Remarques sur le dieu Béhédety dans l'Ancien Empire

Francisco L. BORREGO GALLARDO

Dans cet article sont réunies six notes à propos du dieu Béhédety dans l'Ancien Empire. Dans **§ I** la première image du dieu est étudiée telle qu'elle apparaît la première fois sur les panneaux souterrains du complexe funéraire de Hor Nétjerykhet (Saqqara). On peut en déduire qu'il exerce à cette époque les fonctions d'une divinité du trône et de la souveraineté, particulièrement du royaume unifié. Dans **§ II** une lecture différente est offerte de certains blocs de la IVe dynastie provenant de Lisht, en rapport avec ce dieu et qui sont, dans **§ III**, commentés et analysés, tout comme l'origine de sa forme comme disque solaire ailé et son importance idéologique au début de la IVe dynastie. Dans **§ IV** la façon dont Béhédety est représenté sur quelques récipients globulaires de la fin de la Ve dynastie et début de la VIe est analysée. De la lecture sémiologique on peut déduire que, contrairement à l'avis de Blumenthal, le Béhédety hiéracomorphe et celui sous forme de disque solaire ailé ont plusieurs points communs au niveau de leur nature. Dans **§ V** sont étudiés des vases avec des représentations de Béhédety qui, malgré l'opinion de quelques auteurs qui veulent voir en eux le même type de récipients analysés dans **§ IV**, obéissent à une typologie et à une signification légèrement différentes. Enfin, dans **§ VI** est étudiée une forme rare du Béhédety hiéracomorphe dans la salle des offrandes à stèle fausse-porte du temple haut du complexe funéraire de Pépy II, où Béhédety est couronné de cornes bovines desquelles émergent deux plumes caudales de faucon. De l'analyse sémantique de ses éléments et la comparaison avec les textes, on peut déduire qu'une telle couronne met l'accent sur les aspects régénérateurs du dieu tels qu'exprimés au moyen de la lumière, solaire pendant la journée et stellaire durant la nuit.

*En este trabajo se reúnen seis notas acerca del dios Behedety durante el Reino Antiguo. En **§ I** se estudia la primera imagen del dios, tal como aparece por primera vez en los paneles subterráneos del complejo funerario de Hor Netcherykhet (Saqqara), de donde se deduce que funciona en estos momentos como una divinidad del trono y la soberanía, específicamente del reino unificado. En **§ II** se ofrece una lectura distinta de algunos bloques de la dinastía IV provenientes de Lisht relacionados con dicho dios, y que en **§ III** son objeto de comentario y análisis, estudiándose el origen de su forma como disco solar alado y sus implicaciones ideológicas en el contexto de los comienzos de la dinastía IV. En **§ IV** se estudia la manera en que Behedety aparece en diferentes recipientes globulares de fines de la dinastía V y comienzos de la dinastía VI, de cuya lectura semiológica se deriva que, contrariamente a la opinión de Blumenthal, Behedety falconiforme y como disco solar alado comparten entre sí una buena parte de su naturaleza. En **§ V** son analizadas unas copas con representaciones de Behedety que, pese a la opinión de algunos autores que quieren ver en ellos el mismo tipo de los recipientes analizados en **§ IV**, obedecen a otra tipología y a un significado ligeramente distinto. Por último, en **§ VI** se estudia una rara forma del Behedety falconiforme, que aparece en la capilla de estela de falsa puerta del templo alto del complejo funerario de Pepy II, y que representa a Behedety coronado por una cornamenta bovina de la que surgen dos plumas caudales de halcón. Del análisis semántico de sus elementos, y la comparación con los textos se deduce que dicha corona enfatiza los aspectos regenerativos del dios tal como se expresa mediante la luz, solar durante el día y estelar durante la noche.*

Key Words: *Old Kingdom, Fourth Dynasty, Netcherykhet, Saqqara, Behedety, falcon, Semiotics*

I. Béhédety sur les panneaux souterrains de Hor Nétjerykhet à Saqqara

La première apparition connue du dieu Béhédety est documentée sur les reliefs souterrains du complexe funéraire de Hor Nétjerykhet à Saqqara[1]. Il y apparaît comme le premier dieu à qui le roi rend visite dans sa chapelle (fig. 1): dans l'inscription ci-jointe, l'action est décrite

1. Sur ces panneaux: Friedman, 1995. Également, comme témoignage le plus ancien de Béhédety: Blumenthal, 2003, 6.

Figure 1

comme ꜥḥꜥ (*m*) *pr-wr Bḥdt*(*j*) “Étant debout (dans) le *per-wer* de Béhédety” [2]. De cette façon, le dieu est nommé *Bḥdt*(*j*), et non pas *Ḥrw Bḥdt*(*j*)[3]: le signe du faucon (G5) ne doit pas être lu *Ḥrw*, mais comme un déterminatif; la même chose se produit avec le signe du faucon posé avec le fouet (G12) sur le panneau central de la “Tombe sud” pour le mot *Ḫm*(*j*) “Khemy, Celui de Khem”[4]. En outre, si la lecture était *Ḥrw Bḥdt*(*j*), le signe du faucon devrait apparaître en premier lieu, et non pas à la fin, comme c’est ici le cas. Ainsi, dans cette première apparition documentée, Béhédety, tout comme Khemy, est encore loin d’être identifié à Horus, en jouissant d’une existence théologique autonome. En fait, il semble que ce n’est qu’au début de la V[e] dynastie qu’Horus commence à absorber dans sa propre théologie plusieurs dieux faucons, y compris Béhédety, au cours d’un processus long et progressif[5].

Le fait que Béhédety apparaît sur ces panneaux où le roi renouvelle son être physique et, surtout, son être royal[6] en accomplissant plusieurs rites, a été mis en rapport avec l’éventuelle étymologie de son nom. Otto a été le premier à l’avoir mis

2. Kahl / Kloth / Zimmermann, 1995, 52-53 (Ne/Sa/22 (a)).
3. Friedman, 1995, 18.

4. Sur ce panneau: Friedman, 1995, 36-37, qui le lit *Ḥr Ḫm*; la lecture que je crois correcte est faite par Kahl / Kloth / Zimmermann, 1995, 76-77 (Ne/Sa/58 (a)). Ce dieu est aussi appelé *Ḫntj-Ḫm* “Celui qui préside Khem”: *LÄGG* V, 846.
5. C’est dans le complexe funéraire de Sahourê (Borchardt, 1913, 97 et pl. 19) où l’on témoigne, à ma connaissance, de la première mention connue de *Ḥrw Bḥdtj*, dans une procession de dieux (avec Seshat et les *bȝw-Nḫn*), représentés chacun debout devant une chapelle *pr-nzr*. Le relief est fragmentaire précisément où la figure du dieu devrait apparaître, mais en parallèle aux figures restantes de la composition, ainsi qu’à d’autres scènes semblables de l’Ancien Empire (p. e. Jéquier, 1938, pl. 50 et 58; sim. pl. 44, 46 et 54), il y a lieu de penser que le dieu a reçu une iconographie antropomorphe, probablement hiéracocéphale, comme sur le panneau postérieur d’une statuette fragmentaire de Khafrê (Smith, 1957, 186, 188, 190 et fig. 2; appelé seulement *Bḥdt*(*j*)), et dans un relief provenant du complexe funéraire de Djedkarê Izézi (Goyon, 1969, pl. XXXIX). Un autre témoignage se trouve dans *Urk*. I 253, 2 (Qar, d’Edfou: *mry-*(*j*)*t=f ḥsy-mwt=f jmȝḫw ḫr Ḥrw Bḥdtj* “l’aimé de son père, le loué de sa mère, le bienheureux auprès d’Horus Béhédety”. D’autres références d’Horus Béhédety dans l’Ancien Empire sont dans *LÄGG* V, 253-255 ([12] et [13]).
6. C’est l’opinion de M. Baud, avec des arguments plus raisonnables que ceux de F. Friedman, qui voit dans ces images une représentation du *ḥb-sd*: Baud, 2002, 176-177.

en rapport avec *bḥdw* "trône", de telle façon que le théonyme a pu signifier "Celui du trône"[7]. De cette façon, ce dieu ne serait pas tant locale que liée à la protection de la monarchie; sa présence dans cette série de rites serait mise en rapport, alors, avec la (ré)-intronisation du roi[8].

De même, Béhédety est le seul rapace qui vole au dessus du roi sur les six panneaux du complexe. Son identité est claire quand il est nommé *Bḥdt*(*j*) sur le panneau septentrional sous la "Tombe sud"[9]. Le fait suivant attire l'attention: sur aucun panneau ne figure la divinité qui agit en tant que sa contrepartie dans d'innombrables représentations pariétales royales, Nekhbet, la déesse vautour patronne de Nekheb et représentante héraldique du sud. Ceci est encore plus étonnant lorsque l'on constate que Béhédety apparaît dans les scènes où la présence de Nekhbet sera habituelle et prévisible *a posteriori*, comme dans celles qui reproduisent des actes en rapport avec la moitié méridionale des Deux Terres. Dans le cas des panneaux ici étudiés, on peut constater la présence du sud où le roi porte la couronne blanche ou visite le sanctuaire de quelques dieux originaires de cette région. Une explication possible à cette "anomalie" pourrait émaner de l'opinion de Gardiner, qui dit que Nekhbet protégerait le roi quand ce dernier réalise une action ou un mouvement depuis le sud, alors que Béhédety ferait la même chose quand le monarque vient du nord[10], bien que, comme ce même auteur le reconnaît, ceci ne soit pas le cas à chaque fois[11]. Bien que nous connaissions des représentations antérieures de la déesse Nekhbet en rapport avec le roi[12], l'association Béhédety-Nekhbet comme oiseaux héraldiques et protecteurs de la royauté n'est pas encore démontrée: l'unique dieu qui protège le souverain durant la III[e] dynastie est Béhédety; on doit attendre jusqu'au début de la IV[e] dynastie pour contempler Nekhbet dans des contextes et des gestes similaires à ceux de Béhédety (*cfr. infra*)[13]. Ceci peut être dû au manque de documentation, mais l'ensemble des reliefs de Hor Nétjerykhet suggère plutôt une autre réalité.

Vu l'organicité thématique de l'ensemble des reliefs de ce roi —dans lesquels celui-ci commence son parcours en visitant et consacrant un sanctuaire, pour ensuite initier une course rituelle entre les "monticules territoriaux" (*ḏnbw*), et terminer sa route en dédiant et visitant d'autres chapelles—, il convient de penser que l'absence de Nekhbet et la présence exclusive de Béhédety ne sont pas dues à un fait du hasard. Il semble alors que Béhédety est l'unique divinité qui veille pendant la réalisation de ces importantes cérémonies de renouvellement de la royauté. Pour cette raison on peut penser que Béhédety est le seul dieu à avoir à cette époque la fonction de protection de la monarchie et la reconnaissance de la légitimité du roi au moyen de la concession du *šn* et du *ʿnḫ*. Je crois que ceci est en accord avec l'éventuelle signification de son nom, énoncée plus haut, "Celui du trône". En fait, j'estime que le fait que Béhédety soit le premier dieu que rencontre Hor Nétjerykhet dans cette série de cérémonies, avant d'effectuer la course entre les *ḏnbw*, n'est pas un hasard. Ainsi, la première chose que le roi reçoit c'est l'acquiescement d'un dieu dont le caractère est essentiellement souverain, le protecteur de l'institution royale. Après avoir reconnu ceci, le roi peut déjà initier son départ rituel dans divers lieux significatifs portant à la main le *nms*/*mks*, un étui qui contient la *jmjt-pr* (testament, document de transmission de pro-

7. Otto, 1975; Westendorf, 1986; Friedman, 1995, 18.
8. *Ibid*., 18 et 20.
9. Kahl / Kloth / Zimmermann, 1995, 78-79 (Ne/Sa/59 (b)); Friedman, 1995, 29-36.
10. Gardiner, 1944, 52.
11. A ce sujet, voir les notes chez Lacau / Chevrier, 1956, 141-142.
12. Quelques exemples se trouvent dans Blumenthal, 2003, 12-13, fig. 9-12.
13. Ainsi, la première apparition de Nekhbet aux côtés de Béhédety dans un même contexte se trouve dans le temple bas de Snéfrou à Dahshour: Fakhry, 1961, fig. 218-224; Blumenthal, 2003, 6-7 et 13.

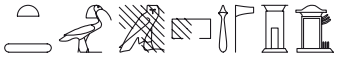
priétés ou biens) du Double Pays et symbole du pouvoir octroyé au roi par les dieux[14].

Une fois ces faits exposés, il y a lieu de s'interroger sur les processus qui se trouvent derrière la création de la figure théologique de Béhédety comme protecteur et donateur de la monarchie à ce moment. Si nous tenons compte des différents changements effectués au sein de la conception de la royauté et dans son entourage, on se trouve face à un moment intense de recherches et de trouvailles, de reformulations et de nouveautés, quant au rôle du roi dans l'univers et aux bases théologiques qui le soutiennent. Il suffit de signaler quelques exemples: la création du complexe funéraire de pyramide à degrés, compromis entre les traditions funéraires antérieures et les nouveaux présupposés de nature céleste et solaire; l'apparition de nouveaux éléments de l'ornement royal, tel que le *nms*, qui identifient le roi comme l'héritier légitime d'Osiris et le héraut d'Horus, en même temps qu'ils l'associent au soleil dans le ciel, surtout à l'aube[15]; ou le commencement des constructions monumentales à Iounou, déjà avec un programme iconique complexe, comme, par exemple, la chapelle construite par Hor Nétjerykhet[16]. De cette façon, on voit comment le roi est entouré d'un appareil théologique qui, grâce à une solarisation de sa figure, est singularisé et s'éloigne des vivants pour s'approcher des dieux, afin d'accomplir ses prérogatives les plus exclusives. L'une d'entre elles sera, dorénavant, d'être protégé par un faucon, hypostase d'un dieu souverain, Béhédety: un élément que les courtisans ne peuvent pas introduire, pour des raisons de *decorum*, dans les programmes iconiques de leurs sépultures. Étant donné que c'est un dieu en rapport avec l'intronisation du monarque comme souverain du royaume unifié, Béhédety est l'unique divinité qui dans ces moments-là peut prendre soin du roi et lui octroyer le pouvoir et la vie. Ainsi, il y a lieu de penser que la création de la figure de Béhédety peut être un produit du clergé héliopolitain, chargé de l'élaboration d'une grande partie des nouveautés de cette période; d'autant plus que l'on sait qu'Imhotep, une des figures les plus éminentes de cette époque et étroitement liée au monarque, y a occupé le poste le plus important, celui de *wr-m3w* "Grand des voyants"[17].

II. Relecture de quelques reliefs de l'Ancien Empire provenant de Lisht

Dans la publication des reliefs de l'Ancien Empire réutilisés à Lisht, H. Goedicke a réalisé, à mon avis, certaines lectures erronées de quelques textes relatifs au thème étudié, dont l'analyse s'avère très intéressante.

Tout d'abord, le relief Boston MFA 58.322 (fig. 2)[18], attribué par Goedicke à Khoufou. Il présente, à gauche, trois personnifications de domaines funéraires qui portent des offrandes (le signe *ḥtp*), des liquides, les signes du pouvoir (*w3s*) et de la vitalité[19], allant vers la gauche. À droite on peut voir, en revanche, une scène qui semble avoir lieu dans un bâtiment, comme le montre le couronnement de *ḫkrw*. À l'intérieur, au coin supérieur gauche (le seul préservé) un faucon étend ses ailes et offre le *šn* au roi, dont la figure ne s'est pas conservée. Son nom de Faucon d'Or (*Bjkwj-nbw*) quant à lui s'y trouve. Entre la figure du faucon et le plafond de la salle se trouve le texte suivant:

 […]

14. Sur le *nms*/*mks* avec la *jmjt-pr*: Friedman, 1995, 22 et 24.
15. Goebs, 1995; également, l'analyse récente de la fameuse statue du *serdab* de Hor Nétjerykhet (JE 49158): Baines / Riggs, 2001, 110.
16. Ziegler, dans Arnold / Grzymski / Ziegler, 1999, 153-154 (cat. 7a-c); Baud, 2002, 200-202, fig. 49.
17. Récemment: Baud, 2002, 121.
18. Goedicke, 1971, 13-16.
19. Ainsi on pourrait lire, comme un "pluriel archaïque/graphique", la fréquente présentation des trois signes *ꜥnḫ* (*ꜥnḫw*), et non pas comme "vies", lecture trop littérale et moins appropriée dans ce contexte.

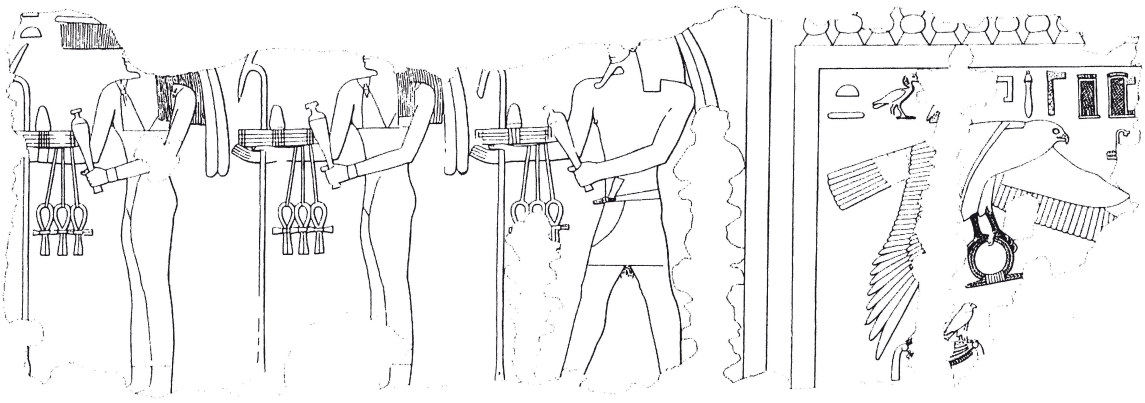


Figure 2

Goedicke réalise la lecture et le commentaire suivants:

> "…the shrine of Upper and Lower Egypt (and?) the house of the Great God (?) in the horizon". The significance of this incomplete text is obscure[20].

À partir de sa traduction et son commentaire, il semble que cet auteur n'a pas vu le rapport entre le faucon et le texte au-dessus de lui[21]. Le faucon représente ici, sans aucun doute, le dieu Béhédety, tel qu'on le déduit clairement de la position (partie supérieure d'une scène, au-dessus du monarque), des attributs (*šn*), de la forme et du geste du rapace (en train de voler, avec les ailes étendues), éléments propres à cette divinité. De cette façon, le texte qui l'accompagne est, nettement, une suite d'épithètes spécifiques à ce dieu et habituelles dans des représentations de toutes les époques, déjà documentées dans l'Ancien Empire[22]. Le texte peut alors être lu de la façon suivante:

[*Bḥdt*(*j*)] […] [*ḫnt*(*j*) *jtrt*]*j nṯr ᶜ3 p*[*r m*] *3ḫt*

[Béhédety], […] [celui qui préside les Deux Chapel]les, le Grand Dieu, celui qui se lè[ve de] l'*akhet.*

Les deux signes O19 et O20 qui ouvrent l'inscription sont les déterminatifs de la *jtrt* méridionale et de la *jtrt* septentrionale, respectivement. *Jtrt* désigne chacune des deux chapelles qui incarnent les rangées de sanctuaires nationaux, comme celles qui sont dans le complexe funéraire de Hor Nétjerykhet, et qui étaient réunies en guise de conclave à l'occasion de la célébra-

20. Goedicke, 1971, 15. Cet auteur continue à dire: *It is possibly to be linked to an annotation found in the temple of Sahure' and if so is to be restored, "royal offering for the shrine of Upper and Lower Egypt, the house of the Great God in the horizon," which would agree with the scene of the bringing of offerings depicted next to it*.
21. Cette lecture erronée n'est pas non plus mentionnée dans les comptes rendus du livre de l'auteur autrichien: Barta, W., dans *BiOr* 30 (1973), 32-33; Martin, G. T., dans *JEA* 59 (1973), 238-239; Peck, W. H., dans *AJA* 77 (1973), 235-236; Vallogia, M., dans *CdE* 48 (1973), 76-80; Nims, C. F., dans *JNES* 33 (1974), 168-169.
22. **a|** *Ḫntj jtrtj*: *LÄGG* V 790-791. Cette épithète de Béhédety est rarement constatée dans l'épigraphie monumentale, mais elle est plus fréquente dans la littérature funéraire, où elle est portée par le roi (*TP* 412 § 731c; 495 § 1064c (*m-ḫnt jtrt*); 511 § 1159b; 515 § 1182c), Seth (comme *ḫntj jtrt*: *TP* 268 § 370b (qualifié euphémiquement de *nbwtj* "Celui d'Ombos")) ou Min (*TP* 246 § 256a). En revanche, il est plus fréquent qu'il porte l'épithète *ḫntj jtrt-šmᶜ* "Celui qui préside la Chapelle de la Haute Égypte": *LÄGG* V 790; Labrousse / Lauer / Leclant, 1977, 113, fig. 109; Labrousse / Moussa, 1996, 81, fig. 68, 82, fig. 69-70; Jéquier, 1938, pl. 50 et 61-63. On connaît également quelques fragments d'inscriptions qui ne permettent pas de préciser si l'élément final est *jtrtj*, *jtrt-šmᶜ*, *jtrt šmᶜ*(*j*)*t*, *jtrt-mḥw* ou *jtrt mḥ*(*j*)*t*: Goyon, 1969, pl. XXXIX; Labrousse / Lauer / Leclant, 1977, 113, fig. 108; Lauer / Leclant, 1972, 69, fig. 29, 74, fig. 38 et 40; Jéquier, 1938, pl. 23.
b| *Nṯr ᶜ3*: *LÄGG* IV 395-398; Borchardt, 1913, pl. 9; Goyon, 1969, pl. XXXIX; Labrousse / Lauer / Leclant, 1977, 112, fig. 106 et 107; Lauer / Leclant, 1972, 69, fig. 29, 74, fig. 38 et 39.
c| *Pr m 3ḫt*: *LÄGG* III 49-50 (il est surprenant que cette dernière œuvre ne décrive aucun exemple, comme ceux ici commentés); Borchardt, 1907, 95. Comme épithète de Béhédety: Gardiner, 1944, 44 et 48.

tion du *ḥb-sd*, de sorte qu'elles soient associées à la reconnaissance de la souveraineté et à la légitimité du roi, tel que Gardiner l'a déjà établi[23]. Ainsi, la scène de droite n'est pas associée à une série d'offrandes en rapport avec la scène de gauche, comme le pense Goedicke; il s'agit de scènes indépendantes, juxtaposées (comme le démontrent les directions divergentes des personnages des deux scènes). On ne peut pas établir, pour le moment, la relation qui existe entre les deux.

Le deuxième bloc (New York MMA 1922 – 22.1.1 + New York MMA 1909 – 09.180.18) (fig. 3) a été attribué à Khoufou par Goedicke[24], mais des études récentes permettent de retarder sa date jusqu'au règne de Snéfrou[25]. Trois registres y sont visibles avec des scènes du *ḥb-sd*. Au registre central, à gauche, en face de la déesse Méret méridionale dans son geste typique d'invocation ou d'appel, apparaissent deux officiants, un Ami Unique (*smr wꜥt(j)*) agenouillé et un prêtre des *baou* de Nekhen (*ḥm*[-*bꜣw-Nḫn*]) soutenant un étendard, probablement en précédant la figure du roi en train de courir, selon Arnold. Après ce groupe de personnages, à droite, apparaissent les trois *ḏnbw*, et ensuite un cortège de six hommes, avec, en tête, le prêtre lecteur (*ḫrj-ḥbt*). Au registre supérieur, et selon le même auteur, il devait y avoir une autre scène de la course rituelle du monarque, avec, aujourd'hui, peu de signes restants. Mais c'est la scène inférieure qui fait l'objet de notre intérêt. On peut y voir des fragments d'un ciel étoilé qui devait couronner la scène toute entière, et sous celui-ci, à droite, ce que Goedicke identifie très bien comme les traces d'un disque solaire ailé (partie supérieure gauche du disque et partie supérieure de l'aile gauche). À gauche, le texte est le suivant:

Goedicke dit, à propos de cette inscription:

> The two lowest registers are separated by a wide line and a band of stars. The bottom was not directly connected with the scene above it. Only the hieroglyphs , "coming forth from…," remain of the label, not enough to establish what subject was represented[26].

D'une façon semblable, Arnold dit que

> le registre inférieur est surmonté de l'emblème du ciel décoré d'étoiles et une inscription incomplète se réfère à l'action de "sortir de", qui fait certainement partie d'une autre étape du rituel[27].

Dans ce cas, les deux auteurs s'approchent en partie de la réalité de l'inscription[28]. Étant donnés la proximité de celle-ci avec le disque solaire, et le fait qu'elle suive le même sens de l'aile préservée proche du texte, il y a lieu de penser que celui-ci est en rapport avec l'être ailé, et non pas avec un des rituels du *ḥb-sd*. Cette hypothèse devient une certitude quand l'on voit que les signes correspondent très bien à une des épithètes que Béhédety porte aussi bien sous sa forme hiéracomorphe que sous celle de disque solaire, et qu'on vient de voir, *pr m ꜣḫt*, de sorte que le texte pourrait être lu ainsi:

[…]

[…] [*Bḥdt(j)*] […] [*p*]*r m* [*ꜣḫt*]

[…] [Béhédety] […] [celui qui se lè]ve de [l'*akhet*]

Très probablement, comme d'habitude dans les inscriptions qui accompagnent le disque solaire ailé, la même inscription se trouverait de l'autre côté, près de l'aile droite et avec l'orientation inverse. On ne peut rien savoir sur la scène que Béhédety surmonte, mais il est clair que le texte ne se réfère à aucun rite évoquant l'idée de sortir d'un quelconque endroit.

23. Gardiner, 1944, 27-28.
24. Goedicke, 1971, 35-41.
25. Arnold, dans Arnold / Grzymski / Ziegler, 1999, 191-192 (cat. 41a-b).
26. Goedicke, 1971, 35.
27. Arnold, dans Arnold / Grzymski / Ziegler, 1999, 192.
28. Comme dans le cas du bloc antérieur, aucun compte rendu du livre de Goedicke (*cfr*. n. 21) n'indique que cette lecture est erronée.

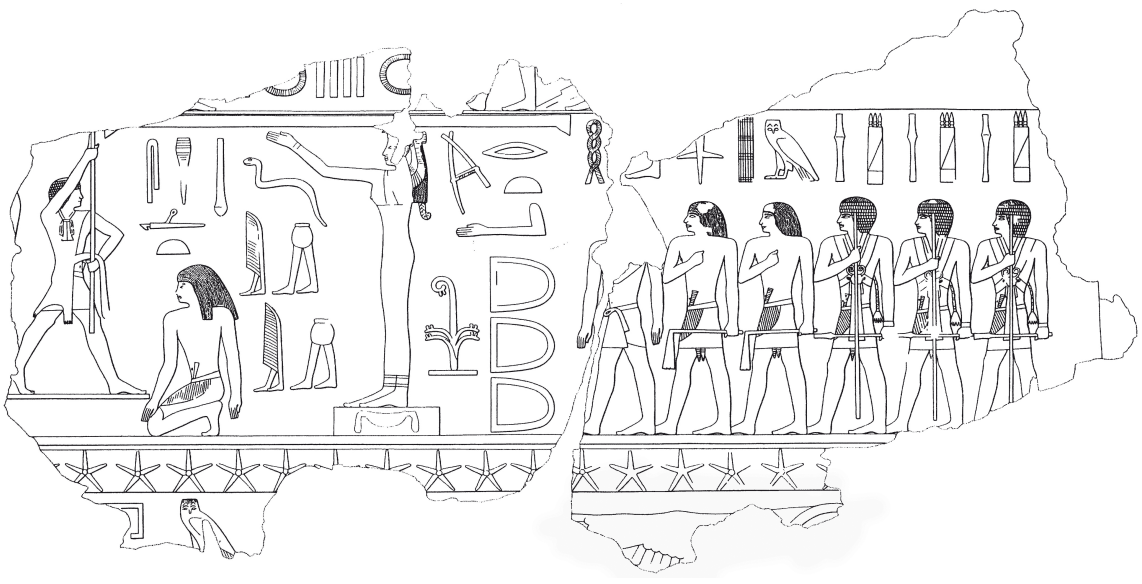


Figure 3

III. L'apparition de Béhédety comme un disque solaire ailé. La reformulation du dieu pendant la IVe dynastie

L'information qui peut être extraite des deux blocs précédents est très intéressante, car elle parle des changements importants que Béhédety connaît à partir de la IVe dynastie dans sa formulation théologique, telle qu'elle est exprimée par des épithètes et des représentations.

Les auteurs qui se sont penchés sur l'étude de Béhédety en tant que disque solaire ailé situent son apparition à la Ve dynastie; ce qui peut être également lu dans quelques travaux très récents[29]. Or, comme nous venons de le voir (§ II), on doit reculer la date de sa première apparition jusqu'au règne de Snéfrou, dans la IVe dynastie, comme le montrent les deux blocs avec des scènes du *ḥb-sd*. Sous ce roi, on assiste en Égypte à d'importants changements qui sont en grande partie le résultat d'un processus politico-théologique et social complexe. Ce dernier s'est manifesté sous de nombreux aspects, tels que, par exemple, dans les nouveautés introduites dans le complexe funéraire royal, dans les relations du roi avec ses sujets[30] ou l'iconographie royale, etc. L'un de ces changements consiste dans la refonte théologique de la nature et du rôle de Béhédety, qui est chargée d'une complexité plus grande ou dont une plus grande partie de son être est explicitée —ce qui suppose, du moins, un exercice intellectuel autour de sa figure.

Tout d'abord, apparaît la forme, inédite jusqu'alors[31], de deux ailes de faucon déployées et unies par un disque solaire. Tout au début un *uraeus* ne pendait pas encore de chaque côté; c'est un élément qui n'est documenté qu'à partir du règne de Niouserrê[32]. Cette forme de Béhédety est un être hybride, un ''symbole''[33],

29. Complexe funéraire de Sahourê: Borchardt, 1913, pl. 9; Gardiner, 1944, 49; Blumenthal, 2003, 15; Sugi, 2003, 514 et n. 2.
30. Sur ces deux phénomènes: Roth, 1993.
31. L'antécédent le plus proche est la représentation du peigne du roi Djet (Ière dynastie), où, au-dessus de chacun des sceptres *w3s* qui entourent la scène, apparaissent deux ailes déployées, en guise de voûte céleste. Selon quelques auteurs récents, ce ne sont pas des ailes de faucon mais les ailes du dieu Thot, sur lesquelles le faucon solaire navigue (un résumé se trouve dans Blumenthal, 2003, 16).
32. Smith, 1978[3], 324. Johnson, 1990, 20, fig. 17 et 59 (cat. 60), signale l'existence de deux *uraei* attachés au disque solaire sans aile dès le règne de Sahourê.
33. Blumenthal, 2003, 17.

composé de différents éléments unis à la suite d'un processus intellectuel abstrait: une image dérivée d'une idée, et non pas à l'inverse. Cet emblème est désigné de la même façon que la divinité hiéracomorphe des panneaux de Hor Nétjerykhet, Béhédety, ce qui incite à penser que ce dieu a connu une évolution dans sa nature, une redéfinition de son rôle. Pour mieux comprendre le caractère de cette nouvelle forme divine, on peut décomposer l'image dans ses éléments constitutifs et effectuer la lecture sémantique de ceux-ci. Le corps, la tête et la queue du faucon ont été remplacés par le disque solaire, qui maintenant se joint directement à la paire d'ailes. En même temps, les ailes sont modifiées: l'aile qui est représentée dans la partie supérieure, montrant son côté interne, reste à sa place, alors que celle qui s'étendait vers la partie inférieure, montrant son côté externe, est déplacée, en s'ouvrant pour se placer en parallèle à l'autre, comme dans la représentation sur le peigne du roi Djet. En réalité, ceci implique la création d'une image purement frontale[34], mode de représentation que Tefnin associe dans certains contextes de l'Ancien Empire à l'idée d'épiphanie[35]. De cette façon, tout ceci est associé à l'idée exprimée par la racine *ḫ*ʿ, qui désigne, en plus des couronnes —qui sont une manière spécifique et précise de caractériser le monarque quand il se manifeste— l'apparition glorieuse de rois, dieux et astres, surtout quand les premiers accomplissent un rite de passage, soit le couronnement ou le *ḥb-sd*, soit sa renaissance, à l'aube après sa mort[36]. Dans ce cas précis, le disque solaire ailé apparaît comme une épiphanie déjà complète, déjà manifeste, après le soleil levant (action exprimée au moyen de *ḫ*ʿ), en rayonnant puissamment et triomphalement dans le ciel, en le traversant. Il est ainsi présent à son endroit habituel, immédiatement au-dessous du ciel, survolant la scène, protégeant le souverain et veillant sur lui, tout en montrant le pouvoir du soleil et du roi dans le ciel et dans l'Égypte unifiée[37].

Blumenthal a émis des doutes sur l'attribution possible de la date d'apparition du disque solaire ailé à la IVe dynastie. L'auteur allemande nie très justement l'affirmation de Fakhry, qui croit avoir trouvé les traces d'un exemple dans le temple bas de Snéfrou à Dahshour[38], mais elle a tort de douter de l'avis de W. S. Smith.

34. Tout au début, lorsque le disque solaire apparaît sans *uraei*, la frontalité du disque solaire ailé est plus marquée, se faisant plus immédiate pour le spectateur. Sur ceci: Schäfer, 2002², 237.
35. Tefnin, 1995, 22. Les exemples cités par cet auteur sont des représentations frontales de particuliers dans des mastabas de la fin de l'Ancien Empire. Cette idée épiphanique s'accorde très bien avec la nature du disque solaire, manifestation solaire, glorieuse, du pouvoir du soleil et du roi (*cfr. infra*). Dans ce sens, ce n'est pas un hasard qu'apparaisse maintenant (pendant la IVe dynastie) la figure divine d'Hathor, déesse céleste et solaire (Gillam, 1995, 214-216), dont l'emblème caractéristique sur sa tête (encornure de vache avec un disque solaire au centre) est montré frontalement, comme l'est sa propre image à de nombreuses occasions (Tefnin, 1995, 16-22).
36. *Wb*. III 239, 1 – 242, 6.
37. Contre l'idée de Gardiner, 1944, 49-51, selon laquelle le disque solaire ailé est une image de la personne du roi en propre, étant donné qu'il partage avec les rois de l'Ancien Empire les épithètes *nṯr nfr*, *nb-tȝwj* et *nṯr* ʿȝ, Blumenthal, 2003, 16-17, nie l'existence d'une corrélation entre les épithètes royales et les divines: le roi n'est jamais appelé Béhédety, ni ne porte l'épithète *sȝb-šwt*, propre au dieu. Néanmoins, la dépendance initiale disque solaire ailé et l'image du roi (le disque solaire ailé n'apparaît dans aucune scène où le roi n'est pas présent) montre un lien très intime entre les deux êtres. Voici un fait très significatif : lorsque le disque solaire ailé porte la plupart du temps des épithètes royales, il s'agit d'images de victoire sur l'ennemi dans des scènes situées aux frontières de l'Égypte, comme dans l'Ouadi Maghara, au Sinaï, par exemple comme si, de par l'usage de ces épithètes, le caractère égyptien ordonné face à l'altérité chaotique s'affirmait. De l'emploi commun d'épithètes entre le roi et Béhédety, on peut déduire qu'il y a une figure poétique de parallélisme, ou un rapport syntactique d'apposition, entre les deux éléments, Béhédety et le roi, ce qui les unit profondément. On pourrait ainsi énoncer ce rapport parallèle roi-Béhédety avec des épithètes communes, de la façon suivante: le Seigneur des Deux Terres (*nb-tȝwj*), le Dieu Parfait (*nṯr nfr*), agit dans deux milieux, céleste et terrestre: l'action de l'un est la reproduction de l'autre; la victoire et le pouvoir de l'un sur les populations étrangères est la victoire et la souveraineté de l'autre dans le ciel. Le fait que ces épithètes de Béhédety en commun avec le roi n'apparaissent que lorsque le disque solaire ailé connaît un changement de nuance dans sa formulation avec deux *uraei* en plus depuis le règne de Niouserrê, en mettant ainsi l'accent sur la dualité du royaume (ce qui est conforme à l'épithète *nb-tȝwj*) pourrait ne pas être une coïncidence.

Celui-ci pense que le disque solaire ailé apparaît la première fois parmi le mobilier du dépôt[39] de la reine Hétepherès, épouse de Snéfrou[40]. Blumenthal cite l'œuvre *A History of the Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*[41], dont la première édition date de 1949, six ans avant la publication, par le même auteur et G. A. Reisner, des objets de cette reine découverts à Giza[42]. Au moment de la rédaction du livre cité par Blumenthal, W. S. Smith connaissait les objets du trousseau de la reine, mais, à cette époque, encore inédits, il ne fournit que peu de données, imprécises, sur les images du disque solaire: seulement un dessin de celui-ci, isolé de son contexte[43]. Ainsi Blumenthal ne cite pas l'œuvre de Reisner et Smith, mais une autre antérieure et, par conséquent, elle semble ne pas connaître les images existantes sur la caisse allongée qui contenait des éléments d'un dais mobile (JE 72030), découverte sur le sarcophage vide de la reine (fig. 4)[44].

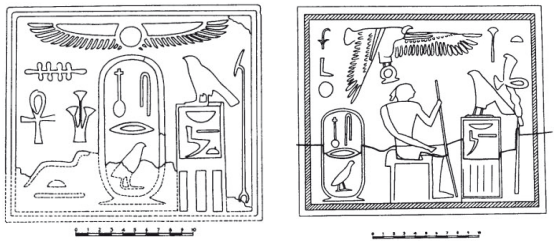


Figure 4

On peut voir dans une des extrémités de cette caisse un disque solaire ailé sans *uraei*, qui couronne toute la scène et occupe la totalité de la région supérieure. En dessous, quasiment en le frôlant, juste au milieu apparaît le cartouche de Snéfrou avec les signes orientés vers la droite. Derrière lui s'étend la formule classique de protection *z3 ʿnḫ ḥ3(=f) ḏt* "protection et vie sont derrière (lui) éternellement". En face de cet ensemble (cartouche et formule protectrice), qui occupe les deux tiers de la scène, apparaît, avec un sens d'écriture différent, le *srḫ* du roi couronné par Horus, constitué par son nom horien, *Nb-M3ʿt*, suivi d'un sceptre *w3s*. Dans cette scène, le lien du roi avec le disque solaire est très étroit; ce dernier a l'air d'être la couronne du monarque, et le cartouche une copie allongée, voire même une extension du soleil[45].

Aussi, la IV[e] dynastie est confirmée comme la période d'apparition du disque solaire ailé en tant que forme du dieu Béhédety, présent aussi bien dans le trousseau de la reine Hétepherès que dans un des reliefs ici étudiés et que Blumenthal néglige à nouveau dans son article. Mais la caisse d'éléments du dais de l'épouse de Snéfrou est importante pour une autre raison. Sur le côté opposé au panneau avec le disque solaire qui vient d'être commenté il y a une autre scène[46]. Dans celle-ci, le roi assis regarde vers la droite, en tenant un bâton; derrière lui il y a son cartouche, et en face, son nom d'Horus. Un grand vautour déployant les ailes, identifié comme Nekhbet, déesse du sud, survole la figure du roi à gauche. Face à Nekhbet et sur le dos

38. Fakhry, 1961, 148 et 153, fig. 223. Cette représentation montre l'aile étendue d'un rapace, sous lequel se trouve, à une certaine distance, la tête d'un serpent, probablement un *uraeus*, mais trop loin pour appartenir à un disque solaire ailé, car dans l'Ancien Empire, les *uraei* se trouvent bien plus près du disque que dans ce cas. De plus, le fait, déjà commenté, que le disque solaire ailé n'ait pas d'*uraei* jusqu'au règne de Niouserrê va à l'encontre de cette possibilité. Il semble s'agir plutôt d'un *uraeus* fixé au *šn* ou au *ʿnḫ* porté dans les serres d'un rapace, comme le suggère un autre fragment de relief provenant du même site: *ibid*., 147, fig. 200.
39. A propos de l'idée, convaincante, selon laquelle le puits découvert à Giza avec des objets de la reine Hétepherès est un dépôt, et non une tombe: Münch, 2000.
40. Blumenthal, 2003, 15, n. 72.
41. Smith, 1978[3], 324.
42. Reisner / Smith, 1955.
43. Smith, 1978[3], fig. 204.
44. Reisner / Smith, 1955, 27, fig. 29a, pl. 11-12.
45. Sur la signification du cartouche comme une enceinte de tout ce que le soleil encercle: von Beckerath, 1999, 27-29; Spieser, 2000, 19-22.
46. Reisner / Smith, 1955, 27, fig. 29b, pl. 11.

du faucon posé sur le *srḫ*, il y a un cobra, appelé Wadjet, déesse héraldique et tutélaire du nord. Ainsi, Snéfrou, en tant qu'incarnation d'Horus et roi de la Basse et de la Haute Égypte, est montré comme souverain du royaume unifié, en mettant l'accent sur sa dualité de par la reproduction des deux déesses nationales.

Etant donné qu'un des moyens employés par les anciens Egyptiens pour exprimer des idées parallèles ou complémentaires a été l'usage de scènes opposées ou confrontées, on peut observer une cohérence et un fil conducteur entre les deux faces de la caisse. La scène de Nekhbet et Wadjet avec le roi présente celui-ci comme Horus, l'héritier d'un territoire où la dualité est accentuée au sein de l'unité. Dans la scène avec le disque solaire ailé, la même idée est révélée avec des nuances différentes: le roi y est aussi décrit comme Horus, et son nom est à nouveau encerclé par un cartouche. Mais, dans ce cas, son image est occupée par son propre nom, avec la formule classique de protection, et, surtout, les deux déesses ont été remplacées par un emblème unique, le disque solaire ailé. Ainsi, dans le premier cas, le roi est l'incarnation (*ḥm*) d'Horus, en même temps que roi divin et humain (*nswt bjtj*, représenté par le nom dans le cartouche), l'accent ayant été mis sur le caractère politiquement duel de son royaume et l'aspect terrestre du monarque (son image assise). Dans le deuxième cas, un autre attribut du roi se distingue: il y est aussi décrit comme Horus, mais son aspect de *nswt bjtj* est plus important, car celui-ci occupe le centre de la composition, tout comme le disque solaire ailé, juste au dessus de lui et qui a remplacé les deux déesses. Le pouvoir duel exprimé par les deux déesses se correspond, affronte et complète l'unicité du pouvoir exprimée au moyen du disque solaire ailé[47], qui n'est pas seulement politique, mais aussi cosmique, comme y fait allusion le sceptre *w3s*, soutien du ciel, au moins depuis la représentation du peigne de Djet. Où se trouvait avant l'image du roi, apparaît le nom de celui-ci, l'unique souverain de l'univers.

Ainsi, déjà depuis son origine, le disque solaire ailé contient une importante signification politique relative à l'unité et l'unicité du pouvoir royal, comme un symbole de la souveraineté du soleil dans le ciel, qui est la même que le roi exerce sur la terre.

De même, pendant le règne de Snéfrou, Nekhbet est tout d'abord montrée clairement établie comme déesse héraldique du sud en dehors du nom royal *Nbtj*[48].On pourrait se demander quelle a été la raison qui a conduit les théoriciens de la royauté à faire ce pas à ce moment-là. La réponse semble résider dans la propre création du disque solaire ailé. Sous le règne de Snéfrou on assiste à des changements très profonds dans les bases théologiques de la monarchie —c'est-à-dire, de l'État—, quand le rôle du roi dans la société est reconsidéré dans un processus qui pourrait être défini comme une *solarisation*. Au moyen de celle-ci, le clergé d'Iounou met au service de la royauté une légitimation solaire, où le roi s'identifiera peu à peu à Rê. Ce nouveau programme idéologique se manifeste, par exemple, dans la création du disque solaire ailé comme représentation de Béhédety, emblème du pouvoir royal et divinité qui octroie le gouvernement et qui protège le monarque. Le dieu souverain antérieur, le Béhédety hiéracomorphe, est solarisé, en alliant d'une façon explicite ce qui est céleste et solaire[49]. Ainsi, la nouvelle source de

47. Cette unicité est accentuée par l'absence des deux *uraei* sur le disque solaire.
48. Ainsi, par exemple, dans la caisse à dais qu'on vient de commenter, ainsi que dans les reliefs pariétaux du temple bas de la pyramide méridionale à Dahshour, ou, comme Troy, 1986, 87 117-118, l'a écrit, dans l'apparition à ce moment-là de la coiffure de vautour des reines et déesses ; selon cet auteur, cette dernière identifie celle qui la possède à cette déesse (règne de Snéfrou: elle cite le bloc New York MMA 1922 – 22.1.1 antérieurement attribué à Khoufou, mais aujourd'hui à Snéfrou).
49. D'autres dieux célestes (comme Horus et plusieurs dieux africains également en rapport avec la souveraineté) connaissent, sur leur chemin vers un plus grand absolutisme de la royauté, une solarisation de leur rôle et de leur théologie: Cervelló Autuori, 1996, 175 et 208.

pouvoir, le soleil, dans sa forme mixte avec des ailes de faucon, Béhédety, acquiert les fonctions de dieu de l'intronisation qu'exerçait jusqu'alors sa manifestation hiéracomorphe. Désormais, une fois cette nouvelle forme créée, Béhédety comme faucon est solarisé, et conserve encore une grande partie de ses anciennes fonctions[50]; c'est pourquoi il ne s'est pas complètement déplacé comme dieu de la souveraineté unique, du trône. Au contraire, il va être utilisé —mais non pas à titre exclusif— comme un symbole du pouvoir de la Basse Égypte. Ce processus qui donne au Béhédety hiéracomorphe un caractère septentrional est parallèle et étroitement lié à celui de la redéfinition du rôle de Nekhbet, effectuée par le clergé héliopolitain, comme on l'a déjà dit[51]. Nekhbet étant une déesse vautour, rapace, avec une essence politique et territoriale due à l'importance symbolique et religieuse de sa ville, Nekheb (El-Kab), —ce qui l'a menée à devenir déesse héraldique du sud (en opposition avec la déesse septentrionale, Wadjet) pendant la période thinite au moyen du nom royal *Nbtj*[52]—, constitue un parallèle parfait de Béhédety, tel qu'il était conçu pendant la III^e^ dynastie: une divinité céleste sous forme d'oiseau de proie en rapport avec la souveraineté. Avec la création de la nouvelle forme de Béhédety comme disque solaire ailé, réunissant en elle-même l'essence de l'unité duelle politique et cosmique, sa forme hiéracomorphe antérieure est de préférence utilisée pour légitimer le roi et lui octroyer le pouvoir en mettant l'accent sur le composant territorial duel du pouvoir[53]. Le disque, qui dans le schéma politico-théologique développé par Snéfrou représente la conception du pouvoir unique, à caractère solaire, qui à cette époque est imposée et préférée à la manifestation hiéracomorphe de Béhédety, déplace en partie celle-ci de ses fonctions précédentes, mais en recyclant et en intégrant, et non en rejetant, son rôle. Vu l'existence, bien antérieure, de Nekhbet comme déesse patronne du sud, l'Égyptien du début de la IV^e^ dynastie disposait déjà dans son imaginaire religieux d'une déesse territoriale de la souveraineté (le cas échéant, méridionale), qui apparaissait également comme un rapace. Les coïncidences apparentes entre les deux divinités, Béhédety et Nekhbet, n'ont pas échappé à l'Égyptien de l'époque: tous deux étant des rapaces et des divinités souveraines partageaient donc beaucoup de leurs attributs. Par conséquent, dans cette nouvelle formulation du pouvoir menée à bien par Snéfrou, l'argumentation théologique du

50. On peut observer ceci dans le propre dais de Hétepherès: les faces internes des jambes de devant sont entièrement occupées par un cartouche qui enferme la totalité de la titulature du roi, séparée par des signes du ciel avec des intervalles plus ou moins réguliers, en définissant plusieurs registres. Dans la partie supérieure de chacun d'eux, Béhédety apparaît comme un faucon paré d'un collier (dont l'identité est clairement due à son iconographie et à l'épithète *nṯr ʿȝ*), qui, en plein vol sous le signe du ciel (sauf à l'extrémité supérieure du cartouche, où c'est le propre bord arrondi qui remplace le ciel) étend ses ailes ouvertes vers les hiéroglyphes, tandis qu'il tient dans ses serres le *šn* (Reisner / Smith, 1955, 25, pl. 8; ces auteurs croient que *nṯr ʿȝ* se réfère au roi). De cette façon, malgré la création du disque solaire ailé, on voit comment Béhédety maintient son propre caractère souverain antérieur (il porte le *šn* et apparaît comme l'unique rapace qui protège les noms royaux dans l'ensemble du meuble), en même temps qu'il montre sa nature céleste —déjà connue et présente avant— et solaire —récente à cette époque—, comme le signale sa présence dans le cartouche, symbole solaire, en couronnant celui-ci comme le fait le disque solaire ailé dans la caisse du dais même.

51. Un possible témoignage en faveur du fait que derrière la réélaboration du rôle de Nekhbet se trouve le clergé héliopolitain réside dans une des deux uniques mentions de la déesse dans les *Textes des Pyramides* (l'autre, dans l'incantation 400, § 696d, se réfère à la nourriture du roi dans l'Au-delà), dans un texte en rapport avec le lever et l'éclat du soleil, 570, §§ 1451a-1452b: *ʿnḫ Mr-n(j)-Rʿ m jznw-jt=f Tmw ḫw=ṯ Mr-n(j)-Rʿ Nḫbt / ḫw.n=ṯ Mr-n(j)-Rʿ Nḫbt ḥr(j)t-jb ḥwt-sr jmjt Jwnw / wḏ.n=ṯ Mr-n(j)-Rʿ n jmj ḫnt=f / ḥn.tj* "Merenrê vivra avec les offrandes de son père Atoum, et tu protégeras Merenrê, Nekhbet; / tu as protégé Merenrê, ô Nekhbet, Celle Qui Réside dans l'Enceinte du Courtisan Qui Est à Iounou, / tu as confié à Merenrê celui qui est à son service / afin qu'il soit servi".

52. Wilkinson, 1999, 203-205, 292, 297, 308-309, 331 et 333.

53. De la même manière, le couple Nekhbet-Béhédety représente l'axe sud-nord, caractérisé par la dualité et la diversité géographique et la finitude spatiale, tandis que Béhédety comme disque solaire représente plutôt l'axe est-ouest, continu dès l'aube jusqu'au coucher du soleil, qui après la nuit recommence son cycle chaque jour, en représentant ainsi l'unité et l'infinitude temporelle.

monarque est élargie. Avant, le roi était déjà Horus, roi duel (*nswt bjtj*), et le protégé et le héraut des Deux Dames, Nekhbet et Wadjet (*Nbtj*), en même temps que Béhédety, dieu de l'intronisation, était son protecteur et promoteur. À cette époque, de par le processus qu'on est en train de décrire, ces bases idéologiques sont diversifiées et élargies, surtout grâce à une solarisation accrue: le roi continue à être Horus, roi duel et le favori des Deux Dames, mais il est aussi un Faucon d'Or[54], son pouvoir étant clairement manifeste sur l'Égypte et le cosmos, comme l'est celui du soleil qui traverse le ciel après avoir apparu glorieusement (disque solaire ailé), en même temps que Nekhbet (Haute Égypte) et Béhédety hiéracomorphe (Basse Égypte) lui accordent la souveraineté depuis le ciel.

De cette façon, Béhédety hiéracomorphe acquiert également à cette époque le caractère septentrional, de façon symétrique et complémentaire à Nekhbet, comme on le voit sur la caisse à dais de Hétepherès ou dans les reliefs de Snéfrou à Dahshour, où Nekhbet et Béhédety apparaissent déjà opposés[55]. Ainsi, la souveraineté du roi n'est pas seulement allouée par Béhédety comme disque solaire, qui met l'accent sur l'unité évidente de son pouvoir, mais encore ses bases duelles sont distinguées par la protection et la reconnaissance du roi du couple Nekhbet-Béhédety. Les deux partagent un caractère céleste, ce qui signifie que la base du pouvoir royal ne provient pas de la terre, c'est-à-dire, du monde des hommes, mais du monde des dieux qui l'accordent comme un don sous forme de *šn* (le pouvoir souverain et éternel) et de *ꜥnḫ* (vie). Mais la complémentarité des deux dieux ne s'achève pas ainsi. En tant que représentants de la nation égyptienne, ce sont aussi les deux principes qui animent cet univers configuré à partir des dualités: le masculin et le féminin. Avec ceci, la base du pouvoir n'est pas seulement géographique et territoriale, mais possède aussi des aspects cosmiques.

Nonobstant, malgré le dédoublement iconographique du dieu, on peut apprécier comment Béhédety possède une base théologique commune à ses deux manifestations, car ses deux formes partagent les nouvelles épithètes créées à ce moment. Quand Blumenthal compare le Béhédety, faucon, avec le Béhédety, disque solaire, elle croit que les deux formes n'incarnent pas les mêmes idées parce qu'à son avis, elles ne partagent pas les mêmes épithètes. Elle explique le fait que dans un bloc provenant du complexe funéraire de la reine Ipout I apparaisse le disque solaire avec les épithètes *nṯr ꜥ3 s3b-šwt*, en principe propres à la forme de faucon, en disant que c'est un symptôme de relâchement du *decorum* survenu pendant le règne de son époux, Pépy II[56]. En revanche, j'ai suggéré que, dès le début de la IV^{e} dynastie, les deux formes du dieu partagent, au moins, une épithète, *pr m 3ḫt*. Mais non seulement celle-ci: déjà avant le règne de Pépy II et ce soi-disant "relâchement du *decorum"* on peut constater, dans la documentation[57] fragmentaire, quelques épithètes portées par les deux formes de la même divinité: *s3b-šwt* "Le Bigarré de Plumes, Celui des plumes multicolores"[58], ou *Nb-Msn* "Seigneur de Mesen"[59].

Comme quelques auteurs l'ont déjà remarqué, derrière la création de l'emblème du dis-

54. Dobrev, 1993, 189-193.
55. Fakhry, 1961, 87, 148-149, 151-153.
56. Blumenthal, 2003, 17 et n. 86.
57. Cette documentation met en évidence plus ou moins fréquemment des épithètes de ce dieu dans les complexes funéraires royaux de l'Ancien Empire, mais dans un état si fragmentaire, la plupart du temps sans être associées à une image, qu'il est très difficile d'associer une épithète concrète à une image ou à une autre.
58. Disque solaire: Borchardt, 1913, pl. 9 (Sahourê). Hiéracomorphe: Labrousse / Lauer, 2000, 77-78, fig. 99 et 101 (Ouserkaf); Lauer / Leclant, 1972, 69, fig. 29 (Téti). Pendant le règne de Pépy II l'usage de l'épithète a été également documenté : Jéquier, 1938, pl. 50, 61 et 63.
59. Disque solaire: Labrousse, 1999, 133 et 147 (Pépy I); Habachi, 1957, fig. 2 (Pépy I). Hiéracomorphe: Lauer / Leclant, 1972, 69, fig. 29 (Téti).

que solaire se trouve une élaboration théologique du clergé d'Iounou[60]. Dans ce contexte, son apparition pendant la IV^e^ dynastie semble être un instrument au service du roi, utilisé pour exprimer un message qui concerne ce dernier[61]. L'épithète *pr m ꜣḫt* existe depuis le premier moment de réélaboration du contenu et de la forme du dieu, avec Snéfrou, en le décrivant aussi bien comme disque solaire que comme hiéracomorphe. L'*akhet*, à cette époque, représente un lieu de (re)naissance, de transformation et de renouvellement, qui fait partie du ciel, surtout son côté oriental; c'est un endroit où le soleil illumine le ciel avec son auréole rayonnante avant que le disque solaire ne se montre sur la ligne d'horizon. C'est là où le roi défunt et Rê se renouvellent, deviennent effectifs (*ꜣḫ*), avant l'aube et avant d'apparaître glorieusement (*ḥꜥ*) dans le ciel[62]. Dans les *Textes des Pyramides*, plusieurs êtres exercent l'action du verbe *pr*(*j*) en rapport avec l'*akhet*, généralement exprimée au moyen de la préposition *m* ''de, depuis''. Dans la plupart des mentions qui se réfèrent à cette action, le protagoniste est le dieu Rê. Tout d'abord, la sémantique de l'épithète se rapporte à son lever matinal à l'Est, le roi défunt s'identifiant au soleil levant:

prr Rꜥ m jꜣbt gm=f Ppy m ꜣḫt

Rê se lève de l'Est, il rencontrera Pépy dans l'*akhet*.

(*TP* 470, § 919a)

De la même façon, cette ascension est une copie de celle que le soleil effectua quand il émergea la première fois du Noun au moment de la création, comme le lotus dont le parfum est inhalé par Rê:

ḥꜥ Wnjs m Nfr-tm m zššn r šrt-Rꜥ

pr=f m ꜣḫt rꜥ nb wꜥbw nṯrw n mꜣ=f

Ounis apparaîtra glorieusement comme Néfertoum, comme le lotus dans la narine de Rê;

Il se lèvera de l'*akhet* chaque jour, et les dieux seront purifiés en le voyant.

(*TP* 249, §§ 266a-b)

L'action *pr*(*j*) *m ꜣḫt* décrit également le fait d'assumer le pouvoir et la souveraineté par le roi, pouvoir qui est celui que Rê exerce; se lever de l'*akhet* suppose, alors, d'en sortir plein de pouvoir et de souveraineté:

jwd Wnjs pn tꜣ m wjꜣ=k Rꜥ

sṯ ṯw pr=k m ꜣḫt sṯ sw ꜥbꜣ=f m ꜥ=f

m sqd wjꜣ=k Rꜥ

Cet Ounis part en mer dans ta barque, ô Rê,

Quand tu te lèves de l'*akhet*, quand il tient son sceptre

En tant que celui qui conduit ta barque, ô Rê.

(*TP* 267, §§ 368a-c)[63]

Dans ce sens-ci, il n'est pas étrange que l'on dise que Horus parvient à se transfigurer et devenir un *ꜣḫ* en tant qu'*akhet* d'où Rê se lève, ou que l'ascension depuis ce lieu est en rapport avec l'adoption de plusieurs capacités et qualités, surtout souveraines, associant et identifiant le roi à Rê:

ꜥnḫ.t(j) nmnm=k rꜥ nb

ꜣḫ.tj m rn=k n(j) ꜣḫt prrt Rꜥ jm=s

wꜣš.tj [sp]d.tj bꜣ.tj sḫm.tj n ḏt ḏt

Que tu sois vivant, et que tu puisses aller d'un côté à l'autre chaque jour!

Que tu sois *akh* en ton nom d'*akhet* d'où Rê se lève!

Que tu sois honoré et [equ]ipé, que tu sois un *ba* et puissant à tout jamais!

(*TP* 364, §§ 621a-c)[64]

60. Gardiner, 1944, 48; Wildung, 1977, 278.
61. C'est ainsi qu'à ces premiers moments, Béhédety (aussi bien hiéracomorphe que comme disque solaire) apparaît seulement représenté quand l'est le roi, c'est pourquoi il n'a pas d'existence autonome en dehors de l'image royale.
62. Englund, 1984; Allen, 1989, 17-21; Jansen-Winkeln, 1996, 201-211.
63. Également, *TP* 301, §§ 455a-c: *ꜥḥꜥ Zḫn-wr m Wp-wꜣwt / mḥ.tj m ꜣḫ=k pr.tj m ꜣḫt / jṯ.n=k wrrt m ꜣᶜᶜw wrw ꜥꜣw ḫntjw Ṯḥnw* ''Le Grand Embrasseur s'élève en tant qu'Oupouaout, / rempli de ton pouvoir, levé de l'*akhet*, / après avoir pris la couronne *wereret*'' des orateurs puissants et les grands qui président Tchéhénou. Sur l'identification du Grand Embrasseur (*Zḫn-wr*) avec Rê: Perdu, 1982.
64. Également: *TP* 357, § 585a: *ꜣḫ.n Ḥrw ḫr=k m rn=k n*(*j*) *ꜣḫt prrt Rꜥ jm* ''Horus est devenu *akh* auprès de toi en ton …/…

L'épithète *pr m ȝḫt* désigne donc le soleil levant, le soleil qui fait son apparition, avec ses pouvoirs physiques et souverains récemment renouvelés, à un endroit du ciel à caractère clairement liminal, tel un gond entre différents états de l'être, ce qui permet l'activité de tout individu comme un être efficace et puissant, c'est-à-dire, comme un *ȝḫ*. C'est le soleil levant, dont l'archétype est le Démiurge qui se leva sur la butte primordiale et procéda à la création de la lumière et de l'univers, le soleil souverain qui renouvelle chaque jour son pouvoir et la création au moyen de la répétition de l'archétype de (ré)création.

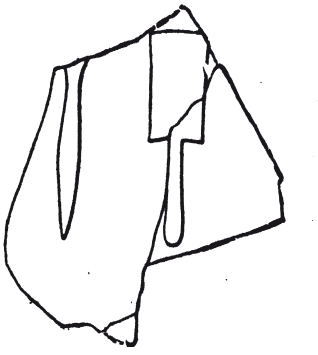


Figure 5

En étroite relation avec cette épithète se trouve une autre, *sȝb-šwt* "Le Bigarré des Plumes, Celui des plumes multicolores" qui, selon J. Kenning, le dernier auteur qui l'a étudiée, apparaît tout d'abord au cours de la V^e^ dynastie, sous le règne d'Ounis[65]. Or, cet auteur ne semble pas connaître d'autres documents antérieurs qui retardent cette date. En premier lieu, elle apparaît dans le relief de la voile de Sahourê[66], comme d'autres auteurs[67] l'ont signalé, bien que ce ne soit pas l'exemple le plus ancien. En plus de Saqqara, où elle est présente dans le temple haut du complexe funéraire d'Ouserkaf[68], à Dahshour, dans le temple bas de la pyramide méridionale de Snéfrou, a été trouvé un relief fragmentaire (fig. 5) avec cette épithète de Béhédety, lequel, d'après Fakhry, peut être lu de la façon suivante:

[…] […]

[…] [*nṯr ꜥ*]*ȝ sȝb*[*-šwt*][…]

[…] Le Grand [Dieu], Celui des [plumes] multicolores […][69]

On voit alors que, pendant le règne de Snéfrou, Béhédety possède déjà une théologie très développée, car non seulement il a deux formes iconiques, mais aussi il est caractérisé par un grand nombre d'épithètes, comme *pr m ȝḫt*, *nṯr ꜥȝ* [70], ou *sȝb-šwt* [71].

Assmann dit à propos de cette dernière épithète[72] qu'elle exprime la nature lumineuse du soleil en tant que faucon, ce qui le conduit à la traduire comme "doré" (*golden*) ou "paré solennellement" (*festlich geschmückt*), puisque, pour les égyptiens les couleurs sont une manifestation de la lumière. Pour cette raison, Assmann croit que *sȝb-šwt* constitue une abstraction de la nature lumineuse du dieu ainsi

nom d'*akhet* d'où Rê se lève"; *TP* 368, §§ 636a-c: *hȝ Wsjr Ppy Ḥrw nw m-ḫnw ꜥwj=k / j.nḏ=f ṯw / ȝḫ.n=fꜥn ḫr=k m rn=k n*(*j*) *ȝḫt prrt Rꜥ jm=s* "Ô, Osiris Pépy, Horus est à dans tes bras; / il te protégera, / après être devenu *akh* auprès de toi en ton nom d'*akhet* d'où Rê se lève".

65. Kenning, 2002, 47.
66. Borchardt, 1913, pl. 9: *nṯr ꜥȝ sȝb-šwt* "Le Grand Dieu, Celui des Plumes Multicolores".
67. Gardiner, 1944, 49.
68. Labrousse / Lauer, 2000, 77-78, fig. 99 et 101 ([*Bḥdtj*] […] *sȝb*-[*š*]*wt* "[Béhédety] […] Celui des [Pl]umes Multicolores"), et 126, fig. 282 ([*n*]*ṯr* [ꜥ]*ȝ* [*sȝ*]*b*[*-šwt*] "Le [Gr]and [Di]eu, [Celui des] Plumes [Multicolores]").
69. Fakhry, 1961, 159 et 164, fig. 261.
70. Reisner / Smith, 1955, pl. 8; Fakhry, 1961, 71-72, fig. 48 et 50, ¿146, fig. 197?, 160, fig. 241, 163, fig. 256, 167, fig. 272.
71. On ne doit attendre qu'au règne suivant (Khoufou) pour documenter l'emploi d'une des épithètes les plus habituelles, comme *ḫntj jtrtj* etc. (dans le premier relief commenté dans § II).
72. Constatations de l'Ancien Empire (en plus de celles déjà citées): Goyon, 1969, pl. XXXIX (Djedkarê Izézi); Labrousse / Lauer / Leclant, 1977, 112, fig. 106 et 107, 113, fig. 108 (Ounis); Lauer / Leclant, 1972, 69, fig. 29, 74, fig. 38 et 40 (Téti); Jéquier, 1938, pl. 23, 50-51, 61 et 63 (Pépy II).

appelé[73]. Kenning, quant à lui, remarque que les faucons immatures, avant la puberté, ont un plumage terne, brun, qui est remplacé à l'âge adulte par un autre différent, magnifique, de plusieurs couleurs vives. Il en conclut que les divinités hiéracomorphes qui portent cette épithète sont décrits comme des faucons matures, qui ont passé la puberté, toutes étant des divinités souveraines[74]. Ainsi, selon Kenning l'épithète représente le faucon mature, souverain, régnant, rayonnant de lumière et de couleur[75], ce qui est en accord avec les aspects souverains et lumineux de Béhédety.

On peut approfondir la nature lumineuse de cette épithète et en montrer un autre aspect qui est étroitement en rapport avec celle de *pr m ꜣḫt* et l'idée d'*akhet*. Si l'on est témoin du moment où les Égyptiens croyaient que Rê est à l'*akhet*, c'est-à-dire, à l'instant précédent l'aube, lorsque la lumière est manifeste bien que le soleil ne se soit pas encore levé, on peut observer que la radiation solaire présente des tons irisés, multicolores, du rouge au violet. Ceux-ci s'estompent au moment où le soleil quitte l'*akhet* et où le disque solaire se présente au monde. Ainsi, l'*akhet* est physiquement en rapport avec un spectre lumineux multicolore, avec une lumière multicolore de la même nature que celle exprimée par *sꜣb-šwt*. On pourrait donc penser que les ailes ou le plumage du dieu sont une métaphore du ciel à l'aube, à un moment critique de transformation.

Depuis le début de la IVe dynastie, Béhédety est ainsi porteur de deux épithètes très fortement liées entre elles, et qui le décrivent comme un dieu solaire de l'aube, souverain du ciel en ce moment de la journée. C'est quand le soleil se manifeste, c'est-à-dire, quand il réalise une action propre de la racine *ḫ*ʿ, comme le fait le roi dans les cérémonies de la monarchie avec lesquelles Béhédety est en rapport et qui permettent aussi la renaissance du défunt en tant que soleil, son apparition glorieuse en tant que roi et astre, sa (re)naissance, ce qui explique, à mon avis, la présence de ce dieu dans le milieu iconographique des complexes funéraires royaux.

Or, la nouvelle forme de Béhédety comme disque solaire à cette époque et sa grande complexité n'épuisent pas la personnalité du dieu, qui conserve son apparence hiéracomorphe, accompagnée également de ses épithètes de nature solaire. Béhédety connaît, alors, une importante évolution pendant la IVe dynastie à la suite des grandes transformations idéologiques relatives à la théologie solaire et au rôle du roi, qui ont donné naissance à la fois à de nouvelles épithètes et à une nouvelle forme iconographique, le disque solaire ailé, en tant que manifestation de ce dieu souverain. Ce processus a aussi motivé la réélaboration du rôle du Béhédety hiéracomorphe, en identifiant celui-ci à la déesse Nekhbet, avec laquelle il représente la remise du pouvoir souverain depuis le ciel à chacune des deux parties du pays, nord et sud respectivement.

IV. À propos du vase au faucon d'Ounis au Louvre et d'autres vases similaires

Pendant la Ve et la VIe dynastie, l'existence d'une rare série de vases en pierre et un œuf d'autruche réutilisé pour cet usage dont les panses sont couvertes d'un faucon aux ailes déployées (fig. 6)[76] est documentée. D'après Zie-

73. Assmann, 1969, 171. Gardiner, 1944, 49, décrit également l'action du disque solaire ailé en disant *the sun, in the guise of a flying falcon, spreads light and colour like wings over the entire land —hence the* epitheton constans 𓅞.
74. Kenning, 2002, 44-47.
75. Voir, également, Ray, 2003, 136-137.
76. **1:** Louvre E. 32372 (calcite; règne d'Ounis; origine inconnue, probablement Saqqara: Ziegler, 1997; Labrousse, 1999, 43; Ziegler, dans Arnold / Grzymski / Ziegler, 1999, 288; Blumenthal, 2003, 18-19, fig. 16); **2:** Byblos (règne d'Ounis, situation inconnue: Dunand, 1939, 280 (nº 4029), pl. XXXVI); **3:** Edfou (règne de Téti, situation inconnue: Fouilles franco-polonaises, 1937, 35 et 107 (nº 42), pl. XVII 1-2 et XXII; Ziegler, 1997, 463); **4:** JE 98774 (oeuf d'autruche avec des compléments en pierre; VIe dynastie; provenant du mastaba de Khentyka, Balat (oasis …/…

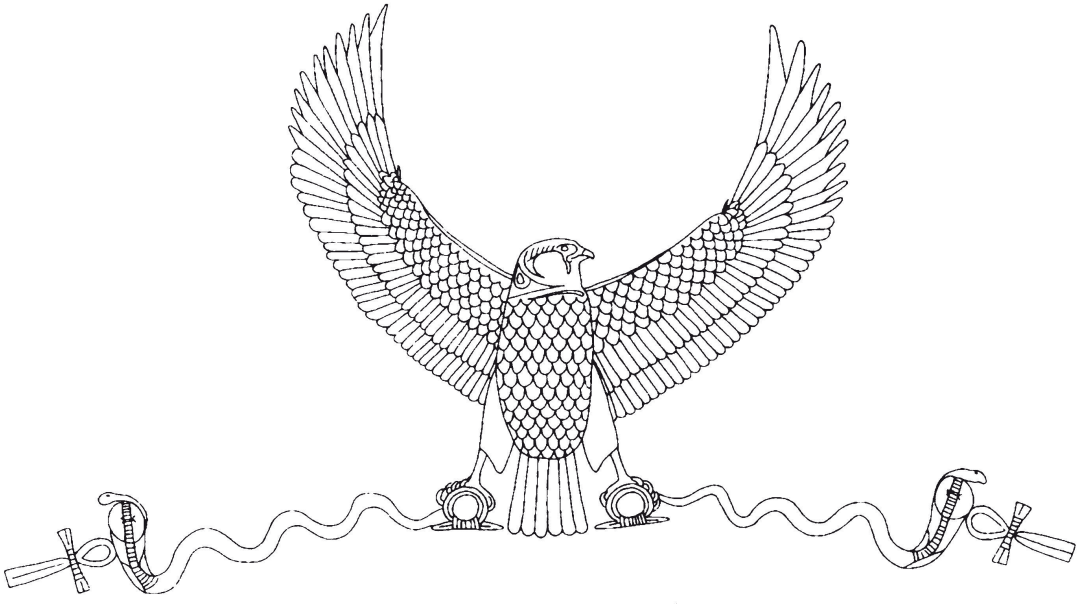


Figure 6

gler, selon les exemplaires découverts *in situ*, il s'agirait d'un type de vase donné en cadeau par le roi aux fonctionnaires propriétaires des tombes où ces pièces ont été trouvées. Dans chaque vase il y a un faucon (ou un faucon[77] et un disque solaire ailé, comme dans le cas de l'exemplaire d'Edfou) (fig. 7)[78], dans la posture déjà signalée et avec le *šn* dans ses serres[79]. Le faucon peut aussi tenir le *ꜥnḫ*, soit directement avec ses serres (exemplaire d'Edfou), soit avec les *uraei* (Louvre). L'un d'eux présente également une rosette à la base (Edfou). Quant aux inscriptions, elles mentionnent le roi aussi bien en son nom d'Horus qu'en son nom de *nswt bjtj*[80].

d'El-Kharga): Castel / Pantalacci / Cherpion, 2001, 189-190 (P61-64), fig. 121, photos 142-146; Cherpion, dans Castel / Pantalacci / Cherpion, 2001, 279-294, surtout 279-280, fig. a-d). Nous n'incluons pas dans cette série, comme le fait Ziegler, un récipient en calcite provenant d'Edfou, car il ne présente aucun rapace, mais seulement un *ꜥnḫ* et deux *uraei*: situation inconnue; règne de Téti (?): Fouilles franco-polonaises, 1950, 175 (nº 65), pl. XVII).

77. Dans le rapport publié d'Edfou, on dit, au contraire (Fouilles franco-polonaises, 1937, 107 (nº 42)): *sur la panse vautour sans tête et soleil ailé*. Quant à moi, en revanche, je ne crois pas qu'il y ait des arguments suffisants pour penser que l'oiseau représenté est un vautour: la fracture du vase au niveau de la tête ne permet pas une attribution sure à partir de cet élément, tandis que si l'on observe les photographies de cette pièce –bien que peu nombreuses et très mal publiées-, on peut apprécier que la réalisation de la queue est propre aux faucons, et non pas aux vautours. Ces derniers ont une queue courte, de plumes caudales disposées en éventail, tandis que les faucons, comme sur le vase du Louvre, ont une queue bien plus allongée et des plumes caudales groupées dans une queue droite. Un vase qui, par contre, présente deux vautours affrontés déployant leurs ailes sur la panse du récipient est un exemplaire du Moyen Empire (XII^{e} dynastie) d'anhydrite, provenant d'Akhmîm, conservé au Fitzwilliam Museum de Cambridge (E. 54.1937: Bourriau, 1988, 140-141, pl. IV, 4).

78. Dans le cas de Byblos il n'y a qu'une aile du faucon qui selon l'avis du fouilleur a dû appartenir à l'origine à un disque solaire ailé.
79. Sur l'œuf d'autruche de Balat, en plus de chaque *šn* que le faucon porte dans ses serres, l'orifice réalisé en guise de bouche a été interprété comme un autre *šn*, dont les détails extérieurs (cordon entourant le cercle central et badine tangente nouée au cordon) ont été incisés sur le vase, tandis que l'orifice lui-même a été considéré comme le cercle interne de cet emblème, qui, quand il est coloré, est généralement rouge.
80. **Louvre E. 32372**: *nswt bjtj Wnjs* "Le Roi de la Haute et de la Basse Égypte Ounis"; **Edfou**: *Ḥrw šḥtp-tꜣwj ḏj*(*.j*) *ꜥnḫ ḏt* "L'Horus Pacificateur des Deux Terres —soit-il doué de vie éternellement!", *nswt bjtj Ttj ḏj*(*.j*) *ꜥnḫ ḏt* "Le Roi de la Haute et de la Basse Égypte Téti —soit-il doué de vie éternellement!"; *ꜥnḫ Ḥrw šḥtp-tꜣwj nswt bjtj zꜣ-Rꜥ Ttj ḏj*(*.j*) *ꜥnḫ ḏd wꜣs ḏt* "Puisse vivre l'Horus Pacificateur des Deux Terres, Roi de la Haute et de la Basse Égypte, le Fils de Rê Téti —soit-il doué de vie, stabilité et pouvoir éternellement!".

De tous ces éléments on peut déduire quelques données intéressantes. En premier lieu, comme Blumenthal l'a déjà montré, ces vases semblent représenter le dieu Béhédety[81], parce que d'une part, ce sont des faucons aux ailes déployées, portant le *šn* dans leurs serres et sont associés aux *ʿnḫ* et aux *uraei*, et d'autre part, dans plusieurs d'entre eux apparaît le disque solaire ailé. En deuxième lieu, l'action réalisée par le dieu est en étroit rapport avec l'idée de souveraineté, comme le montre le fait que le roi soit appelé systématiquement par son nom horien et de *nswt bjtj*, ainsi que la présence des *uraei* et du *šn*. En troisième lieu, il existe de nombreux éléments qui font allusion à un contexte solaire: les rosettes, qui peuvent être considérées comme des fleurs de lotus vues d'en haut, d'où surgit le soleil, comme on le disait déjà à cette époque et comme on l'a déjà montré dans un texte à propos de l'épithète *pr m ꜣḫt*; le propre disque solaire ou les *uraei*.

On va voir en détail l'exemplaire connu le plus ancien, et à la fois le plus publié et le mieux conservé, aujourd'hui au Musée du Louvre (fig. 8). Celui-ci, paradigmatique, permet une meilleure approche de la signification de ces vases, et laisse estimer le haut niveau de qualité —d'où son importance— que l'artisan a obtenu lors de son élaboration, vu l'existence d'un subtil jeu de signes selon lequel la figure du faucon est mêlée à la matière des vases.

Ziegler, la première personne à avoir étudié ces vases dans l'ensemble, écrit au sujet de la signification de l'exemplaire du Louvre que

> l'ensemble peut se lire comme une promesse de vie renouvelée accordée par Horus au roi Ounas par l'intermédiaire des deux cobras solaires.[82]

A mon avis, son interprétation est correcte, mais elle peut être enrichie dans certains aspects. D'une part, comme on l'a déjà dit, la divinité hiéracomorphe n'est pas Horus, mais

Figure 7

Béhédety, comme le montrent son attitude et ses attributs. D'autre part, ce n'est pas seulement la vie renouvelée que l'oiseau octroie au roi, mais aussi le pouvoir et la souveraineté de la monarchie grâce au *šn*, qui est projeté par le symbole de la royauté par excellence, les *uraei*. Le dieu étend également sa protection vers le nom du roi en tant que *nswt bjtj*, lequel demeure entre les extrémités des deux ailes en recevant le geste de celles-ci et un signe *ʿnḫ* par chaque *uraeus*.

Finalement, j'estime qu'un aspect très important a été négligé dans l'étude de ce vase: son support matériel. A mon avis, la matière et la

81. Blumenthal, 2003, 18-19.
82. Ziegler, dans Arnold / Grzymski / Ziegler, 1999, 288.

forme du vase jouent ici un rôle essentiel dans la fonction magique et religieuse de la pièce. Ainsi, la forme du vase, globulaire ou ronde, renvoie à l'idée d'infinité, à la propre forme de l'astre matinal, et, grâce au choix de la calcite comme matériau, à la lumière blanche jaunâtre et brillante, pure, du soleil[83]. Mais une heureuse coïncidence (?) a permis d'enrichir plus profondément le sens et la signification de la pièce. À ma connaissance, dans la littérature scientifique existante sur ce vase –bien que peu abondante- on omet le fait que la quasi-totalité de la tête, tronc, queue et pattes du faucon, ainsi que le commencement des ailes, ont été circonscrits par des veines plus claires, circulaires et blanches, qui ont aussi un cercle concentrique au centre[84]. De cette façon, je pense que l'artisan égyptien a profité de cette circonstance pour fournir à la pièce un sens plus riche, et pour ce faire il a introduit le corps, la tête et les pattes de l'oiseau dans le cercle d'une manière totalement et pleinement consciente. La forme des veines avec le point au centre, complètement naturelle —ou accidentelle— renvoie au signe ⊙, c'est-à-dire, au disque solaire de sorte que le caractère solaire du faucon est souligné et qu'il est défini, alors, comme un être essentiellement solaire.

Mais on peut aller plus loin et y voir, de plus, une image double dans cette représentation. On a dit que le cercle veiné inscrit à l'intérieur la tête, le tronc, les pattes et la queue du faucon, en laissant seulement en dehors de son diamètre les ailes et les *uraei*. Ainsi, ceci est la forme de Béhédety comme disque solaire ailé, constitué des deux ailes, le disque solaire (= à veines) et les *uraei* (fig. 9). Cette typologie est cohérente avec l'époque de fabrication du vase (règne d'Ounis), car, comme on l'a déjà vu, le disque solaire ailé présente,

Figure 8

83. À propos de cette signification de la calcite dans l'imaginaire religieux et magique égyptien: Pamminger, 2000, 161, avec bibliographie (il la met en rapport avec la renaissance royale et avec le cycle matinal du soleil).
84. Dans les œuvres citées dans les notes précédentes, ni Ziegler —qui a d'abord publié cette pièce— ni Blumenthal ne mentionnent ce fait, qui, à mon avis, est essentiel pour la compréhension et la conception du vase. C'est grâce aux excellentes planches en couleur publiées par Ziegler dans Arnold / Grzymski / Ziegler, 1999, 288, que j'ai pu en arriver aux conclusions énumérées par la suite.

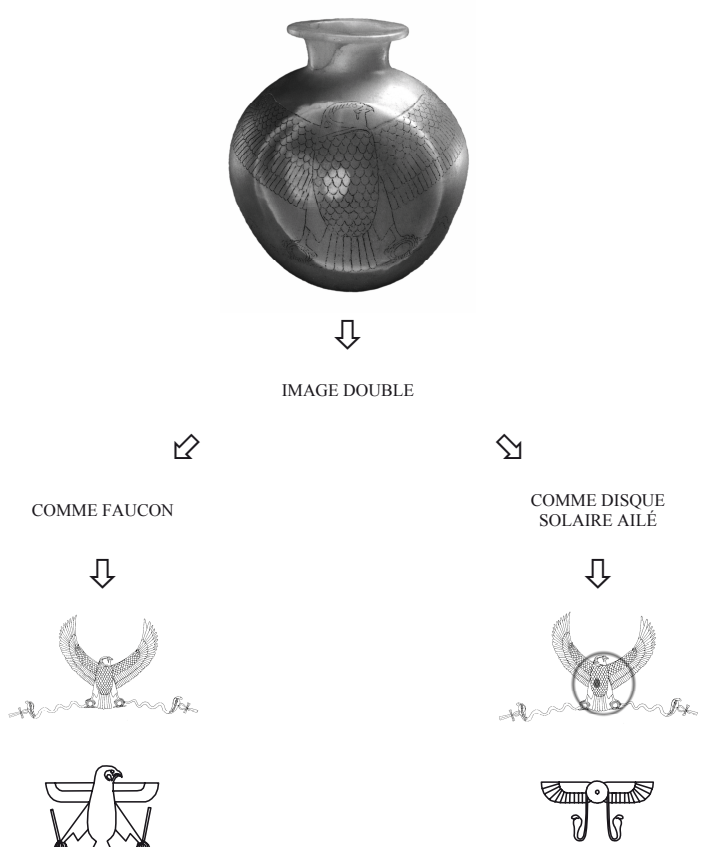


Figure 9

depuis le règne de Niouserrê, un *uraeus* de chaque côté, comme c'est ici le cas. Chaque *uraeus* représente une déesse héraldique (Nekhbet et Wadjet) agissant comme l'Œil du Soleil dans chacune des moitiés du pays. Il est fréquent que de chaque *uraeus* du disque solaire ailé pende un signe *ʿnḫ*, comme c'est ici le cas. De cette façon, les deux parties de l'Égypte (= les deux *uraei*) convergent vers un même point, en donnant de la vie au roi, celui-ci n'étant pas personnifié de manière casuelle, au moyen de son nom de *nswt bjtj*.

Le roi est non seulement protégé ou veillé par le Béhédety hiéracomorphe, qui lui concède la vie et le pouvoir, mais il l'est aussi de par sa forme de disque solaire ailé, symbole de pouvoir et de souveraineté uniques. On peut donc entrevoir la nature totalement solaire non seulement de la forme de Béhédety comme disque, mais aussi de sa forme de faucon. C'est pourquoi il y a un autre argument pour réfuter l'avis de Blumenthal, qui nie que le Béhédety comme faucon et comme disque solaire incarnent les mêmes idées[85]: ici, dans une image unique les deux formes du dieu ont été exprimées, en partageant des gestes, l'attitude, et la signification des matériaux et des symboles. De cette façon, le vase peut être lu à plusieurs niveaux de signification simultanés: Béhédety —être céleste et solaire [hiéracomorphe et disque solaire ailé]—, dieu souverain, de la renaissance solaire et de la royauté, reconnaît, protège [attitude], octroie vie [*ʿnḫ*], pouvoir sur les deux moitiés de l'Égypte [*šn* et *uraeus*] et lumière renouvelée —promesse de renaissance cosmique et royale— [forme et matériau du vase] au *nswt bjtj* Ounis.

De cette façon, l'image double du vase du Louvre est un parallèle parfait de celui provenant d'Edfou (fig. 7), où apparaissent, sur un côté de la panse du récipient, Béhédety hiéracomorphe, et dans la position diamétralement opposée le même dieu comme disque solaire ailé. Entre eux, de chaque côté, le nom horien et celui de *nswt bjtj* de Téti. Ainsi, à ce roi sont concédées la vie et la souveraineté, tout comme la renaissance solaire exprimée par la rosette (lotus vu d'en haut); ce qui nous rappelle un passage des *Textes des Pyramides* déjà traduit et commenté dans § III[86].

Le même concept de résurrection se trouve sur l'œuf d'autruche de Balat (fig. 10); le matériau en

85. Blumenthal, 2003, 17.
86. *TP* 249, § 266a.

Figure 10

lui-même fait allusion à la régénération, une promesse de vie pour le défunt[87]:

ḏd mdw ms Ppy pn m grḥ my ms Ppy

jwrtj hrw ꜣw=ṯn <ms=ṯn sw>[88] *jmj swḫt=f*

Paroles dites: ce Pépy naît pendant la nuit; venez, Pépy naît;

Vous qui concevez pendant la journée, réveillez vous pour lui donner naissance, à celui qui est dans l'œuf.

(*TP* 408, §§ 714a-b)[89]

De cette façon, Béhédety protège l'œuf d'où le défunt accède à la nouvelle vie. Ce passage, cette transition, se produisent depuis les ténèbres au jour naissant, de la mort à la vie. Ce passage est de nature solaire étant donné qu'un *šn* est taillé autour de la bouche du vase; ainsi, le trou de l'œuf se situe à l'endroit occupé par le soleil, de sorte que le mort puisse sortir de son œuf, régénéré, tel que le fait le soleil le matin.

V. À PROPOS D'AUTRES VASES EN PIERRE AUX FAUCONS DE LA VI^E^ DYNASTIE. BÉHÉDETY COMME DIEU HIÉRACOMORPHE DÉDOUBLÉ

En 1995 la *Mission Archéologique Française à Saqqara* (MAFS) a découvert dans le complexe funéraire de la reine Mérétitès II (règne de Pépy I) des fragments d'une coupe de calcite avec un faucon aux ailes déployées sur la face extérieure du récipient (fig. 11a)[90]. La tête de l'oiseau (fig. 11b) est taillée en ronde-bosse et en dépassant la lèvre de l'ouverture du vase; la partie supérieure de la tête n'est pas en calcite, car elle a été remplacée par une plaquette de pierre rougeâtre; les yeux sont des incrustations du lapis-lazuli, et leurs orbites ont été signalées par un fin fil d'or; le bec et les traits faciaux ont été colorés d'un pigment bleu, tout comme les incisions qui dessinent le corps et le plumage de l'oiseau, dont seule la partie droite est conservée. Le faucon étend l'aile et la patte droites, en portant un *šn* dans ses serres.

Quelques auteurs ont vu dans ce vase un parallèle typologique de ceux commentés dans § IV vu la présence du faucon aux ailes déployées[91]. Nonobstant, cette similitude ne semble pas aussi certaine que ces auteurs le croient. Pour commencer, la forme des vases du § IV est globulaire, fermée, tandis que cette coupe est une forme essentiellement ouverte. Aussi, dans la série du chapitre précédent le faucon ne montre aucune partie exempte de son corps, comme c'est ici le cas, mais la figure dans son ensemble n'a été réalisée qu'au moyen d'une incision.

Mais l'élément qui rend le doute plus raisonnable est une paire de représentations de coupes situées dans le *zḥ-nṯr* (sanctuaire de la stèle à fausse-porte) du temple haut du complexe funé-

87. Cherpion, dans Castel / Pantalacci / Cherpion, 2001, 288-291.
88. *ms=ṯn sw* selon T.
89. Également, dans *TP* 669, §§ 1967a-1968b: *mk r=k sw msj.j mk sw ṯz(.j) mk sw ḫpr(.j)* / *sḏ=n jr swḫt=f m jšst j.n=sn nṯrw* / *jw.kꜣ r=f Zkr n(j) Pḏw(-š)* / *nb.n=f qsw=f ndr.n=f bnw=f* "Vois, il est né, / vois, il est recomposé, vois il s'est transformé. / "Avec quoi nous fêlerons son œuf?" disent les dieux. / Sokar de Pedjou(-she) viendra, / car il a fondu ses harpons et ses dards aiguisés".
90. Leclant / Clerc, 1996, 277, pl. XV, fig. 22-23; Labrousse, 1999, 148-149; Cherpion, dans Castel / Pantalacci / Cherpion, 2001, 280, n. 11.
91. Labrousse, 1999, 43; Cherpion, dans Castel / Pantalacci / Cherpion, 2001, 280.

raire de Pépy II, à Saqqara. Sur la paroi orientale, dans le quatrième registre au-dessus, Jéquier situe dans les scènes d'offrande un relief qui montre un vase ou coupe dont la forme est ouverte et le fond arrondi (fig. 12)[92]. Sur sa panse, de chaque côté il y a un faucon ouvrant et déployant ses ailes contre le corps du récipient et soutenant un *šn* dans ses serres. Entre les deux oiseaux une colonne de texte qui se lit de droite à gauche a été conservée : *nsw*[*t*] *bjtj Nfr-kȝ-Rᶜ ᶜnḫ*(*.j*) *ḏt* ''Le Roi de la Haut[e] et la Basse Égypte Néferkarê —soit-il vivant éternellement!—''. Sur l'épaule du vase, très près des têtes des faucons, le bord alterne des lotus dressés et ouverts avec d'autres fermés, tous entourés de bourgeons de la même plante, plus petits et courbés vers les fleurs ouvertes.

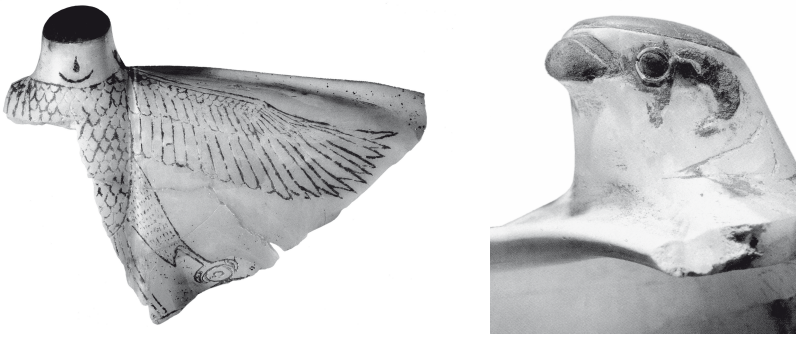


Figure 11 a (gauche) b (droite).

L'autre coupe avec la représentation de faucons apparaît dans le premier registre de la partie droite de la paroi septentrionale, dont seule la moitié gauche (fig. 13)[93] est conservée. Ici, le bord de la coupe est ondulé, en guise de vagues. Sur la panse du vase, Béhédety montre ses ailes déployées, en tenant le *šn* dans la serre visible, qu'il dirige vers une colonne de texte très fragmentée, et très vraisemblablement identique à celle de l'exemplaire cité ci-dessus: [*nsw*]*t bjtj* [*Nfr-kȝ-Rᶜ ᶜnḫ*(*.j*) *ḏt*] ''[Le Roi de la Haut]e et de la Basse Égypte [Néferkarê —soit-il vivant éternellement!—]''. De façon semblable au vase de la paroi orientale, des lotus ouverts émergent de la coupe, ainsi que des bourgeons courbés et ouverts autour d'eux alternant avec des boutons fermés de la même plante. Au dessus des lotus des deux vases il y a un élément semi-circulaire à bandes, apparemment le couvercle.

De cette façon, à l'exception du détail des fleurs aquatiques, la forme et l'iconographie du vase rappellent plus la typologie du vase découvert dans le complexe funéraire de Mérétitès II, que celle des récipients globulaires de la fin de la Vᵉ et du début de la VIᵉ dynastie[94].

Dans ces vases le roi assure sa renaissance en tant qu'individu, roi et dieu au moyen de plusieurs éléments. Le premier d'entre eux est le lotus, qui lui permet, par l'intermédiaire du cycle exprimé par la succession de fleurs ouvertes et fermées, de s'intégrer dans le cycle solaire; le soleil fait en sorte que ces fleurs s'ouvrent à l'aube et se ferment à la tombée du jour. Les lotus émergent du liquide contenu dans la coupe, qui de cette façon peut être associé au Noun, le germe aquatique et chaotique qui portait en lui-même l'origine du monde. Cette idée apparaît d'une manière plus manifeste dans la représentation de la paroi septentrionale, où le bord de la coupe montre une ondulation semblable à une houle, celle des eaux du Noun. Grâce à la présence des lotus le roi est associé au cycle régé-

92. Jéquier, 1938, pl. 97 et 104. La même typologie du vase, mais sans faucons, est décrite par Balcz, 1932, 81, fig. 4.2 et 4.10.
93. Jéquier, 1938, pl. 82 et 94. La typologie et les détails (sauf le faucon) de ces vases sont également dans Balcz, 1932, 81, 106 et 113, fig. 4.8, 4.14, 21a et 25h.
94. On pourrait penser que les vases représentés dans le complexe funéraire de Pépy II et celui découvert dans le complexe funéraire de Mérétitès II supposaient une évolution des vases des règnes d'Ounis et Téti. Cependant, des différences typologiques (forme du vase) et iconographiques (absence d'*uraei* et du *ᶜnḫ* dans les vases postérieurs), et le manque de ''chaînons'' entre les deux types, font que cette possibilité est purement hypothétique.

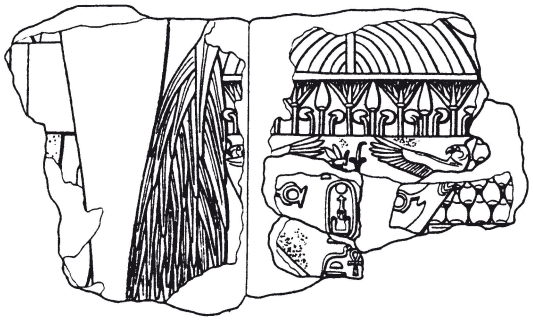


Figure 12

nératif du soleil, et, surtout, à l'idée d'apparition du soleil du lotus primordial lors de la "Première Fois" (*zp tpj*)[95]. Ainsi, un lien est établi de façon iconique entre le vase et l'idée de *nḥḥ*, l'éternité répétitive, cyclique. Celle-ci est opposée et complétée par les inscriptions, qui expriment un désir d'état de la vie dans l'éternité statique et permanente (*ḏt*)[96]. En second lieu, les deux faucons protègent et fournissent de l'air au roi avec leurs ailes en plein vol, en même temps qu'ils lui donnent l'éternité et le pouvoir avec leurs serres. Il s'avère tentant d'associer la nature solaire et liminaire de Béhédety (en tant que *sꜣb-šwt* et *pr m ꜣḫt*, en liaison avec l'apparition matinale du soleil), à l'idée de régénération solaire et génésique exprimée par les lotus. Une autre allusion réitérative de cette idée pourrait être trouvée dans les couvercles des coupes. Ce qui est intéressant c'est leur disposition en bandes concentriques. Ainsi, en liaison avec l'idée d'apparition solaire, la composition de ces objets nous rappelle celle du signe , (N28, *ḫꜥ*), qui, comme on l'a déjà dit, désigne l'apparition glorieuse du soleil dans le ciel, ainsi que son premier lever survenu sur la butte primordiale.

[28]

Ce contenu magique est cohérent avec l'endroit dans lequel se situent les représentations et où a été découvert l'unique exemplaire archéologique: la salle des offrandes à fausse-porte, destinée à revitaliser le défunt, lui octroyer de nouvelles forces et favoriser sa régénération; même objectif que celui des cycles associés aux vases: le lever du soleil et l'arrivée du nouvel an, répétitions de l'archétype de la genèse, moment régénératif par excellence.

Par ailleurs, ce n'est pas la première fois qu'on observe des représentations appariées de faucons aux ailes déployées[97]. Sur deux côtés de la base d'une statue en calcite découverte par Reisner dans le complexe funéraire de Menkaourê, à Giza (Boston MFA 09.202), deux faucons affrontés survolent sous le signe du ciel une scène de donation de pouvoir (*wꜣs*) au roi par Nekhbet sur le côté sud et par Wadjet au nord. Le monarque y est décrit par son nom de *nswt bjtj* et d'Horus[98]. Le fait que les deux

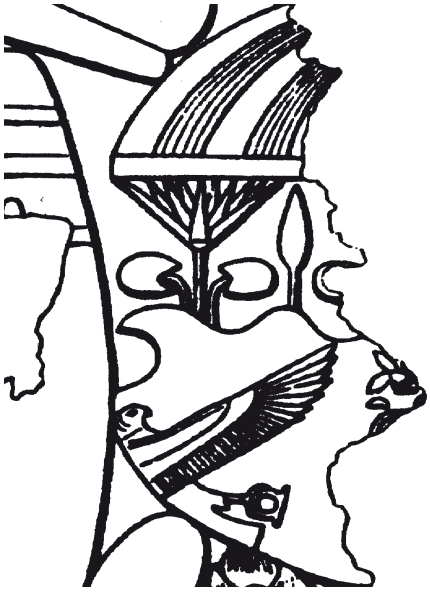


Figure 13

95. À ce sujet: *TP* 249, §§ 266a-b, déjà traduit et commenté.
96. Sur ces deux concepts: Englund, 1989, 11-14.
97. Il n'est pas clair si le disque en calcaire à incrustations en calcite (JE 70160) découvert par W. B. Emery dans le mastaba du chancelier du roi Den, Hemaka (Saqqara 3035), représente deux faucons affrontés et vus d'en haut aux ailes déployées, ou un autre genre/espèce d'oiseau, ce qui serait la première représentation connue de ce type. Un exemple de faucons affrontés, bien que sans ailes déployées, mais posés sur le *srḫ*, est illustré dans quelques documents de la dynastie 0: Kaiser / Dreyer, 1982, 260-269, fig. 14 (*Horizont A*, 1-15).
98. Les références les plus importantes se trouvent dans Reisner, 1931, 111 (nº 19), pl. 47; Smith, 1978, 37, fig. 12; Blumenthal, 2003, 7-8, fig. 4.

faucons remplissent l'espace céleste avec leurs ailes est analogue aux représentations du disque solaire ailé, ou de la paire d'ailes du peigne du roi Djet. De cette façon, comme Béhédety, les faucons semblent agir comme une représentation ornithomorphe du ciel[99].

Dans les textes de l'Ancien Empire les mentions de faucons appariés sont très rares, et presque exclusivement présentes dans les *Textes des Pyramides*[100]. Dans ce *corpus*, le fait que les faucons appariés ou doubles (*bjkwj*) sont en rapport avec des contextes d'ascension est significatif. Dans certains d'entre eux, ils détiennent un important caractère solaire:

j.nḏ-ḥr=ṯn(j) bjkwj jpw

jmj(wj) [wjꜣ p[w] n(j) Rˁ] s[q]ddw [Rˁ r jꜣbt]

[f]ꜣ=ṯn(j) Nt sṯz=ṯn(j) s(j) [r] š nḫꜣ

wdd=ṯn(j) Nt m-m nṯrw (j)pw j.ḫmw-sk

Salut à vous, ô Les Deux Faucons,

Qui êt[es dans cette barque de Rê] qui conduit Rê en Orient!

Vous élèverez Neit, vous la dresserez jusqu'au Lac Sinueux,

Vous placerez Neit parmi ces dieux, les Impérissables.

(*TP* 624, §§ 1758b-1760a)

Ainsi, les deux rapaces assistent et conduisent Rê en Orient, d'où il apparaît. Les deux faucons s'impliquent dans la renaissance journalière du soleil. En exerçant sur le défunt les actions d'élever, ils reproduisent la même action qu'ils exercent sur la barque de Rê, et en l'égalant avec celui-ci sa résurrection devient possible.

On est également témoin de la présence de faucons doubles dans des passages qui assurent l'alimentation et la nourriture du roi dans l'Au-delà, où ils sont décrits comme un unique être unitaire, bien que duel, qui est considéré comme une forme de Rê[101]. Dans ce sens, ils font l'objet de plusieurs offrandes faites au roi qui lui permettent de monter au ciel et de renaître avec et comme le soleil depuis l'*akhet*[102].

De cette façon, le vase de Mérétitès II n'appartient pas à la typologie globulaire des vases d'Ounis et Téti, mais, en revanche, c'est une coupe semblable à celles qui ont été représentées dans le temple haut de Pépy II. Sa signification est celle du renouvellement de la personne du roi, aussi bien royale que physique, en reproduisant le moment de l'aube, surtout en tant que dieu soleil apparu du lotus émergé des eaux primordiales. C'est un processus dans lequel Béhédety, dédoublé, comme divinité qui se lève de l'*akhet*, agit en faveur du roi.

VI. Béhédety sur les parois du *zḥ-nṯr* du complexe funéraire de Pépy II

Un cas particulier que je considère très intéressant, provenant des parois méridionale et septentrionale du *zḥ-nṯr* (salle des offrandes à stèle à fausse-porte) du temple haut du complexe funéraire de Pépy II (fig. 14)[103], n'a jamais été commenté dans les études réalisées sur le dieu Béhédety et son iconographie. Dans ces scènes[104], Béhédety survole, en déployant ses ailes, l'image du roi qui porte

99. Hornung, 1977, 1217.
100. Je laisse ainsi de côté le nom royal de Faucon d'Or, qui est conformé aux règnes de Khoufou et Sahourê par deux faucons.
101. *TP* 400, §§ 695a-c: *ḏd mdw ndfdf jrt-Ḥrw ḥr bꜣt-ḏnw* / *bjkwj ḫnt(j)wj prw nb-ḏfꜣw wr m Jwnw* / *ḏj=k t n Ttj ḏj=k ḫn(q)t n Ttj swḏꜣ=k Ttj* "Paroles dites: l'Œil de Horus tombera goutte à goutte sur un arbrisseau-*djénou*, / ô Faucon Double qui préside aux domaines, ô Seigneur des provisions, ô Grand qui est à Iounou, / que tu donnes du pain à Téti, que tu donnes de la bière à Téti, que tu pourvoies Téti".
102. *TP* 301.
103. Jéquier, 1938, pl. 61, 63, 81 et 83.
104. Il semble que Béhédety présente la même iconographie sur les deux parois, mais son image n'est conservée plus ou moins complète que sur la paroi méridionale.

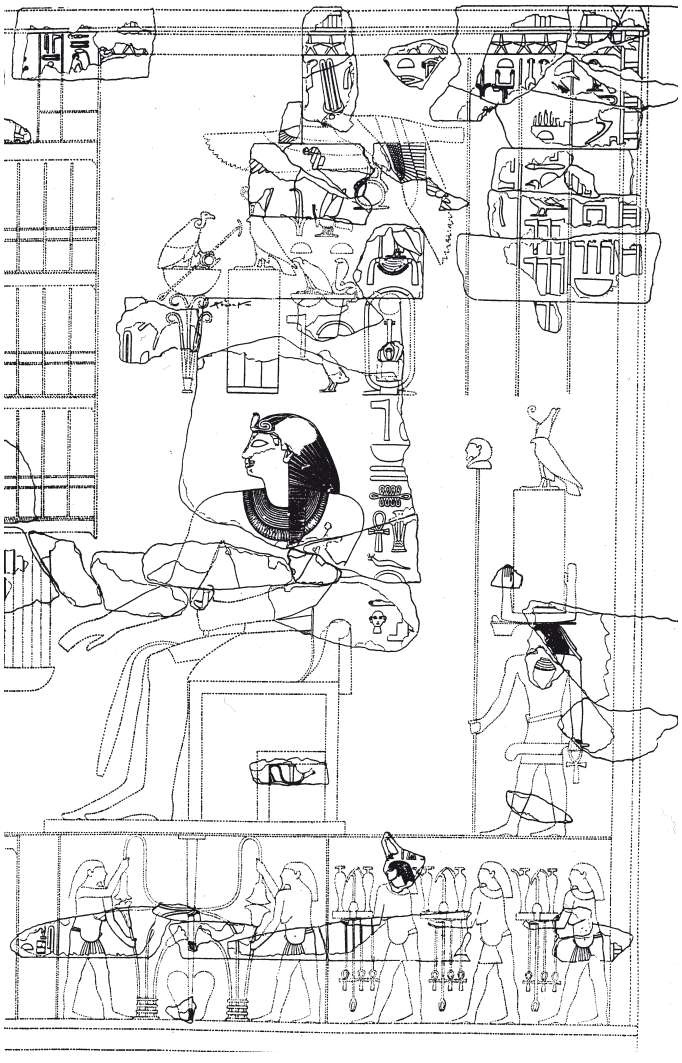
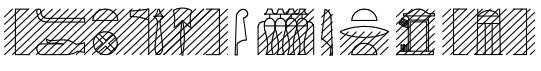


Figure 14

le *nms* et qui est assis sur un trône, où deux génies attachent le *zmꜣ-tꜣwj*, en tendant la main aux offrandes qu'il reçoit à ce moment, au fond de la salle près de la stèle fausse-porte. Entre celle-ci et la figure du monarque se dresse le *ka* du roi, debout. Le faucon (fig. 15), quant à lui, porte dans ses serres un *šn*, ce qui confirme son identité de façon iconographique, comme le font les fragments de l'inscription ci-après:

[30]



[*Bḥdt*(*j*) *nṯr ꜥꜣ sꜣb*]-*šwt ḫ*[*nt*(*j*) *j*]*tr*[*tj*]

[Béhédety, le Grand Dieu, Celui des plumes] multicolores, Celui qui [préside aux] Deux Cha[pelles]

Nonobstant, l'aspect singulier et particulier de cette image de Béhédety est sa couronne: deux petites cornes bovines (*ꜥbwj*, *wpt*), entre lesquelles se dressent deux plumes caudales de faucon (*šwtj*). Cette représentation est, à ma connaissance, l'unique image de Béhédety conservée où il porte cette couronne. En fait, c'est une couronne portée par des reines et des divinités féminines, surtout Hathor et Sépedet, seulement depuis le Nouvel Empire, quand elle apparaît avec une signification aé-

Figure 15

rienne, céleste et solaire et toujours avec un disque solaire à la base des deux plumes, tant d'autruche que de faucon[105]. Pour pouvoir discerner sa signification, on doit non seulement se référer à ce qu'on sait déjà sur cette couronne, mais aussi rechercher ses parallèles et la décomposer dans ses éléments essentiels pour réaliser une lecture sémantique d'ensemble. Il ne serait pas méthodologiquement correct de transposer ce qu'on sait sur cette couronne d'après des sources postérieures et avec des différences considérables au niveau de son iconographie.

Tout d'abord, on sait qu'il s'agit d'une couronne en étroite relation avec Horus, qui est portée par le roi en tant qu'Horus vivant, surtout comme emblème du monarque récemment couronné[106]. En fait, elle apparaît ainsi dans un relief de Niouserrê, où le roi, assis sur le trône et protégé dans son dos par Wadjet, reçoit la vie de la part d'un dieu chacal, peut-être Anubis[107]. Il est donc logique de le rencontrer associé à une autre divinité hiéracomorphe à caractère céleste et souverain, comme l'est Béhédety. On connaît également dans l'Ancien Empire des représentations d'Horus et d'autres divinités hiéracomorphes qui, parmi plusieurs couronnes, portent les *šwtj*, sur des reliefs et des objets[108] ou des impressions de sceaux[109].

Dans le temple haut de Pépy II même il existe un parallèle de cette couronne. Elle est portée par le roi sur la paroi sud de la salle carrée qui, après le couloir et la salle aux cinq niches (*tpḥwt*) de statues, mène à la salle des offrandes (*zḥ-nṯr*) à stèle fausse-porte. Sur cette paroi il y a trois scènes, dont seule la centrale nous intéresse[110]. Le roi, habillé avec la *šnḏwt* et suivi par son *ka*, y accomplit le massacre d'un groupe d'ennemis, *jwntjw* et *mnṯjw* selon les textes conservés. À droite, trois étrangers dont les mains sont attachées sont emmenés par un dieu, tandis qu'au dessous de ce registre, à gauche, quatre autres étrangers s'inclinent devant le roi. Pendant ce temps, la déesse Seshat prend note des têtes de bétail qui sont conduites comme butin dans les registres inférieurs. Le même contexte est présent á l'Ouadi Maghara, où Snéfrou porte cette couronne au moment de dominer les peuples étrangers[111], ou sur un sceau du règne de Djedkarê, où le roi, en tant que sphinx, surmonte le décor de la façade de palais d'un *srḫ* en soumettant les ennemis[112], ou dans le temple haut d'Ouserkaf, où le monarque (qualifié de *Ḥrw ṯm3-ʿ* "Horus au bras puissant") harponne des

105. Malaise, 1976, 216-229.
106. Abubakr, 1937, 40-45; Collier, 1996, 53-61; Goebs, 2001, 323.
107. Borchardt, 1907, pl. 16.
108. Reisner / Smith, 1955, pl. 8 (a et c).
109. Kaplony, 1977, 174 et 178-179; 1981, pl. 5 (6 et 14), 7 (10 et 34), 61 (26 et 27), 65 (1 et 7), 66 (7), 71 (3), 73 (12), 74 (18), 75 (29), 77 (37), 79 (52), 80 (1), 81 (2), 88 (23), 98 (3), 99 (2 et 3), 100 (4 et 9), 101 (7, 10 et 12), 102 (11 et 13), 103 (15-18), 104 (20 et 26), 105 (24), 106 (25), 108 (32), 109 (37 et 39), 111 (49-50), 122 (45) et 128 (101). Les représentations d'Horus sur le *srḫ* avec les *šwtj* deviennent beaucoup plus nombreuses à partir du règne de Niouserrê, et jusqu'au règne de Merenrê, descendant brusquement au règne suivant, celui de Pépy II. D'autres couronnes portées par Horus peuvent être le *3tf*, *ḥḏt*, *dšrt* et *sḫmtj* (Kaplony, 1977, 174; 1981, *passim*).
110. Jéquier, 1938, pl. 36; Arnold, dans Arnold / Grzysmki / Ziegler, 1999, 78, fig. 55 et 57.
111. Aujourd'hui au Musée du Caire (JE 38568): Hall, 1986, 8-9, fig. 13.
112. Kaplony, 1981, pl. 88 (23).

poissons dans les marais pendant que Béhédety le survole[113]. Un contexte différent, documenté une seule fois, apparaît sur un pilier du temple bas de Snéfrou à Dahshour, où le roi est représenté avec cette couronne, la *šnḏwt*, un bâton et la massue-*ḥḏ*, inspectant la croissance des cèdres et des arbres de *ʿntjw*[114].

On peut en déduire que les *šwtj*, quand elles sont portées par le roi, dénotent l'idée de souveraineté et de victoire. Ces deux concepts sont étroitement liés à Horus, mais, comme on l'a déjà vu, aussi à Béhédety. Néanmoins la signification de cette couronne ne s'épuise pas. Si on la décompose dans ses différents éléments, on peut mieux préciser sa sémantique.

L'élément le plus significatif de cette couronne et qui lui donne le nom, la paire de plumes (*šwtj*), représente la souveraineté dans le contexte céleste, exprimée par la lumière (surtout solaire) et l'air[115]. Dans ce sens, on comprend que dans les complexes funéraires royaux de l'Ancien Empire les deux plumes, portées par les dieux Seshat, Min ou Sopdou, frôlent ou touchent le ciel étoilé qui s'étend sur eux[116]. En fait, le même cas est présent dans l'image de Béhédety ici étudiée, où les *šwtj* de Béhédety frôlent le ciel constellé d'étoiles[117].

La signification lumineuse des deux plumes de Béhédety est également soulignée par deux faits. D'une part, les deux sont insérées directement dans le texte qui contient leurs épithètes. Ceci est loin d'être le fruit du hasard puisqu'elles y apparaissent comme un signe qui est mentionné (et représenté) justement après l'épithète *sꜣb-šwt*, derrière le signe de la plume (*šwt*). Elles exercent les fonctions d'un déterminatif et renforcent mutuellement le contenu lumineux et céleste des deux. D'autre part, les cornes bovines (*ʿbwj* ''cornes'' ou *wpt* ''encornure'') rappellent, avant tout, l'encornure de Hathor. Le disque solaire semble ainsi avoir été remplacé par les deux plumes, émergeant d'entre les cornes, ce qui devient possible grâce au contenu lumineux des *šwtj* et du propre disque solaire, image de l'Œil de Rê:

ḏd mdw j Rʿ j Wꜣḫtj j Wꜣḫtj j Pndtj j Pndtj

Ttj pw ṯw ṯwt pw Ttj

hny n Ttj hny n kꜣ n(j) Ttj

psḏ=k m Ttj psḏ Ttj jm=k

sḏꜣ Ttj sḏꜣ ṯw Ttj

sꜣḏ Ttj sꜣḏ ṯw Ttj

Ttj pw jrt=k tw tp(j)t wpt-Ḥwt-Ḥrw

jnnt jnnt rnpwt ḥr Ttj

sḏr Ttj jwr ms(y) rʿ nb

Paroles dites: ô Rê! Ô Wakhty, ô Wakhty! Ô Pendety, ô Pendety!

Tu es Téti, et Téti est toi;

113. JE 56600: Johnson, 1990, 112 (cat. 53) (détails); Labrousse / Lauer, 2000, 77-78, fig. 99 et 101.

114. Fakhry, 1961, fig. 64 et 66; Edel, 1996, 200-204, fig. 1. Un autre document du règne de Snéfrou où cette couronne est documentée a été trouvé par A. Rowe entre 1930 et 1931. Sa lecture est trop fragmentaire ou ambigüe, car on ne peut pas voir clairement s'il s'agit de la figure d'un roi ou, plus vraisemblablement, d'une divinité, ni le type de scène où elle apparaît: Junker, 1932.

115. Un résumé récent se trouve dans Borrego Gallardo, 2003, 61-63.

116. Borchardt, 1913, pl. 19 (Seshat); Jéquier, 1938, pl. 50 (deuxième registre de haut en bas) (Min); Borchardt, 1913, pl. 5; Schumacher, 1988, 55, pl. I (Sopdou).

117. Dans ce sens, on peut dire de Min, p. e., qu'il est *dm pt m šwtj=f* ''un qui pique le ciel avec ses deux plumes'' (*Urk*. II 64, 4 = Naos de Coptos CG 70031, l. 13), ou d'Osiris (*ERB* 111, 8-9 = stèle d'Amenmes, Louvre C 286, ll. 12-13 = Moret, 1931, 737, pl. I): *ḫʿ ḥr nst-(j)t=f mj Rʿ wbn=f m ꜣḫt rdj=f šzp n-ḥr kk(w) sḥḏ.n=f šw<t> m šwtj=f bʿḥ.n=f tꜣwj mj / Jṯn m tp-dwꜣyt wrrt=f dm.n=s ḥrt snsn.n=s sbꜣw* ''Celui qui apparaît glorieusement sur le trône de son père, comme Rê quand il brille à l'horizon et met la lumière par-dessus les ténèbres; il a illuminé l'ombre avec ses deux plumes, il a inondé les Deux Terres comme / le Disque (Aton) au début du matin. Sa couronne a piqué le ciel, elle s'est mêlée avec les étoiles''. L'emploi du mot *snsn* ''se mêler'' (*Wb*. IV 172, 11 – 173), mais aussi ''fraterniser'' (*Wb*. IV 173, 13), verbe à racine redoublée à partir du substantif *sn* ''frère'', peut impliquer que les deux plumes se mêlent avec les étoiles à égalité de celles-ci, comme si les deux plumes étaient vraiment deux étoiles. De cette façon, la nature stellaire des plumes est soulignée.

Louange Téti, louange le *ka* de Téti,

Et tu brilleras ainsi en tant que Téti, et Téti brillera en tant que toi.

Fais guérir Téti, et Téti te fera guérir,

Fais fleurir Téti, et Téti te fera fleurir.

Téti est ce ton Œil qui est sur l'encornure de Hathor,

Qui fait revenir les années sur Téti.

Téti passe la nuit, il est conçu et naît chaque jour.

(*TP* 405, §§ 703a-705c)

Ainsi, l'encornure apparaît dans un contexte de renouvellement et de rajeunissement du défunt, pleinement identifié à Rê. Elle est destinée à accueillir l'action de la divinité, dans ce cas génératrice de la vie et associée au cycle solaire journalier de mort (= sommeil), conception et naissance. De cette façon, l'encornure rappelle le rôle de Nout, mère du roi mort comme Rê et comme Osiris, car elle serre son fils dans ses bras, comme le font les cornes avec le disque solaire. C'est un geste qui évoque la protection de l'espace utérin, la génération et l'idée de complétude[118]. Ce dernier concept est évoqué par l'Œil de Rê, ici restitué à son créateur et maître[119], comme on le déduit de la mention de Rê comme Wakhty[120] et de la présence de mots qui dénotent santé et fertilité. Dans ce sens, c'est l'Œil qui fait revenir le roi à son état primitif, original, jeune (probablement présent dans le mot *rnpwt*, de la même racine que *rnpw* "vigueur juvénile", *rnpj* "jeune, frais", etc.), l'état originel du monde qui est répété chaque année avec la crue du Nil[121].

Hathor, l'Œil de Rê en tant que pagne *šnḏwt*[122], et son encornure (identifiée aussi à l'encornure ou au front, *wpt*, de Rê) sont aussi en rapport avec les plumes, particulièrement avec celles du faucon (comme celles du relief de Pépy II ici étudié). Si le roi possède la *šnḏwt* et les plumes, il pourra monter au ciel comme un dieu:

ḏd mdw nfr.w(j) ȝ mȝw Nfr-kȝ-Rᶜ sšd=f m wpt-Rᶜ

šnḏ(w)t=f ḥr=f m Ḥwt-Ḥrw š(w)t=f m š(w)t-bjk

pr=f r=f r pt m-m snw=f nṯrw

Paroles dites: Combien heureux sont ceux qui voient Néferkarê, dont le ruban est celui de l'encornure/le front de Rê!

Son pagne-*šnḏwt* est sur lui en tant que Hathor, sa plume est la plume d'un faucon.

Il se levera donc au ciel entre ses semblables, les dieux.

(*TP* 335, § 546)

De cette façon, les cornes constituent un élément clairement solaire et lumineux, en même temps qu'un environnement qui favorise la (ré)génération et la répétition de l'archétype du moment primordial de la création.

118. Billing, 2003, 132-133.
119. Récemment: Pinch, 2004, 89-96.
120. Wakhty est une épithète peu claire, qui dérive peut-être de *wȝḫj* "s'inonder, être inondé", "être vert, reverdir" (*Wb*. I 258, 13 – 259, 7), c'est pourquoi elle pourrait être traduite comme "Celui de l'inondation, celui qui appartient à ce qui est inondé" ou "Celui qui est vert, celui qui reverdit", une épithète de Rê qui est en accord avec les actions exprimées plus loin dans la même incantation par les causatifs *sḏȝ* "faire guérir" et *sȝḏ* "faire fleurir". En revanche, on ne peut rien dire sur Pendety, car la dérivation à partir du terme médical *pnd* "ténia" (*Wb*. I 511, 4) ne semble pas possible.
121. Dans un sens semblable, *TP* 477, §§ 965a-c, où il existe un jeu de mots avec la racine *rnp*: *jn Spdt zȝt=k mrt=k / jrt rnpwt=k m rn=s n(j) rnpt / sšmt Nfr-kȝ-Rᶜ jw Nfr-kȝ-Rᶜ ḥr[=k]* "Sepedet [Sothis] est ta fille aimée (= d'Osiris), / qui prépare tes offrandes végétales (*rnpwt*) en ce son nom d'An (*rnpt*), / qui conduit Neferkarê quand Neferkarê vient auprès de toi".
122. Dans le *pBrooklyn* 47.218.51, III 13-14, on lit que le pagne *šnḏwt* peut être identifié à Hathor en tant que l'Œil de Rê: *jj=f m nb=tn r(m)t m jr tn nṯrw jw rdjt.n=f šndyt n Tm smn.n=f jrt-Rᶜ n=f r ḥnḥn=f rn jm=s r nṯrw bȝt=f jm=s / m nṯrw šzp jtn nᶜᶜ Rᶜ mȝȝ.n s(j) jmjw ḫt=f ṯs.n=f m psd n(j) ntj m krj=f dj=f sṯs n(j) ḫntj jtn=f* "Il vient comme votre seigneur, humains, comme celui qui vous a fait, dieux. Il a mis le pagne *šndyt* à Atoum, il lui a placé l'Œil de Rê pour qu'il puisse, grâce à lui, retenir la vitalité de son nom plus que les dieux, son refuge étant en lui [pagne], / avec les dieux. Le disque solaire est brillant, Rê navigue. Ceux qui l'ont vu [le pagne] sont ceux qui l'accompagnent. Il s'est élevé comme l'épine dorsale de celui qui est dans son *naos*, il fait le lever de celui dont le visage est le Disque Solaire".

Ainsi, on peut considérer sémiologiquement la couronne comme un objet qui favorise les aspects régénérateurs de l'inondation et son archétype mythique, la création [cornes]. De cet élément, tout comme dans la narration du mythe, apparut la lumière, permettant la vie, comme une émersion, un surgissement vers le ciel par l'air [plumes]. Ce surgissement peut être interprété comme une victoire de la lumière sur les ténèbres, de la vie sur la mort, sur le Noun au début des temps, une victoire associée, comme on l'a déjà vu, à cette couronne quand elle est portée par le roi. Son maître bénéficie des qualités fournies par la couronne, mais est aussi le détenteur et le fournisseur de ces mêmes principes.

Dans son ensemble, l'image de Béhédety en tant que dieu hiéracomorphe avec les *šwtj* sur sa tête trouve une correspondance textuelle très précise dans les *Textes des Pyramides*, et plus particulièrement dans l'incantation 245, où, après une première partie rédigée à la troisième personne, Nout s'adresse au roi. Voici le texte complet:

jj n=t Wnjs pn Nwt jj n=t Wnjs pn Nwt

qmȝ.n=f tf r tȝ fḏ.n=f Ḥrw m-ḫt=f

rd ḏnḥwj=f m b(j)kj.šwtj m gmḥsw

jn.n sw bȝ=f ḥtm.n sw ḥkȝw=f

wp=k st=k m pt m ꜥb sbȝw n(j)w pt

n twt js sbȝ wꜥtj r rmn-Nwt ḥw ȝ mȝ=k ḥr-tp Wsjr

wḏ=f mdw n ȝḫw twt ꜥḥꜥ.tj ḥr.t(j) r=f

n tw jm=sn n wnn=k jm=sn

Cet Ounis vient vers toi, ô Nout, cet Ounis vient vers toi, ô Nout,

Il a jeté cela[123] au sol, après avoir laissé Horus derrière lui,

Ont grandi ses ailes comme celles d'un faucon, ses deux plumes comme celles d'un faucon sacré,

Son *ba* l'a emporté et sa magie l'a équipé.

Ouvre ta place au ciel en compagnie des étoiles du ciel,

Car tu es l'Étoile Unique à l'épaule de Nout. Que tu voies vers le bas, vers Osiris

Quand il gouverne les *akhou*! Tu es debout, éloigné de lui,

Tu n'es pas avec eux, tu ne seras pas avec eux.

(*TP* 245, §§ 250a-251d)[124]

De cette façon, les plumes constituent un élément qui permet l'ascension de leur porteur au ciel, en même temps qu'elles le définissent comme un être céleste, dans ce cas une étoile très haute dans le ciel[125]: c'est le roi sous forme de faucon. Cet astre situé au dessus d'Osiris est identifié par Faulkner à Vénus au soir (*Lone Star*)[126]. Krauss partage cette même opinion —bien qu'avec quelques nuances—. Selon lui, le *sbȝ wꜥtj* n'est pas exclusivement Vénus au soir, mais il peut être aussi l'Étoile du Berger[127], l'Étoile Unique qui apparaît depuis l'est[128].

Cet astre est vu comme un faucon[129], aussi bien le faucon *bjk* que le faucon *gmḥsw*/*gnḥsw* (''faucon sacré'')[130], oiseau souverain destiné à occuper un lieu privilégié dans le ciel d'où il observera Osiris, soit confiné dans la terre — avis de Faulkner et d'Allen—, soit depuis un endroit supérieur du ciel, où les deux se trouvent et se réunissent —avis de Krauss—. Cependant, le roi en tant que faucon établit son

123. Euphémisme de *ḏwt* "le mal". Sur cette lecture: Krauss, 1997, 110-111.
124. Pareillement: *TP* 667A, §§ 1948a-d: *hȝ Nt tz tw Mnw js / j.pȝ=k jr pt ꜥnḫ=k ḥnꜥ=sn / j.srḏ=k ḏnḥwj=k / šwt=k m tp=k šwt=k tp ꜥwj=k* "Ô, Neit, élève-toi, comme Min: / tu voleras vers le ciel, tu vivras avec eux, / tu feras pousser tes ailes, / tes plumes étant sur ta tête, tes plumes étant sur tes bras".
125. Krauss, 1997, 111-112.
126. Faulkner, 1966, 160-161.
127. Krauss, 1997, 108-109.
128. *TP* 463-464: *cfr. infra*, n. 136.
129. *TP* 419, §§ 748a-b: *ḫnz=k m ꜥb-ȝḫw / ḏnḥwj=k m bjk zjšj=k m sbȝ* "Tu voyageras en compagnie des *akhou*, / tes deux ailes étant celles d'un faucon, et ton éclat celui d'une étoile".
130. La différence entre les deux termes est loin d'être claire: *Wb*. I 444, 13 – 445, 13 et V 172, 1-6; Faulkner, 1999[9], 81 et 289; Meeks, 1978, 403 (78.4451).

siège (c'est-à-dire, son propre endroit, naturel) dans le ciel, loin de Osiris, ayant laissé son héritier, Horus, sur le trône[131]. Nout, la mère des deux, désire que depuis cet endroit le contact, au moins visuel, entre Osiris et le roi ne soit pas interrompu, malgré l'inévitable destin céleste et stellaire du faucon.

Ainsi, le Béhédety dont l'image caractéristique qu'on vient de commenter, comme l'Étoile Unique, le faucon avec ses deux plumes, est l'élément dynamique tel qu'il apparaît dans le rapport Étoile Unique-Osiris, l'agent dynamique qui peut s'associer au *ba*, principe présent dans le dernier verset de la première partie et qui jouit de la liberté de mouvement[132]. Osiris, quant à lui, constitue l'élément statique, qui n'abandonne pas la terre et qui reste dans la Douat, c'est-à-dire, le *ka*, à côté de son fils Horus (le *ka* du roi)[133]. Cette idée est renforcée par la présence dans la scène commentée de l'action de la nourriture et du *ka* du roi derrière Pépy II, *ka* royal qui est en rapport avec la Douat d'après les textes fragmentaires situés au-dessus de lui dans le relief[134].

Ainsi, aussi bien dans cette incantation que dans la scène ici analysée il existe le même élément dynamique, le faucon, qui joue le rôle de sujet ou de complément d'agent, qui accomplit une action (protection, contemplation) sur le roi défunt/Osiris (incarnant le même principe), statique et récepteur de l'action en tant qu'objet ou sujet passif. Ceci est réalisé depuis le lieu le plus haut possible, près des étoiles du ciel et avec la même relation spatiale entre eux: celle-ci est décrite dans le texte comme *ḥr-tp*, alors que celle du faucon dans la scène peut être exprimée au moyen des prépositions *ḥr* ou *tp* "sur". Ainsi, on peut voir que la relation BÉHÉDETY—SURVOLE/CONTEMPLE/PROTÈGE—LE ROI MORT—D'EN HAUT, présente sur les reliefs, est parallèle par sa forme et son contenu à celle du texte FAUCON—OBSERVE—OSIRIS—D'EN HAUT. Osiris, dans ces scènes, et tout comme dans le texte, exerce une action de gouvernement: dans les reliefs le roi mort (Osiris) est assis sur un trône où deux génies attachent pour lui le *zmꜣ-tꜣwj*, l'emblème qui apparaît également sur le carré inscrit dans le hiéroglyphe *ḥwt* des panneaux latéraux de son trône. Dans le texte, cette action de gouvernement de la scène est en parallèle avec l'action du gouvernement d'Osiris sur les *akhou* dans le ciel.

D'une manière semblable à celle du texte antérieur, l'Étoile Unique est décrite dans d'autres incantations des *Textes des Pyramides* comme un faucon (aussi bien *bjk* que *gmḥsw*) en rapport avec Nout:

ḏd mdw hꜣ Ppy pn rḏj n=k kz jn Ḥrw

sšd=k m sbꜣ wꜥt(j) ḥr(j)-jb Nwt

rd ḏnḥwj=k m bjk ꜥꜣ-šnbt

gnḥsw js mꜣ mšr=f nm pt

ḫnz=k qbḥw m šmw-Rꜥ Ḥrw ꜣḫt(j)

ḏj Nwt ꜥw(j)=s jr[=k][…]

Paroles dites: ô Pépy, un chemin dégagé t'est donné par Horus,

Tu scintilles en tant que l'Étoile Unique qui est au centre de Nout;

Tes deux ailes grandissent comme celles d'un faucon à poitrine puissante,

Tel un faucon qui est vu le soir quand il traverse le ciel,

131. Faulkner, 1966, 160; Allen, 1989, 24; Krauss, 1997, 112-117, croit que dans ce texte Osiris n'est pas décrit comme un être ou souverain terrestre mais céleste, bien que dans un endroit du ciel plus bas que celui occupé par l'Étoile Unique, située au zénith. Selon l'avis de ce même auteur, si Osiris était dans la Douat il serait impossible de le voir depuis le ciel.
132. D'une façon semblable, Krauss note à propos de la position si élevée dans le ciel de l'Étoile Unique (exprimée par les syntagmes *qꜣ wrt* ou *ḥrj-jb Nwt*), que *vielleicht gehören in diesen Zusammenhang auch die bekannten Texte der Pyramidia von Amenemhet III. und Chendjer, in denen sich die Aussage findet, dass der königliche Ba (wohl als Stern zu verstehen) höher am Himmel steht als Orion* (Krauss, 1997, 111, n. 124).
133. Sur Horus et le nom horien comme *ka* du roi: Bell, 1985; Eldamaty, 1999.
134. Le texte, rempli de lacunes, peut être recomposé partiellement, grâce à la comparaison entre les deux parois, seulement dans la partie supérieure: *kꜣ-nswt ḫntj dwꜣt* […] "Le *ka* du roi, qui préside à la Douat […]".

(et ainsi) tu traverseras le firmament par le canal de Rê-Horakhty,
et Nout posera ses bras sur [toi] […].

(*TP* 488, §§ 1048a-1049b)

Ainsi, l'Étoile Unique est un astre vespéral auquel le roi s'identifie en tant que faucon qui vole le soir sur le corps de Nout. Il convient de remarquer le rapport entre cette déesse et l'Étoile Unique sous forme de faucon, où l'astre est vu comme le compagnon de Nout ou comme le roi qui a le chemin libre grâce à elle, étant considérée comme un espace de la reconstitution de l'être, du défunt. Celui-ci se joint à cet espace céleste d'eau régénératrice, d'eau fraîche qui renouvelle la vie et que cette divinité octroie quand elle étend ses bras (même geste que Béhédety)[135]. Ce liquide est évoqué dans le second texte par le mot *qbḥw* "firmament", un terme qui dénote le ciel comme une masse aquatique, littéralement "eau fraîche"[136]. Le roi, comme cet astre, peut également traverser le ciel, en s'identifiant à Rê-Horakhty, le soleil qui surgit de l'*akhet*[137], comme l'est aussi Béhédety (en tant que *pr m ꜣḫt*)[138].

Ainsi, Béhédety porte dans les reliefs du *zḥ-nṯr* de Pépy II une couronne qui le montre comme un dieu de la régénération sous plusieurs de ses différents aspects. Solaire, en étroite relation avec l'idée de l'aube, surtout comme une imitation et actualisation du moment de la création. Mais elle est principalement céleste et stellaire, montrant Béhédety comme un dieu qui surgit comme une étoile à l'aube et à la tombée du soir, mais spécialement tout au début de la journée. Orné de cette couronne, Béhédety insère le roi mort dans le cycle astral, en empêchant que sa vie s'éteigne et en le faisant renaître, comme l'élément dynamique qui réanime la vie d'Osiris après la mort, en vainquant celle-ci et en étant couronné par la suite. Cette vision de Béhédety comme une étoile peut être confirmée par le fait que depuis l'Ancien Empire la déesse (ou la reine, incarnant le rôle de) Sépedet, la constellation du Canis Maior, dont l'étoile la plus importante, Sirius, est son fils Horus[139], présente comme élément caractéristique de son iconographie deux cornes de vache (plus tard d'antilope) desquelles émergent deux plumes de faucon (*šwtj*), mais avec le disque solaire dans ce cas[140].

Sur les reliefs du *zḥ-nṯr* de Pépy II, Béhédety combine en soi-même une forme double, solaire et stellaire, qui octroie au roi non seulement la souveraineté et le gouvernement, mais aussi la capacité de la renaissance journalière, diurne (solaire et stellaire) et nocturne (stellaire), en même temps qu'annuelle (stellaire, en rapport avec la crue du Nil), afin qu'il s'insère dans les cycles cosmiques qui régissent l'Égypte, afin que sa vie ne s'éteigne pas après la mort.

135. Sur ces aspects, récemment: Billing, 2004, 47-49, avec bibliographie.
136. *Ibid*., 48. Sur *qbḥw*: Allen, 1989, 8.
137. Cette relation avec l'*akhet* peut être trouvée dans un texte postérieur, où le faucon "sacré" *gmḥsw* est utilisé comme une image pour se référer à Amon: *jtj* / *ꜥnḫ*(.*w*) (*w*)*ḏ*ꜣ(.*w*) *s*(*nb.w*) *nb-nṯrw nbw gmḥsw ḥrj-jb ꜣḫt ḥrj-tp pꜥt* "le Souverain/—soit-il vivant, intact et sain!—, seigneur de tous les dieux, faucon qui réside à l'*akhet*, chef de la noblesse" (*pBoulaq* 17, V 2-3).
138. En fait, cet élément de lien entre l'Étoile Unique et Béhédety apparaît dans un autre passage, où l'on dit: *ḏd mdw wn n=k ꜥꜣwj-pt jzn n=k ꜥꜣwj-qbḥw / jpw ḫsfw rḫwt / nwjw n=k Mnjt ḏsww n=k ḥnmmt / ꜥḥꜥ n=k j.ḫmw-skj / ṯꜣw=k snṯr mḥ*(*j*)*t=k ḥjt / ṯwt wrr.tj m Tꜣ-wr / ṯwt sbꜣ pw wꜥtj prr m gs jꜣbtj n*(*j*) *pt / jwtj rḏj n=f ḏt=f n Ḥrw dꜣtj / ḏd mdw qꜣj wrt m-m sbꜣw j.ḫmw-skj / n sk=k ḏt* "Paroles dites : les deux portes du ciel sont ouvertes pour toi, les deux portes du firmament sont écartées pour toi, / celles-ci, celles qui rejètent les rebelles; / Menit t'acclame, le peuple solaire te salue, / les Impérissables se lèvent pour toi; / ton vent est encens, ton vent du Nord est fumée; / tu es grand à Tawer, / tu es cette Étoile Unique qui monte du côté oriental au ciel, / qui ne se soumettra pas à Horus de la Douat. / Paroles dites (à la suite): "ô le très haut parmi les Étoiles Impérissables, / tu ne t'éteindras jamais."" (*TP* 463-464, §§ 876a-878b. Sur cette incantation: Leclant, 1975). Ainsi, cette étoile en laquelle le roi se transforme connaît un destin stellaire d'éternité et ne connaîtra pas la mort. De cette façon, il sera l'étoile la plus haute parmi celles qui ne périssent pas, et une étoile qui ne s'éteint pas car, comme sous-entendu dans le texte, il émerge de l'Est, où se situe l'*akhet*, salué par le peuple solaire, *ḥnmmt*.
139. Beaux, 1993.
140. Goebs, 2001, 325.

Bibliographie

Abubakr, A. el-M. J.
1937 *Untersuchungen über die ägyptischen Kronen*, Glückstadt-Hambourg-New York.

Allen, J. P.
1989 "The Cosmology of the Pyramid Texts", dans Allen, J. P.; Assmann, J.; Lloyd, A. B.; Ritner, R. K.; Silverman, D. P., *Religion and Philosophy in Ancient Egypt*, New Haven (*YES* 3), 1-28.

Arnold, Do.; Grzymski, K.; Ziegler, Ch.
1999 *L'art égyptien au temps des pyramides*, Paris.

Assmann, J.
1969 *Liturgische Lieder an den Sonnengott. Untersuchungen zur altägyptischen Hymnik, I*, München (*MÄS* 19).

Baines, J.; Riggs, C.
2001 "Archaism and Kingship: a Late Royal Statue and its Early Dynastic Model" *JEA* 87, 103-118.

Balcz, H.
1932 "Die Gefässdarstellungen des Alten Reiches" *MDAIK* 3, 50-114.

Baud, M.
2002 *Djéser et la III^e dynastie*, Paris.

Beaux, N.
1993 "Sirius. Étoile et jeune Horus", dans *Hommages à Jean Leclant I*, Le Caire (*BdE* 106/1), 61-72.

Beckerath, J. von
1999[2] *Handbuch der ägyptischen Königsnamen*, Mainz (*MÄS* 49).

Bell, L.
1985 "Luxor Temple and the Cult of the Royal *Ka*" *JNES* 44, 251-294.

Billing, N.
2003 "Text and Tomb: Some spatial properties of Nut in the Pyramid Texts", dans Hawass, Z. (éd.) *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists Cairo, 2000 – Volume 2. History. Religion*, Le Caire et New York, 129-136.

Billing, N.
2004 "Writing an Image – The Formulation of the Tree-Goddess Motif in the Book of the Dead, Ch. 59" *SAK* 32, 35-50.

Blumenthal, E.
2003 "Den Falken im Nacken. Statuentypen und göttliches Königtum zur Pyramidenzeit" *ZÄS* 130, 1-30.

Borchardt, L.
1907 *Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-reʿ*, Leipzig.
1913 *Das Grabdenkmal des Königs Sʾ3ḥu-reʿ, II. Die Wandbilder*, Leipzig.

Borrego Gallardo, F. L.
2003 "L'image d'Amon à la Chapelle Blanche" *TdE* 2, 57-82.

Bourriau, J.
1988 *Pharaohs and Mortals. Egyptian Art in the Middle Kingdom*, Cambridge.

Castel, G.; Pantalacci, L.; Cherpion, N.
2001 *Le mastaba de Khentika. Tombeau d'un gouverneur de l'Oasis à la fin de l'Ancien Empire – Balat V*, Le Caire (*FIFAO* 40).

Cervelló Autuori, J.
1996 *Egipto y África. Origen de la civilización y la monarquía faraónicas en su contexto africano*, Sabadell.

Dobrev, V.
1993 "Considérations sur les titulatures des rois de la IVe Dynastie égyptienne" *BIFAO* 93, 179-204.

Dunand, M.
1939 *Fouilles de Byblos*, Paris.

Edel, E.
1996 "Studien zu den Relieffragmenten aus dem Taltempel des Königs Snefru", dans Der Manuelian, P. (éd.) *Studies in Honor of William Kelly Simpson*, 2 vols., Boston, 199-208.

Eldamaty, M. M.
1999 "Horus als Ka des Königs" *GM* 169, 31-40.

Englund, G.
1984 "L'horizon et quoi encore – quelques reflexions sur l'emploi de *3ḫt* dans les Textes des Pyramides", dans *Sundries in honour of Torgny Säve-Söderbergh*, Uppsala (*Boreas* 13), 47-54.

1989 "God as Frame of Reference. On Thinking and Concepts of Thought in Ancient Egypt", dans Englund, G. (éd.) *The Religion of the Ancient Egyptians. Cognitive Structures and Popular Expressions*, Uppsala, 7-28.

Fakhry, A.
1961 *The Monuments of Sneferu at Dahshur. Volume II. The Valley Temple. Part 1.- The Temple Reliefs*, Le Caire.

Faulkner, R. O.
1966 "The King and the Star-Religion in the Pyramid Texts" *JNES* 25, 153-161.
1999[9] *A Concise Dictionary of Middle Egyptian*, Oxford (éd. orig.: 1962).

Fouilles franco-polonaises
1937 *Rapports I. Tell Edfou 1937*, Le Caire.
1950 *Rapports III. Tell Edfou 1939*, Le Caire.

Friedman, F. D.
1995 "The Underground Relief Panels of King Djoser at the Step Pyramid Complex" *JARCE* 32, 1-42.

Gardiner, A. H.
1944 "Horus the Behdetite" *JEA* 30, 23-60.

Gillam, R. A.
1995 "Priestesses of Hathor: Their Function, Decline and Disappearance" *JARCE* 32, 211-237.

Goebs, K.
1995 "Untersuchungen zu Funktion und Symbolgehalt des *nms*" *ZÄS* 122, 154-181.
2001 "Crowns", dans Redford, D. B. (éd.) *The Oxford Encyclopedia of Ancient Egypt*, Oxford, vol. I, 321-326.

Goedicke, H.
1971 *Re-used blocks from the Pyramid of Amenemhet I at Lisht*, New York.

Goyon, G.
1969 "Le cylindre de l'Ancien Empire du Musée d'Ismaïlia" *BIFAO* 67, 147-157.

Habachi, L.
1957 *Tell Basta*, Le Caire.

Hall, E. S.
1986 *The Pharaoh Smites his Enemies. A Comparative Study*, München (*MÄS* 44).

Hornung, E.
1977 "Himmelsvorstellungen" *LÄ* II, 1215-1218.

Jansen-Winkeln, K.
1996 "'Horizont' und "Verklärtheit": Zur Bedeutung der Wurzel *3ḫ*" *SAK* 23, 201-215.

Jéquier, G.
1938 *Le monument funéraire de Pépi II. II: Le Temple*, Le Caire.

Johnson, S. B.
1990 *The Cobra Goddess of Ancient Egypt. Predynastic, Early Dynastic, and Old Kingdom Periods*, Londres et New York.

Junker, H.
1932 "Die Grabungen des Museums der Universität Pennsylvania Philadelphia bei Mēdûm" *MDAIK* 3, 165-167.

Kahl, J.; Kloth, N.; Zimmermann, U.
1995 *Die Inschriften der 3. Dynastie. Eine Bestandsaufnahme*, Wiesbaden (*ÄA* 56).

Kaiser, W.; Dreyer, G.
1982 "Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königfriedhof 2. Vorbericht" *MDAIK* 38, 211-269.

Kaplony, P.
1977 *Die Rollsiegel des Alten Reichs. I. Allgemeiner Teil mit Studien zum Königtum des Alten Reichs*, Bruxelles (*MonAeg* 2).
1981 *Die Rollsiegel des Alten Reichs. II. Katalog der Rollsiegel*, Bruxelles, 2 vols. (*MonAeg* 3).

Kenning, J.
2002 "Zum Begriff *śꜣb-šwt* – ein Zugang aus der Falknerei" *ZÄS* 129, 43-48.

Krauss, R.
1997 *Astronomische Konzepte und Jenseitsvorstellungen in den Pyramidentexten*, Wiesbaden (*ÄA* 59).

Labrousse, A.
1999 *Les pyramides des reines. Une nouvelle nécropole à Saqqâra*, Paris.

Labrousse, A.; Lauer, J.-Ph.
2000 *Les complexes funéraires d'Ouserkaf et de Néferhétepès*, Le Caire (*BdE* 130).

Labrousse, A.; Lauer, J.-Ph.; Leclant, J.
1977 *Mission Archéologique de Saqqara II. Le temple haut du complexe funéraire du roi Ouna*s, Le Caire (*BdE* 73).

Labrousse, A.; Moussa, A. M.
1996 *Le temple d'accueil du complexe funéraire du roi Ounas*, Le Caire (*BdE* 111).

Lacau, P.; Chevrier, H.
1956 *Une chapelle de Sésostris I^er^ à Karnak*, Le Caire.

Lauer, J.-Ph.; Leclant, J.
1972 *Mission Archéologique de Saqqara I. Le temple haut du complexe funéraire du roi Téti*, Le Caire (*BdE* 51).

Leclant, J.
1975 "À la pirámide de Pépi I. La paroi nord du passage A-F (antichambre – chambre funéraire)" *RdE* 27, 137-149.

Leclant, J.; Clerc, G.
1996 "Fouilles et travaux en Égypte et au Soudan, 1994-1995" *Or* 65, 234-356.

Malaise, M.
1976 "Histoire et signification de la coiffure hathorique à plumes" *SAK* 4, 215-236.

Meeks, D.
1978 *Année Lexicographique. Égypte ancienne II*, Paris.

Moret, A.
1931 "La légende d'Osiris à l'époque thébaine d'après l'hymne à Osiris du Louvre" *BIFAO* 30, 725-750.

Münch, H.-H.
2000 "Categorizing archaeological finds: the funerary material of Queen Hetepheres I at Giza" *Antiquity* 74, 898-908.

Otto, E.
1975 "Behedeti" *LÄ* I, 683.

Pamminger, P.
2000 “Features of the Past. A Royal Statuary and Its Secrets” *RdE* 51, 153-162.

Perdu, O.
1982 “ *ZḤN-WR*” *BIFAO* 82, 319-324.

Pinch, G.
2004 *Egyptian Myth. A Very Short Introduction*, Oxford.

Ray, J. D.
2003 “The Name of King Narmer” *LingAeg* 10, 131-138.

Reisner, G. A.
1931 *Mycerinus. The Temples of the Third Pyramid at Giza*, Cambridge (Massachusetts).

Reisner, G. A.; Smith, W. S.
1955 *A History of the Giza Necropolis. II: The Tomb of Hetep-heres, the Mother of Cheops*, Cambridge (Massachusetts).

Roth, A. M.
1993 “Social Change in the Fourth Dynasty: The Spatial Organization of Pyramids, Tombs and Cemeteries” *JARCE* 30, 33-55.

Schäfer, H.
2002[2] *Principles of Egyptian Art. Edited by Emma Brunner-Traut. Translated and edited by John Baines with a foreword by E. H. Gombrich*, Oxford (éd. orig.: Wiesbaden, 1963[4]).

Schumacher, I. W.
1988 *Der Gott Sopdu. Der Herr der Fremländer*, Fribourg-Göttingen (*OBO* 79).

Smith, W. S.
1957 “Fragments of a Statuette of Chephren” *WZKM* 54, 186-190.
1978[2] *A History of the Egyptian Sculpture and Painting in the Old Kingdom*, New York.

Spieser, C.
2000 *Les noms du Pharaon comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, Fribourg-Göttingen (*OBO* 174).

Sugi, A.
2003 “The Iconographical Representation of the Sun God in New Kingdom Egypt”, dans Hawass, Z. (ed.) *Egyptology at the Dawn of the Twenty-first Century. Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists Cairo, 2000. Volume 2. History. Religion*, Le Caire et New York, 514-521.

Tefnin, R.
1995 “Regard de face – regard de profil. Remarques préliminaires sur les avatars d’un couple sémiotique” *AHAA* 17, 7-25.

Troy, L.
1986 *Patterns of Queenship in ancient Egyptian myth and history*, Uppsala (*Boreas* 14).

Westendorf, W.
1986 “Zur Etymologie des *bḥd*-Thrones” *GM* 90, 85-86

Wildung, D.
1977 “Flügelsonne” *LÄ* II, 277-279.

Wilkinson, T. A. H.
1999 *Early Dynastic Egypt*, Londres.

Ziegler, Ch.
1997 “Sur quelques vases inscrites de l’Ancien Empire”, dans Berger, C.; Mathieu, B. (éds.) *Études sur l’Ancien Empire et la nécropole de Saqqâra dédiées à J.-Ph. Lauer*, Montpellier (*OrMonsp* IX), 461-489.

Trabajos de Egiptología
Papers on Ancient Egypt

Consejo Editorial

Miguel Á. Molinero Polo
Universidad de La Laguna

Antonio Pérez Largacha
Universidad de Castilla–La Mancha

José-R. Pérez-Accino
Birkbeck, Universidad de Londres

Covadonga Sevilla Cueva
Universidad Autónoma de Madrid

Comité Científico

Josep Cervelló i Autuori
Aula Aegyptiaca, Barcelona

Mª José López Grande
Universidad Autónoma de Madrid

Josep Padró i Parcerisa
Universitat de Barcelona

Mª Carmen Pérez Die
Museo Arqueológico Nacional, Madrid

Ester Pons Mellado
Museo Arqueológico Nacional, Madrid

José M. Serrano Delgado
Universidad de Sevilla

Colaboradores Editoriales

Yvette Balbaligo

Hervé Mouriacoux

Trabajos de Egiptología

Papers on Ancient Egypt

Número 3

2004

Trabajos de Egiptología está producida por *Isfet. Egiptología e Historia*.
c/ Blanco 1, 2º
38400 Puerto de la Cruz
Tenerife – Islas Canarias
España

El Consejo Editorial desea expresar su agradecimiento
más sincero a la *Fundación Gaselec* por su apoyo financiero
para la edición de este número de la revista.

Maquetación: Juan Ignacio Cases Martín

Como en números anteriores, el Consejo Editorial agradece
a Cristóbal Ruiz Medina, profesor en la UDI de Diseño
de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad de La Laguna,
su amable disponibilidad para resolvernos los problemas
más dispares surgidos en la elaboración de la revista.

© Autores de los artículos aparecidos
y Consejo Editorial de *Trabajos de Egiptología – Papers on ancient Egypt*

Depósito legal:
ISSN 1695-4750

Impresión: CM Impresores – Madrid

Contenido

Francisco L. Borrego Gallardo
Remarques sur le dieu Béhédety dans l'Ancien Empire 7

Amparo Errandonea
Les détenteurs du titre it-nṯr, Père du dieu,
depuis ses origines jusqu'à la XI^e Dynastie 41

Gwenola Graff
Les représentations de personnages humains
sur les vases peints de Nagada I 73

Ludwig D. Morenz
Wille zur Macht in graphischer Inszenierung –
Die visuell-poetische Verschmelzung von Antef II. und Theben 83

Mladen Tomorad
Igor Uranić
The Egyptian Collection
of the Museum of the City of Varaždin, Croatia 87

André J. Veldmeijer
Fishing nets from Berenike (Egyptian Red Sea Coast) 99

Autores 111

Autores

Francisco L. Borrego Gallardo

Centro Superior de Estudios de Asiriología y Egiptología
Facultad de Filosofía y Letras
Ciudad Universitaria Cantoblanco
Universidad Autónoma de Madrid
28049 Madrid
España
flborrego@hotmail.com

Amparo Errandonea

Centro Superior de Estudios de Asiriología y Egiptología
Facultad de Filosofía y Letras
Ciudad Universitaria Cantoblanco
Universidad Autónoma de Madrid
28049 Madrid
España
amparoerrandonea@hotmail.com

Gwenola Graff

IRD, U.R. 088 SETLAS
Centre IRD – Technoparc
5 rue du Carbone
45072 Orléans cedex 2
France
gwenola.graff@orleans.ird.fr

Ludwig Morenz

Universität Leipzig
Institut für Ägyptologie
Burgstr. 21
04109 Leipzig
Deutschland
Ludwig.Morenz@web.de

Mladen Tomorad

Department of History
Faculty of Philosophy
Ivana Lučića 3
10000 Zagreb
Croatia
mladen.tomorad@ffzg.hr

Igor Uranić

Department of Egyptian Antiquites
Archaeological Museum of Zagreb
Trg Nikole Šubića Zrinskog 19
10000 Zagreb
Croatia
iuranic@amz.hr

André J. Veldmeijer

Natuurhistorisch Museum
PalArch Foundation
Mezquitalaan 23
1064 NS Amsterdam
veldmeijer@palarch.nl