché Jacquet 1326 de 1956. Je remercie chaleureusement W.R. Johnson, directeur de l'Epigraphic Survey de Chicago House à Louqsor (Oriental Institute) pour l'autorisation de publication.

50 Voir WALL-GORDON 1958, p. 168-175. Sur la traduction de *ṯsm.t*, « bastion », voir WALL-GORDON 1958, p. 171-172 ; BERLANDINI 1984, p. 34-37 ; TRAUNECKER 1975, p. 151-153 ; SPENCER 1984, p. 281-283 ; GRANDT 1994, p. 189, n. 782 ; KONRAD 2006, p. 205-211 (opinion à nuancer). On rapprochera peut-être cette pratique de la suggestion, dans une lettre, de « tourner sa face vers la muraille (*jnb*) » pour un conseil (P. Berlin 10494, v° 6 = CERNY 1939, 24, 8 ; WENTE 1967, p. 44-45, n. n ; WENTE 1990, p. 177), qui désigne, vu le contexte, le

mur d'enceinte du temple de Médinet Habou (exemple cité par VERNUS 1977, p. 154, n. 14).

51 Cliché Jacquet 2877 du 17 décembre 1960. Je remercie chaleureusement W.R. Johnson, directeur de l'Epigraphic Survey de Chicago House à Louqsor (Oriental Institute) pour l'autorisation de publication. Voir les photographies publiées par BERLANDINI 1984, p. 28-52. On notera que, dans les archives photographiques de Helen et Jean Jacquet, la statue nord (« le grand bastion ») de Séthi I^{er} a encore sa tête, alors que la statue sud (« Memphis ») ne l'a plus (clichés datés de juin 1956 ; *idem* pour des clichés du 17 décembre 1960). BERLANDINI 1984, p. 48, n. 99 fait référence à ces clichés mais semble parler de deux têtes. SOUROUZIAN 1993 publie l'ensemble, avec les têtes (référence aimablement communiquée par Ray Johnson).



Fig. 5 : déesse « Grand-bastion » de la chapelle de Mit-Rahineh (cliché Jacquet 2877, 17 décembre 1960 / Chicago House (Oriental Institute), Louqsor).

Toutes ces pièces archéologiques et attestations textuelles me semblent pouvoir être rassemblées dans une chronologie assez cohérente. Il est séduisant de rapprocher le « Ptah-de-la-porte-ancienne » du papyrus Sallier IV et le relief d'embrasure des stèles votive montrant Ptah devant le pharaon massacrant⁵². La porte aurait été élevée sous Thoutmôsis IV, comme semblent en témoigner les cartouches présents sur ces stèles⁵³, et comme semble le confirmer la présence d'éléments de dépôts de fondation au nom de ce roi découverts par Georges Daressy et par William Flinders Petrie à l'ouest de l'étang, au niveau du Kôm el-Fakhry, c'est à dire à très peu de distance du « west hall » où furent retrouvées les stèles⁵⁴. On sait que, par la suite, le temple fut déplacé vers l'Est dans la deuxième moitié du règne de Ramsès II, et la porte, comme le reste du temple de la 18^e dynastie, fut alors probablement démantelée.

L'appellation de « porte ancienne » semble impliquer qu'une nouvelle porte avait été construite ; cette dernière daterait alors du début du règne de Ramsès II, ou même avant, comme semble l'indiquer le style des stèles rattachées à la « porte ancienne », plus vraisemblablement datables de la deuxième moitié de la 18^e dynastie et nécessairement contemporaines de la construction de la nouvelle porte⁵⁵. Cette appellation de « porte ancienne » implique aussi que ces deux portes auraient – pour un temps – coexisté, avant que ne soient enfin réutilisées dans les fondations du nouveau temple de Ramsès II érigé vers l'an 30 les stèles votives qui nous concernent.

Il est enfin possible que le « Ptah-qui-écoute-les-suppliques » du papyrus Sallier IV soit une nouvelle manifestation du Ptah de la porte de Thoutmôsis IV, implanté afin de préserver le caractère accessible, en ces parages, d'une forme du dieu Ptah au plus proche de son sanctuaire⁵⁶. Les deux formes auraient donc bien coexisté pour un temps. Ce « Ptah-qui-écoute-les-suppliques » pourrait tout à fait être celui qui était invoqué par les fidèles du « grand bastion » (*t s m . t w r . t*).

La dénomination de « Ptah-de-la-porte-ancienne » se retrouve, plus étonnamment, sur un relief provenant de la nécropole thébaine, à plusieurs centaines de kilomètres au sud de Memphis. Lors de ses fouilles à Deir el-Médineh, Bernard Bruyère a en effet retrouvé un jambage de porte au sud du temple ptolémaïque, aux alentours de deux chapelles votives dont il pourrait tout à fait avoir constitué un élément, et qui mentionnait un « Ptah-de-la-porte-ancienne »⁵⁷. Peut-il s'agir d'une mention du culte memphite ? On pensera plus exactement à une forme « délocalisée » à Deir el-Médineh ou dans les environs immédiats de ce Ptah memphite. De fait, nombre de divinités qui bénéficiaient d'un culte dans le village des ouvriers sont originaires de régions d'Égypte très diverses, témoignant peut-être en cela de l'origine de leurs adorateurs.

« Ptah-de-la-grande-porte » au temple de Médinet Habou

Le plus célèbre exemple archéologiquement attesté de culte aux portes est certainement celui

52 Le rapprochement est déjà suggéré par BERLANDINI 1984, p. 34 et PASQUALI 2008, p. 119-120.

53 Une de ces stèles, d'origine inconnue mais de caractère très similaire aux autres, présente cependant le roi Horemheb abattant les ennemis (Schulman n° 5). Comme le suggère DEVAUCHELLE 1994, p. 54, n. 17, il pourrait s'agir « d'une utilisation détournée de la scène du massacre réactualisée pour les besoins de l'évocation ».

54 PETRIE 1909, p. 8 et pl. XIX (pour la position de l'étang, voir pl. I) et DARESSY 1902, p. 25. Pour l'histoire du temple de Ptah à la 18^e dynastie, voir PASQUALI 2008, p. 78-83.

55 Voir PASQUALI 2011, p. 27, n. 95. On pensera notamment au règne de Horemheb, dont on comprendrait alors qu'il soit mentionné sur une de ces stèles à la place de Thoutmôsis IV (voir *supra* n. 53 et aussi les datations proposées par BERLANDINI 1984, p. 34). On sait par ailleurs que ce pharaon a effectué des travaux

dans le temple de Ptah (voir notamment les textes de la stèle relatant ces travaux : *Urk.* IV, 2221-2224 ; voir PASQUALI 2011, p. 57-58 avec bibliographie).

56 Pour un autre cas probable de déplacement d'image de culte « populaire », voir *infra*, p. 71.

57 BRUYÈRE 1934, p. 63 (= cahier de fouilles Bruyère MS_2004_0152_013 : DEM 3, 1930-1931, p. 4 et MS_2004_0152_019 : DEM 3, 1930-1931, p. 7). Le bloc est cité par DILS 1995, p. 78 et YOYOTTE 1960, p. 45. Sur ce fragment, le « y » qui précède la formule mentionnant Ptah pourrait être lu comme l'ultime trace d'une mention de Thot, qui est parfois associé à Ptah dans le contexte de Deir el-Médineh, comme le montre par exemple une stèle à oreilles mentionnant « [Ptah] *nefer-her* avec Thot, seigneur d'Hermo[polis...] », dédiée par un certain Amenemipet (BRUYÈRE 1952b, p. 81 et pl. 24 (n° 37) = cahier de fouilles Bruyère MS_2004_0160_009 : DEM 4, 1939, p. 5).

dont témoigne l'image gravée du dieu Ptah dans l'embrasement de la grande porte d'entrée (le « migdol ») du complexe funéraire du roi Ramsès III à Médinet Habou⁵⁸. Ici, dans l'embrasement sud, surplombant le visiteur à plus de deux mètres de haut, se trouve gravée une scène représentant Ramsès III faisant une offrande de Maât (la vérité-justice)⁵⁹ à Ptah et Sekhmet. La scène fut intentionnellement placée dans le plus fort renfoncement, lui conférant une certaine intimité, mais toutefois au plus près de l'entrée, pour rester dans les zones largement accessibles du domaine divin.

Pour accéder au Ptah du migdol, le fidèle devait passer la porte à deux battants de la double casemate qui le précédait et protégeait l'entrée de l'ensemble du complexe. Au niveau du migdol, il se trouvait ensuite dans une zone ouverte, une sorte de petite cour délimitée par les deux hauts murs nord et sud du migdol, dans laquelle se trouvait l'image vénérée. La grande porte à un seul battant (se rabattant sur l'embrasement nord) qui interdisait l'accès au reste du complexe divin, se trouvait quant à elle un peu plus loin vers l'ouest, et pouvait donc rester fermée lors des pratiques cultuelles qui se déroulaient devant elle⁶⁰.

L'œil de Ptah, sa barbe et sa calotte étaient incrustés, probablement d'une faïence brillante qui devait donner un éclat particulier à ce Ptah « au beau visage », comme le dieu est parfois appelé ailleurs. Des percements horizontaux et assez larges dans le haut de la paroi autorisent à restituer à cet endroit une structure en bois, probablement destinée à soutenir un large voile permettant de couvrir ou découvrir la scène. Une autre série de

trous tout autour de Ptah et de Sekhmet permet de supposer que leurs corps, ou à tout le moins les montants de la chapelle dans laquelle ils sont représentés, étaient plaqués d'une feuille d'or. Enfin, quelques trous situés au niveau du cou du roi laissent entrevoir que ce dernier était aussi enrichi (résille, placage ?). La nature exacte de tous ces enrichissements est difficile à identifier précisément, d'autant plus qu'ils ne sont pas tous nécessairement contemporains⁶¹. Quoi qu'il en soit, il est certain que toute la scène avait été largement retravaillée pour en augmenter l'effet visuel⁶².

Dans les textes situés au-dessus de la scène, Ptah est doté de ses épithètes memphites caractéristiques mais est aussi expressément désigné comme une divinité spécifique du temple de Ramsès III à Médinet Habou ; on lui adjoint aussi les qualificatifs plus rares de « grand dieu qui écoute les prières » (*ntr ʿ3 sdm nh.(w)t*). Tout cela montre sans le moindre doute que ce relief du dieu Ptah était une image à laquelle on pouvait accéder et qu'elle était objet de vénération et de sollicitations de la part de fidèles venus de l'extérieur du temple. Mais cette image ne semble pas ici être caractérisée par une épiclese la rattachant spécifiquement à cette entrée.

Or, il existe parmi les nombreuses figures de divinités listées dans le temple de Ramsès III à Médinet Habou deux représentations de Ptah qui sont qualifiées de « Ptah-de-la-grande-porte » (*pth n p' sb' ʿ3*)⁶³. Il fait peu de doute qu'un lien doit être établi entre le Ptah enrichi de l'entrée du temple et ces mentions de « Ptah-de-la-grande-porte ». Charles Francis Nims⁶⁴ y voit une

58 Voir THE EPIGRAPHIC SURVEY 1970, pl. 608 ; PM II, 484 (16) II ; et surtout DILS 1995, p. 65-80.

59 Ptah est souvent qualifié de « maître de la Maât » et représente donc un bénéficiaire logique de cette offrande. On liera aussi cette offrande au rôle de lieu de justice que pouvaient tenir les portes des temples. Ce n'est d'ailleurs probablement pas un hasard si, au-dessus de cette scène, se trouve une autre scène d'offrande avec le greffier Thot.

60 Le système d'accès est donc un peu différent de celui qu'on suppose avoir été employé à la porte du « Ptah-de-la-porte-ancienne » (voir *supra*, p. 65-66). Sur les systèmes de fermeture des portes du migdol, voir HÖLSCHER 1910, p. 39.

61 Voir FISCHER 1959, p. 197 sur ces problèmes de datation. Sur cette notion d'image « enrichie », voir TRAUNECKER 1991, p. 88-89.

62 Cet exemple est particulièrement complexe, la plupart des images enrichies présentant simplement, au temple de Médinet Habou comme ailleurs, une série de trous dessinant une forme plus ou moins quadrangulaire délimitant le placage métallique (voir FISCHER 1959, p. 197-198). Sur ces enrichissements par voilages et placages, voir CAYZAC 2012, p. 111-144 (avec bibliographie antérieure).

63 THE EPIGRAPHIC SURVEY 1940, pl. 245C et THE EPIGRAPHIC SURVEY 1957, pl. 262B, en haut.

64 THE EPIGRAPHIC SURVEY 1970, p. XI, n. 9 ; NIMS 1956, p. 79.

allusion directe à la scène. Peter Dils, plus prudent, note une série d'arguments allant contre cette hypothèse. Il paraît cependant probable, comme il le propose, que « le relief de la porte remplace [...] une installation cultuelle antérieure », à savoir celle de ce « Ptah-de-la-grande-porte »⁶⁵.

Témoignages possibles de la préexistence de ce « Ptah-de-la-grande-porte » à celui de la porte de Médinet Habou, deux stèles fragmentaires de particuliers furent retrouvées par Bernard Bruyère lors de ses fouilles d'un temple mémorial de Thoutmôsis II probablement érigé sous Thoutmôsis III, situé à très peu de distance au nord de l'emplacement où le temple de Ramsès III sera un peu plus tard édifié⁶⁶. La date de ces deux stèles n'est pas établie avec certitude mais semble bien antérieure à la construction du migdol de Ramsès III à Médinet Habou. Sur l'une de ces stèles, on voit Ptah assis et adoré par un serviteur nommé Houy. Un fragment de légende conservé mentionne « [Ptah]-de-la-grande-porte »⁶⁷. Sur l'autre stèle, la dédicace est faite par un certain Hori « pour son maître Ptah-de-la-grande-porte »⁶⁸. Le registre supérieur de cette stèle est détruit mais on aperçoit encore les pieds gainés typiques de la représentation du dieu Ptah ; sur le registre inférieur, une cohorte d'adorateurs menée par le « prêtre-ouâb d'Amon Amenemipet » se présente devant l'image d'un Ptah debout nommé « Ptah-à-la-vue-duquel-Rê-se-lève » (*pth wbn r^c n m33=f*). Cette dernière épiclèse est particulièrement bien attestée pour Ptah dans la région thébaine, mais elle se retrouve aussi appliquée à d'autres divinités⁶⁹ ; elle ferait possiblement référence à un relief cultuel qui était situé sur un pylône

ou sur une porte située à l'Est du temple auquel il ou elle donnait accès⁷⁰. Nous nous trouverions donc bien encore en présence de divinités adorées à l'entrée d'un temple.

Une autre stèle retrouvée au même endroit portait encore une représentation aujourd'hui lacunaire du dieu Ptah⁷¹. Cette divinité jouissait donc d'une ferveur particulière en ces environs et il fait peu de doute que les deux mentions de « Ptah-de-la-grande-porte » se réfèrent à une forme de la divinité adorée dans la nécropole thébaine. La mention précise, dans les deux inscriptions du temple de Médinet Habou, de « Ptah-de-la-grande-porte-qui-réside-à-l'ouest-de-Thèbes » semble confirmer l'identification de l'ensemble de ces attestations⁷². Quoi qu'il en soit, la célèbre figure du Ptah de l'entrée du « migdol » de Ramsès III, si elle n'est pas une représentation directe de ce « Ptah-de-la-grande-porte-qui-réside-à-l'ouest-de-Thèbes », pourrait donc tout à fait en représenter l'ultime avatar.

« Amon-Rê-qui-est-dans-l'embrasure » au temple de Médinet Habou

En égyptien, le radical *oumet*, « épaisseur » (*w m t*) est employé pour désigner le passage, l'embrasure d'une porte⁷³. On relève quelques exemples de divinités nommément rattachées à ces embrasures.

Dans le même temple de Ramsès III à Médinet Habou, au niveau du passage du deuxième pylône, dans l'embrasure sud, est gravée l'image d'un Amon encensé par le roi⁷⁴. Une série de

65 Voir DILS 1995, p. 79. Noter aussi qu'au moins une autre figure de Ptah se trouvait enrichie d'un placage au temple de Médinet Habou, dans la deuxième cour (THE EPIGRAPHIC SURVEY 1957, pl. 290 A, signalée par FISCHER 1959, p. 197 (13) et DILS 1995, p. 74, n. 12).

66 Sur la date et la fonction de cet édifice, voir GABOLDE & GABOLDE 1989, p. 128-139.

67 BRUYÈRE 1952a, p. 59, pl. XII, 3 (= cahier de fouilles Bruyère MS_2004_0147_032 : DEM 2, 1926, p. 14).

68 BRUYÈRE 1952a, p. 58, pl. XII, 5 et fig. 13 (= cahier de fouilles Bruyère MS_2004_0147_033 : DEM 2, 1926, p. 15).

69 Voir LGG II, 318a.

70 Cette épiclèse nécessiterait une étude en soi ; il est probable qu'elle mériterait de figurer parmi les épithètes relatives aux pratiques cultuelles développées à l'entrée des temples.

71 BRUYÈRE 1952a, p. 56, pl. XII, 1.

72 La mention supplémentaire d'un « Ptah-de-la-grande-porte » sur la stèle Berlin 8440 (PM I, 2, p. 797), souvent ajoutée au dossier, me semble plutôt devoir être rattachée à un culte memphite ou deltaïque, compte tenu notamment de l'iconographie proche-orientale du dieu Seth mentionné (opinion différente chez DILS 1995, p. 75-76).

73 Voir SPENCER 1984, p. 186-190.

74 Voir THE EPIGRAPHIC SURVEY 1957, pl. 254. Le document est signalé par HELCK 1986, col. 637.

percelements encadrent l'image divine, ultimes vestiges d'un enrichissement localisé, probablement un placage en matériaux précieux (feuille d'or ou autre); ce relief témoigne de l'attention particulière dont il avait fait l'objet, et rappelle les aménagements réalisés autour du Ptah qui est représenté à l'entrée du temple. Contrairement à cette dernière divinité, les légendes qui accompagnent la figure d'Amon ne font ici aucune allusion à l'accessibilité du dieu. Cependant, une inscription peinte a été ajoutée sur la ceinture du pharaon, célébrant le roi « qui apaise le cœur d'Amon-Rê-qui-est-dans-l'embrasure » (*šḥtp.jb jmn-r^c ḥry-jb t3 wmt*)⁷⁵, épiclese qui désigne assurément le dieu auquel il fait face. Tout porte donc à croire que cette image avait été distinguée par les prêtres et que certaines pratiques cultuelles, parallèles au culte officiel du temple, s'y étaient développées.

Le décor aniconique qui fait face, dans l'embrasure nord, à cette scène d'offrande à Amon permet de s'assurer que la porte en bois était constituée d'un seul vantail, qui s'ouvrait vers le nord et venait donc cacher cette embrasure nord, rendant accessible le relief d'Amon-Rê-qui-est-dans-l'embrasure sur la feuillure opposée, une fois le vantail ouvert⁷⁶. La porte fermée, le relief restait accessible, mais aux seuls prêtres travaillant à l'intérieur du périmètre ainsi délimité. Il est à ce propos intéressant de constater que cette image est localisée assez loin dans

l'intérieur du temple, contrairement au Ptah situé à l'entrée même du complexe de Ramsès III. Elle est gravée à l'entrée d'une cour désignée comme une *ousekhet-hebyt*, « cour de cérémonies », et l'on sait que celles-ci étaient partiellement accessibles, notamment au moment de certaines fêtes⁷⁷. D'autres images enrichies figurent d'ailleurs dans cette même cour⁷⁸.

« Amon-de-l'embrasure » de la *ouâbet* de Karnak

A Karnak, un graffito gravé tout en haut de l'escalier qui montait dans le môle est du 8^e pylône atteste du culte d'un « Amon-de-l'embrasure qui est dans la *ouâbet* » par un chef-pâtissier du domaine d'Amon nommé Nebbouneb⁷⁹. L'embrasure mentionnée dans ce texte n'est pas située avec précision, mais il ne s'agit certainement pas d'une porte donnant sur l'extérieur du temple ; il pourrait s'agir d'une porte secondaire située à l'intérieur du domaine divin⁸⁰. Les inscriptions qui figurent à l'entrée de l'escalier du môle invitent cependant à se demander si la *oumet*, « épaisseur » ne désignerait pas ici plutôt le passage et l'escalier situés dans le corps même du pylône⁸¹ ; « Amon-de-l'embrasure » pourrait alors désigner une image ou une statue de la divinité entreposée dans ce petit espace. Il est en tout cas certain que, de par sa fonction, Nebbouneb avait accès à une partie du complexe divin, à

75 Le texte est signalé par G. R. Hughes, dans *THE EPIGRAPHIC SURVEY* 1957, p. X (référence aimablement signalée par Holger Kockelmann) ; voir aussi FISCHER 1959, p. 196.

76 Je remercie chaleureusement Laurent Coulon pour plusieurs vérifications sur place du système de fermeture de cette porte.

77 Sur ces zones et leur fonctionnement, voir essentiellement GABOLDE 1993, p. 31-34 et 55-61, avec références complémentaires.

78 Voir FISCHER 1959, p. 197.

79 Voir TRAUNECKER 1979, p. 27-29 et fig. 2, avec bibliographie ; *LGG* I, 324. Le personnage est connu par ailleurs par une stèle provenant de la Cachette de Karnak (JE 36718 = ASSEM 2008, p. 11-13, pl. 8).

80 TRAUNECKER 1979, p. 31, n. 14 note la présence d'une « image d'Amon dans le passage de la porte sud-est

de la cour du 10^e pylône donnant accès aux quartiers administratifs ».

81 Voir LEFÈVRE 1929, p. 31-39 (inscription n° 16). Noter aussi la présence d'un large graffito juste à gauche de l'entrée, en bas du même escalier, où le dédicant est précédé de la reine Ahmès-Néfertari agitant les sistres face à Amon « maître des nourritures », Mout, Khonsou et Thoueris (voir PM II, 178 (527e) ; je remercie chaleureusement Cédric Larcher qui m'a fourni des clichés de ce graffito). LEFÈVRE 1929, p. 41 se demande si « les tours du VIII^e pylône [n'auraient pas] formé une sorte d'annexe de la maison des Grands prêtres d'Amon », compte tenu de la présence de signatures de personnes affectées à la *ḥm-nṯr tpy n jmn*, qui désignerait « la demeure privée du Grand prêtre » ou « l'atelier qu'il avait construit pour les boulangers et brasseurs, et qui est appelé *ḥ.t* dans l'inscription commémorative ».

l'intérieur de l'enceinte, à savoir les ateliers de préparation des offrandes (la *ouâbet*⁸²), et que l'image qu'il adorait se situait dans cette *ouâbet* où il officiait.

Le phénomène reste le même que celui qui a été décrit plus haut pour les stèles memphites, seul le degré d'accessibilité au divin varie : si Nebbouneb avait accès à certaines parties du temple, il n'en restait pas moins aux marges, et, comme l'écrit Claude Traunecker, « sans doute avait-il l'habitude de s'arrêter devant elle (i.e. l'image) pour prier Amon, dont il savait l'inaccessible et puissante présence dans le secret du Saint des Saints »⁸³.

« Isis-de-l'embrasure » du mammisi d'Abydos

L'« Amon-de-l'embrasure » honoré par Nebbouneb à Karnak trouve un parallèle intéressant dans une « Isis-de-l'embrasure » célébrée par un certain Paoukhed sur une stèle de Naples datée de la 19^e ou 20^e dynastie (voir fig. 6)⁸⁴. La stèle n'a pas de provenance avérée mais les données internes laissent peu de doute sur son origine abydnienne⁸⁵. Dans le cintre de la stèle figurent deux cobras coiffés d'une couronne complexe et nommés « Renenoutet-de-la-ouâbet » (*rnw.t n t' w^cb.t*) (à gauche) et « Ouret-hékaou-de-Ou-peger (?) » (à droite)⁸⁶.



Fig. 6 : stèle Naples, Musée archéologique national n° 1020 (cliché Giorgio Albano / Museo Archeologico Nazionale di Napoli).

82 Sur la *ouâbet* comme lieu de préparation des offrandes divines, voir KRUCHTEN 1981, p. 42-44 et p. 228.

83 TRAUNECKER 1979, p. 29.

84 Voir HÖLBL 1985, p. 30-34, pl. XIII et XIIIa, n° 13 (Inv. Gen. 1020) ; COZZOLINO, D'ERRICO, POOLE, ESPOSITO, DE MARIA ET PIRELLI 1989, p. 160-161, n° [25] ; PM VIII, p. 283, n°803-055-790. Je remercie chaleureusement Valeria Sampaolo, directrice du Musée archéologique national de Naples, et Caterina Cozzolino, à la bibliothèque du Musée archéologique

national de Naples, pour l'autorisation de publication et l'aide apportée.

85 Voir, outre la présence d'Isis du mammisi développée ci-dessous, les mentions d'Onouris-Shou et Mehyt, peut-être aussi de Ouret-hékaou de Ou-peger (dans le cintre). Voir déjà MEEKS 1992, p. 429, n. 66 ; DE MEULENAERE 1982, p. 25-26.

86 Sur les cultes de Ouret-hékaou et Renenoutet à Abydos, voir dernièrement OUDA 2015, p. 61-86 (p. 64-65 sur Renenoutet, avec cependant des conclusions à relativiser).


Au registre supérieur, le dédicant, portant le titre de « portier d'Isis (du) mammisi », fonction héritée de son père, est représenté en adoration devant la triade osirienne (Osiris, Isis et Horus-fils-d'Osiris), accompagnée d'Ouret-hékaou (déjà représentée dans le cintre). Isis porte ici l'épithète plus spécifique de « maîtresse du mammisi », qui ne renvoie pas nécessairement à une localité précise⁸⁷, mais qui est cependant particulièrement bien attestée à Abydos⁸⁸. C'est bien sûr en sa qualité de portier de cette forme particulière de la déesse que Paoukhed s'adresse plus spécifiquement à cette Isis du mammisi.

Au registre inférieur, on retrouve le même Paoukhed adorant quatre autres divinités. Ptah vient en première position, suivi d'une « Isis-de-l'embrasure », d'Onouris-Shou et de « Mehyt-de-l'acacia » (*mhy.t n t3 šnd.t*). Les colonnes de textes situées au-dessus de Paoukhed mentionnent un « hommage aux dieux maîtres du ciel et adoration (à) Isis-(de)-l'embrasure chaque jour [...] », qui témoigne de l'attention particulière que Paoukhed portait à cette déesse.

Les quatre divinités mentionnées dans ce registre inférieur semblent dessiner un panthéon plus personnel de Paoukhed. Ptah est une divinité attestée à Abydos⁸⁹, mais qui, compte tenu de sa présence répétée dans les cultes « de proximité », ne semble pas citée ici par hasard aux côtés de cette Isis accessible. Il en va de même pour la forme spécifique de « Méhyt-de-l'acacia », inconnue par ailleurs, mais dont l'épithète semble renvoyer à un culte « populaire », peut-être rattaché à un arbre planté sur le dromos du temple et donc lui aussi plus accessible⁹⁰.

La mention d'« Isis-de-l'embrasure » fait évidemment référence à une représentation, ou peut-être même à une statue, de la déesse Isis qui se trouvait dans le passage dont le portier Paoukhed avait la garde. La dévotion de ce gardien de porte s'est tout naturellement portée vers l'image qu'il avait toute la journée sous les yeux. Il est probable que cette image faisait l'objet d'un culte « populaire » semblable à celui du Ptah de Médinet Habou et que Paoukhed, en sa qualité de gardien, introduisait ou surveillait, sous la conduite d'un prêtre, les fidèles venus chercher assistance auprès d'elle⁹¹.

L'onomastique comme témoignage des cultes aux portes

Cette dévotion si particulière à une image située sur le lieu de travail de Paoukhed trouve un témoignage supplémentaire et bienvenu sur cette même stèle de Naples dans le nom d'un personnage féminin situé derrière Paoukhed au registre supérieur, mais dont il est difficile de dire s'il s'agit de sa fille ou de sa sœur⁹². La dame est nommée 

t3-ʿ3(.t)-m-t3-wmt, « La-Grande-est-dans-l'embrasure »⁹³, évocation transparente de l'Isis vénérée par Paoukhed au registre inférieur⁹⁴. Cet anthroponyme est la contrepartie féminine de *p3-ʿ3-m-t3-wmt*, « Le-Grand-est-dans-l'embrasure »⁹⁵, nom propre actuellement attesté à Thèbes et qui renvoie vraisemblablement au culte d'un Amon situé dans le passage d'une porte.

87 Voir ZIVIE-COCHE 1991, p. 232 et 237.

88 Voir DE MEULENAERE 1982, p. 25-27 ; DE MEULENAERE 1959, p. 223-224 et ajouter la mention d'une Isis du mammisi sur le naos Caire CG 70018 provenant d'Abydos, où sont aussi représentés la triade osirienne et Onouris-Shou, dans un contexte similaire au nôtre (ROEDER 1914, p. 53-55).

89 Voir SPIEGEL 1973, p. 59-62.

90 Voir *infra*, p. 78.

91 On notera que le parvis de cette Isis du mammisi d'Abydos resta longtemps un lieu particulièrement peuplé de divinités secourables et accessibles, comme en témoigne la titulature conservée sur la stèle bien plus tardive d'un certain Pétéisé, qui fut notamment « prophète d'Isis maîtresse du mammisi, prophète d'Ouret-hékaou maîtresse du palais,

prophète des dieux de l'oreille (qui écoute) » (Stèle Amherst 1921 : voir VON KÄNEL 1984, p. 86-88, avec références).

92 Son père ayant exercé la même fonction que lui auprès d'« Isis-de-l'embrasure », le lien familial exact n'a que peu d'importance pour notre propos puisque les conclusions à tirer restent les mêmes.

93 Le nom n'a pas été lu par l'éditeur et n'est pas recensé par Herman Ranke dans son *Personennamen*, mais j'ai pu m'assurer de cette lecture grâce à des photographies de détail de la stèle aimablement fournies par Stefania Mainieri que je remercie chaleureusement.

94 Sur la désignation d'Isis par *t3-ʿ3.t*, « La grande », voir PERDU 2012, p. 887-902 ; COULON 2010, p. 137-139 (à Thèbes).

95 *PN I*, 102, 16 ; voir THIRION 1994, p. 186.

Cependant, il n'est sans doute pas anodin que la divinité soit dans ces deux cas désignée non par un nom bien identifié mais par une épithète évoquant sa seule grandeur : c'est la puissance du dieu plus que sa personnalité qui est ici mise en avant. L'embrasement-*oumet* est cependant aussi attestée ailleurs dans certains anthroponymes où le dieu est expressément nommé : *ns-jmn-(t3)-wmt*, « Il-appartient-à-Amon-de-l'embrasement »⁹⁶.

L'attestation de l'anthroponyme « La-Grande-est-dans-l'embrasement » sur la stèle du gardien de porte d'Isis du mammisi est intéressante. Plutôt que de se référer, comme il est fréquent dans la *Namengebung* égyptienne, à la divinité principale dont il était le gardien, à savoir l'Isis du mammisi, c'est une forme dérivée de celle-ci qui fut choisie par Paoukhed. Car si cette image d'Isis qui se trouvait dans l'embrasement de la porte où Paoukhed officiait était très probablement une image de l'Isis du mammisi, elle la présente sous une forme tangible, bien plus abordable que la forme principale qui reposait au fond du temple. Ce choix anthroponymique indique vraisemblablement qu'une prière fut directement adressée par Paoukhed à cette image accessible et secourable. De fait, la caractéristique principale de ces dieux des embrasements étant leur accessibilité, il est probable que leur présence dans l'anthroponymie témoigne le plus souvent d'une demande de fécondité exaucée auprès de la divinité secourable⁹⁷.

D'autres noms, du type *p3-n-t3-wm.t*, « Celui-de-l'embrasement »⁹⁸, font vraisemblablement référence au même phénomène : un enfant né grâce aux prières passées devant une image d'embrasement⁹⁹.

Le nom est encore attesté en démotique sous la forme *pa-t3-wmt*¹⁰⁰ et plus souvent encore en grec sous la forme Πατουωμις (et variantes), à peu près sur tout le territoire égyptien et jusqu'aux oasis. Il est aussi attesté dans sa contrepartie féminine *t3-n.t-t3-wmt*, « Celle-de-l'embrasement »¹⁰¹. Ici, l'embrasement elle-même remplace peu ou prou le nom divin, comme si la puissance divine émanait directement d'elle¹⁰². C'est cette puissance sensible du lieu qui rendait celui-ci important aux yeux du visiteur, l'accessibilité primant sur la personnalité divine proprement dite.

La même formation onomastique que le *p3-c3-m-t3-wmt* évoqué plus haut se retrouve peut-être dans l'anthroponyme *p3-c3-(m)-bh(n.t)*, « Le-Grand-est-dans-le-pylône (?) »¹⁰³. Plus certainement, les *p3-n-t3-wmt* et *t3-n.t-t3-wmt* cités précédemment trouvent un exact parallèle respectif dans les anthroponymes *p3-n-t3-bh(n.t)*, « Celui-du-pylône »¹⁰⁴ et *t3-n.t-t3-bh(n.t)*, « Celle-du-pylône »¹⁰⁵. Ici encore, les mêmes phénomènes semblent en action : ces noms porteraient témoignage du culte « populaire » d'une image (ou statue ?) située au niveau du pylône, que la mention de celui-ci soit une métonymie pour la porte de ce pylône ou qu'elle renvoie à une image gravée sur le pylône, ou même à l'intérieur de celui-ci.

Cette référence au pylône d'entrée comme vecteur d'accès au divin trouve probablement un témoignage supplémentaire dans une dénomination pathyrite du dieu Sobek, appelé parfois *nb-bh(n.t)*, « maître-du-pylône »¹⁰⁶.

96 *PN I*, 173, 21 ; voir THIRION 1994, p. 186 ; QUAEGEBEUR 1985, p. 467. L'Amon dont il est ici question est probablement celui du Ramesseum, compte tenu de l'origine du document.

97 Voir HELCK 1986, col. 637 ; sur les principales demandes des fidèles aux dieux, voir SADEK 1987, p. 218-244.

98 *PN I*, 111, 16 ; I, XXII ; voir THIRION 1994, p. 186.

99 Voir aussi THIRION 1994, p. 186 pour d'autres motivations possibles sur l'origine de ce nom.

100 *DemNam I*, p. 422 ; voir QUAEGEBEUR 1985, p. 467 et 473.

101 THIRION 1994, p. 185-186.

102 Voir THIRION 1995, p. 184.

103 Voir *PN I*, 418, 26 et II, 403 (= *KRI VI*, 273, 3) sur ce nom. On comparera avec certaines graphies du nom propre *h3-j-(m)-bh(n.t)*, « Celui-qui-apparaît-hors-du-pylône » (voir notamment GODRON 1959, p. 81-85 ; MEEKS 1979, p. 252-253 ; BUDDE 2011, p. 329-330). Il

reste cependant possible que le terme mentionné ici renvoie au masculin *bh(n.t)*, « forteresse, etc. » et non au féminin *bh(n.t)*, « pylône ».

104 *PN I*, 111, 19 ; BUDDE 2011, p. 329.

105 *PN II*, 326, 15.

106 Comme le note GRIFFITH 1909, p. 161, n. 10, il n'est pas impossible qu'il y ait un lien avec la représentation ancienne du saurien sur un mole de pylône. Sur l'identification de Sobek au maître-du-pylône, voir PESTMAN 1978, p. 221. Le mot *bh(n.t)* dans cette épithète ne porte pas de désinence du féminin mais il ne s'agit plus, en démotique - seule période à laquelle l'épithète est actuellement attestée -, que d'une forme figée depuis longtemps, comme en témoigne l'absence d'article devant *bh(n.t)* ; l'étymologie n'en était plus nécessairement transparente (en témoignent les alternances graphiques notées ci-dessous en n. 107).

Cette désignation est attestée pour la très grande majorité des exemples dans des formules de serment où l'on précise que ce dernier a été fait « au temple du maître-du-pylône » (*n hw. t-ntr n nb-bhn(.t)*)¹⁰⁷, explicitement identifié au temple de Sobek quelques lignes après.

On sait que les serments étaient le plus souvent prêtés à l'entrée du temple, à la *rout-di-mâât*, « la porte-de-rendre-la-justice », de manière à se placer sous le contrôle du dieu local, mais sans entrer véritablement dans son sanctuaire, au mieux de ce qu'il était possible d'approcher du divin pour un homme du commun¹⁰⁸. Ce n'est donc probablement pas un hasard si le dieu Sobek, dûment mentionné dans ces formules de serment comme la divinité résidant dans le temple (« Sobek qui réside ici ») y est désigné par une épithète faisant probablement allusion à une forme spécifique du dieu invoquée par les fidèles et située à l'entrée du temple. De fait, dans le serment conservé sur le papyrus Rylands 36, l'une des parties impliquée vient se rétracter (après avoir trouvé un arrangement avec la partie adverse) et le texte indique que « NN est venu au pylône (*NNjw r t3 bhn(.t)*) ; il a retiré sa plainte contre elle concernant le serment (*wy=f r-r=s n p3 cnh*) »¹⁰⁹. C'est donc bien au pylône où avait été prêté le serment qu'on venait aussi l'annuler.

On notera que cette dénomination spécifique de *nb-bhn(.t)* est elle aussi à l'origine d'un anthroponyme *pa-nb-bhn(.t)*, « Celui-du-maître-du-pylône », mais cette fois-ci très localisé,

puisque ce nom très courant est typiquement pathyrite, et donc lié au Sobek du pylône de Pathyris¹¹⁰.

On connaît aussi, au mammisi d'Ermant, une « Rattaouy-qui-réside-dans-le-pylône » (*r^c. t-t3 wyhry(.t)-jb t3 bhn(.t)*)¹¹¹. Il pourrait s'agir d'une image accessible, située au niveau du pylône donnant accès au mammisi, et que l'on venait implorer pour la fertilité¹¹².

Quelques autres épiclèses

D'autres divinités dont les qualificatifs les rattachent à des portes sont connues, sans qu'il soit possible de s'assurer qu'il s'agit bien du même phénomène que celui qui est étudié ici et qu'un culte leur était rendu. On trouve ainsi mentionnées sur un autel d'origine athribite et de l'époque de Nectanébo II, dans une liste de divinités, une « Matyt-dans-la-porte-supérieure » (*m3t(.yt) m sb3 hry*) et plus loin une « Bastet-dans-la-porte-orientale » (*b3st.t m sb3 j3bty*)¹¹³. L'aspect léonin de ces deux déesses rappelle le rôle de gardien souvent dévolu aux divinités de ce type¹¹⁴ ; on pensera tout spécifiquement aux verrous de ces portes, prenant souvent l'aspect de ces félins¹¹⁵. La mention de « porte supérieure » rappelle celle de Nebet-hetepet du papyrus Sallier IV¹¹⁶ ainsi que celle, célèbre, du temple oriental de Karnak, lieu de consultation divine « populaire » par excellence¹¹⁷. Celle de « porte orientale » rappelle la situation topographique de cette même porte. Ces deux mentions, qu'elles renvoient à une même

107 Voir par exemple KAPLONY-HECKEL 1963, p. 110-113 (n° 47), p. 182-183 (n° 95), p. 183-184 (n° 96), p. 255-256 (n° 152), p. 284-290 (n° 172 A), p. 291-292 (n° 174), p. 292-293 (n° 175), p. 309-311 (n° 187), p. 324-325 (n° 198). Noter que les n° 96, 174, 175 et 198 ont été lus *t3 bhn(.t)* par l'éditeur, mais qu'il convient de lire *n3 (=nb) bhn* (sur cette alternance entre *n3-bhn* et *nb-bhn*, voir PESTMAN 1978, p. 221 ; QUAEGEBEUR 1985, p. 463 ; KAPLONY-HECKEL 1994, p. 35-45 [n° 37-45]).

108 Voir *supra* p. 60, n. 12.

109 Ce n'est pas un toponyme comme semble le proposer GRIFFITH 1909, p. 161, n. 10 (qui traduit « Tebkhon », mais ajoute cependant « perhaps the temple of Crocodilopolis itself ») mais bien le nom commun « pylône », comme semble le proposer SETHE 1920, p. 387 et 390, § 7.

110 Voir QUAEGEBEUR 1985, p. 463 ; *DemNam* I, 386 ; PESTMAN 1978, p. 221. La formation sans article semble bien indiquer que cette appellation remonte à une époque ancienne.

111 Voir RUTICA 2015, p. 53 et pl. XXIII ; BUDDE 2011, p. 322-323 ; voir aussi KLOTZ 2012, p. 205, n. 1383, qui comprend *t3-bhn.t* comme une désignation du mammisi d'Ermant.

112 Sur le mot *bhn.t*, « pylône », voir KONRAD 2006, p. 224-227 ; BUDDE 2011, p. 312-343.

113 Autel Turin CGT 22055 : voir HABACHI 1977, p. 99 et 103 (qui lit autrement) et VERNUS 1978, p. 121, n° 24, p. 123, n° 65 et p. 126, n. n.


114 VERNUS 1978, p. 127.

115 Hypothèse aimablement suggérée par Julie Cayzac.

116 Voir *supra*, p. 62.

117 Voir *supra*, p. 62, n. 31.

réalité ou pas, font en tout cas très certainement allusion à des portes situées à l'entrée d'un complexe divin¹¹⁸.

On connaît aussi une  « Mout-du-montant-de-porte » (*mw.t n p3 htr*), qui doit renvoyer au culte d'une image de la déesse gravée sur un montant de porte du temple de Karnak¹¹⁹. Malheureusement, l'inscription laconique figure sur un fragment de statue en calcaire où l'on n'aperçoit plus, à l'arrière, qu'un fragment de disque solaire surmontant la coiffe typique de la déesse Mout, devant laquelle est gravée l'inscription¹²⁰. Tant qu'aucun examen direct de cet objet fragmentaire n'aura été mené, la datation restera difficile à établir, entre le Nouvel Empire et une époque plus tardive.

Enfin, on mentionnera ici en guise de conclusion, et sans s'y attarder, d'autres divinités qui, à l'image du « Maître-du-pylône » cité plus haut, portaient des épiclèses désignant des parties d'édifices proches de l'entrée, dans la zone ouverte de l'*ouba*. Que les pratiques cultuelles dont elles furent certainement l'objet se soient déroulées aux portes-mêmes du temple ou un peu plus loin, elles participaient en tout cas du même phénomène que celui qui a été analysé dans cet article.

On connaît ainsi des divinités que leurs épiclèses semblent rattacher à un *khenty*, « (bâtiment d')avant », structure de définition incertaine mais dont l'étymologie assure qu'il doit s'agir d'un édifice élevé à l'avant d'une structure plus importante (porte ou pylône de temple)¹²¹. Au Nouvel Empire,

c'est à un « Amon-du-*khenty* » (*jm n-(n)-p3-hnty*) thébain, qu'un accusé vient, en toute première instance, s'adresser pour être disculpé, lors d'une consultation oraculaire¹²². On connaît une « chanteuse d'Amon-du-*khenty* »¹²³. C'est peut-être à cette même figure divine que fait référence la mention d'un « Amon-Rê-roi-des-dieux-qui-réside-dans-le-*khenty* » (*jm n-r^c-nsw-ntr.w-hry-jb-p3-hnt(y)*) sur la statue du chef du bétail Amenemheb, cité en compagnie d'un « Sobek-Rê-qui-réside-dans-le-*khenty* » (*sbk-r^c-hry-jb-p3-hnt(y)*)¹²⁴. « Amenhotep-du-*khenty* » (*jm n-htp-n-p3-hnty*) représente lui aussi l'image d'une divinité secourable – en l'occurrence le pharaon Amenhotep I^{er} divinisé – à laquelle pouvait s'adresser directement la dévotion des fidèles¹²⁵. Dans le *khenty* où elles étaient adorées, ces divinités étaient probablement représentées sous forme d'une statue plutôt que d'une image pariétale. A la 25^e dynastie, Montouemhat se targue ainsi d'avoir fabriqué une statue de « La-grande-est-dans-le-*khenty* » (*t3-3.t-(m)-p3-hnty*) et d'avoir renouvelé son domaine¹²⁶. C'est peut-être encore au même type de culte que renvoient l'anthroponyme *p3-n-p3-hnty*, « Celui-du-*khenty* »¹²⁷ et sa contrepartie féminine *t3-n.t-p3-hnty*, « Celle-du-*khenty* »¹²⁸.

A Philae, sur les colonnes du portique oriental du parvis du temple d'Isis, est attesté dans deux graffiti démotiques « le-(génie)-Shay-du-portique » (*p3 šy (n) t3 hy3.t*)¹²⁹, qui fait manifestement allusion à une entité divine

118 Voir VERNUS 1978, p. 126.

119 Voir CABROL 2001, p. 723. Sur le terme *htr*, voir SPENCER 1984, p. 203-205.

120 Je remercie chaleureusement Christophe Thiers qui m'a transmis la fiche de cet objet conservée au CFETK.

121 Ces attestations ont parfois été comprises comme des références à un quartier de Thèbes-Ouest qui serait nommé « Pa-*khenty* » (BLACKMAN 1925, p. 250, n. 2 ; OTTO 1952, p. 59 ; GDG IV, 180 ; LGG V, 936b), probablement en raison de la présence occasionnelle du déterminatif du signe de la ville, mais cette opinion me semble peu crédible.

122 P. BM 10335, voir TRAUNECKER 1997, p. 41-42 (avec références).

123 BRUYÈRE 1933, p. 41 et p. 67.

124 Statue Turin 3051 ; voir ROCCATI 1988, fig. 192, p. 143.

125 Voir LGG VII, 665a avec références ; ajouter notamment HOLLENDER 2009, p. 39-42. On rappellera aussi l'épiclèse célèbre d'« Amenhotep-du-*ouba* » (LGG I, 334b avec références), qui renvoie aux mêmes types de pratiques, dans la zone ouverte du *ouba*.

126 LGG II, 58b = LECLANT 1961, p. 215, l. 21 ; p. 219 n. (bi) et p. 226. Noter que la statue est mentionnée peu de temps après celle du pharaon Amenhotep I^{er} divinisé. Voir encore la mention d'un « prophète d'Amon-Rê-du-*khenty*-de-Thèbes » dans le P. Rylands IX, col. 22, 13 (VITTMANN, 1998, p. 584-585).

127 PN I, 107, 22 et p. XXII.

128 PN I, 359, 23 et p. XXX

129 Graffiti Ph. 43 et Ph. 45 (GRIFFITH 1935-1937, p. 50 et pl. XIV ; LGG VII, 7) ; la même entité semble être nommée sur un graffiti démotique de Kertassi (GRIFFITH 1935-1937, p. 39, pl. VIII, Girt. 5).

accessible en ces lieux. On sait que Shay était étroitement lié à la durée de vie et sa mention dans ce contexte pourrait encore une fois faire référence aux requêtes de fidèles¹³⁰. Sur le même modèle que les anthroponymes étudiés ci-dessus, et participant du même processus, on connaît des *p³-n-t³-h³y.t*, « Celui-du-portique »¹³¹ et *t³-n.t-t³-h³y.t*, « Celle-du-portique »¹³², mais aussi des *p³-dj-h³y.t*, « Celui-qu'a-donné (le) portique » et *t³-dj-h³y.t*, « Celle-qu'a-donnée-(le)-portique »¹³³.

Stéphane Pasquali propose de retrouver dans un signe hiéroglyphique d'interprétation difficile une épiclèse d'Amon qu'il lit « Amon-du-portail (?) / du-porche (?) » (*jmn n rwy.t (?) / sb³ (?) / sb³.t (?) / t³ (?) / trj (?)*) ; ce culte ferait référence à une forme d'Amon memphite proche d'une porte, peut-être liée au culte « populaire » du Ptah memphite longuement évoqué ci-dessus¹³⁴. Une « Isis-du-portail » (*3s.t n (t³) rr.t / rwy.t (?)*) est quant à elle attestée à Thèbes¹³⁵. Même chose pour une « Isis-du-marou » (*3s.t n p³ m³rw*)¹³⁶. Un « Ptah-de-la-colonne-oukha » (*p³th n p³ wh³*) est mentionné et représenté sur une stèle provenant de Qantir et issue d'un lot de stèles consacrées comme ex-votos lors de pratiques populaires¹³⁷. Cette stèle témoigne probablement de la présence d'une représentation du dieu sur ou devant la colonne d'un portique ou autre structure d'entrée, à laquelle venaient s'adresser les fidèles.

Pour finir, on peut mentionner aussi certaines épiclèses formées sur des noms d'arbres telles que « Taouret-du-palmier-doum »¹³⁸, « Taouret-de-l'ébénier »¹³⁹, « Méhyt-de-l'acacia »¹⁴⁰, « Sekhmet-de-l'acacia »¹⁴¹, « Amenhotep-

du-palmier-dattier »¹⁴², qui témoignent très probablement de pratiques cultuelles accomplies sur les dromos arborés, aux abords de l'entrée du temple¹⁴³.

Toutes ces épiclèses témoignent à l'envi de la validation et de l'intégration véritable de ces formes divines secondaires dans le riche et fluctuant panthéon égyptien, ainsi que de leur prégnance au sein des pratiques cultuelles de la population égyptienne.

Bibliographie

- ALLAM 2012 : ALLAM, Sh., « Lieux de juridiction », in : ZIVIE-COCHE, CHR. ET GUERMEUR, I., eds., « *Parcourir l'éternité* ». *Hommages à Jean Yoyotte*, *BibEPHE*, 156, Turnhout, 2012, p. 1-13.
- ASSEM 2008 : ASSEM, R., « The Stela JE 36718 from Thebes », *MDAIK*, 64, 2008, p. 11-13.
- BARGUET 1962 : BARGUET, P., *Le temple d'Amon-Rê à Karnak*, *RAPH*, 21, Le Caire, 1962.
- BELL 1985 : BELL, L., « Luxor Temple and the Cult of the Royal Ka », *JNES*, 44, 1985, p. 251-294.
- BERLANDINI 1984 : BERLANDINI, J., « La chapelle de Séthi I, nouvelles découvertes : les déesses Tsmt et mn-nfr », *BSFE*, 99, 1984, p. 28-52.
- BLACKMAN 1925 : BLACKMAN, A. M., « Oracles in Ancient Egypt », *JEJ*, 11, 1925, p. 249-255.
- BORCHARDT 1910 : BORCHARDT, L., *Das Grabdenkmal des Königs S'3hu-re I*, *WVDOG* 14, Leipzig, 1910.
- BORLA 2006 : BORLA, M., « Note su alcuni scribi del Nuovo Regno », in : MORA, CI. ET PIACENTINI, P., eds., *L'ufficio e il documento. I luoghi, i modi, gli strumenti dell'amministrazione in Egitto e nel Vicino Oriente antico*, *Quaderni di Acme*, 83, Milan, 2006, p. 93-102.
- BRAND 2007 : BRAND, P., « Veils, Votives, and Marginalia : The Use of Sacred Space at Karnak and Luxor », in : DORMAN, P. F. ET BRYAN, B. M., eds., *Sacred Space and Sacred Function in Ancient Thebes*, *SAOC*, 61, Chicago, 2007, p. 51-83.

130 Sur l'accessibilité des portiques de Philae et sur d'autres témoignages de ces cultes « populaires » en ces lieux, voir CAYZAC 2012, p. 111-144.

131 *PN* I, 111, 22.

132 *PN* I, 361, 16 (compris autrement) et aussi peut-être *PN* I, 365, 10 ; II, 395.

133 Voir THIRION 1995, p. 184.

134 PASQUALI 2009, p. 70-71.

135 COULON 2010, p. 139-140.

136 COULON 2010, p. 141-142. *Marou* est un terme discuté, mais qui désigne en tout cas un lieu exposé, visible, comme

en témoigne le déterminatif de l'œil souvent employé dans le mot (voir KONRAD 2006, p. 117-154 avec bibliographie antérieure et opinion partiellement différente).

137 Voir HABACHI 1952, p. 542.

138 Voir *LGG* VII, 332b avec références.

139 Voir *LGG* VII, 332c avec références.

140 Voir *LGG* III, 373a avec références et *supra*, p. 74.

141 Voir *LGG* VI, 567c avec références.

142 Voir *LGG* I, 334c avec références.

143 Voir CABROL 2001, p. 427-467 sur la végétation des voies processionnelles.

- BRUNNER 1982 : BRUNNER, H., « Die Rolle von Tür und Tor im Alten Ägypten », *Symbolon. Jahrbuch für Symbolforschung N.F.*, 6, 1982, p. 37-59.
- BRUNNER 1986 : BRUNNER, H., « Tür und Tor », in : HELCK, W., éd., *LdÄ VI*, Wiesbaden, 1986, col. 778-787.
- BRUNNER 1988 : BRUNNER, H., *Das Hörende Herz*, OBO, 80, Fribourg, 1988.
- BRUYÈRE 1930 : BRUYÈRE, B., *Mert Seger à Deir el Médineh*, MIFAO, 58, Le Caire, 1930.
- BRUYÈRE 1933 : BRUYÈRE, B., *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1930)*, FIFAO 8/3, Le Caire, 1933.
- BRUYÈRE 1934 : BRUYÈRE, B., *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1931-1932)*, FIFAO 10/1, Le Caire, 1934.
- BRUYÈRE 1952a : BRUYÈRE, B., *Deir el-Médineh, année 1926. Sondage au temple funéraire de Thotmès II (hat ankh shepest)*, FIFAO, 4, Le Caire, 1952.
- BRUYÈRE 1952b : BRUYÈRE, B., *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh (1935-1940)*, FIFAO 20/2, Le Caire, 1952.
- BUDDE 2011 : BUDDE, D., *Das Götterkind im Tempel, in der Stadt und im Weltgebäude*, MÄS, 55, Wiesbaden, 2011.
- CABROL 2001 : CABROL, A., *Les voies processionnelles de Thèbes*, OLA, 97, Leuven, 2001.
- CAMINOS 1954 : CAMINOS, R. A., *Late-Egyptian Miscellanies*, BES, 1, Londres, 1954.
- CAMINOS 1974 : CAMINOS, R. A., *The New-Kingdom Temples of Buhen I*, ASE, 33, Londres, 1974.
- CANNUYER 1998 : CANNUYER, CHR., « La justice à la porte des temples d'Égypte. Quelques témoignages non pharaoniques », in : CLARYSSE, W., SCHOORS, A. ET WILLEMS, H., édés., *Egyptian Religion. The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur II*, OLA, 85, Leuven, 1998, p. 781-788.
- CAYZAC 2010 : CAYZAC, J., « Sur le parvis du temple d'Isis », *Égypte, Afrique & Orient*, 60, décembre 2010, p. 45-56.
- CAYZAC 2012 : CAYZAC, J., « Jeux d'ombres et de lumière à Philae. Placages métalliques et "structures couvrantes" dans le téménos d'Isis », in : GASSE, A., SERVAJEAN, FR. ET THIERS, CHR., édés., *Et in Aegypto et ad Aegyptum. Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier*, CENIM 5/I, Montpellier, 2012, p. 111-144.
- CERNY 1939 : CERNY, J., *Late Ramesside Letters*, BAe, IX, Bruxelles, 1939.
- CLÈRE 1968 : CLÈRE, J.-J., « Deux statues "gardiennes de porte" d'époque ramesside », *JEA*, 54, 1968, p. 135-148.
- CLÈRE 1995 : CLÈRE, J.-J., *Les chauves d'Hathor*, OLA, 63, Leuven, 1995.
- COLLOMBERT 2008-2010 : COLLOMBERT, PH., « Les stèles d'enceinte de Thoutmosis III à Héliopolis », *BSEG*, 28, 2008-2010, p. 5-13.
- COULON 2010 : COULON, L., « Les formes d'Isis à Karnak à travers la prosopographie sacerdotale de l'époque ptolémaïque », in : BRICAULT, L., VERSLUYS, M. J., édés., *Isis on the Nile. Egyptian Gods in Hellenistic and Roman Egypt. Proceedings of the IVth International Conference of Isis Studies, Liège, November 27-29 2008*, RGRW, 171, Leyde, 2010, p. 121-147.
- COULON, à paraître : COULON, L., *La chapelle d'Osiris Ounnefer Neb djefaou*, à paraître.
- COZZOLINO, D'ERRICO, POOLE, ESPOSITO, DE MARIA ET PIRELLI 1989 : COZZOLINO, C., D'ERRICO, D., POOLE, F., ESPOSITO, G., DE MARIA, R., ET PIRELLI, R., *La collezione egiziana del museo archeologico nazionale di Napoli*, Naples, 1989.
- DARESSY 1902 : DARESSY, G., « Le temple de Mit Rahineh », *ASAE*, 3, 1902, p. 22-31.
- DERCHAIN 1995 : DERCHAIN, PH., « La justice à la porte d'Evergète », in : KURTH, D., éd., 3. Ägyptologische Tempeltagung. *Systeme und Programme der ägyptischen Tempeldekoration*, ÄAT 33/1, Wiesbaden, 1995, p. 1-12.
- DEVAUCHELLE 1992 : DEVAUCHELLE, D., « Hry. "Qui-est-au-dessus", "qui-est-à-l'est" », *GM*, 127, 1992, p. 21-22.
- DEVAUCHELLE 1994 : DEVAUCHELLE, D., « Un archétype de relief cultuel en Égypte ancienne », *BSFE* 131, 1994, p. 38-60.
- DILS 1995 : DILS, P., « "Ptah-de-la-grande-porte" : un aspect du fonctionnement du temple de Medinet Habou », *Scriba*, 4, 1995, p. 65-80.
- EDWARDS 1939 : EDWARDS, I. E. S., *Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae, etc. in the British Museum VIII*, Londres, 1939.
- FISCHER 1959 : FISCHER, H. G., « Review of Medinet Habu, Volume V : The Temple Proper, Part I », *AJA*, 63, 1959, p. 195-198.
- GABOLDE 1993 : GABOLDE, L., « La "Cour de Fêtes" de Thoutmosis II à Karnak », *Cahiers de Karnak*, 9, 1993, p. 1-82.
- GABOLDE & GABOLDE 1989 : GABOLDE, L., & GABOLDE, M., « Les temples "mémoires" de Thoutmôsis II et Toutânkhamon (un rituel destiné aux statues) », *BIFAO*, 89, 1989, p. 128-139.
- GABOLDE & GABOLDE 2015 : GABOLDE, L., & GABOLDE, M., « Les textes de la paroi sud de la salle des Annales de Thoutmosis III à Karnak. Reconstitution architecturale et restitution épigraphique », in : GABOLDE, L., éd., *Un savant au pays du fleuve-dieu. Hommages égyptologiques à Paul Barguet, Kyphi*, 7, 2015, p. 44-110.
- GALAN 2003 : GALAN, J. M., « Amenhotep Son of Hapu as Intermediary Between the People and God », in : HAWASS, Z., éd., *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000*, II, Le Caire, 2003, p. 221-229.
- GALLET 2013 : GALLET, L., « Karnak : The Temple of Amun-Ra-Who-Hears-Prayers », in W. WENDRICH et al. (édés.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2013, p. 1-13.

- GARDINER 1937 : GARDINER, A. H., *Late-Egyptian Miscellanies*, BAe, VII, Bruxelles, 1937.
- GODRON 1959 : GODRON, G., « Un fragment de stèle au nom du sdm-^cš h^cy<-m>-bhnt », *BIFAO*, 58, 1959, p. 81-85.
- GRANDET 1994 : GRANDET, P., *Le Papyrus Harris I (BM 9999)*, Vol. 2, BdE, 109/2, Le Caire, 1994.
- GRIFFITH 1909 : GRIFFITH, FR. LL., *Catalogue of the Demotic Papyri in the John Rylands Library Manchester*, Vol. III. Key-List, Translations, Commentaries and Indices, Londres, 1909.
- GRIFFITH 1935-1937 : GRIFFITH, FR. LL., *Catalogue of the Demotic Graffiti of the Dodecaschoenus*, Oxford, 1935-1937.
- GUGLIELMI 1994 : GUGLIELMI, W., « Die Funktion von Tempeleingang und Gegentempel als Gebetsort. Zur Deutung einiger Widder- und Gansstelen des Amun », in : GUNDLACH, R., ET ROCHHOLZ, M., éd., *Ägyptische Tempel - Struktur, Funktion und Program*, HÄB, 37, Hildesheim, 1994, p. 55-68.
- HABACHI 1952 : HABACHI, L., « Khatâ'na - Qantir : Importance », *ASAE*, 52, 1952, p. 443-562.
- HABACHI 1969 : HABACHI, L., *Features of the Deification of Ramesses II*, ADAIK, 5, Glückstadt, 1969.
- HABACHI 1972 : HABACHI, L., « Nia, the wab-Priest and Doorkeeper of Amun-of-the-Earing-Ear », *BIFAO*, 71, 1972, p. 67-85.
- HABACHI 1977 : HABACHI, L., *Tavole d'offerta, are e bacili da libagione*, Catalogo del Museo Egizio di Torino 2, II, Turin, 1977.
- HALL 1986 : HALL, E. S., *The Pharaoh Smites his Enemies*, MÄS, 44, Munich, 1986.
- HELCK 1986 : HELCK, W., « Turgötter », in HELCK, W., éd., *LdÄ VI*, Wiesbaden, 1986, col. 637.
- HÖLBL 1985 : HÖLBL, G., *Le stèle funéraire della collezione egizia*, Museo Archeologico Nazionale di Napoli, Rome, 1985.
- HÖLSCHER 1910 : HÖLSCHER, U., *Das Hohe Tor von Medinet Habu : Eine Baugeschichtliche Untersuchung*, WVDÖG, 12, Leipzig, 1910.
- HÖLSCHER 1941 : HÖLSCHER, U., *The Mortuary Temple of Ramses III, Part I, The Excavation of Medinet Habu III*, OIP, 54, Chicago, 1941.
- HOLLENDER 2009 : HOLLENDER, G., *Amenophis I. und Ahmes Nefertari. Untersuchungen zur Entwicklung ihres posthumes Kultes anhand der Privatgräber der thebanischen Nekropole*, SDAIK, 23, Berlin, 2009.
- JACQUET 1958 : JACQUET, J., « Un bassin de libation du Nouvel Empire dédié à Ptah. Première partie : l'architecture », *MDAIK*, 16, 1958, p. 161-167.
- VON KÄNEL 1984 : VON KÄNEL, FR., *Les prêtres-ouâb de Sekhmet et les conjurateurs de Serket*, BIBLEPHE, 87, Paris, 1984.
- KAPLONY-HECKEL 1963 : KAPLONY-HECKEL, U., *Die demotische Tempeleide*, ÄA, 6, Wiesbaden, 1963.
- KAPLONY-HECKEL 1994 : KAPLONY-HECKEL, U., « Pathyris II (Nr. 31-55) », *Enchoria*, 21, 1994, p. 23-62.
- KLOTZ 2012 : KLOTZ, D., *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, MRE, 15, Turnhout, 2012.
- KONRAD 2004 : KONRAD, K., « Der Ptah des Amenemhet : Zur theologischen Konzeption einer Kniefigur am Opferbecken », *SAK*, 32, 2004, p. 255-274.
- KOENIGSBERGER 1936 : KOENIGSBERGER, O., *Die Konstruktion der ägyptischen Tür*, ÄF, 2, Glückstadt und Hamburg, 1936.
- KONRAD 2006 : KONRAD, K., *Architektur und Theologie: pharaonische Tempelterminologie unter Berücksichtigung königsideologischer Aspekte, Königtum, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen*, 5, 2006.
- KRUCHTEN 1981 : KRUCHTEN, J.-M., *Le décret d'Horemheb*, Bruxelles, 1981.
- LECLANT 1961 : LECLANT, J., *Montouemhat, quatrième prophète d'Amon*, BdE, 35, Le Caire, 1961.
- LECLÈRE 2008 : LECLÈRE, FR., *Les villes de Basse-Egypte au I^{er} millénaire av. J.-C.*, BdE, 144, Le Caire, 2008.
- LEFÈVRE 1929 : LEFÈVRE, G., *Inscriptions concernant les grands prêtres d'Amon Romê-Roÿ et Amenhotep*, Paris, 1929.
- MALAISE 1987 : MALAISE, M., « Pèlerinages et pèlerins dans l'Égypte ancienne », in : CHELINI, J., et BRANTHOMME, H., éd., *Histoire des pèlerinages non chrétiens. Entre magique et sacré : le chemin des dieux*, Paris, 1987, p. 55-82.
- MASPERO 1883 : MASPERO, G., « Rapport à M. Jules Ferry ministre de l'Instruction publique d'une mission en Italie (suite) », *RT*, 4, 1883, p. 125-151.
- MEEKS 1979 : MEEKS, D., « Une fondation memphite de Taharqa », in : *Hommages à Serge Sauneron I. Égypte pharaonique*, BdE, 81, Le Caire, 1979, p. 221-259.
- MEEKS 1992 : MEEKS, D., « Le nom du dieu Bès et ses implications mythologiques », in : LUFT, U., éd., *The Intellectual Heritage of Egypt. Studies Presented to Laszlo Kakosy by Friends and Colleagues on the Occasion of his 60th Birthday*, *Studia Aegyptiaca*, 14, Budapest, 1992, p. 423-436.
- DE MEULENAERE 1959 : DE MEULENAERE, H., *BiOr*, 16, 1959, p. 223-224.
- DE MEULENAERE 1982 : DE MEULENAERE, H., « Isis et Mout du mammisi », in : QUAEGBEUR, J., éd., *Studia Paulo Naster Oblata II. Orientalia Antiqua*, OLA, 13, Leuven, 1982, p. 25-29.
- MORGAN 2004 : MORGAN, E.-E., *Untersuchungen zu den Ohrenstelen aus Deir el Medine*, ÄAT, 61, Wiesbaden, 2004.
- MÜLLER-WOLLERMANN 1988 : MÜLLER-WOLLERMANN, R., « Der Mythos vom Ritus "Erschlagen der Feinde" », *GM*, 105, 1988, p. 69-76.
- NIMS 1956 : NIMS, CH. FR., « Popular Religion in Ancient Egyptian Temples », in : SINOR, D., éd., *Proceedings of the Twenty-Third International Congress of Orientalists, Cambridge 21st - 28th August 1954*, Londres, 1956, p. 79-80.

- NIMS 1965 : NIMS, CH.FR., *Thebes of the Pharaohs*, Londres, 1965.
- NIMS 1971 : NIMS, CH.FR., « The Eastern Temple at Karnak », *BABA*, 12, 1971, p. 107-111.
- OTTO 1952 : OTTO, E., *Topographie des thebanischen Gaues*, *UGAA*, 15, Leipzig, 1952.
- OUDA 2015 : OUDA, Ah. M. M., « Werethekau and the votive stela of p#-n-Imn (Bristol Museum H 514) », *BMSAES*, 22, 2015, p. 61-86.
- PASQUALI 2008 : PASQUALI, ST., *Recherches sur Memphis au Nouvel Empire*. *Topographie, toponymie, histoire*, Montpellier, 2008 (thèse inédite).
- PASQUALI 2009 : PASQUALI, ST., « Données supplémentaires concernant les formes memphites d'Amon au Nouvel Empire », *ENiM*, 2, 2009, p. 67-90.
- PASQUALI 2011 : PASQUALI, ST., *Topographie culturelle de Memphis* 1. a- *Corpus. Temples et principaux quartiers de la XVIII^e dynastie*, *CENiM*, 4, Montpellier, 2011.
- PEET 1930 : PEET, T. E., *The Great Tomb-Robberies of the Twentieth Egyptian Dynasty* I, Oxford, 1930.
- PERDU 2012 : PERDU, O., « Un témoignage sur "Isis-la-grande" et la ville de Ro-néfer », in : ZIVIE-COCHE, CHR., ET GUERMEUR, I., eds., « *Parcourir l'éternité* ». *Hommages à Jean Yoyotte, BiblePHE*, 156, Turnhout, 2012, p. 887-902.
- PESTMAN 1978 : PESTMAN, P. W., « L'impôt-egkuklion à Pathyris et à Krokodilopolis », in : BOSWINKEL, E., ET PESTMAN, P.W., eds., *Textes grecs, démotiques et Bilingues*, *PLBat*, 19, Leyde, 1978, p. 214-222.
- PETRIE 1909 : PETRIE, W.F.L., *Memphis I*, *BSAE*, Londres, 1909.
- PIEHL 1883 : PIEHL, K., « Petites notes de critique et de philologie », *RT*, 4, 1883, p. 117-124.
- PINCH 1993 : PINCH, G., *Votive Offerings to Hathor*, Oxford, 1993.
- QUAEGEBEUR 1985 : QUAEGEBEUR, J., « Noms de trois temples funéraires thébains en écriture démotique », in : BONDI, S. F., éd., *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pise, 1985, p. 461-473.
- QUAEGEBEUR 1993 : QUAEGEBEUR, J., « La justice à la porte des temples et le toponyme Premit », in : CANNUYER, CHR., ET KRUCHTEN, J.-M., eds., *Individu, société et spiritualité dans l'Égypte pharaonique et copte. Mélanges offerts au Professeur Aristide Théodoridès*, Bruxelles, 1993, p. 201-220.
- QUAEGEBEUR 1997 : QUAEGEBEUR, J., « L'appel au divin : le bonheur des hommes mis dans la main des dieux », in : HEINTZ, J.-G., éd., *Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995*, *USHS*, 15, Paris, 1997, p. 15-34.
- ROCCATI 1988 : ROCCATI, AL., in : DONADONI ROVERI, A. M., éd., *Museo Egizio di Torino. Civiltà degli Egizi. Le credenze religiose*, 1988.
- ROEDER 1914 : ROEDER, G., *Naos* (CGC 70001-70050), Le Caire, 1914.
- ROEDER 1932 : ROEDER, G., *Vorläufiger Bericht über die Deutsche Hermopolis-Expedition 1931 und 1932*, *Verein für Städteausgrabungen in Ägypten*, Hildesheim, 1932.
- ROEDER 1954 : ROEDER, G., « Zwei hieroglyphische Inschriften aus Hermopolis (Ober-Ägypten) », *ASAE*, 52, 1954, p. 315-442.
- RONDOT 2011 : RONDOT, V., « De la fonction des statues-cubes comme cale-porte », *RdE*, 62, 2011, p. 141-158.
- RONDOT 2015 : RONDOT, V., « Mais que faisait donc Qenherkhepechef dans le parvis des temples ? Stèle British Museum EA 278 », in : GABOLDE, L., éd., *Un savant au pays du fleuve-dieu. Hommages à Paul Barguet, Kyphi*, 7, 2015, p. 190-199.
- RUTICA 2015 : RUTICA, D., *Kleopatras vergessener Tempel. Das Geburtshaus von Kleopatra VII. in Hermonthis. Eine Rekonstruktion der Dekoration*, *GM Occasional Studies*, 1, Göttingen, 2015.
- SADEK 1987 : SADEK, A. I., *Popular Religion in Egypt during the New Kingdom*, *HAB*, 27, Hildesheim, 1987.
- SAMBIN 1992 : SAMBIN, CH., « Les portes de Médamoud du Musée de Lyon », *BIFAO* 92, 1992, p. 147-184.
- SAMBIN 2015 : SAMBIN, CH., « Médamoud : le sanctuaire Djémé de Montou », in : THIERS, CHR., éd., *Documents de Théologies Thébaines Tardives* 3, *CENiM*, 13, Montpellier, 2015, p. 273-294.
- SAUNERON 1954 : SAUNERON, S., « La justice à la porte des temples (à propos du nom égyptien des propylées) », *BIFAO*, 54, 1954, p. 117-127.
- SCHIFF GIORGINI 1998 : SCHIFF GIORGINI, M., et al., *Soleb V. Le Temple. Bas-reliefs et inscriptions*, Le Caire, 1998.
- SCHULMAN 1988 : SCHULMAN, A.R., *Ceremonial Execution and Public Rewards*, *OBO*, 75, Fribourg, 1988.
- SETHE 1920 : SETHE, K., *Demotische Urkunden zum ägyptischen Bürgschaftsrechte vorzüglich der Ptolemäerzeit*, *ASAW : Phil.-Hist. Kl.*, 32, Leipzig, 1920.
- SOUROUZIAN 1993 : SOUROUZIAN, H., « Statues et représentations de statues royales sous Séthi I », *MDAIK* 49, 1993, p. 239-257.
- SPENCER 1984 : SPENCER, P., *The Egyptian Temple. A Lexicographical Study*, Londres, 1984.
- SPIEGEL 1973 : SPIEGEL, J., *Die Götter von Abydos. Studien zum ägyptischen Synkretismus*, *GOF*, 1, Wiesbaden, 1973.
- THE EPIGRAPHIC SURVEY 1970 : THE EPIGRAPHIC SURVEY, *Medinet Habu VIII : The Eastern High Gate*, *OIP*, 94, Chicago, 1970.
- THE EPIGRAPHIC SURVEY 1940 : THE EPIGRAPHIC SURVEY, *Medinet Habu IV : Festival Scenes of Ramses III*, *OIP*, 51, Chicago, 1940.
- THE EPIGRAPHIC SURVEY 1957 : THE EPIGRAPHIC SURVEY, *Medinet Habu V : The Temple Proper. Part I*, *OIP*, 83, Chicago, 1957.
- THIRION 1994 : THIRION, M., « Notes d'onomastique. Contribution à une révision du Ranke PN (neuvième série) », *RdE*, 45, 1994, p. 175-188.

- THIRION 1995 : THIRION, M., « Notes d'onomastique. Contribution à une révision du Ranke PN (dixième série) », *RdE*, 46, 1995, p. 171-186.
- TOSI & ROCCATI 1971 : TOSI, M., & ROCCATI, A., *Stele e altre epigrafi di Deir el Medina, Catalogo del Museo Egizio di Torino* 2, I, Turin, 1971.
- TRAUNECKER 1975 : TRAUNECKER, CL., « Une stèle commémorant la construction de l'enceinte d'un temple de Montou », in : *Karnak*, V, 1975, p. 141-158.
- TRAUNECKER 1979 : TRAUNECKER, CL., « Manifestations de piété personnelle à Karnak », *BSFE*, 85, 1979, p. 22-31.
- TRAUNECKER, LE SAOUT ET MASSON 1981 : TRAUNECKER, CL., LE SAOUT, FR., ET MASSON, O., *La chapelle d'Achôris à Karnak II*, Paris, 1981.
- TRAUNECKER 1991 : TRAUNECKER, CL., « Observations sur le décor des temples égyptiens », in : DUNAND, FR., SPIESER, J.-M., ET WIRTH, J., éd., *L'image et la production du sacré. Actes du colloque de Strasbourg organisé par le Centre d'Histoire des Religions de l'Univ. Strasbourg II, janvier 1988*, 1991, p. 77-101.
- TRAUNECKER 1992 : TRAUNECKER, CL., *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, *OLA*, 43, Leuven, 1992.
- TRAUNECKER 1997 : TRAUNECKER, CL., « L'appel au divin : la crainte des dieux et les serments de temple », in : HEINTZ, J.-G., éd., *Oracles et prophéties dans l'antiquité. Actes du colloque de Strasbourg 15-17 juin 1995*, *USHS*, 15, Paris, 1997, p. 35-54.
- VANDIER 1965 : VANDIER, J., « Iousâas et (Hathor)-Nébet-hétépet (deuxième article) », *RdE*, 17, 1965, p. 89-176.
- VANDIER 1966 : VANDIER, J., « Iousâas et (Hathor)-Nébet-hétépet (troisième article) », *RdE*, 18, 1966, p. 67-142.
- VAN SICLEN 1987 : VAN SICLEN, CH. C., « Compte-rendu de Hall, Pharaoh Smites his Enemies », *VA*, 3, 1987, p. 171-176.
- VERNUS 1969 : VERNUS, P., « Un fragment de bas-relief trouvé à Tanis », *Kêmi*, 19, 1969, p. 93-101.
- VERNUS 1977 : VERNUS, P., « Le dieu personnel dans l'Égypte pharaonique », in : *1^{er} et 2^e Colloques d'Histoire des Religions de la Société Ernest-Renan (Centre interdisciplinaire d'étude de l'évolution des idées, des sciences et techniques)*, Orsay, 1977, p. 143-157.
- VERNUS 1978 : VERNUS, P., *Athribis*, *BdE*, 74, Le Caire, 1978.
- VERNUS 2000 : VERNUS, P., « La grotte de la vallée des Reines dans la piété personnelle des ouvriers de la tombe (BM 278) », in : DEMARÉE, R. J., ET EGBERTS, A., éd., *Deir el-Medina in the Third Millenium AD. A Tribute to Jac.J. Janssen (EgUit 14)*, 2000, p. 331-336.
- VITTMANN 1998 : VITTMANN, G., *Der demotische Papyrus Rylands 9*, *ÄAT*, 38, Wiesbaden, 1998.
- WAGNER & QUAEGBEUR 1973 : WAGNER, G., & QUAEGBEUR, J., « Une dédicace grecque au dieu égyptien Mestasytmis de la part de son synode (Fayoum-époque romaine) », *BIFAO*, 73, 1973, p. 41-60.
- WALL-GORDON 1958 : WALL-GORDON, H., « A New Kingdom Libation Basin Dedicated to Ptah. Second Part. The Inscriptions », *MDAIK*, 16, 1958, p. 168-175.
- WENTE 1967 : WENTE, EDW. F., *Late Ramesside Letters*, *SAOC*, 33, Chicago, 1967.
- WENTE 1990 : WENTE, EDW. F., *Letters from Ancient Egypt*, Atlanta, 1990.
- YOYOTTE 1957 : YOYOTTE, J., « A propos de l'obélisque unique », *Kêmi*, 14, 1957, p. 81-91.
- YOYOTTE 1960 : YOYOTTE, J., « Les pèlerinages dans l'Égypte ancienne », in : *Les pèlerinages, Sources Orientales*, 3, Paris, 1960, p. 17-74.
- ZIVIE-COCHE 1991 : ZIVIE-COCHE, CHR. M., *Giza au premier millénaire*, Boston, 1991.

Depuis que cet article a été remis pour impression, quelques publications importantes relatives à notre sujet sont parues :

- Fr. Colin, « Documents démotiques de Strasbourg, III 6 : la dorure de monuments sacrés dans l'Égypte hellénistique et romaine », *CdE* 91, 2016, p. 41-74, qui revient sur la définition du terme *wmt* (p. 58-62) et sur le toponyme *n'-bhn* (p. 62-66), avec des interprétations parfois divergentes de celles qui sont développées ici.
- N. Toye-Dubs, *De l'oreille à l'écoute. Etude des documents votifs de l'écoute : nouvel éclairage sur le développement de la piété personnelle en Égypte ancienne*, *BAR International Series* 2811, 2016, qui revient sur plusieurs des dossiers évoqués dans notre article.
- R. Stadelmann, « Ptah who Listens to Prayers in the Mortuary Temple of Amenhotep III at Thebes », in A. Oppenheim, O. Goelet (ed.), *The Art and Culture of Ancient Egypt : Studies in Honor of Dorothea Arnold*, *BES* 19, 2015, p. 613-618.