

Université de Montréal

De Mehen à l'ouroboros :
Le symbole du serpent circulaire sur les gemmes magiques gréco-
romaines

par Anass Dakkach

Centre d'études classiques
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté
en vue de l'obtention du grade de maître ès arts en études classiques
option Histoire ancienne

Juin 2018

© Anass Dakkach, 2018

Résumé

L'ouroboros, le symbole du serpent qui mord sa propre queue, est passé de l'Égypte à la sphère gréco-romaine. Sa genèse est le résultat d'une évolution iconographique du dieu ophidien Mehen, une figure connue depuis l'époque prédynastique. Originellement associé à la résurrection dans l'au-delà, le serpent devient dès le Moyen Empire le protecteur de Rê, puis le gardien d'Osiris en vertu du concept de l'union solaire osirienne. Après son émancipation de la sphère funéraire, le symbole se retrouve sur des centaines de gemmes magiques gréco-romaines qui circulaient dans l'Empire romain de la fin de l'époque hellénistique jusqu'à l'Antiquité tardive. L'exploration de ses représentations sur ce média révèle que, loin d'un usage chaotique, le symbole reste le plus souvent fidèle à ses origines pharaoniques. Le répertoire traditionnel met en scène trois thèmes principaux déjà muris dans les livres funéraires du Nouvel Empire, c'est-à-dire les concepts osiriens, solaires et utérins. Le ciment du lien entre ces répertoires réside dans la croyance à la naissance posthume de Rê et d'Osiris depuis leur mère céleste Nout, un processus dans lequel le serpent était impliqué grâce à son pouvoir régénérateur et protecteur. Par conséquent, l'iconographie récurrente de l'ouroboros dans les gemmes magiques, lorsqu'elle n'inclut pas ouvertement les deux dieux, tend à se rattacher à un ou plusieurs des trois thèmes énoncés. Quant à la portée symbolique du serpent, elle se maintient dans ses prérogatives pharaoniques qui consistaient dans la protection d'entités bénéfiques et dans la restriction de figures qui requièrent un contrôle.

Mots-clés : Ouroboros, Mehen, serpent, gemmes magiques gréco-romaines, magie égyptienne, union solaire-osirienne.

Abstract

The ouroboros, the symbol of the serpent biting its own tail, originated in Egypt, from which it migrated to the Greco-Roman cultural sphere. This circular snake evolved from the iconography of Mehen, an archaic god known since the Predynastic era. Initially connected to the resurrection in the netherworld, it became the guardian of Ra, then the protector of Osiris under the aegis of the belief in the solar-osirian union. Following its emancipation from the funerary repertory, the symbol found its way to hundreds of magical gems worn across the Roman empire from the end of the Hellenistic period to Late Antiquity. The study of these artifacts indicates that, far from a chaotic use, the serpent stays faithful to its Egyptian origins. The traditional repertory involves three main themes, the osirian, solar and uterine concepts, all of which had already matured in the funerary books of the New Kingdom. The cement of their bond resides in the old belief in the posthumous birth of both Ra and Osiris through the uterine power of Nout, a process in which the snake took part through protecting and rejuvenating roles. Thus, the recurring iconography of the ouroboros on the magical gems, when not involving the two gods directly, tend to relate to one or more of the three themes. As for the symbolic significance of the circular serpent, it retains its Pharaonic prerogatives of protecting benevolent entities and restricting those that require control.

Keywords: Ouroboros, Mehen, snakes, Greco-Roman magical gems, Egyptian magic, solar-osirian union.

Table des matières

Résumé.....	i
Abstract.....	ii
Table des matières.....	iii
Liste des tableaux.....	v
Liste des figures	vi
Liste des abréviations.....	xvi
Remerciements.....	xix
Introduction.....	1
Chapitre I : Historiographie et polémique égyptologique autour de l'ouroboros	10
1.1 L'ouroboros comme un symbole du temps circulaire chez les Anciens et les contemporains.....	10
1.2 La terminologie et la portée symbolique de l'ouroboros	12
1.3 Le serpent et le concept du temps à l'époque pharaonique	19
Chapitre II : Mehen et l'ouroboros dans la théologie égyptienne d'époque pharaonique	21
2.1 La théologie archaïque de Mehen.....	21
2.2 Le serpent et le concept de l'union solaire-osirienne au Nouvel Empire	29
Chapitre III : Le symbolisme solaire et osirien sur les gemmes magiques gréco-romaines	36
3.1 L'iconographie de Rê et d'Osiris sur les gemmes magiques.....	36
3.1.1 L'union solaire-osirienne sur les gemmes magiques.....	36
3.1.2 Sérapis dans l'ouroboros et l'union solaire-osirienne.....	40
3.1.3 « Bès-Panthéos », la figure polymorphique debout sur l'ouroboros.....	42

3.2	Le panthéon osirien et l'ouroboros	44
3.2.1	La suite d'Osiris : Isis, Nephtys et Anubis	44
3.2.2	Seth et Horus : Conflit passé et réconciliation à l'intérieur de Mehen	46
3.2.3	Harpocrate, l'ouroboros et les thèmes solaires	47
Chapitre IV : Le symbolisme utérin sur les gemmes magiques gréco-romaines et l'intrusion de Chnoubis		51
4.1	L'ouroboros et l'utérus sur les gemmes magiques gréco-romaines.....	51
4.2	L'association du serpent aux thèmes utérins dans les documents pharaoniques et ptolémaïques	52
4.3	Khnoum, Chnoubis et le symbolisme solaire et osirien sur les gemmes magiques gréco-romaines.....	63
Conclusion		68
Bibliographie.....		77
Figures.....		i

Liste des tableaux

Tableau 1 : La distribution des *ouroboroi* sur les gemmes magiques selon les thèmes représentés.

..... 7

Liste des figures

- Figure 1 : Sur une gemme magique gréco-romaine, Chnoubis, le dieu à tête de lion et à corps de serpent, est debout entre Isis et Nephtys sur un utérus et une clé. La représentation est encadrée par un ouroboros. Sur le côté opposé, l'inscription *ορωριουθ* (variante de *ορωριουθ*) (*Campbell Database* n° 736; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 2001, 226, n° 359).
..... i
- Figure 2: Sur une gemme magique gréco-romaine, à gauche, le dieu à tête de coq et jambes de serpents que les chercheurs appellent Anguipes, (*Campbell Database* n° 451; Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 172). i
- Figure 3 : Apophis forcé à mordre sa propre chair à côté d'un ennemi de Rê, sur un papyrus daté du règne de Séthi I (Alan W. Shorter, « The Papyrus of Khnememhab in University College, London », *The Journal of Egyptian Archaeology* 23, n° 1 [1937]: 34–38, pl. X).v ii
- Figure 4: Des ouroboroi avec la forme du hiéroglyphe du mal « *ḏw* », sur une statuette magique du IV^e siècle av. J.-C. (Museo Nazionale di Napoli, n° 1065; László Kákosy, « Ouroboros on Magical Healing Statues », in *Hermes Aegyptiacus: Egyptological Studies for B H Stricker on His 85th Birthday*, éd. par Terence DuQuesne et B. H Stricker [Oxford: DE Publications, 1995], 123-29, fig. 1-4). ii
- Figure 5: Peinture murale sur la tombe de Ramsès VI (XX^e dynastie): un dieu (Osiris/Rê ?) donnant naissance aux heures alors qu'il se tient debout dans le serpent Mehen (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 95). ii
- Figure 6 : Peinture murale de la salle du sarcophage de la tombe de Ramsès III (KV 11) : au centre, le nom du pharaon, à l'intérieur d'un double ouroboros, est encadré par douze déesses représentant les heures (Joshua Aaron Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth* [Atlanta: Lockwood Press, 2012], pl. 4). iii
- Figure 7: Un plateau de jeu du Mehen datant probablement de l'Ancien Empire, conservé à l'Oriental Institute of Chicago sous le numéro d'inventaire 16950. Contexte archéologique inconnu (Piccione, « Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent », fig. 3). iv
- Figure 8: Jeu de Mehen (troisième registre depuis le haut, à gauche) représenté sur la peinture murale de la tombe de *k3j-m-ḥnh*, datée de la IV^e dynastie (Junker, *Giza IV*, abb. 9) iv

Figure 9 : Sur le sarcophage de Sepi III, retrouvé à Deir El-Bersha et daté de la XII^e dynastie : le dieu solaire Rê siège sur son trône et porte une couronne Atef serpentine, alors que les chemins de flammes créés par Mehen l’encerclent. Sur son trône l’inscription : « rnp.wt ḥh.w (Millions d’années !) » (Cairo Museum, n° 28083; Piccione, « Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent », p. 45, fig. 1)..... v

Figure 10 : Sixième heure de l’*Amdouât* (XVIII^e dynastie) telle qu’elle apparaît dans la tombe de Thoutmôsis III : scène de l’enterrement du dieu solaire, représenté avec une tête de scarabée à l’intérieur du serpent ouroboréen « ṣš3-ḥr.w » (Warburton, David Alain. *The Egyptian Amduat: The Book of the Hidden Chamber*, fig. 7). vi

Figure 11 : À gauche : du *Livre des Portes* tel que représenté sur le sarcophage de Sethi I (XIX^e dynastie) : le dieu solaire, dépeint sous la forme d’un scarabée, est encerclé par un ouroboros (Sir John Soane’s Museum London, inv. n° M470; Samuel Sharpe, *The Alabaster Sarcophagus of Oimeneptah I, King of Egypt* [Londres: Longman, Green, Longman, Roberts and Green, 1864], pl. 5). À droite : un scarabée encerclé par un ouroboros sur une gemme magique gréco-romaine datée du III^e siècle après J.-C. Les inscriptions sont une suite de voyelles grecques « αωιεηθρσοιηρσωωηωαειηιουω » (*Campbell database* n° 570; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 109, n° 172). vi

Figure 12 : Du *Livre du Jour* (Tombe d’Osorkon II, XXI^e dynastie), Atoum (sous le scarabée ailé) modèle le disque solaire sur le tour du potier à l’horizon oriental du ciel au moment de la transition entre la nuit et le jour. Dans le registre inférieur, le dieu solaire (sous la forme d’un disque, encerclé par un serpent nommé « Mehen » est transféré de la barque de la nuit à la barque du matin (Montet, *Les constructions et le tombeau d’Osorkon II à Tanis*, pl. 25). vii

Figure 13 : Sur une vignette des *Livres de la Terre* telle qu’elle apparaît dans la tombe de Ramsès VI : Osiris debout à l’intérieur d’un sanctuaire *k3ri* composé de trois serpents (*Roberson, The Ancient Egyptian Books of the Earth*, fig. 5.74). viii

Figure 14: Septième heure de l’*Amdouât* sur les murs de la tombe KV9 (copie ramesside d’une scène de la XVIII^e dynastie): Rê apparaît à l’intérieur de la protection de Mehen alors qu’il navigue dans une région de la Douât où guette Apophis. Dans le registre supérieur, Osiris siège à l’intérieur de Mehen, alors que ses ennemis sont exécutés devant lui (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 80). viii

Figure 15: Du sanctuaire doré de Thouthankhamon (XVIII^e dynastie) : le serpent « tpy (Celui-à-la-tête) » encercle deux sarcophages contenant les corps de Rê et d’Osiris (Coleman Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, pl. 8). Il est aussi intéressant de comparer cette représentation avec la Figure 7..... ix

Figure 16: Sarcophage thébain préservé au British Museum : le dieu ophidien Mehen encercle le dieu solaire sur une représentation de la XXV^e dynastie inspirée du *Livre de la Nuit* (Inv. n^o EA 6683 ; Sheikholeslami, « Resurrection in a Box: The 25th Dynasty Burial Ensemble of Padiamunet », fig. 10). ix

Figure 17: Sur le mur « énigmatique » de la tombe de Ramsès IX (XX^e dynastie), Osiris régénéré contre un serpent méhénien sous le symbole du scarabée Khepri poussant le soleil du matin (Guilmant, *Le tombeau de Ramsès IX*, pl. LXXVII). x

Figure 18 : Du *Livre des Cavernes* tel qu’il apparaît sur la peinture murale de la tombe de Ramsès IV (XX^e dynastie) : un serpent encercle trois capsules : la tête de bélier symbolise Rê dans sa forme nocturne, l’œil, Osiris, et la figure humaine représente probablement les deux dieux fusionnés (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 12). x

Figure 19 : Sur la chapelle dorée de Toutankhamon (XVIII^e dynastie) : une figure colossale d’un Osiris solarisé encerclée par deux *ouoboroi* (Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, pl. 2). xi

Figure 20: Détail de l’Osiris colossal encerclé par deux *ouoboroi* (Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, pl. 6). xi

Figure 21 : Sarcophage pre-saite de Oudja-ranset. Notez l’ouoboros qui encercle les pieds de la momie (Musée du Caire n^o 41.054; Gauthier, *Cercueils anthropoïdes des prêtres de Montou*, pl. XVII). xii

Figure 22: Un ouoboros encerclant le scarabée Khepri sur le sarcophage thébain de Petamenophis I, daté du II^e siècle après J.-C. (Herbin, *Padiimenipet, fils de Sôter*, 38, fig. 28). xiii

Figure 23 : Sur une gemme magique gréco-romaine : le dieu solaire Rê (sous sa forme du scarabée Khepri) est réuni à Osiris à l’intérieur d’un serpent « ouoboroïde » (*Campbell Database*, n^o 1806; non publiée). xiii

Figure 24: Du *Livre des Cavernes* (XX^e dynastie) tel qu'il apparaît dans la tombe de Ramsès VI : Osiris étendu à l'intérieur d'un serpent « ouroboroïde » est réuni à Rê sous la forme d'un disque solaire (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 12)..... xiii

Figure 25: Sur une gemme magique gréco-romaine : Osiris étendu à l'intérieur d'un serpent sous le scarabée Khepri. Les deux oiseaux représentent Isis et Nephtys. Sur le côté opposé, l'inscription « δαμνα|μενευ » (*Campbell Database*, n° 338; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 6, n° 9). Il est pertinent de comparer cette représentation avec la Figure 17 de l'époque ramesside. xiv

Figure 26: Sur une gemme magique gréco-romaine : Osiris sous Rê (représenté par un scarabée ailé) entre les deux déesses Nephtys et Isis sous forme avienne. Les dieux sont encerclés par un ouroboros (*Campbell Database*, n° 1599; Simone Michel, *Die magischen Gemmen: Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit* [Berlin: Akademie Verlag, 2004], n° 39.2.c.1). xiv

Figure 27: Sur une gemme magique gréco-romaine : Osiris polymorphique avec Isis. Sur le côté opposé, un scarabée ailé entouré des voyelles grecques « αωιηωηουηουωωηωαειουω », elles-mêmes encerclées par un ouroboros (*Campbell Database*, n° 570; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 109, n° 172). xv

Figure 28 : Sur une gemme magique gréco-romaine : Osiris à l'intérieur de l'ouroboros couronné d'un disque solaire et de cornes torsadées. Le contour porte l'inscription : « αβλαναθαναλβααινχωωωχ ». Sur le côté opposé, la vox non identifiée « σλρυρι » avec un R latin (*Campbell Database*, n° 2225 ; Attilio Mastrocinque, *Sylloge gemmarum gnosticarum*. Parte II [Roma: Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, 2007], n° Ro 2). xv

Figure 29 : Sur une stèle égyptienne d'époque romaine, Osiris, entouré de six étoiles évoquant le hiéroglyphe de la Douât, est encerclé par un ouroboros (W. M. Flinders Petrie, *Koptos* [Londres: Bernard Quaritch, 1896], pl. 5.12). xvi

Figure 30 : Sur une gemme magique gréco-romaine : Sérapis sur son trône portant une tunique et un himation accompagné de Cerbère et couronné d'un scarabée solaire. La représentation est encerclée par un ouroboros. Sur le côté opposé, les inscriptions « ιαω|ανδραα|νδραβαρ|αναωναι|σθονβαο| ληβαολβ|αολεθρ|ηβαμ » entourées par la vox non identifiée « χαμλωωλη » (*Campbell Database*, n° 409; Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 45.1.c.2). xvi

Figure 31 : Sur une gemme magique gréco-romaine, un dieu polymorphique debout sur un ouroboros encerclant des animaux hostiles. Sur le côté opposé, les *voces* « σμνα|φπχθσαχ|υιαρινχαο|υχιμιχιωχιμ|ιθιαυθαυθου| |νιχεθορονθ|ιηαλχαρα|μψαινο|ηρβα|ινχ » (*Campbell Database* n° 561; Michel, *Die Magischen Gemmen im Britischen Museum*, 2001, 104, n° 163). xvii

Figure 32: Sur une plaque en céramique de l'époque pharaonique tardive (Cairo Museum, n°9429) : dieu polymorphique debout sur un ouroboros encerclant des animaux hostiles (Daressy, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Nos 9401-9449 : Textes et dessins magiques*, pl. X, 9429). xvii

Figure 33 : Sur une gemme magique gréco-romaine : Osiris debout sur un utérus, entre Isis et Nephtys, avec une clé à six dents et l'inscription des sept voyelles grecques « αειηουω », et sur le côté inverse « ορωριουθου », une variante de « ορωριουθ » (*Campbell Database* n° 1052; Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D135). xviii

Figure 34 : Couvercle du sarcophage de Merenptah (période ramesside) encerclé par un ouroboros. Notez les déesses Nephtys et Isis en pleurs sur les côtés. Au milieu, le pharaon décédé est dépeint en Osiris (Assmann, « Die Inschrift Auf Dem Äußeren Sarkophagdeckel Des Merenptah », Abb. I). xix

Figure 35 : Sur le couvercle du sarcophage de Amunherchopeschef (époque ramesside) trouvé dans la tombe KV13: autour de la momie depuis le haut, deux oiseaux à tête de bélier symbolisant le bâ solaire, deux Anubis sous forme animale, les déesses Neith (gauche) et Serket (droite) et des figures osiriennes et sur l'ouroboros, têtes vers le bas, Isis et Nephtys. Sur la momie depuis le scarabée vers le bas, les quatre dieux canopiques se faisant face, Horus et Seth, et enfin les déesses de l'Orient et de l'Occident (Hartwig Altenmüller, « Dritter Vorbericht über die Arbeiten des Archäologischen Instituts der Universität Hamburg am Grab des Bay (KV 13) im Tal der Könige von Theben », *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 1994, 1–18, abb. 2). ... xx

Figure 36: Sur un sarcophage de la XXI^e dynastie préservé au British Museum : Anubis s'occupant d'Osiris représenté par le fétiche d'Abydos (Inv. n° EA 25291; De Jong, « Korte Verhalen 3 -: De Ouroboros », afb. 7). xxi

Figure 37 : Détails du papyrus de Djedkhonsuiufankh (XXI^e dynastie) : Anubis s'occupe de la momie d'Osiris sous protection serpentine (Alexandre Piankoff, *Mythological Papyri*, éd. par

N. Rambova, vol. 3, *Egyptian Religious Texts and Representations* [New York: Pantheon Books for the Bollingen Foundation, 1957], pl. 22). xxi

Figure 38 : Sur une gemme magique gréco-romaine, de gauche à droite : Nephtys, Anubis, Osiris et Isis. Un utérus et une clé sont dépeints en dessous des divinités. La représentation est encadrée par un ouroboros. Sur le côté opposé, l'inscription ορωριουθ, commune sur les gemmes utérines (*Campbell Database* n° 1696; Simone Michel, *Bunte Steine, dunkle Bilder: Magische Gemmen* [München: Biering & Brinkmann, 2001], n° 76). xxii

Figure 39: D'un relief du temple de Dendérah (ca. Ier siècle après J.-C.): entre les deux pleureuses Isis et Nephtys, Anubis s'occupe du corps d'Osiris (Assmann, *Mort et Au-delà Dans l'Égypte Ancienne*, 216). xxii

Figure 40: Sur une gemme magique gréco-romaine : Horus l'Enfant assis sur la fleur de lotus entouré des voyelles « αηιουωιαω ». La représentation est encadrée par un ouroboros. Sur le revers, l'inscription « αβλαν[α]θαναλβα » (*Campbell Database* n° 1101; Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 191). xxiii

Figure 41 : Papyrus funéraire de la chanteresse d'Amon Heruben (P. Cairo 133, XXI^e dynastie) : le dieu solaire dépeint comme un enfant à l'intérieur d'un ouroboros entre les bras de sa mère Nout, la déesse du ciel, aussi symbolisée par une tête de vache. Le babouin en vénération et les deux lions suggèrent que le soleil se lève (Piankoff, *Mythological Papyri*, vol. 2, pl. 1). xxiii

Figure 42 : Du papyrus Berlin P. 3148 (XXI^e dynastie) : le dieu solaire est dépeint comme un enfant à l'intérieur de l'ouroboros reposant sur la tête d'une vache symbolisant la maternité céleste (Schott, « Das Blutrünstige Keltergerät », abb.6). xxiv

Figure 43 : Sur une gemme magique gréco-romaine : de gauche à droite, Harpocrate couronné d'un disque sur Bès (Akephalos), Isis, et Chnoum, sous la forme d'un bélier avec une couronne solaire. Les dieux sont debout sur un utérus et une clé et sont encadrés par un ouroboros. Les inscriptions à partir de la droite sous la tête du serpent : « ωμφοροφομοροφωτησψεωχωχαιονχουχ », la deuxième ligne à l'intérieur : « οσψωνιουα[.]μερ », la troisième ligne à gauche de l'utérus : « ιφν ». Sur le revers, un scarabée et un poulpe entourés des *voces magicae* « αβαμβαωασηηαυ[...]ναρωπουωμψανο » et « ωουθμαρωουχαχ ». Dans le contour, l'inscription « ψιωεθωεαρωειααχηηουο[...]μουν » (*Campbell Database* n° 748 ; Simone Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum* [Londres: The British Museum Press, 2001], n° 377). xxiv

Figure 44 : Sur une gemme magique gréco-romaine : une femme dans l'action de donner naissance encerclée par un ouroboros. Dans le contour, l'inscription « αειουωθορωριφρασιοροιοθ ». Sur le côté opposé, le symbole solaire de Khepri, une inscription KKK et un céphalopode (*Campbell Database* n° 759; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 2001, 246, n° 388). xxv

Figure 45 : Douzième heure de l'*Amdouât* (copie ramesside d'une scène de la XVIII^e dynastie) : la barque solaire contenant le corps de Rê est halée par les dieux de la Douât sur le dos du serpent géant 'nh-ntr.w. Dans le registre inférieur, Osiris est appuyé sur la paroi du monde souterrain (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 87). xxv

Figure 46 : Onzième heure de l'*Amdouât* (copie ramesside d'une scène de la XVIII^e dynastie) : les acolytes de Rê étendent le serpent Mehen devant la barque solaire en prévision de sa métamorphose en le serpent géant 'nh-ntr.w (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 86) . xxvi

Figure 47 : Vignette du *Livre des Cavernes* tel que représentée sur une peinture murale de la tombe de Ramsès VI : à gauche, un dieu ithyphallique géant derrière un serpent colossal faisant face à une déesse à droite, elle-même accompagnée de symboles de la naissance solaire (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 14). xxvi

Figure 48 : Détails de la déesse qui fait face au dieu ithyphallique (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 14). xxvii

Figure 49 : Peinture murale de la tombe de Ramsès VI : une dame mystérieuse opposant les symboles du serpent et du crocodile. Elle tient à une main un disque et à l'autre un oiseau à tête de bélier, symbole du *bâ* solaire (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 112). xxvii

Figure 50 : Dans une représentation provenant d'une vignette des *Livres de la Terre* telle que préservée dans une peinture murale de la tombe de Ramsès VI : le dieu solaire entre le serpent et le crocodile (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 108). xxviii

Figure 51: Sur une peinture murale de la tombe de Ramsès IX : la représentation d'un crocodile qui donne naissance au dieu solaire (Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, fig. 5.29). xxviii

Figure 52 : Scène de la création du disque solaire dans une peinture murale de la tombe de Ramsès VI : une figure osirienne, entre deux cobras, est couronnée par un disque solaire et debout sur un autre. Les douze étoiles symbolisent sans doute les heures de la nuit (Alexandre

Piankoff, *The Tomb of Rameses VI* [New York: Pantheon Books, 1954], fig. 111). Notez la ressemblance avec la Figure 6. xxix

Figure 53 : Scène de la chapelle dorée de Toutankhamon : en bas, Osiris est enveloppé par un grand serpent alors que des bras géants poussent le disque solaire (John Coleman Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity: Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX* [Fribourg; Göttingen: Academic Press ; Vandenhoeck & Ruprecht, 2004], pl. 14). xxix

Figure 54 : Du *Livre des Portes* (tombe de la reine Tawseret, XIX^e dynastie) : la figure d'un Horus-Seth fusionnés debout sur Aker, la personnification de l'horizon, représenté ici par un double sphinx (Abt et Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 339) xxx

Figure 55 : Sur un sarcophage du Moyen Empire (*Cairo Coffin 28083*), le dieu solaire sous la forme du scarabée Khepri renaissant à l'horizon oriental sur un Mehen représenté par un cobra à deux têtes (Alexandre Piankoff, *The Wandering of the Soul* [Princeton N.J.: Princeton University Press, 1974], pl. 5). xxx

Figure 56 : Du *Livre des Portes* (peinture murale de l'Osireion d'Abydos, construit sous Sethi I) : une figure d'un Horus-Seth fusionnés debout sur un serpent qui s'appelle « Mehen des Uraei » alors qu'ils annoncent Rê dans l'horizon oriental du ciel (Erik Hornung, *The Egyptian Book of Gates* [Zurich: Living Human Heritage Publications, 2014], 391). xxxi

Figure 57 : De la cinquième heure de l'*Amdouât* (tombe de Thoutmôsis III, XVIII^e dynastie): Sokar renaît sur un serpent avec trois têtes ophidiennes, d'une part, et une tête humaine, d'une autre. La scène se déroule à l'intérieur d'une capsule flanquée par deux sphinx représentant Aker (Warburton, *The Egyptian Amduat*, 168). xxxi

Figure 58 : De la dixième heure du *Livre des Portes* (tombe de Ramsès VI) : deux serpents doubles l'un portant le nom de Khepri (le plus grand) sont halés par les suivants de Rê (Abt et Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 357) xxxii

Figure 59 : Sur une terracotta de la XIX^e dynastie, précédemment préservée au British Museum : une femme et son enfant encerclés par un ouroboros (William Ricketts Cooper, *The Serpent Myths of Ancient Egypt* [Londres: Robert Hardwicke, 1873], fig. 107). xxxii

Figure 60 : Sur un papyrus-amulette retrouvé à Deir-el-Medina (XX^e dynastie) : une hippopotame enceinte d'une effigie d'Amon encerclée par l'ouroboros (Yvan Koenig, « Le

contre-empoûtement de Ta-i.di-Imen: pap. Deir el-Médineh 44. », Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 99 [1999]: 280). xxxiii

Figure 61 : Sur une gemme magique gréco-romaine : Harpocrate sur Bès Akephalos, Khnoum et Isis debout sur un ouroboros contenant des *characteres* (*Campbell Database* n° 231 ; Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 54.2.k.5). xxxiii

Figure 62 : Sur une gemme magique gréco-romaine : de gauche à droite, Nephtys, Anubis momiforme, Chnoubis et Osiris. Les dieux sont encerclés par un ouroboros et l'inscription « σορο[...]εργ[.]αρμαρφοριουριγ » une variante du σοροορ-logos. Sur le côté opposé, le texte « ορωρ[ι]ουθ », une inscription typique des gemmes utérines (*Campbell Database* n° 100; Michel, *Die Magischen Gemmen im Britischen Museum*, 2001, 230, n° 366). xxxiv

Figure 63 : La déesse céleste Nout au fond du sarcophage thébain d'époque romaine de Petamenophis (Riggs, *The Beautiful Burial in Roman Egypt*, fig. 92). xxxiv

Figure 64 : Sur une gemme magique gréco-romaine : à l'intérieur de l'ouroboros de haut en bas : *Ἰάω πάντων δεσπότης* (Iaô seigneur de tous), les symboles cryptiques d'une croix et d'une tête, une autre inscription du nom de *Ἰάω* et des *characteres*. L'ouroboros est encerclé par le logos *νοχενα βολβαχ* (*Campbell Database* n° 1714 ; Michel, *Bunte Steine, dunkle Bilder*, n° 99). xxxv

Figure 65 : Sur une gemme magique gréco-romaine : Hélios ailé, avec un corps de scarabée, est encerclé par un ouroboros. Sur le côté opposé, des *voces magicae* « σποζ|λζζχπ|πποζιαιαιαδαθ|ιακινσηφιδιωχ|νημεωιαρβαθ||αγραμνηφι|βαωχ » mêlés à des *characteres*, dans le contour en bas, « χνημεω » (*Campbell Database* n° 2091 ; Hanna Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg* [Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1986], n° 118). xxxv

Figure 66 : Sur une gemme magique gréco-romaine : Héraclès combattant le lion de Némée est encerclé par l'ouroboros. Sur le côté opposé, une femme en couches tenant une épée (*Campbell Database* n° 760 ; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 247, n° 389). xxxvi

Figure 67 : Sur une gemme magique prétendument gréco-romaine : Artémis, les Dioscures, et Apollon avec une suite de voyelles grecques. Sur le côté opposé, Athéna et un bélier à l'intérieur d'un ouroboros (*Campbell Database* n° 2587, sans publication) xxxvi

Figure 68 : Sur une gemme magique gréco-romaine : femme debout sur la figure horizontale d'un homme. Sur le revers, un ouroboros encerclant des *voces magicae* inintelligibles

«αβλαναθα|αλβαφρευ|βηλβηλ» (*Campbell Database* n° 683 ; Michel, *Die Magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 297)..... xxxvii

Figure 69 : Bol magique mésopotamien de la fin de l'Antiquité avec une spirale de texte araméen encerclée par un ouroboros (Marco Moriggi, *Corpus of Syriac Incantation Bowls : Syriac Magical Texts from Late-Antique Mesopotamia*, éd. par Shaul Shaked et Siam Bhayro [Leiden; Boston: Brill, 2014], 67). xxxvii

Figure 70 : Plafond astronomique de la tombe de Petosiris (époque romaine) : un double ouroboros à têtes de crocodile et de serpent encercle les signes du zodiaque (J. Osing et al., *Denkmäler der Oase Dachla: Aus dem Nachlass von Ahmed Fakhry*, vol. 28, *Archäologische Veröffentlichungen*, Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo [Mainz: Philipp von Zabern, 1982], pl. 39). xxxviii

Liste des abréviations

1. Recueils de textes anciens

CT = *Textes des Sarcophages*.

PCG = Kassel R. et Austin C. *Poetae Comici Graeci*. 2 vol. 1983-1991.

PDM = Betz, H. D. *The Greek magical papyri in translation: including the Demotic spells*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1985.

PGM = Preisendanz, K. *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. Stuttgart: Teubner, 1973-74.

FGrHist = Jacoby, F. *Die Fragmente der griechischen Historiker*. 3 vol. Leiden: Brill, 1950-63.

PT = *Textes des Pyramides*.

Wb = Erman, A. et Grapow H. *The Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. 7 vol. Leipzig, 1925-1961.

1. Auteurs et textes anciens

Apulée

Met. = *Metamorphoses*

Clément d'Alexandrie

Protr. = *Protrepticus*

Cyrille d'Alexandrie

Adv. Iul. = *Adversus Iulianum*

Euseb. = Eusèbe de Césarée

Praep. Evang. = *Praeparatio*

Evangelica

Eustathe de Thessalonique

Ad. Od. = *Commentarii ad Homeri*

Odysseam

Galien

De Fac. Nat. = *Περὶ φυσικῶν*

Δυνάμεων

De sem. = *De semine*

De simpl. = *De simplicium*

medicamentorum temperamentis

ac facultatibus

Grégoire de Nazianze

Ora. = *Orationes*

Héliodore

Aeth. = *Aethiopica*

Homère

Od. = L'Odyssée

Jamblique

Myst. = *De mysteriis Aegyptiorum*

Lydus

Mens. = *De mensibus*

Lucrèce

Philops. = *Philopseudes*

Macrobe

Sat. = *Saturnalia*

Platon

Ti. = *Timaeus*

Plin. = Pline l'Ancien

NH = *Naturalis Historia*

Plut. = Plutarque

De Is. et Os. = *De Iside et Osiride*

Mor. = *Moralia*

Quest. conv. = *Quaestiones*

convivales

Soranos

Gyn. = *Gynaecia*

Tacite

Hist. = *Historiae*



Remerciements

Je remercie tout d'abord mes directeurs, Dr Pierre Bonnechere et Dr Jean Revez, pour leurs corrections et leurs conseils. Je suis profondément reconnaissant de tout le temps et la patience qu'ils ont investis dans mon projet. Je me sens tout aussi redevable à mes professeurs de langues, la Dre Elsa Bouchard et le Dr Benjamin Victor, qui m'ont transmis leur passion pour la littérature ancienne. Je souhaite tout autant remercier le Dr Christian Raschle de m'avoir éclairé sur plusieurs questions méthodologiques et d'avoir partagé avec moi beaucoup de secrets du monde universitaire, ainsi que le Dr Jacques Perrault et le Dr Louis-André Dorion de leur soutien, surtout en matière de bourses. Je suis particulièrement reconnaissant à mes principales sources de financement : le Conseil de recherches en sciences humaines, la Fondation hellénique de Montréal, ainsi que le Centre d'études classiques de l'Université de Montréal. Je remercie aussi mes amis, Nariman Asadi et Isabelle Gagnon, d'avoir révisé certaines parties de mon mémoire.

Introduction

L'ouroboros, le symbole du serpent qui dévore sa propre queue, trouve son origine dans la littérature funéraire du Nouvel Empire¹. Il est le résultat d'une évolution de la théologie archaïque de Mehen², le protecteur ophidien de Rê, d'Osiris et de certains dieux obscurs de l'au-delà égyptien³. La figure du reptile circulaire se développe durant l'époque pharaonique principalement en contexte magique et funéraire⁴. Parvenu à l'Antiquité tardive, il avait trouvé sa place dans la *koinê* magique méditerranéenne et s'était répandu aussi loin que la Mésopotamie Sassanide⁵. Des *ouroboroi* se retrouvent, avec différentes interprétations, dans les écrits gnostiques⁶, les traités alchimiques⁷ et curieusement même dans le Talmud⁸. Avec la pyramide et le sphinx, ce symbole sera l'un des rares concepts égyptiens à perdurer dans l'imaginaire occidental après la chute de l'Égypte lors de la conquête musulmane. Le serpent circulaire survit

¹ La plus ancienne attestation confirmée de l'ouroboros égyptien « classique » se retrouve dans le *Livre de l'Union Solaire-Osirienne* conservé sur la chapelle d'or de Toutankhamon, pharaon de la XVIII^e dynastie (John Coleman Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity: Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX* [Fribourg; Göttingen: Academic Press; Vandenhoeck & Ruprecht, 2004], 78-80, pl. 2, 6). L'appellation moderne du serpent circulaire vient du grec « οὐροβόρος » littéralement : « dévorant la queue ».

² Mehen, de l'égyptien « *mḥn* » signifie « celui qui est entortillé, celui qui s'enroule » (*Wb.* II, 128 (*Wb.* II, 128; Raymond Oliver Faulkner, *Concise Dictionary of Middle Egyptian* [Oxford: V. Ridler, 1964], 114-15). Les mentions les plus éloignées du dieu ophidien Mehen se retrouvent dans les *Textes des Pyramides* de l'Ancien Empire (*Spruch* 332, 659 and 758). Ces textes ainsi que ceux du Moyen Empire sont étudiés par Piccione (« Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent », *Journal of the American Research Center in Egypt* 27 [1990]: 43-52).

³ Pour des dieux mystérieux de la Douât encerclés par Mehen, voir Erik Hornung, *The Egyptian Book of Gates* (Zurich: Living Human Heritage Publications, 2014), 418-21; Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, 118-21, pl. 10.a.

⁴ Reemes a assemblé un catalogue impressionnant d'*ouroboroi* dans leur contexte égyptien, en particulier pour la période tardive (*The Egyptian Ouroboros: An Iconological and Theological Study* [Thèse de doctorat sans publication, 2015]).

⁵ Le symbole se retrouve sur des bols magiques portant des inscriptions araméennes (Moriggi, *Corpus of Syriac Incantation Bowls*, 65-67), et sur des sceaux sassanides de la fin de l'Antiquité (A. D. H. Bivar, *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum: Stamp Seals II: The Sassanian Dynasty* [Londres: British Museum, 1969], 75, 111).

⁶ *Pistis Sophia*, trad. par Violet MacDermot, Nag Hammadi Studies ; v. 9 (Leiden: Brill, 1978), livre III, chap. 126-27, VI, 136.

⁷ *Χρυσοποιία Κλεοπάτρας*, *Codex Marcianus Graecus* 299, *Biblioteca Marciana*.

⁸ *Talmud Bavli, Bava Metsi'a*, 85b. Les emprunts sémitiques de l'ouroboros remontent, avec les Phéniciens, aussi loin que le VIII^e siècle av. J.-C. ! (Glenn Markoe, *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean* [Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1985], 190-91). L'attribution du symbole aux Phéniciens se retrouve d'ailleurs chez Macrobe (*Sat.* I, 9, 12) et Philon de Byblos (*Euseb. Praep. Evang.* III, 11, 45).

à travers le Moyen Âge⁹, période durant laquelle des auteurs comme Hartmann von Aue continuent à lui prêter un symbolisme du temps cyclique¹⁰. Il réémerge ensuite dans les arts de la fin de la Renaissance ; on le retrouve dans *l'Allégorie de la vie humaine* attribuée au peintre baroque Guido Cagnacci, mais aussi dans *l'Emblematum Liber* d'Alciato signifiant « l'immortalité acquise par l'étude des Lettres »¹¹. Toujours dans son symbolisme d'éternité, il est présenté dans les *Amorum emblemata* d'Otto van Veen (XVII^e siècle) encerclant un Éros armé d'un arc et de flèches et accompagné de la légende « *Amor Aeternus* »¹². L'ouroboros est particulièrement prisé par la France de la fin du XVIII^e et du début du XIX^e siècle ; il se retrouve discrètement sur la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* de 1789, mais aussi, de façon plus ostentatoire, entourant le « N » de Napoléon dans la *Description de l'Égypte* rédigée à la suite de la fameuse expédition de 1798¹³. Il est encore représenté sur la page du titre du *Panthéon égyptien* de Champollion, un des premiers ouvrages égyptologiques à paraître après le déchiffrement des hiéroglyphes¹⁴. Enfin, pour citer un exemple du XX^e siècle en esquivant la littérature ésotérique, le symbole apparaît sur le drapeau de la brève régence italienne de Carnaro instituée en 1920 sous le commandement du célèbre aventurier Gabriele d'Annunzio. Quant à l'emploi moderne du terme « ouroboros », il aurait commencé dans un cercle scientifique connecté à Preisendanz qui étudiait les *papyri* magiques grecs¹⁵. Il a ensuite été popularisé par le psychologue Gustav Carl Jung et ses disciples¹⁶. Dans son contexte égyptologique,

⁹ Pour un exemple allemand de la seconde moitié du XIII^e siècle, voir Ephraim Nissan, « The Cyclical Snake : Occurrences in Jewish Sources are Sporadic and Disconnected », *Mene : Revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 12 (2012): 101-50, fig 5. Pour l'ouroboros dans les arts et la littérature arabomusulmans, voir Sara Kuehn, *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art: With a Foreword by Robert Hillenbrand* (BRILL, 2011), 145-55.

¹⁰ Bernhard Dietrich Haage, « Ouroboros - und kein Ende », in *Licht der Natur: Medizin in Fachliteratur und Dichtung : Festschrift für Gundolf Keil zum 60. Geburtstag* (Göppingen: Kümmerle, 1994), 157.

¹¹ « *Ex litterarum studiis immortalitatem acquiri* » (*Emblema* 133).

¹² Otto van Veen, *Amorum emblemata, figuris Aeneis incisa*. (Hildesheim; New York: Georg Olms Verlag, 2003), Emblema I.

¹³ C. L. F Panckoucke, *Description de l'Égypte ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'Armée Française* (Paris, 1821).

¹⁴ Jean-François Champollion le jeune, *Panthéon égyptien, collection des personnages mythologiques de l'ancienne Égypte, d'après les monuments, avec un texte explicatif, et les figures d'après les dessins* (Paris: Didot, 1823).

¹⁵ Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 45. Comme le remarque Reemes, l'adjectif grec « οὐροβόρος » - qu'on retrouve dans les *PGM*, par exemple- tend à ne pas être employé comme substantif. Il apparaît plutôt comme épithète à des termes comme « δράκων », pour désigner un serpent qui se mord la queue. Voir par exemple Lydus, *Mens.* III.4 et *PGM* XXXVI.

¹⁶ Le célèbre psychologue traite du symbole dans son livre *Psychologie und Alchemie* (Zürich: Rascher Verlag, 1944).

l'ouroboros a attiré l'attention de multiples savants en commençant par Stricker, de son intérêt pour les serpents colossaux¹⁷. Hornung, Assmann et Kákosy ont été amenés à leurs tours à aborder le symbole en nombreuses occasions, principalement en étudiant l'iconographie funéraire¹⁸. Plus récemment, Bąkowska Grażyna et Maria Grazia Lancellotti ont publié sur le motif dans le contexte plus précis des gemmes magiques gréco-romaines¹⁹. Tous n'ont toutefois traité le sujet que brièvement et souvent de façon superficielle ; l'ouroboros n'a fait l'objet à ce jour que d'une seule monographie, soit la thèse de doctorat de Dana Michael Reemes, sous le titre « The Egyptian Ouroboros: An Iconological and Theological Study » (2015). Cet ouvrage, qui n'a jamais été publié, recense et interprète de façon presque exhaustive toutes les traces conservées de l'ouroboros pour l'époque pharaonique. Après un premier chapitre de « polémique » qui met en question — le plus souvent avec raison — plusieurs opinions de ses prédécesseurs, l'auteur procède à exposer les récurrences du serpent dans un ordre chronologique en commençant par l'époque prédynastique. L'ouvrage a principalement le mérite de faire office de véritable catalogue des *ouoboroi* tout en mettant à jour nos connaissances sur un symbole qui n'avait pas fait l'objet auparavant d'une étude systématique.

En s'arrêtant à l'époque pharaonique tardive, Reemes ne traite pas du serpent circulaire sur les gemmes magiques gréco-romaines, artefacts sur lesquels portera cette étude²⁰.

¹⁷ B. H. Stricker, *De grote zeeslang*, vol. 10, Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap « Ex Oriente Lux » (Leiden: Brill, 1953).

¹⁸ Jan Assmann, *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten: Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*, vol. 1975, Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse (Heidelberg: Carl Winter; Universitätsverlag, 1975), 33; Erik Hornung et Gilles Roulin, « L'Égypte : La Philosophie avant les Grecs », *Les études philosophiques*, n° 2/3 (1987) : 113-25; László Kákosy, « Uroboros », éd. par Wolfgang Helck et Wolfhart Westendorf, *Lexikon der Ägyptologie* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986); László Kákosy, « Ouroboros on Magical Healing Statues », in *Hermes Aegyptiacus: Egyptological Studies for B H Stricker on His 85th Birthday*, éd. par Terence DuQuesne et B. H Stricker (Oxford: DE Publications, 1995), 123-29.

¹⁹ Maria Grazia Lancellotti, « Il serpente ouroboros nelle gemme magiche », in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica* (Bologne: Pàtron editore, 2002), 71–86; Grażyna Bąkowska, « Ouroboros on Magical Gems: Some Remarks », in *Proceedings of the Second Central European Conference of Young Egyptologists: Egypt 2001, Perspectives of Research, Warsaw, 5-7 March 2001*, éd. par Joanna Popielska-Grzybowska (Warsaw: Institute of Archeology, Warsaw University, 2003), 13-16.

²⁰ On peut rencontrer d'autres appellations plus anciennes comme « gemmes gnostiques » et « gemmes d'Abraxas » (Simone Michel, *Die magischen Gemmen: Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit* [Berlin: Akademie Verlag, 2004], 1). Les amulettes portant des incantations ne sont pas une nouveauté chez les Égyptiens; l'usage du lin pour des sortilèges écrits est bien documenté pour la XIX^e et XX^e dynastie (Jacco Dieleman, « The Materiality of Textual Amulets in Ancient Egypt », in *The Materiality of Magic*, éd. par Dietrich Boschung et Jan N Bremmer [Paderborn: Fink, 2015], 23-52). Les *djed*, *udjat* et *nefer*, ainsi que les scarabées, qui étaient portés durant la période pharaonique, sont tombés en désuétude sous les Ptolémées, et les gemmes magiques ont ensuite récupéré le marché de la protection magique (Campbell Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian* [Ann Arbor; Londres: The University of Michigan Press; Oxford University Press, 1950], 8).

L'ouroboros s'est en effet diffusé à travers le monde antique, comme d'autres symboles égyptiens, avec la circulation de ces intailles qui étaient portées pour des fins diverses allant de la conquête amoureuse à l'apaisement des troubles digestifs²¹. Elles sont pour la plupart en pierre semi-précieuse²² et varient dans la forme en fonction de leur emploi en anneaux ou en médaillons²³. Leur vaste répertoire d'images et d'inscriptions syncrétise des éléments égyptiens, gréco-romains, chrétiens, juifs et levantins²⁴. Curieusement, les noms divins sont rarement grecs ou égyptiens, mais ils sont davantage puisés dans la tradition hébraïque²⁵ : on retrouve des personnages bibliques tel que Iaô (Yahvé), Sabaôth, Adônai, Abraham, Jacob, Salomon, etc.²⁶ Le reste des inscriptions tendent à être soit des *barboron onoma*, suites de textes sans sens apparent²⁷, le plus souvent composées en alphabet grec²⁸, ou bien des combinaisons de *caractères*, lettres cryptiques utilisées par la *koiné* magique méditerranéenne²⁹. Les représentations graphiques pour leur part nous sont en grande partie familières puisqu'elles sont principalement tirées des iconographies égyptiennes et grecques. Nous reconnaissons par

Quant à la joaillerie égyptienne traditionnelle, celle-ci a décliné dramatiquement durant la Troisième Période Intermédiaire avant de s'évanouir durant la période ptolémaïque (Robert Steven Bianchi, *Cleopatra's Egypt: Age of the Ptolemies* [Brooklyn, New York: Brooklyn Museum, 1988], 198).

²¹ Voir PGM LXI 1-37 pour la prescription d'une amulette à des fins érotiques. Quant aux gemmes « digestives », elles sont très communes et portent souvent l'ordre « πέπτε (digère !) » (Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, 51ff).

²² Bonner, 8-9.

²³ Michel, *Die magischen Gemmen*, 1-2.

²⁴ Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, 22ff; Michel, *Die magischen Gemmen*, 3.

²⁵ PDM XIV/ PGM XIV, un sortilège bilingue démotique/grec faisant la mention de Dieu à Moïse sur la montagne, prouve qu'un prêtre égyptien avec un entraînement scribal pouvait disposer d'une connaissance au moins rudimentaire de la mythologie juive et qu'il pouvait juger ses noms et ses symboles comme étant chargés d'une puissance magique (Gideon Bohak, *Ancient Jewish Magic: A History* [Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011], 196-97). Selon Gideon Bohak, il n'y a toutefois pas de preuves d'une connaissance répandue de l'hébreu parmi les prêtres égyptiens qui comptaient probablement parmi les principaux producteurs des gemmes magiques. De leur façon d'employer les formules araméennes et hébraïques, il paraît que leurs connaissances étaient superficielles dans les deux langues (Bohak, 199-200).

²⁶ M. Nagy Árpád, « Engineering Ancient Amulets: Gems of the Roman Imperial Period », in *The Materiality of Magic*, éd. par Dietrich Boschung et Jan N Bremmer (Paderborn: Fink, 2015), 207.

²⁷ Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, 11. Certaines formules intelligibles égyptiennes et sémitiques ont toutefois été identifiées (Bonner, 11).

²⁸ L'emploi du grec dans la magie égyptienne devient commun à la période romaine jusqu'à remplacer la langue démotique en plusieurs endroits (Pauline Ripat, « The Language of Oracular Inquiry in Roman Egypt », *Phoenix (Toronto)* 60, n° 3/4 [2006]: 304-28; Martin Andreas Stadler, « On the Demise of Egyptian Writing: Working With a Problematic Source Base », in *The Disappearance of Writing Systems: Perspectives on Literacy and Communication*, éd. par John Baines, Stephen D. Houston, et John Bennet [Londres: Equinox, 2008], 157-81). Il est intéressant de constater que cet usage contredit la prétention du *Corpus Hermeticum* (XVI 1-2) comme quoi le pouvoir de la langue grecque est insignifiant comparé à celui de l'égyptien. Dans un raisonnement similaire, Jamblique soutient que les dieux préfèrent qu'on les adresse en langue égyptienne (*Myst.* VII, 5).

²⁹ Árpád, « Engineering Ancient Amulets: Gems of the Roman Imperial Period », 207-8.

exemple les motifs d'Aphrodite Anadyomene³⁰, Harpocrate sur lotus³¹ et Héraclès combattant le Lion de Némée³². D'autres dieux étranges tels que Chnoubis, une figure léontocéphale à corps ophidien (Figure 1), et Anguipes, un monstre à tête de coq avec des serpents en guise de jambes (Figure 2), sont probablement des inventions des magiciens de l'Antiquité³³. Dans cet univers peuplé par un mélange chaotique de dessins et d'inscriptions, l'ouroboros se retrouve sur plus d'un dixième de toutes les intailles magiques³⁴. La présente enquête tentera de déterminer une logique dans le répertoire des symboles et des textes encerclés par le reptile sur ces artefacts.

Plusieurs obstacles entravent l'étude des gemmes magiques ; tout d'abord, leur contexte archéologique est souvent inconnu, puisque la vaste majorité de celles qui se trouvent entre les mains des savants a été acquise soit à partir de vieilles collections mal documentées ou directement du marché chaotique des antiquités³⁵. Sur les douzaines d'artefacts qui proviennent de fouilles professionnelles, la plupart ont été trouvés en contexte d'enterrement, et ne livrent pour cette raison que peu d'informations sur leur emploi par les vivants³⁶. Taillés pour la plupart dans des matériaux durables, et permettant ainsi une transmission sur plusieurs générations, ces artefacts ne peuvent être datés seulement par leur contexte archéologique³⁷. Il est aussi impossible au novice d'obtenir une datation exacte à partir de l'étude de leurs motifs, puisque le domaine ne possède pas d'instruments comparables en puissance à la base de données de Beazley et aux publications de John Boardman concernant la poterie attique. Nous sommes donc limités à des spéculations : la production des gemmes magiques aurait commencé à la fin de l'époque hellénistique, chuté en popularité aux II^e et III^e siècles apr. J.-C. avant de poursuivre lentement son déclin³⁸. L'emploi des amulettes au IV^e siècle apr. J.-C. demeure toutefois encore

³⁰ Michel, *Die magischen Gemmen*, 250-51.

³¹ Michel, 269-71.

³² Christopher A. Faraone, « Text, Image and Medium : The Evolution of Graeco-Roman Magical Gemstones », in *Gems of Heaven: Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity, AD 200-600*, éd. par Noël Adams et Chris Entwistle (Londres: British Museum, 2012), 52-53.

³³ Árpád, « Engineering Ancient Amulets: Gems of the Roman Imperial Period », 208.

³⁴ Ces estimations ont été obtenues par l'étude du contenu de la base de données Campbell http://classics.mfab.hu/talismans.visitatori_salutem. Voir le tableau *infra*, p. 8.

³⁵ Michel, *Die magischen Gemmen*, 2.

³⁶ Árpád M. Nagy, « Magical Gems and Classical Archaeology », in *Gems of Heaven: Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD*, vol. 200, 2011, 77.

³⁷ Ces amulettes en pierre précieuse ne sont que la pointe de l'iceberg d'une masse d'artefacts magiques qui comprenait aussi des matériaux périssables.

³⁸ Árpád, « Engineering Ancient Amulets: Gems of the Roman Imperial Period », 209-10. Anticipant une publication future d'Erika Zwierlein-Diehl.

assez fréquent dans l'Orient grec pour être remarqué et critiqué par Grégoire de Nazianze (*Ora.* 40.17).

Quant aux centres de manufacture, nous savons avec certitude que l'Égypte en faisait partie, puisque des sources papyrologiques contenant des « recettes » pour en produire ont été mises au jour au pays des pharaons³⁹. On pensait auparavant pour des raisons arbitraires qu'elles provenaient principalement d'Alexandrie⁴⁰, mais l'archéologie et la papyrologie ont prouvé que la connaissance nécessaire à leur fabrication existait bel et bien dans la *Chôra* égyptienne⁴¹. Quant au profil des spécialistes qui les produisaient, Richard Gordon écrit à ce sujet : « *it was to a large extent temple priests in their unofficial capacities, and 'freelance' specialists outside the temple, or with only a loose relationship to it, who wrote both the receptaries and the activated texts ('magical papyri') that have been found in the rubbish dumps of the metropoleis* »⁴². Pour le côté le plus pratique, les experts de la magie coopéraient avec des artisans qui s'occupaient d'entailler les prescriptions⁴³.

Même s'il n'est pas exclu que des centres de production eussent existé à l'extérieur de l'Égypte, nous ne pouvons pas nous risquer dans les spéculations, car nous ne disposons que de peu d'indices en dehors du *topos* littéraire récurant d'étrangers recherchant les arcanes de la magie dans les temples égyptiens⁴⁴. Nous savons, en revanche, que les gemmes magiques

³⁹ *PGM IV*, 1716-1870, 2125-2141, 2624-2707, 2785-2890, 2944-2966; *PGM V*, 215-301, 448-457; *PGM VII*, 629-641; *PGM LXI*, 1-37; *PGM LXII* 23-46; *PGM XCIV* 12-29. Des « plans » fournissant des instructions pour graver des gemmes magiques ouroboriques ont aussi été mis au jour par les archéologues (*PGM I*, 42-195; *PGM VII* 579-90; *PGM XII*, 202-269; *PGM XII*, 271-350). Nagy note toutefois que la comparaison entre les intailles et les plans dont nous disposons dans les *PGM* révèle que les deux ne s'accordent pas exactement, phénomène qu'il explique par le dynamisme de la magie de l'époque (Árpád M. Nagy, « Gemmae magicae selectae », in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica* [Bologne: Pàtron editore, 2002], 157).

⁴⁰ Bąkowska, « Ouroboros on Magical Gems: Some Remarks », 13-14.

⁴¹ Richard Gordon, « Archaeologies of Magical Gems », in *Gems of Heaven: Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity, AD 200-600*, éd. par Noël Adams et Chris Entwistle (Londres: British Museum, 2012), 40.

⁴² Gordon, 40. Les prêtres égyptiens ont continué à faire figure d'autorités magiques jusqu'au temps de Shenoute! (David Frankfurter, « Ritual Expertise in Roman Egypt », in *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, éd. par Peter Schäfer et Hans G Kippenberg [Leiden: Brill, 1997], 125-27).

⁴³ Árpád, « Engineering Ancient Amulets: Gems of the Roman Imperial Period », 211. Dans certains cas, on suspecte une seule et même personne de s'être occupée des deux aspects, matériel et spirituel, de la production des gemmes. (Nagy, « Magical Gems and Classical Archaeology », 77-79).

⁴⁴ Lucien mentionne un magicien qui aurait passé vingt-trois années de sa vie en tant qu'apprenti de prêtres égyptiens (*Philops.* 34-36), Thessalos, l'auteur du traité *De virtutibus herbarum*, rapporte des visions divines obtenues alors qu'il suivait des enseignements dans un cercle sacerdotal thébain. Saint-Jérôme (*Vita Hilarionis* 12.2) raconte l'entraînement d'un personnage à la magie par un prêtre d'Imhotep. Pseudo-Cyprien dans sa « bibliographie » prétend aussi avoir été instruit à Memphis de la même façon (Cyprien, « The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text, and Translation » [McGill University, 2009], 39). On trouve dans la

profitaient d'une vaste diffusion dans l'Empire romain, puisqu'elles ont été trouvées par les archéologues en Égypte, en Israël, à Chypre, en Asie Mineure, et même aussi loin que la Bulgarie, la Roumanie, l'Allemagne et la Grande-Bretagne⁴⁵. Pline l'Ancien remarque même cette mode en Italie⁴⁶. Pour conclure ce point, si nous savons certaines choses sur la production, la diffusion et la datation des gemmes magiques, il n'existe pas encore d'outils adéquats pour les classer systématiquement dans la géographie et la chronologie, une approche habituelle, par exemple, dans l'étude de la poterie et de la statuaire grecque, et il y a peu de chances qu'on n'y arrive jamais.

Dans l'Égypte romaine, nombre d'adeptes de la magie ne devaient disposer que d'un entraînement scribal limité, et par conséquent, ne devaient posséder qu'une compréhension réduite des symboles et mythes égyptiens⁴⁷. On pourrait naturellement s'attendre à trouver sur les gemmes magiques gréco-romaines un emploi chaotique de l'ouroboros. C'est l'opinion de Bonner Campbell, pionnier de l'étude de ces artefacts: « *though it is extremely common on magical amulets, there is nothing in the designs and inscriptions that occur with it to suggest a definite meaning for it; it seems to have become little more than a conventional border for such stones*⁴⁸ ». Ritner doutait déjà de l'aspect aléatoire de la représentation du serpent sans trop s'étendre en démonstration ; Maria Grazia Lancellotti a aussi soutenu cette même opinion en raisonnant principalement à partir de sources gréco-romaines⁴⁹. Nous allons l'appuyer avec un arsenal d'arguments égyptologiques et des chiffres obtenus grâce à la base de données de Campbell. Cette ressource couvre un peu moins de la moitié de toutes les gemmes dont on sait l'existence⁵⁰, mais elle n'en demeure pas moins l'instrument le plus efficace pour obtenir des

littérature gréco-romaine plusieurs figures de prêtres égyptiens comme autorités magiques, comme Zatchlas chez Apulée (*Met.* 2.28-30) et Calasiris chez Héliodore (*Aeth.*). Les *adyta* des temples égyptiens sont dans l'imaginaire d'auteurs comme Dion Cassius (75.13.2) et Arnobius (1.43) le lieu où sont cachés de nombreux livres de magie.

⁴⁵ Gordon, « *Archaeologies of Magical Gems* », 40.

⁴⁶ « *iam vero et Harpocraten statuasque Aegyptiorum numinum in digitis viri quoque portare incipiunt* » (*Plin. NH*, 33.12). Traduction : « Mais maintenant, les hommes aussi commencent à porter à leurs doigts des images d'Harpocrate et de dieux égyptiens ».

⁴⁷ Geraldine Pinch, *Magic in Ancient Egypt* (Londres: British Museum Press, 1994), 164.

⁴⁸ Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, 250.

⁴⁹ Robert K. Ritner, « A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection », *Journal of Near Eastern Studies* 43, n° 3 (1984): 219-21; Lancellotti, « Il serpente ouroboros nelle gemme magiche ».

⁵⁰ Le nombre total de gemmes magiques gréco-romaines survivantes est estimé entre 4000 et 5000 (Nagy, « *Magical Gems and Classical Archaeology* », 75). Simone Michel a publié un catalogue de 2700 d'entre elles (Michel, *Die magischen Gemmen*, 235ff). 2256 gemmes étaient disponibles dans la base de données Campbell le 29 novembre 2017 (http://classics.mfab.hu/talismans/visitatori_salutem).

statistiques. Nous ne brandissons pas ces chiffres comme des vérités mathématiques absolues, mais plutôt comme un moyen de déceler des tendances dans les choix iconographiques des anciens experts de la magie.

Tableau 1 : La distribution des *ouroboroi* sur les gemmes magiques selon les thèmes représentés.

Thèmes		Toutes les gemmes représentant le thème	Gemmes ouroboriques représentant le thème	Pourcentage de gemmes ouroboriques dans l'ensemble des intailles représentant le thème
Toutes les gemmes dans la base de données		2256	285	12,63%
Dieux égyptiens (et interprétations grecques de divinités égyptiennes)	Rê (Scarabée)	149	47	31,54%
	Osiris	118	33	27,96%
	Anubis	118	38	32,20%
	Isis	191	51	26,70%
	Nephtys	55	20	36,36%
	Horus	300	26	8,66%
	Harpocrate	250	25	10%
	Seth	7	1	14,28%
	Toth	28	0	0%
	Sérapis	73	7	9,58%
	Khnoum	14	7	50%
	Bès	50	33	66%
Hathor	4	0	0%	
Dieux du répertoire magique	Anguipes	282	12	4,25%
	« Pantheos »	84	47	55,95%
	Chnoubis	254	50	19,68%
Dieux grecs	Selênê	22	1	4,54%
	Hélios	74	4	5,40%
	Artémis	15	0	0%
	Aphrodite	46	0	0%
	Zeus	30	1	3,33%
	Apollo	5	0	0%
	Déméter	11	0	0%
	Hermès	34	1	2,94%
	Hécate	40	3	7,5%
	Héraclès	25	2	8%
Autres thèmes	Lune	277	17	6,13%
	Momie	151	57	37,74%

	Utérus	98	69	70,40%
	Lion	163	13	7,97%

Ce tableau fait ressortir que les *ouroboroi* ne semblent pas distribués de façon aléatoire parmi les gemmes magiques, mais qu'ils sont plutôt attirés par certains contextes et sont rejetés par d'autres. La représentation de figures momiformes et d'utérus à l'intérieur du serpent est de loin plus fréquente que celle de lions ou de lunes, même si ces derniers sont plus populaires globalement. Il est aussi évident que nombre de dieux égyptiens (Osiris, Isis, Anubis...) apparaissent souvent en contexte « ouroborique », alors que tous leurs homologues grecs ne le font que très rarement. Cette disparité ne peut pas être expliquée seulement par la sous-représentation des dieux grecs dans l'ensemble des gemmes magiques puisque certaines divinités populaires en général restent loin du serpent, c'est par exemple le cas d'Anguipes. D'une autre part, Nephtys et Khnoum apparaissent fréquemment en contexte « ouroborique », même s'ils ne sont présents que sur peu de gemmes. Nous pouvons par conséquent conclure que l'ouroboros des intailles magiques reste en un certain point fidèle à ses racines égyptiennes par sa faible acceptation des figures étrangères. Quant à la disparité entre les dieux indigènes eux-mêmes, nous tenterons de l'expliquer en examinant d'abord l'évolution iconographique de l'ouroboros pharaonique avant son appropriation par la magie gréco-romaine.

Chapitre I : Historiographie et polémique égyptologique autour de l'ouroboros

1.1 L'ouroboros comme un symbole du temps circulaire chez les Anciens et les contemporains

Suivant une longue tradition occidentale, beaucoup de chercheurs modernes — et non des moindres — ont continué à adhérer à l'interprétation de l'ouroboros comme un symbole du temps cyclique et de l'éternité. Piankoff, dans son étude du papyrus de Herubén, écrit: « *the solar disk surrounded by a serpent biting its tail - the symbol of eternity*⁵¹ ». Assmann suit une lecture similaire du serpent comme « *Symbol der kreisförmigen unendlichen Zeit*⁵² ». Il voit de même l'ouroboros qui apparaît sur le sarcophage de Merenptah comme un « *Heilssymbol der Auferstehung in der Ewigkeit des kosmischen Lebens*⁵³ ». Cette interprétation, comme nous l'avons relevé, a des antécédents modernes, qui à leurs tours sont inspirés par les Anciens ; Campbell Bonner, tout en listant le temps cyclique dans le répertoire des sens du symbole, l'attribue judicieusement à certains « auteurs tardifs »⁵⁴. En effet, dans la littérature gréco-romaine le serpent est tenu comme un « ἄγαλμα » par Saturne durant sa remarquable entrée aux noces de Mercure et de Philologie⁵⁵ :

« *Praetendebat dextra flammivomum quendam draconem caudae suae ultima devorantem, quem credebant anni numerum nomine perdocere*⁵⁶. »

Suivant une interprétation similaire, le Byzantin Jean le Lydien voit le reptile comme un symbole du temps cyclique :

« Ὁ κύκλος ἐπίπεδον σχῆμά ἐστιν ὑπὸ μιᾶς γραμμῆς περιεχόμενον, καὶ ταύτῃ κυκλικὸν ὀνομάζεται σχῆμα ἀφ' ἑαυτοῦ ἀρχόμενον καὶ εἰς ἑαυτὸ καταλήγον, ὃ δὴ ἴδιον τοῦ χρόνου

⁵¹ Alexandre Piankoff, *Mythological Papyri*, éd. par N. Rambova, vol. 3, Egyptian Religious Texts and Representations (New York: Pantheon Books for the Bollingen Foundation, 1957), 73.

⁵² Assmann, *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten: Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit.*, 1975:34.

⁵³ Assmann, 1975:33.

⁵⁴ Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, 250.

⁵⁵ J. G. Préaux, « Saturne à l'ouroboros », in *Hommages à W. Deonna* (61 Av. Laure, 1957), 394-410.

⁵⁶ *Martianus Capella, De nuptiis Philologiae et Mercurii*, I, 70; « Il tenait à la main droite un serpent vomissant des flammes qui dévorait sa queue dont il est cru qu'il signifie le nombre des jours de l'année ».

εἰς ἑαυτὸν ἀναστρέφοντος καὶ μηδαμοῦ περατουμένου. ὄθεν καὶ Αἰγύπτιοι καθ' ἱερὸν λόγον δράκοντα οὐρηβόρον ταῖς πυραμίσιν ἐγγλύφουσιν⁵⁷. »

Cette interprétation pourrait passer pour être fidèle à la croyance égyptienne puisqu'elle se retrouve sous la plume du prêtre égyptien Horapollon (V^e siècle apr. J.-C.) :

« Κόσμον βουλόμενοι γράψαι ὄφιν ζωγραφοῦσι τὴν ἑαυτοῦ ἐσθιοντα οὐράν, ἐστιγμένον φολίσι ποικίλαις, διὰ μὲν τῶν φολίδων αἰνιττόμενοι τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ ἀστέρας. Βαρύτατον δὲ τὸ ζῶον καθάπερ καὶ ἡ γῆ, λειότατον δὲ ὡσπερ ὕδωρ. καθ' ἕκαστον δὲ ἑνιαυτὸν τὸ γῆρας ὄφιν ἀποδύεται, καθ' ὃ καὶ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ ἐνιαύσιος χρόνος ἐναλλαγὴν ποιούμενος νεάζει. τῷ δὲ ὡς τροφῆ χρῆσθαι τῷ ἑαυτοῦ σώματι σημαίνει τὸ πάντα ὅσα ἐκ τῆς θείας προνοίας ἐν τῷ κόσμῳ γενῆσθαι, ταῦτα πάλιν καὶ τὴν μείωσιν εἰς αὐτὸν λαμβάνειν⁵⁸».

L'idée d'un serpent qui encercle le monde se retrouve certes dans l'*Amdouât*, livre funéraire important du Nouvel Empire⁵⁹, mais l'association de l'autophagie du reptile au cycle du temps et au renouvellement de l'univers n'est exprimée nulle part dans les textes pharaoniques⁶⁰. Il est acceptable de penser qu'Horapollon s'est laissé influencer par une exégèse

⁵⁷ Lydus, *Mens.* III.4. « Le cercle est une [forme de] surface entourée par un seul trait, et par cela, il est considéré comme une forme circulaire commençant par elle-même et s'arrêtant en elle-même. D'autre part, c'est la caractéristique du temps qu'il tourne sur lui-même et ne s'arrête jamais. D'où le fait que les Égyptiens dessinent sur les pyramides, suivant un concept sacré, un serpent dévorant sa propre queue. »

⁵⁸ Joseph Heinz Thissen, *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch* (München; Leipzig: Saur, 2001), 2. «Lorsqu'ils (les Égyptiens) veulent écrire « Univers », ils peignent un serpent dévorant sa propre queue, marquée d'écailles variées, par lesquelles ils représentent les étoiles qui sont dans le cosmos. L'animal est très lourd comme la Terre et très lisse comme l'eau. De même que chaque année, le serpent se défait de la vieillesse, de même la période d'une année dans l'Univers se renouvelle en ayant performé un échange. La façon dont il (le serpent) emploie son propre corps comme nourriture signifie que toutes les choses qui sont générées dans l'Univers par la providence divine se dissolvent à nouveau en elles-mêmes ».

⁵⁹ Le serpent *mhn-t3* (Celui-qui-encercle-la-terre) apparaît dans le registre inférieur de la huitième heure et dans le registre médian de la onzième heure de cette composition (David Alain Warburton, *The Egyptian Amduat: The Book of the Hidden Chamber*, éd. par Erik Hornung et Theodor Abt [Zurich: Living Human Heritage Publications, 2007], 266, 340). Les traces les plus anciennes de l'*Amdouât* se retrouvent dans la tombe de Thoutmôsis I, mais l'on se réfère davantage à la version de la tombe de Thoutmôsis III qui est de loin mieux conservée (Florence Mauric-Barberio, « Le premier exemplaire du Livre de l'Amdouat », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, n° 101 [2001]: 315–350). Les versions plus tardives sont extensivement étudiées par Sadek (*Contribution à l'étude de l'Amdouat: les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire* [Freiburg: Universitätsverlag, 1985]).

⁶⁰ Pour l'association du serpent au temps chez Horapollon et l'explication détaillée de ses antécédents pharaoniques, voir Erik Iversen, « Horapollon and the Egyptian Conception of Eternity », *Rivista degli studi orientali* 38, n° 3 (1963): 177-86.

étrangère⁶¹, ou même qu'il a été victime d'un traducteur infidèle, mais non moins instruit des lectures tardives de l'ouroboros⁶².

1.2 La terminologie et la portée symbolique de l'ouroboros

Dans son étude d'une gemme magique utérine, Ritner interprétait le serpent dans son contexte pharaonique comme un symbole de protection de figures bénéfiques et d'emprisonnement d'entités maléfiques⁶³. Suivant une opinion similaire, la thèse de doctorat de Dana Michael Reemes, sous le titre « *The Egyptian Ouroboros* », le seul ouvrage important dédié exclusivement au symbole, s'est concentrée sur la démonstration de la rupture entre l'ouroboros égyptien et la tradition européenne. Il pointe avec raison plusieurs erreurs qui sévissent dans la recherche, mais on lui reprochera quelques excès de zèle. Nous lui reconnaissons en particulier le mérite d'avoir réfuté deux grandes idées reçues sur le serpent : (1) que le terme *sd-m-r3* (Litt. : queue-en-bouche) est l'appellation égyptienne de l'ouroboros, tel qu'il est convenu par la communauté égyptologique⁶⁴, et même officialisée par László Kákósy dans l'article sous le titre « *Uroboros* » dans le *Lexikon der Ägyptologie*⁶⁵ ainsi que par

⁶¹ Selon la théorie de Frankfurter, les prêtres égyptiens auraient par occasions adopté leurs propres stéréotypes et adhéré aux attentes du public gréco-romain (David Frankfurter, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Mythos (Princeton, N.J.) [Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1998], 224-37). L'exemple le plus célèbre se retrouve dans les fragments de l'œuvre de Chaeremon (I^{er} siècle apr. J.-C.), qui, bien que formé par l'institution traditionnelle égyptienne, a écrit en grec. Précepteur à la cour de l'empereur Néron, il aurait en même temps été philosophe stoïcien et théologien égyptien ! Sans surprise, la première profession se reflète sur la deuxième, dans la mesure où son exégèse des mythes traditionnels est faite à la lumière de ses allégeances philosophiques hellénistiques (Pieter Willem van der Horst, éd., *Chaeremon, Egyptian Priest and Stoic Philosopher: The Fragments Collected and Translated with Explanatory Notes*, Etudes Préliminaires Aux Religions Orientales Dans l'Empire Romain, t. 101 [Leiden: E.J. Brill, 1984]). Manethon, prêtre égyptien qui avait servi les Ptolémées, est connu pour ses écrits historiques en langue grecque composés à partir de sources indigènes. Il a introduit dans sa célèbre chronologie des éléments grecs tels que le déluge de Deucalion qu'il situe à la XVIII^e dynastie égyptienne (*FGrH* 609 F2), ainsi qu'une équivalence établie entre Aegyptus et Danaus d'une part, et Sethos et Harmaïs d'une autre (*FGrH* 609 F3a-b). Maiistas, très probablement un autre prêtre égyptien, est l'auteur d'une stèle aréalogique à Délos dédiée à Sérapis. Ce document est écrit en hexamètre et use principalement du langage et des références homériques (Ian S. Moyer, *Egypt and the Limits of Hellenism* [Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011], 179-95).

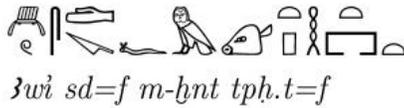
⁶² Les *Hieroglyphica* de Horapollon sont censées avoir été traduites vers le grec depuis un original copte qui ne serait perdu aujourd'hui (Heinz Thissen, *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch*, XI-XII).

⁶³ Ritner, « A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection », 219-21.

⁶⁴ Voir par exemple Erik Hornung, *Die Nachtfahrt der Sonne: Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits*. (Zürich; München: Artemis & Winkler, 1991), 94; Kákósy, « Ouroboros on Magical Healing Statues »; Jan Assmann, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. (Boston; Londres: Harvard University Press, 1997), 202.

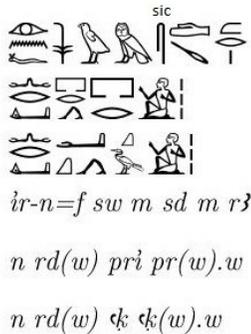
⁶⁵ Kákósy, « Uroboros », col. 886-93.

l'entrée « *sd-m-r3* » du *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*⁶⁶, et (2) que le serpent circulaire dans son contexte égyptien symbolise principalement l'éternité et le temps cyclique. Pour le premier point, Reemes remarque à raison que nombre de textes sont hâtivement attachés au *sd-m-r3* ou à l'ouoboros en général⁶⁷. Par exemple, Heinrich Brugsch, dans l'entrée « *sd* » du *Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch*⁶⁸, présente ce passage du *Spruch I* de la stèle de Metternich (XXX^e dynastie) :



Il rend le texte ainsi: « *ihr Schwanz ist an ihrem Rachen* ». Mais la traduction de « *tph.t* » par gorge ou par mâchoire est erronée, comme le remarque Reemes ; à cause du hiéroglyphe déterminatif □□, il serait plutôt question de l'habitat du serpent⁶⁹. Le texte doit donc être lu « *Puisse sa queue s'étendre dans son repère* », et il n'y a là aucune allusion à l'ouoboros.

Un autre passage discutable, mais non moins cité comme une allusion à l'ouoboros⁷⁰, se retrouve sur la stèle de Pi-Ankh racontant les événements du siège de la ville d'Hérakléopolis⁷¹ :



⁶⁶ *Wb.* IV, 364.1.

⁶⁷ Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 4ff.

⁶⁸ Heinrich Brugsch, *Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch*, vol. 4 (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1868), 1349-50; Wladimir S. Golénischeff, *Die Metternichstele* (Leipzig: Engelmann, 1877), pl. 2.

⁶⁹ *Wb.* V. 290 ; Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 5-6. Golénischeff traduisait déjà « *tph.t* » par « *höhlenbehausung* » dans le même texte (*Die Metternichstele*, 2).

⁷⁰ Cette stèle est par exemple citée par Ritner et Roberson pour illustrer le pouvoir de l'ouoboros à contenir des ennemis (Ritner, « *A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection* », 220; Joshua Aaron Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth* [Atlanta: Lockwood Press, 2012], 223, n° 614).

⁷¹ Nicolas-Christophe Grimal, *La stèle triomphale de Pi('ankh)y au Musée du Caire, JE 48862 et 47086-47089* (Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1981), 15.

Dans sa publication de la stèle, Grimal traduit ainsi le passage : « il s'est enroulé comme le serpent, ne laissant ni sortir ceux qui <voulaient> sortir, ni entrer ceux qui <voulaient> entrer... », précisant par une note que sa transposition littérale pour la première ligne était la suivante : « il s'est fait en qualité de queue-dans-la-gueule »⁷². Il ressort de cette interprétation que le traducteur voyait une allusion métaphorique au serpent circulaire dans ce récit militaire faisant de l'armée un reptile qui encercle hermétiquement la ville. Le *Wörterbuch der aegyptischen Sprache* et le *Lexikon der Ägyptologie* citent tous les deux ce passage comme référence à l'ouroboros⁷³. Reemes, en contestant ce lien, attache plutôt cette mention au terme homonyme « *sd-m-r3* » associé au sacrifice sanglant, sans aucune allusion au serpent, un autre sens donné par le *Wörterbuch*⁷⁴. Il rapporte une dizaine d'occurrences pertinentes du *sd-m-r3* dans des textes dont la chronologie s'étend sur deux millénaires de l'histoire égyptienne, pour la plupart en contexte de rituels sacrificiels durant lesquels les bêtes sont confinées dans des enclos en attente d'être abattue, d'où leur état de « queue-en-bouche »⁷⁵. Reemes comprend par conséquent que le *sd-m-r3* dans la stèle de Pi-Ankh référerait à la circonstance des assiégés pris dans les murs de leur propre ville dans l'attente d'être massacrés, et donc dans une condition comparable à celle de victimes sacrificielles⁷⁶. Dans cette interprétation, la métaphore du serpent est bien entendu à écarter, d'autant plus que le hiéroglyphe déterminatif  n'invite pas nécessairement au symbolisme ophidien⁷⁷. La lecture de Reemes ignore toutefois le pronom indépendant réfléchi  se rapportant au roi : « il (le roi) s'est fait en *sd-m-r3* ». L'état de *sd-m-r3* s'appliquerait donc plutôt au Pharaon, et à son armée par extension. Si on prend le terme dans son sens métaphorique de « cohue », l'on comprendrait qu'il décrit l'amasement des troupes royales autour de la ville, plutôt que la détresse des assiégées. Pour défendre cette lecture, il existe au moins un texte contenant un antécédent de *sd-m-r3* à connotation positive ;

⁷² Grimal, 14, n° 38.

⁷³ Kákosy, « Uroboros », vol. VI, col. 886-93; Wb. IV, 1249-50.

⁷⁴ Wb. IV, 364.2; Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 9. Ce rapprochement avait déjà été opéré par Goodwin qui présentait une traduction alternative à celle comparant l'armée au serpent (C. W. Goodwin, « Miscellaneous Notes », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 12 [1874]: 38-39).

⁷⁵ Voir Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 8-28.

⁷⁶ Reemes, 14-15.

⁷⁷ L'entrée Wb. IV, 363.6-18 liste une multitude de créatures dont la queue peut être nommée par cette orthographe, incluant entre autres les animaux de ferme, les crocodiles, les serpents et mêmes certains oiseaux.

Apophis est dit mordre sa propre chair dans un autre passage du même texte (29, 22)⁸⁰. Toujours dans le même papyrus (32, 43-45), un ennemi subit un sort similaire : « ... *hr=tw w^f hf3w, iw sd=f m r(3)=f...* - il est ordonné [par la magie] pour l'un [un ennemi] la forme d'un serpent (avec) sa queue dans sa bouche...⁸¹ ». En présentant tous ces passages, Reemes nie leur lien à l'ouroboros en invoquant le sens sacrificiel du *sd-m-r3* ; ces textes devraient plutôt être lus, selon lui, comme des cas de destruction rituelle d'ennemis. Dans la défense de cette interprétation, il avance dans son argumentation une représentation d'Apophis sur le papyrus de Khnememhab qui illustrerait le châtement décrit dans le papyrus Bremner-Rhind (Figure 3)⁸². Il affirme donc que le fait que le serpent morde sa colonne vertébrale près de sa tête sur ce dessin, plutôt que la pointe de sa queue, l'écarte du débat sur l'ouroboros, et que le terme *sd* (queue) dans le papyrus Bremner-Rhind devait alors désigner toute la partie de cet animal excluant la tête⁸³. Nous voyons, bien au contraire, dans les deux *papyri*, des exemples de la démonisation tardive de l'ouroboros dans certaines situations où seulement les aspects négatifs d'autodestruction et d'autophagie sont retenus, des idées qui n'existaient pas à l'origine dans l'iconographie méhénienne du reptile bienveillant. On remarque déjà dans les textes de l'époque ramesside que les théologiens égyptiens étaient assez prompts au malentendu en matière de serpents dans la Douât, comme le démontre la démonisation accidentelle de créatures bienveillantes par la confusion d'alliés de Rê avec Apophis, son ennemi juré⁸⁴. L'encerclement

⁸⁰ Faulkner, *The Papyrus Bremner-Rhind*, 75.

⁸¹ Faulkner, 91. Reemes poursuit la translittération avec «*hr=fr-hry* (faisant face à terre)», si l'on revient à l'édition de Faulkner, l'on retrouve cette partie trop endommagée pour la translittération, et plus encore pour l'argumentation (*Contra* Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 38-40).

⁸² Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 39-40; Alan W. Shorter, « The Papyrus of Khnememhab in University College, London », *The Journal of Egyptian Archaeology* 23, n° 1 (1937): 34-38, pl. X.

⁸³ Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 40.

⁸⁴ Le dieu solaire apparaît dans le *Livre de la Terre* sous la forme d'un scarabée émergeant du corps arqué d'un serpent. Le contexte semble « méhénien », mais le reptile est appelé par le nom d'Apophis, l'ennemi mortel de Rê ! (Alexandre Piankoff, *The Tomb of Rameses VI* [New York: Pantheon Books, 1954], fig. 109; Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, 178). Le texte nous informe explicitement que Khepri sort des méandres du serpent (*Hpri pr=f m q3b.w=f*) (Roberson, 348). Dans une autre vignette des *Livres de la Terre*, Osiris apparaît sous Apophis dans un contexte iconographique rappelant Mehen (Roberson, 286-87, fig. 5.76). Enfin sur le mur « énigmatique » de la tombe de Ramsès IX, Rê navigue sur l'épine dorsale (*hr bqs.w*) d'Apophis dans un contexte agonal (Coleman Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, 286). Un détail qui évoque le halage de la barque de Rê sur le dos du serpent bienveillant '*nḥ-ntr.w* (Warburton, *The Egyptian Amduat*, 368). Sur les sarcophages de la XXI^e dynastie, Niwinski étudie un groupe de représentations de dieux dans les méandres d'un serpent qui apparaît tantôt protecteur et tantôt maléfique (Andrzej Niwinski, « Religious Iconography Project: Exemplified by the Scene with Three Deities Standing on a Serpent », in *Akten des vierten Internationalen Ägyptologen-Kongresses, München 1985*, éd. par Sylvia Schoske [Hamburg: Buske, 1989], 310-13).

de dieux par un grand serpent, tel qu'il advient souvent dans les tombes du Nouvel Empire et *papyri* des époques suivantes, ne peut qu'inviter son interprétation comme menace envers ces divinités, et par conséquent, réclamer la représentation du châtimeut pour la neutraliser. Ainsi, dans une version tardive de la douzième heure de l'*Amdouât* sur le sarcophage de Djedkhonsuiusankh, le bon serpent 'nh-ntr.w⁸⁵ apparaît avec le dos meurtri par une multitude de couteaux⁸⁶, l'assimilant donc à Apophis. En plus de ce mécanisme de confusion, on trouve un antécédent dans les *Textes des Pyramides*, où un serpent maléfique est dit avoir « *la queue sur la tête*⁸⁷ ». Ce texte est certes isolé et peut-être même anachronique si l'on discute de l'ouroboros à l'Ancien Empire, mais il a possiblement contribué à « l'ouroborisation » des serpents maléfiques plus tard durant le Nouvel Empire. La dissociation du symbole par rapport aux reptiles malveillants du *Bremner Papyrus*, tel qu'opéré par Reemes, est réfutée par une statuette magique datée du IV^e siècle avant J. C. où des *ourobotoi* apparaissent avec la forme du hiéroglyphe du mal «  »⁸⁸ (Figure 4). Le contexte d'antagonisme est renforcé par la présence de couteaux dans les mains des déesses au-dessus des serpents ainsi que par le parallèle établi avec un autre animal nocif, le scorpion⁸⁹. À la lumière de ces arguments, Kákosy a raison de soutenir un lien entre ces représentations et le papyrus Bremner-Rhind⁹⁰. Un autre document plus ancien corrobore l'existence d'*ourobotoi* maléfiques ; dans le papyrus de Djed-Khonsu-uf-ankh II daté de la XXI^e dynastie, quatre dieux à tête d'animaux sont encerclés par un ouroboros qu'ils tiennent chacun à deux mains, une action qui suggère un contexte agonal et par conséquent, l'inimitié du serpent⁹¹. En conclusion, Reemes a raison de contester un terme

⁸⁵ Ce serpent 'nh-ntr.w est une émanation bienveillante de Mehen qui sera discutée avec plus de détails dans le chapitre 3.

⁸⁶ Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, pl. 19a.

⁸⁷ « *Sd=k tp r3=k* » (Kurt Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte* [Hildesheim: Hildesheim ; Olms, 1960], Spruch 393 § 689b).

⁸⁸ Kákosy, « Ouroboros on Magical Healing Statues », 124, fig. 1,2,3,4.

⁸⁹ On retrouve un ouroboros « maléfique » dans une représentation très similaire sur la stèle de Metternich (XXX^e dynastie) avec une présence plus forte et plus diversifiée d'animaux dangereux. Certaines vignettes contiennent même des scènes où des dieux pourfendent à la lance des crocodiles et des serpents, dont certains sont des *ourobotoi* (Golénischeff, *Die Metternichstèle*, pl. 1, 5). Des serpents circulaires, employés comme hiéroglyphes dans la tombe thébaine n° 192 (XVIII^e dynastie), ont le dos meurtri par une multitude de couteaux indiquant leur interprétation comme des figures maléfiques (John A. Wilson et al., *The Tomb of Kheruef: Theban Tomb 192*, vol. 102, Oriental Institute Publications [Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1980], pl. 7). Pour des dieux saisissant Apophis dans une représentation d'époque ramesside, voir Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, 287, fig. 5.76.

⁹⁰ Kákosy, « Ouroboros on Magical Healing Statues », 125.

⁹¹ Piankoff, *Mythological Papyri*, pl. 22. On retrouve sur le même papyrus quatre figures décapitées à l'intérieur d'un autre ouroboros. La décollation est typiquement associée aux ennemis dans l'iconographie égyptienne, mais

égyptien spécifique *sd-m-r3* pour l'ouroboros, puisqu'il ne se retrouve nulle part dans tout le corpus hiéroglyphique dans ce sens, mais il a tort d'écarter la pertinence de textes faisant référence à des *ourobotoi* maléfiques dans l'étude du symbole.

Pour relever quelques autres excès de zèle, Reemes refuse l'appellation d'*ourobotoi* aux serpents circulaires dont la queue n'est pas dans la bouche comme sur les sarcophages de Ramsès III et d'Amunherkhepshef, ainsi que sur un cercueil saïte qui fait l'objet du commentaire suivant par Kákosy : « *although the tail of the serpent on the coffin fragment is not exactly in the mouth, obviously an ouroboros was intended* »⁹². Nous pouvons amener là deux arguments contre Reemes : tout d'abord, l'ouroboros qui apparaît à la sixième heure de l'*Amdouât* n'a pas la queue dans la bouche même si elle s'en rapproche⁹³. Toutefois, le texte qui l'accompagne dit de façon explicite : « *sd=f m r3=f* (sa queue est dans sa bouche) »⁹⁴, deuxièmement, à l'opposition de l'art grec porté vers le naturalisme, l'iconographie égyptienne tendait davantage à l'abstrait et au figuratif. Comme le notait Kákosy, le peintre égyptien n'avait probablement pas besoin de fermer la boucle, si le public averti avait tout de suite à l'esprit l'image du serpent circulaire en voyant un reptile dont la queue se rapproche de la bouche. Il est aussi possible qu'il existait une raison rituelle ou magique qui poussait les artistes funéraires à ne pas toujours clore le cercle. Le chevauchement chronologique de représentations d'*ourobotoi* fermés et ouverts à partir du Nouvel Empire jusqu'à la période romaine pourrait indiquer une anxiété théologique prolongée ; on peut supposer que l'iconographie égyptienne hésitait entre d'une part sceller hermétiquement la protection du serpent, sans doute l'idée à l'origine du besoin de placer la queue dans la bouche de l'animal, et d'autre part ne pas encourir le risque de représenter l'autophagie d'un reptile bienveillant. Cette spéculation ne peut malheureusement pas être appuyée faute de textes égyptiens explicites qui traitent de cette question.

Béatrice L. Goff en mettant cette scène en parallèle avec d'autres, conclut que certaines figures bienheureuses dans la Douât, bien que sans têtes, forment des exceptions (Beatrice L Goff, *Symbols of Ancient Egypt in the Late Period : The Twenty-First Dynasty* [Paris; New-York: Moutons Publishers, 1979], 173).

⁹² Kákosy, « Ouroboros on Magical Healing Statues », 123, n° 2; *contra* Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 47-48.

⁹³ Warburton, *The Egyptian Amduat*, fig. 7.

⁹⁴ Erik Hornung, *Texte zum Amduat*, vol. II (Basel: Ägyptologisches Seminar der Universität, 1987), 503.

1.3 Le serpent et le concept du temps à l'époque pharaonique

Aussi en opposition à Reemes, il faut admettre que le serpent en général, ainsi que Mehen et l'ouroboros en particulier, ont bel et bien été associés aux concepts du temps et de l'éternité dans les compositions funéraires du Nouvel Empire ; dans le *Livre des Morts*, le serpent, « fils de la terre », est dit être renouvelé pendant qu'il dort et renaître chaque jour⁹⁵. Dans l'*Amdouât*, l'animal dévore et recrache les heures de la nuit⁹⁶. Un autre serpent apparaît dans le *Livre des Portes* comme une allégorie du temps éternel, exprimant son infinité par les multiples circonvolutions de ses méandres⁹⁷. La créature est flanquée par douze déesses présentées par la légende « *wnw.wt imy.wt dw3.t* (les heures qui sont dans la Douât) », et elle est identifiée elle-même par le nom féminin *(s)hrr.t* et dite donner naissance (*msi*) à douze serpents correspondants aux heures (*wn.wt*) qu'elle détruit ensuite en les avalant⁹⁸. Dans la même composition, un autre serpent porté par douze dieux et dont le corps est coupé par douze spirales est dit lui aussi « donner naissance aux heures (*msi wn.wt*) »⁹⁹. Enfin dans une vignette centrale des *Livres de la Terre*, Mehen est représenté comme le réceptacle à l'intérieur duquel une divinité ithyphallique momiforme donne naissance aux heures¹⁰⁰ (Figure 5). Cette figure imposante est appelée « *imn wn.wt (Celui qui cache les heures)*¹⁰¹ » dans la leçon du texte préservée dans la tombe de Ramsès IX¹⁰². Les douze femmes qui entourent le dieu sont

⁹⁵ *Livre des Morts*, Chap. 87.

⁹⁶ Erik Hornung, *Texte zum Amduat*, vol. III (Basel: Ägyptologisches Seminar der Universität, 1994), 753-54; Erik Hornung, *Idea into Image Essays on Ancient Egyptian Thought*, trad. par Elizabeth Bredeck (New York: Timken, 1992), 107, fig. 5.

⁹⁷ Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 120-23; Hornung et Roulin, « L'Égypte : La Philosophie avant les Grecs », 119. Dans la même composition, le temps est symbolisé plus tard par une corde double à douze hélices d'où émergent (*pr*) les heures (*wn.wt*). Voir Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 206-9.

⁹⁸ Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 120-21. Il est pertinent de remarquer ici que dans un papyrus tardif de l'*Amdouât*, retrouvé dans la cache de Deir-el-Bahari (XXI^e dynastie), le soleil naissant est représenté au milieu de douze serpents très probablement représentant les déesses-heures sous forme ophidienne. Voir Sadek, *Contribution à l'étude de l'Amdouat*, pl. 43.

⁹⁹ Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 278-81.

¹⁰⁰ Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, 181, fig. 5.19. Roberson défend l'importance de cette représentation en invoquant son abondante attestation et sa longévité qui l'amènera jusqu'à un pectoral de momie de l'époque tardive. (Roberson, 185-87).

¹⁰¹ Il s'agit très probablement d'un Osiris-Rê unifié en une seule figure. Une déduction venant principalement de son aspect momiforme d'une part, mais aussi de la déclaration de Rê de sa propre paternité des Heures lorsqu'il s'adresse à elles dans le *Livre des Portes* (voir Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 123). Le concept de l'union de Rê et d'Osiris est dûment traité *infra* dans la deuxième partie du Chapitre 2.

¹⁰² Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, 185.

probablement aussi à interpréter comme des personnifications des heures comme dans le *Livre des Portes*¹⁰³. La chambre du sarcophage de Ramsès III contient un parallèle très intéressant : la représentation d'un double ouroboros encerclant ces douze figures féminines, dont nous avons établi le symbolisme temporel, s'agençant elles-mêmes autour du texte , nom de « Sa-Rê » du Pharaon¹⁰⁴ (Figure 6). Si l'on remonte au Moyen Empire, on retrouve la formule « *rnp.wt ḥh.w* (Millions d'années !) » au début du *Spruch 758 des Textes des Sarcophages*, le plus ancien document à nous livrer une description cosmologique étendue de Mehen¹⁰⁵. En conclusion, le serpent en est arrivé à être associé au concept du temps dans la théologie égyptienne. Mehen et l'ouroboros, en tant que garants du cycle solaire, entraient sans doute dans le symbolisme de l'éternité, mais cet aspect semble avoir été davantage retenu par l'*interpretratio romana et graeca*, au détriment de sa prérogative principale, une fonction qui consistait dans la protection d'entités vulnérables et dans la restriction de figures maléfiques¹⁰⁶. La compréhension de l'ouroboros dans son contexte égyptien était bien entendu impossible pendant plusieurs siècles à cause de la barrière de l'écriture hiéroglyphique et la limitation de l'accès des Occidentaux à l'Égypte musulmane. Les intellectuels de la Renaissance, à la merci des textes grecs et latins ne pouvaient que relayer de fausses interprétations auxquelles succombèrent les premiers égyptologues¹⁰⁷, qui à leur tour, comme Horapollon, ne pouvaient qu'imposer une signification étrangère à un symbole indigène.

¹⁰³ Roberson, 185. En effet, dans une autre vignette des *Livres de la Terre* préservée dans la tombe de Ramsès IV, nous retrouvons douze déesses semblables identifiées par la légende explicite : « *wn(.wt)* (les heures) » (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, 332, fig. 90).

¹⁰⁴ Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, pl. 4.

¹⁰⁵ Adriaan de Buck, *The Egyptian Coffin Texts* (Chicago: The University of Chicago Press, 1935), CTVI §§ 387a-g.

¹⁰⁶ Ritner, « A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection », 19-21; Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 46.

¹⁰⁷ Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 4.

Chapitre II : Mehen et l'ouroboros dans la théologie égyptienne d'époque pharaonique

2.1 La théologie archaïque de Mehen

Dans l'étude des origines du dieu ophidien, deux « *proto-ouroboroi* » prédynastiques affichent un lien apparent avec Mehen¹⁰⁸. Le premier est une palette de la fin de la période, contenant un serpent recroquevillé surmonté par le symbole royal de « suivant d'Horus »¹⁰⁹. Le second est un anneau à forme serpentine qu'on pourrait qualifier de « proto-ouroboros »¹¹⁰. Toutefois, aucune tradition iconographique ne connecte ces deux artefacts à l'ouroboros du Nouvel Empire, et aucune preuve n'existe d'un quelconque lien à la théologie la plus ancienne de Mehen. Il vaut donc mieux, pour le moment, les considérer comme isolés et se rattacher plutôt au jeu de société du même nom, qui d'ailleurs est intimement lié au dieu¹¹¹ (Figure 7). Celui-ci nous offre, en effet, les plus anciens indices textuels et visuels concernant la mythologie la plus archaïque du serpent cosmique. Outre les trouvailles archéologiques de plateaux en pierre qui datent de l'époque prédynastique et de l'Ancien Empire, le jeu apparaît dans la peinture murale des tombes privées de la même époque, parfois à côté de la Senet¹¹² (Figure 8). Peu nous est connu des règles, sinon que des pions¹¹³ devaient avancer sur un plateau représentant un

¹⁰⁸ Reemes, 71-77.

¹⁰⁹ William C. Hayes, *The Scepter of Egypt.*, vol. I (Cambridge: Harvard University Press, for the Metropolitan Museum of Art, 1959), 29, fig. 22. Pierre Montet, dans une interprétation maintenant obsolète, comprenait la palette comme une représentation d'une chasse royale à laquelle Mehen serait connecté (Pierre Montet, « Le jeu du serpent », *Chronique d'Égypte* 30, n° 60 [1955]: 189-97).

¹¹⁰ W. M. Flinders Petrie et G. T. Martin, *Amulets* (Warminster: Aris & Phillips, 1972), 25, fig. 96d.

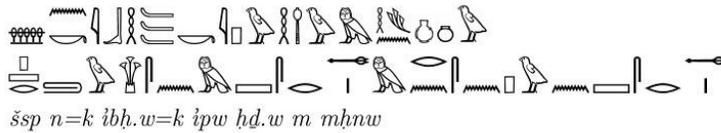
¹¹¹ Le lien solide entre le serpent et le jeu de société éponyme a déjà solidement été établi par Ranke et Piccione (Hermann Ranke, *Das altägyptische Schlangenspiel* [Heidelberg: Winter, 1920], 16-19; Piccione, « Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent », 48).

¹¹² Hermann Junker, *Giza VI: Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus unternommen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reichs bei den Pyramiden von Giza. Die Mastaba des nfr (Nefer), qdfj (Kedfi), kAhjf (Kahjef) und die westlich anschließenden Grabanlagen.*, vol. 72, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Philosophisch-Historischen Klasse (Wien; Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky, 1943), abb. 9. Cette représentation n'est pas isolée, nous retrouvons cinq autres scènes de jeu du Mehen de la même époque (Wolfgang Decker et Michael Herb, *Bildatlas zum Sport im alten Ägypten: Corpus der bildlichen Quellen zu Leibesübungen, Spiel, Jagd, Tanz und verwandten Themen* [Leiden; New York: E.J. Brill, 1994], 634-36).

¹¹³ Six pions sont représentés sur la peinture murale du Mastaba de Hesy-Re, un noble de la III^e dynastie (James Edward Quibell, *Excavations at Saqqara: The Tomb of Hesy 1911-12* [Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1913], 18-21). Les plateaux de jeux ne sont pas standardisés pour ce qui est du nombre de cases et de la

serpent enroulé en spirale (Figure 7). Des cases étaient creusées ou entaillées sur le dos de l'animal, et le consensus s'accorde à penser que l'objectif du jeu consistait à faire voyager des pions de l'extérieur (la queue) vers l'intérieur du plateau (la tête du serpent)¹¹⁴. Les *Textes des Pyramides* sont assez laconiques dans leur description du jeu et du dieu du même nom. Dans le *Spruch* 659, le roi décédé est exhorté à faire traverser à son pion le plateau de jeu à grande vitesse, dans le contexte de la déification posthume du monarque¹¹⁵ :

Textes des Pyramides, Spruch 659¹¹⁶ :



šsp n=k ḫh.w=k ḫpw ḫd.w m mhnmw

pšrw ḫ3=sn m šsr m rn=sn pw n(y) šsr

Prends pour toi du (jeu de) Mehen ces dents en ivoire qui sont tiennes (c.à d. les pions)

(et) fait les tourner [autour] en tant que flèches en leur nom de "flèche".

La comparaison à la flèche veut, selon Bardinet, mettre l'accent sur la vitesse fulgurante de la rotation du pion¹¹⁷. Un autre passage nous informe que cette résurrection se produit dans un souffle ardent, donc depuis la tête du serpent qui équivaut, dans le plateau de jeu, au centre du Mehen :

direction de l'entortillement du serpent; les sens horaires et inverses sont tous deux attestés (Piccione, « Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent », 46-47).

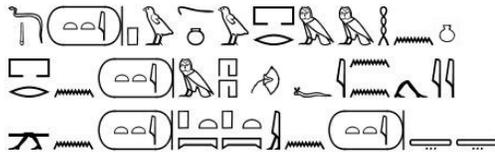
¹¹⁴ Piccione, « Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent »; Timothy Kendall, « Mehen: The Ancient Egyptian Game of the Serpent », in *Ancient Board Games in Perspective: Papers from the 1990 British Museum Colloquium*, éd. par Irving L. Finkel (Londres: British Museum Press, 2007), 33-45; Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 93.

¹¹⁵ Piccione, « Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent », 48.

¹¹⁶ Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, vol. 2, §§ 1866a-b.

¹¹⁷ Thierry Bardinet, *Dents et mâchoires dans les représentations religieuses et la pratique médicale de l'Égypte Ancienne*. (Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990), 82-83.

Textes des Pyramides, Spruch 332 ¹¹⁸:



dd mdw : tti pw nw pr m mhn

pr-n tti m hh=f inn.ii

sbi-n tti pt.wy ii-n tti t3.wy

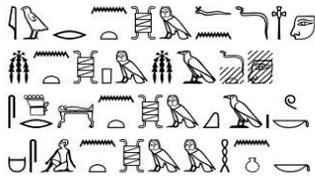
Parole dite : Téli est celui qui est sorti du Mehen.

Téli est sorti en un souffle de flammes, alors que les deux (c.-à-d. Mehen et Teti) tournaient.

Deux cieux, Téli est parti. Deux terres, Teti est revenu.

Un autre passage des *Textes des Pyramides* (Spruch 758) présente un exemple plus « utérin » de cette ascension depuis le souffle du serpent ; la reine Neith se trouve en incubation dans les narines¹¹⁹ d'une divinité ophidienne mystérieuse du nom de *nb 3ht* pour en naître (*ms*) de façon posthume.

Textes des Pyramides, Spruch 758¹²⁰



iwr N.t m fnd

ms N.t p(w) m ms3d.t

sdr N.t m k3(b)=k

hms N.t m mhn=k

¹¹⁸Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, Spruch 332 §§541a-c. Faulkner traduit ainsi: « I am the one who escaped from the coiled snake, I have ascended in a blast of fire, having turned myself about. The two skies go to me, the two earths come to me ». Cette interprétation trahit une lecture aujourd'hui dépassée, où Mehen était interprété par les égyptologues comme une figure hostile au monarque décédé.

¹¹⁹ La naissance par les narines n'a rien d'étonnant dans un contexte égyptien où elle peut se faire par des orifices incongrus tels que la bouche ou les oreilles (Lise Manniche, « In the Womb », *The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 17 [2006]: 98). On retrouve plus tard dans l'*Amdouât* du Nouvel Empire, un cas où des dieux (re)naissent par la bouche du serpent (*r3*) après être entrés par la queue (*sd*) (Hornung, *Texte zum Amduat*, 1994, III:816-18, 821-23).

¹²⁰ *Pyramid Texts, Spruch 758* §§ 2288d-2289a, Faulkner, *Pyr.*, Supplement.

Neith est conçue dans le nez.

C'est ainsi que Neith naît dans la narine .

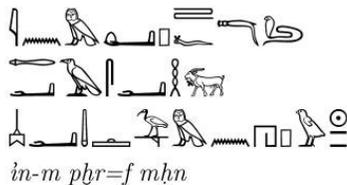
Elle gît dans ton méandre

et repose (litt. : est assise) dans ton (jeu de) Mehen.

Enfin, dans PT 626, reposer dans le Mehen est associé à l'ascension sous la forme d'un faucon¹²¹. Ainsi, la mise en parallèle des plateaux de jeu avec les *Textes des Pyramides* révèle que notre serpent, dans sa théologie la plus ancienne, constitue le trajet d'un périple régénérateur dans l'au-delà qui s'achève en apothéose au centre de la créature entortillée en spirale. À ce stade, la fonction principale du reptile est celle d'une « spirale cosmique » qui propulse le mort dans un nouvel état de vie posthume. Mais on retrouve déjà dans le *Spruch* 332 un début de son rôle comme membrane protectrice d'un être engagé dans un processus de régénération, un détail qui préfigure l'ouroboros du Nouvel Empire.

Malgré la disparition du jeu de Mehen à la fin de la Première Époque Intermédiaire¹²², le serpent lui-même n'est pas oublié, et sa connotation funéraire n'est pas perdue comme l'atteste ce texte du Moyen Empire :

Texte des Sarcophages, Spruch 1103¹²³ :



3 sh

wds(w)-mdw dhwty m nhp.w

Qui fera le tour du (serpent) Mehen,

celui à la grande dignité,

que jugera Thot au matin ?

¹²¹ Piccione, « Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent », 49.

¹²² Piccione, 47. Il fera néanmoins une brève réapparition dans le registre artistique funéraire durant la XXVI^e dynastie, dans le contexte des emprunts archaïsants dits « néo-memphites ». Kendall suggère une cause religieuse au déclin du jeu durant la Première Époque Intermédiaire : l'association de Mehen à Rê aurait rendu tabou le découpage du dos du serpent pour tailler des cases, une action désormais assimilée à la destruction d'un reptile cosmique bienveillant (Kendall, « Mehen: The Ancient Egyptian Game of the Serpent », 42). Cette explication est certes perspicace, mais elle reste difficile à prouver.

¹²³ Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, CTVII §§ 428c-429f, suivant la leçon du sarcophage B2B0.

Ce passage présente l'intérêt de mélanger archaïsme et nouveauté. D'une part, comme dans les textes de l'Ancien Empire, faire le tour (*phr*¹²⁴) du jeu de Mehen continue à être associé au voyage dans l'au-delà dans un contexte d'épreuve. D'autre part, on emploie dans cette leçon du passage le hiéroglyphe déterminatif du serpent , plutôt que le signe  qui représente le plateau de jeu tel que nous le trouvons dans les PT 758 et 332. Il est par conséquent question dans ce passage (CT 1103) de faire le tour du dieu ophidien lui-même vers le jugement au matin (et donc vers la résurrection) avec une nuance atténuée de la métaphore du jeu. L'aspect liminaire de ce texte est d'autant plus clair par la divergence de certaines leçons qui emploient encore le déterminatif du plateau de jeu ¹²⁵ qui donnerait au passage une lecture plus fidèle à la théologie de l'Ancien Empire.

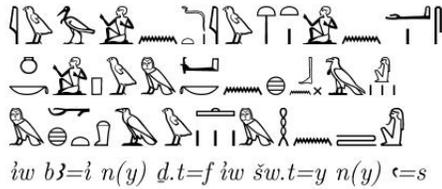
Si l'idée du périple salvateur est conservée dans les *Textes des sarcophages*, elle pourrait être connectée aux « mystères de Mehen (*št3.w mhn*) » mentionnés pour la première fois dans les CT 493/495¹²⁶.

¹²⁴ Le verbe peut être transitif ou intransitif; parmi les sens pertinents que donne Faulkner : *to turn, to surround, to enclose* (Faulkner, *Concise Dictionary of Middle Egyptian*, 93-94).

¹²⁵ Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, CTVII § 428c, suivant les leçons des sarcophages B1L, B3L et B2P; Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 95-96.

¹²⁶ CT 483/495. Les « mystères » de Mehen s'ils existaient à l'Ancien Empire peuvent peut-être expliquer l'économie des détails dans les sources les plus anciennes. Suivant cette hypothèse, nous n'avons toutefois aucune garantie que les rites et les mythes méhéniens de l'Ancien Empire étaient semblables à ceux du Moyen Empire. Dans la religion égyptienne, les mystères sous-entendent un savoir secret et complexe touchant à la nature des dieux, la création, la cosmogonie, la théogonie et les rites (S. Mayassis, *Mystères et initiations de l'Égypte ancienne: Compléments à la religion égyptienne*, vol. 2, Bibliothèque d'archéologie orientale d'Athènes [Athènes: B.A.O.A., 1957], 14-15). Le clergé égyptien possédait même depuis l'Ancien Empire des postes désignés de « préposés aux secrets (*hry-sšt3*) » (*Wb*, 4, 298.22-299.13). Le rôle précis de ces prêtres et l'évolution de leur fonction demeurent certes une matière à débat. Nous savons toutefois que la circulation de ce savoir était restreinte, et l'impératif de la discrétion de ses dépositaires peut être constaté, par exemple, dans l'inscription du magistrat du Moyen Empire Rudjahau qui vante sa bouche close au sujet des mystères (*h3p-r[3] sšt3*) (Mario Beatty, « Expanding the Meaning of the Word sStA », *ANKH: revue d'égyptologie et des civilisations africaines* 10/11 [2003]: 50). La nature et la réalité même de rites initiatiques au pays des pharaons demeurent en revanche une question épineuse en égyptologie. Les sources indigènes sont maigres et les écrits gréco-romains comme les *Métamorphoses* d'Apulée ne peuvent être lus sans suspicion.

Textes de Sarcophages, Spruch 495¹²⁷



ink pw mk-n hnbty.w

m-ht štj.w mhn

Mon âme-bâ est à son corps et mon ombre est à sa condition.

Je suis celui que les criminels (démoniques) ont protégé

après les mystères de Mehen.

Dans le CT 493, le mort, qui prend la parole, se présente comme un vieillard menacé de destruction¹²⁸ si les mystères de Mehen ne lui apportent pas le salut. Piccione suppose sur la base de ces deux textes que des croyances et des rites existaient autour du dieu ophidien, doctrines dont les pratiques et concepts nous seraient aujourd’hui perdus¹²⁹ ou sinon, qui seraient exposés seulement dans des compositions plus tardives. Ce culte, s’il a existé, devait être de nature sotériologique si l’on se fie à ce passage et au reste des documents pertinents dans les *Textes des Pyramides et des Sarcophages*. En effet, en résonnance avec les CT 493/495, le mort déclare dans le CT 759 sa connaissance des chemins secrets de Mehen comme une garantie de sa survie dans l’au-delà. CT 760 promet « l’entrée dans Mehen » à quiconque connaît ses voies, mais aussi de ne jamais périr et de « vivre de ce dont vit Rê »¹³⁰.

Le texte et l’image commencent à devenir plus explicites sur Mehen dans les *Sprüche* 758-760, préservés sur le sarcophage de Sepi III, général du Moyen Empire¹³¹. Ils sont

¹²⁷ D’après la leçon du sarcophage B3L (Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, CTVI §§ 77d-f).

¹²⁸ Dans les CT 493/494, le défunt est menacé par des créatures hostiles de l’au-delà et dans le danger d’être livré aux places d’exécution. La leçon du sarcophage B3b0 (CTVI § 75e) parle même d’ennemis « *irr(w) š̄.wt i3w.w* (faisant des massacres de vieillards) » !

¹²⁹ Piccione, « Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent », 43.

¹³⁰ « *ir (r)h(w) rn n(y) w3.wt=f iptn swt pw ʿq(w) r Mhn ir rh(w) r(3) pn n sk-n=f d.t ʿnh(w)=f m ʿnh(w).t R̄ s m s.t R̄ psd(w) s33(w).t sb3.w ipn m h̄h m-s3 h̄h* (celui connaissant les noms de ces chemins qui sont les siens [ceux de Mehen], c’est lui qui entrera dans Mehen. Celui connaissant cette formule ne peut disparaître pour l’éternité. Il vivra de ce dont vit Rê dans le lieu de Rê le brillant qui garde ces portes en un million [d’année ?] après un million [d’année ?] » (Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, CTVII 390 §§ 390n-k) .

¹³¹ Pierre Lacau, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire* (Caire: Impr. de l’Institut français d’archéologie orientale, 1904), 170-99, n° 28083, pl. XXV.

accompagnés de la représentation d'un dieu cryptique entouré de cercles symbolisant figurativement le serpent.

Textes des Sarcophages, Spruch 758 ¹³²:



<i>rnp.wt hh.w</i>	Millions d'années !
<i>wʒ.wt sd.t</i>	Chemins de feu.
<i>sʒʒ wʒ.wt iptn</i>	Ces chemins gardent
<i>gs tʒ-wr-ʒ mhn dbn(w) m hh m-sʒ hh</i>	le côté bâbord de Mehen qui encercle un million après un million,
<i>sbʒ.w stnm(w)</i>	les portes qui égarent,
<i>gs wʒd.t mhn dbn(w)</i>	(et) le côté avant de Mehen qui encercle
<i>s.t rʒ psd(w) sʒʒ(w).t sbʒ.w ipn nw</i>	le trône de Rê le Brillant qui garde ces portes.

L'association du serpent à Rê est une nouveauté importante; sur le même sarcophage, le texte nous informe « *ir wnn.t Mhn pwy pw n(y) Rʒ* (mais quant à ce Mehen, c'est celui de Rê)¹³³ ». L'intimité de leur connexion se voit aussi dans l'usage répété du hiéroglyphe déterminatif du soleil ☉ pour désigner le dieu ophidien dans les *Sprüche* 759/760 des *Textes des Sarcophages* au lieu du signe du serpent 𐛨 employé dans le *Spruch* 1103 du même corpus¹³⁴. Il s'agit là d'un fait intéressant, puisqu'aucune relation importante n'était établie précédemment entre les deux dans les *Textes des Pyramides*¹³⁵. Or, les preuves archéologiques nous confirment que le jeu du

¹³² Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, CTVI §§ 387a-g. Bien qu'il n'existe qu'une seule attestation du *Spruch* 758-759, nous savons que ce texte avait une diffusion assez large puisqu'il s'est transmis dans le *Livre des Morts* (chap. 131) (Piccione, « Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent », 44).

¹³³ Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, CTVI § 387n.

¹³⁴ Buck, CTVI §§ 387f, 387j, 387n, 388h, 390l ; Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 97-98.

¹³⁵ Walter Crist, Anne-Elizabeth Dunn-Vaturi, et Alexander J. de Voogt, *Ancient Egyptians at Play: Board Games Across Borders* (Londres; New York: Bloomsbury Publishing, 2016), 30.

Mehen est antérieur¹³⁶ à la montée de la théologie solaire dans la religion funéraire durant la V^e dynastie. Par conséquent, un soupçon s'élève sur l'origine de ce serpent divin, qui pourrait avoir été emprunté d'un tout autre contexte cosmologique, peut-être stellaire, d'où il est passé à la mythologie solaire. Il s'agit là bien sûr de pures spéculations qui ne peuvent en aucun cas être appuyées faute de sources remontant à une époque aussi éloignée. Quelle que soit son évolution la plus ancienne, le dieu ophidien demeurera, à partir du Moyen Empire, solidement attaché à la suite de Rê. Il est établi comme son protecteur à travers un encerclement passif plutôt qu'agressif à la façon de l'Uræus. Dans le *Spruch* suivant dessiné sur le même sarcophage (CT 759), Mehen est dit *phr* (tourner autour/encercler) Rê¹³⁷, un terme qui porte une signification magique et rituelle importante dans la magie égyptienne depuis des temps reculés jusqu'à l'époque romaine¹³⁸. Le texte est illustré par un dessin volontairement cryptique de Rê entouré par des cercles rouges et noirs qui représentent les « chemins de Mehen »¹³⁹ (Figure 9). Le symbolisme ophidien n'y est présent que par des têtes serpentines qui émergent de la couronne Atef du dieu comme des *uraei*¹⁴⁰. Il s'agit là de la plus ancienne illustration du dieu solaire encerclé par le reptile, même si cela est exécuté de façon figurative, puisque Mehen lui-même n'est pas représenté, mais se retrouve substitué par les chemins de feu créés derrière lui par la circonvolution de son corps¹⁴¹. Deux caractéristiques importantes de l'ouroboros n'en sont pas moins présentes : le contexte solaire et la protection par l'encerclement.

¹³⁶ Le jeu apparaît dans une peinture de la tombe de Hesy-Rê dignitaire de la III^e dynastie (Quibell, *Excavations at Saqqara : The Tomb of Hesy 1911-12*). La tombe de Rahotep (IV^e dynastie) inclut le jeu de Mehen dans sa liste d'offrandes (W. M. Flinders Petrie et F. L. Griffith, *Medum* [Londres: David Nutt, 1892], Pl. XIII). Un grand nombre de pions du jeu ont été retrouvés dans des contextes funéraires de la fin de l'époque prédynastique et de la I^e dynastie (Kendall, « Mehen: The Ancient Egyptian Game of the Serpent », 34-35). La tombe de Peribsen a livré quatre plateaux de Mehen (Kendall, 35). Une série troublante de jeux de Mehen porte le nom de Hor-Aha, pharaon de la I^e dynastie. Kendall et d'autres chercheurs les soupçonnent fortement d'être des supercheres modernes (Kendall, 38).

¹³⁷ Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, CTVI § 388d.

¹³⁸ Robert K. Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, Studies in Ancient Oriental Civilization, No. 54 (Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1993), 59-67; Willeke Wendrich, « Entangled, Connected or Protected? The Power of Knots and Knotting in Ancient Egypt. », in *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams & Prophecy in Ancient Egypt*, éd. par Kasia Szpakowska (Swansea: Classical Press of Wales, 2006), 243-70; Faulkner, *Concise Dictionary of Middle Egyptian*, 93-94.

¹³⁹ Piccione, « Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent », 44-46.

¹⁴⁰ Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 115.

¹⁴¹ Les quatre cercles rouges semblent correspondre à ceux mentionnés dans le *Spruch 759 des Textes des Sarcophages*.

2.2 Le serpent et le concept de l'union solaire-osirienne au Nouvel Empire

Avec l'avènement du Nouvel Empire, la représentation du serpent Mehen devient soudainement commune dans l'art funéraire. Le dieu ophidien est présent dans plusieurs livres mortuaires décorant les tombes de la Vallée des Rois¹⁴². Ces compositions documentent par le texte et par l'image le périple nocturne du dieu solaire à travers les tréfonds du monde souterrain ou le corps étoilé de sa mère céleste Nout. À l'issue de cette aventure, la divinité que le jour a vieillie achève sa régénération, sa réjuvenation et sa renaissance à l'horizon oriental du ciel¹⁴³. L'*Amdouât* est la première dans cette succession de livres à développer le symbolisme ouroborique ; durant la sixième heure de la nuit¹⁴⁴, le dieu solaire, représenté avec un scarabée en guise de tête, apparaît couché à l'intérieur d'un ouroboros à têtes multiples appelé 'š3-*hr.w* (*Litt.* : Celui-aux-nombreux-visages)¹⁴⁵ (Figure 10). Le texte décrit la scène comme suit :

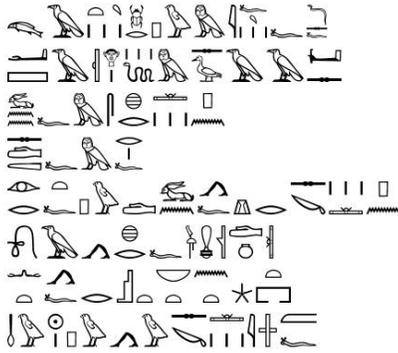
¹⁴² Warburton, *The Egyptian Amduat*, 222ff; Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, 180-81; Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 38ff. Le souvenir du jeu de Mehen perdure aussi, puisque dans le *Livre des Morts* (Chap. 172) les dents du défunt correspondent à l'objet magique que sont les pions avec lesquels Horus et Seth jouent au Mehen (Bardinet, *Dents et mâchoires dans les représentations religieuses et la pratique médicale de l'Égypte Ancienne.*, 82). Dans un parchemin hiéroglyphique du Nouvel Empire documentant une partie de Senet, le joueur prononce la formule suivante :  (trad. : j'approche de Mehen), marquant le début de la partie (Alexandre Piankoff, *The Wandering of the Soul* [Princeton N.J.: Princeton University Press, 1974], pl. 43; Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 96).

¹⁴³ Pour une vue d'ensemble sur les compositions funéraires du Nouvel Empire, voir Erik Hornung, *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*, trad. par David Lorton (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999).

¹⁴⁴ Dans sa forme originale, l'*Amdouât* est divisée en douze heures, documentant chacune une étape du processus de régénération du dieu solaire à travers la *Douât* et listant les dieux qui s'y trouvent.

¹⁴⁵ Warburton, *The Egyptian Amduat*, 173, fig. 7. Dans nos esprits modernes familiers avec la mythologie grecque, le reptile à têtes multiples évoque tout de suite l'image de l'hydre. On retrouve toutefois d'autres exemples de serpents polycéphales dans les mythologies ougarite, sumérienne et hébraïque (Walter Burkert, *Greek Religion: Archaic and Classical* [Oxford: Blackwell, 1985]). Un 'š3-*hr.w* était déjà mentionné dans les *Sprüche* 462, 1134 et 1179 des *Textes des Sarcophages*. La leçon du sarcophage B5C du CT 1134 emploie le déterminatif , alors que celle du B1Be l'omet (Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, CTVII § 476h). Le texte du CT 463 sur le sarcophage B9C utilise le même déterminatif (Buck, CTV § 334h). Il en va de même pour les leçons des sarcophages B1P, B5C et B4L du CT 1179 (Buck, CTVII § 517a). L'emploi de ce hiéroglyphe à la place de celui d'un serpent pourrait indiquer que le 'š3-*hr.w* des *Textes des Sarcophages* n'était peut-être pas un reptile comme dans l'*Amdouât*. L'homonymie des noms serait soit une coïncidence, ou une assimilation de Mehen à un dieu plus ancien en la qualité de ce dernier de gardien de Rê dans le *Spruch* 1069 des *Textes des Sarcophages* (contra Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 118-20). Pour un serpent à têtes multiples sur un sarcophage égyptien de l'époque tardive, voir Ladislav Bareš et Květa Smoláriková, *Abusir XVII: The Shaft Tomb of Iufaa* (Prague: Czech Institute of Egyptology, 2008), pl. 26a.

Amdouât, sixième heure, registre médian¹⁴⁶ :



h3.t hprî pw m iw=f ds=f

C'est la dépouille de Khepri en sa propre chair,

š3-hr.w m s3=s

"Celui-aux-nombreux-visages" la garde.

wmn=f m šyr pn

Il est ainsi :

sd=f m r(3)=f

Sa queue est dans sa bouche.

îrr.t=f pw dwn=f hr sšm.w pn

Sa tâche est de s'étendre sous cette image.

wšî hr=f îmn.t mi kd

L'Occident au complet vient à lui,

îwty iw=f r s.t nb.t n(y).t dw3.t

alors qu'il ne peut aller vers aucun autre endroit de la Douat.

hryw r3 pw iw sšm.w îmy=f

La voix de Rê est ce qui va à l'image qui est à l'intérieur de lui.

Ce serpent doit être compris comme une émanation de Mehen¹⁴⁷, et la scène comme l'enterrement du soleil mourant dans les profondeurs de la *douât*¹⁴⁸. La dimension funéraire est établie par la position horizontale du corps appelé « *iwf* (cadavre) », ainsi que par une allusion à la momification sous la forme d'un autre serpent adjacent avec quatre têtes humaines sur son dos, chacune portant le nom d'un des quatre dieux canopiques : Imset, Hapy, Duamutef et Qebehseuef. Le moment de cette intervention ouroborique n'est pas anodin : durant la sixième heure de la nuit, le contact avec les eaux primordiales du Noun enclenche le processus de régénération du dieu solaire, jusque-là accablé par la vieillesse¹⁴⁹. « *Mehen manifests like a protective carapace of the vulnerable nocturnal sun, not something that has come from without, but as something produced at the appropriate moment by an extension of the sun's own power and process, as a larva produces its own chrysalis*¹⁵⁰ ».

¹⁴⁶ Hornung, *Texte zum Amduat*, 1987, II:502-4.

¹⁴⁷ Un serpent est explicitement nommé Mehen dans des parallèles très proches sur deux *papyri* de la XVIII^e dynastie : *Cairo papyrus 24742* et *British Museum 10.478* (Piankoff, *The Wandering of the Soul*, pl. 16, 31, 32).

¹⁴⁸ Warburton, *The Egyptian Amduat*, 206.

¹⁴⁹ Warburton, 179-81.

¹⁵⁰ Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 141.

La protection méhénienne officielle de Rê débute durant l'heure suivante¹⁵¹. À partir de ce moment, le dieu ophidien ne quitte plus son poste de garde à la barque solaire pour le reste la nuit. On trouve un schéma semblable dans le *Livre des Portes*, où le soleil, symbolisé par un scarabée à l'intérieur d'un disque, est encerclé par un ouroboros durant la première heure de la nuit¹⁵² (Figure 11). Mehen se manifeste ouvertement durant l'heure suivante de cette composition et protège la barque solaire durant chacune des heures jusqu'à l'aube. Le dieu serpentin est aussi présent dans chaque heure du *Livre de la Nuit*, sans représentation ouroborique au début, puisque ce livre omet la première heure¹⁵³. Dans le *Livre du Jour*, Mehen est absent en dehors de sa brève apparition durant la première heure, quand le soleil est transmis de la barque de la nuit vers celle du matin¹⁵⁴ (Figure 12). On peut supposer que le ciel diurne n'est pas un environnement aussi hostile envers le dieu solaire que l'aube a sorti de son état de vulnérabilité nocturne, lui permettant par conséquent de se passer temporairement de sa protection serpentine¹⁵⁵. Les compositions à division non horaire, soit les *Livres de la Terre*, *Livre des Cavernes*, et le *Livre de l'Union Solaire-Osirienn*e, des ouvrages qui se veulent plus abstraits, se passent de la représentation de Mehen à chaque scène. Étant donné que les deux types de compositions cohabitent dans les mêmes tombes, il ne faut surtout pas voir dans cette omission une affirmation théologique, mais davantage un choix stylistique découlant de l'aspect plus énigmatique, déconstruit et conceptuel de ces textes non linéaires, par opposition à celles au souci plus narratif comme l'*Amdouât*. La protection perpétuelle du serpent à partir d'un certain point de la nuit devait être évidente dans l'imaginaire de n'importe quel prêtre qui composait ou recopiait cette littérature funéraire.

Revenons à la septième de l'*Amdouât* pour remarquer une étonnante explosion de violence graphique contre les ennemis du dieu solaire, incluant Apophis, comme si la divinité

¹⁵¹ Il est intéressant de remarquer la montée progressive du pouvoir du serpent dans l'*Amdouât*, phénomène qui débute à la quatrième heure avec l'apparition d'une tête serpentine à chaque extrémité de la barque de Rê (Warburton, *The Egyptian Amduat*, 107). L'embarcation garde cette forme durant la cinquième heure de la nuit (Warburton, 154). Sa disparition coïncide avec l'apparition de l'ouroboros ʿš3-ḥr.w, une émanation moins discrète de Mehen qui préfigure la protection ouverte du dieu ophidien dans les heures à venir.

¹⁵² Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 30; Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 20.

¹⁵³ Gilles Roulin, *Le Livre de la Nuit: Une composition égyptienne de l'au-delà* (Fribourg; Göttingen: Éditions Universitaires; Vandenhoeck & Ruprecht, 1996).

¹⁵⁴ Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, pl. 187.

¹⁵⁵ Il existe un serpent plus obscur affecté à la protection diurne du dieu solaire : Mehenyt, le pendant féminin de Mehen. La démarcation d'identité entre ces deux figures présente d'ailleurs une certaine ambiguïté (Ritner, « A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection », 220; Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 170).

ne pouvait affronter un tel conflit sans sa protection ophidienne¹⁵⁶. Rê et Osiris apparaissent chacun à l'intérieur d'un serpent portant la légende « Mehen » (Figure 14). Rê est debout sur sa barque dans le registre médian de la composition, alors que le dieu des morts, siégeant sur un trône dans le registre supérieur, se voit attribuer l'épithète « *imy Mḥn* (Celui qui est dans Mehen) »¹⁵⁷. De cette façon, le serpent passe des *regalia* solaires à l'iconographie osirienne. Cette transmission n'est pas surprenante, puisque les deux dieux partagent un lien très intime dans la théologie du Nouvel Empire. Ils sont interprétés presque comme deux aspects d'un seul et même dieu ; Rê est son âme vagabonde (*bâ*) et Osiris sa momie qui repose passivement dans les profondeurs de la Douât¹⁵⁸. Dans la théologie de l'époque, l'âme ailée (*bâ*) peut s'aventurer librement à l'extérieur de la nécropole, mais doit retourner périodiquement auprès de sa momie, pour que l'un et l'autre puissent se régénérer par la proximité temporaire¹⁵⁹. De la même façon, Rê doit naviguer la nuit à travers les ombres et les dangers de la Douât afin d'être réuni avec Osiris et achever ainsi sa renaissance à l'horizon oriental du ciel pour qu'un jour nouveau puisse advenir. Mehen devient le réceptacle de cette communion sacrée¹⁶⁰, un rôle dépeint dans nombre de livres funéraires représentant l'union d'Osiris et de Rê à l'intérieur du reptile : dans le livre de *l'Union Solaire-Osirienne*, un serpent à torse humain nommé « *tpy* (litt. *Celui-à-la-tête*) » encercle les cadavres des deux divinités, chacune couchée dans son sarcophage respectif¹⁶¹

¹⁵⁶ Warburton, *The Egyptian Amduat*, 222-25, 230-32. « *sqdd ntr pn m njw.t tn m sšm.w n(y) Mḥn* (Ce dieu [Rê] procède ainsi en ce lieu [où Apophis guette] à l'intérieur de l'image de Mehen » (Hornung, *Texte zum Amduat*, 1987, II:550).

¹⁵⁷ Warburton, *The Egyptian Amduat*, 222, 228; Hornung, *Texte zum Amduat*, 1987, II:533.

¹⁵⁸ Jan Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne = Tod und Jenseits im alten Ägypten*, trad. par Nathalie Baum, Collection Champollion (Monaco: Éditions du Rocher, 2003), 284-85; Erik Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*, trad. par John Baines (Londres; Ithaca NY: Routledge & Kegan Paul; Cornell University Press, 1982), 93-97. La représentation de Rê dans la Douât avec une tête de bélier (*b3*) est jeu de mots pour son état d'âme-*bâ*.

¹⁵⁹ Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, 321.

¹⁶⁰ Durant la cinquième heure du *Livre des Portes*, les *akhou*, âmes glorifiées, s'adressent à Rê en ces termes : « *hn.w n=k ʿq=k dsr.w m mḥn* (jubilations à toi alors que tu entres dans la sacralité à l'intérieur de Mehen) » (Abt et Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 150). Notons que Mehen se substitue, durant la septième heure de l'*Amdouât*, au sanctuaire-*k3ri* qui abritait Rê dans sa barque durant les six premières heures. La forme de cette structure rappelle le hiéroglyphe , qui à son tour évoque le sanctuaire *pr-wr* prédynastique de la Haute Égypte (Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, 282). Dans une vignette des *Livres de la Terre* (Figure 13), Osiris est représenté à l'intérieur d'un sanctuaire *k3ri* fait de trois serpents, deux verticaux et un horizontal (Roberson, 280, fig. 5.74.). Un parallèle implicite entre Mehen et le sanctuaire *k3ri* se retrouve aussi à la septième heure du *Livre des Portes* (Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 247).

¹⁶¹ Coleman Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, 90-91, pl. 8. À titre de note, un serpent du même nom se retrouve dans la dixième heure du *Livre des Portes*, non pas seulement avec un torse humain, mais plusieurs, ainsi qu'un certain nombre de paires de jambes (Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 344-46).

(Figure 15). La façon dont cette créature s'enroule ne va pas sans rappeler celle de Mehen dans le *Livre de la Nuit*, qui à son tour est évidemment inspirée du plateau du jeu du même nom de l'Ancien Empire¹⁶² (Figure 16). Dans une vignette des *Livres de la Terre*, un Rê-Osiris unifié en une seule figure est enveloppé par un grand serpent portant la légende « *št3=f*(son mystère) »¹⁶³. Si le pronom suffixe possessif « =*f* » est difficile à attribuer avec certitude au dieu ou au reptile, le mystère évoque inévitablement les « *št3.w mħn* » des *Textes des Sarcophages* (*Sprüche* 493/495)¹⁶⁴. Dans une autre vignette très endommagée des *Livres de la Terre*, préservée dans la tombe de Ramsès IX, un serpent encercle deux figures momiformes chacune à l'intérieur d'un sarcophage¹⁶⁵. Il s'agit très probablement de Rê et d'Osiris. Bien que le texte soit en grande partie perdu, le passage suivant a survécu¹⁶⁶: « *m s33=sn*¹⁶⁷ ». Il s'agit là du même terme employé dans la sixième heure pour décrire le rôle protecteur de l'ouroboros *š3-ħr.w* (*Litt.* : Celui aux nombreux visages) dans la représentation que nous avons discutée précédemment¹⁶⁸. La fonction de « *s3wti* » (gardien¹⁶⁹) est attribuée à un serpent méhénien dans une autre scène d'un Osiris solarisé régénéré par la proximité du reptile, telle qu'elle apparaît sur le mur dit « énigmatique » de la tombe de Ramsès IX¹⁷⁰ (Figure 17). Un terme de la même famille (*s3w*) est employé pour décrire l'action du serpent-ouroboros « *wr* (le grand) » qui apparaît autour d'un œil symbolisant Osiris et d'une tête de bélier représentant Rê¹⁷¹ (Figure 18). Enfin, la chapelle dorée de Thouthakamon est décorée d'une figure momiforme géante encerclée par deux *ouroboroi*, l'un entourant les jambes et l'autre la tête¹⁷² (Figure 19 et Figure 20). Le second serpent porte la légende explicite de « Mehen » et le premier est accompagné par l'inscription suivante : « *Dw3 wnwn R^s --- itn pw wnwn* ». Darnell traduit ces hiéroglyphes codés comme suivant:

¹⁶² Voir Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 133.

¹⁶³ Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, 273.

¹⁶⁴ La théologie de Mehen dans les *Textes des Sarcophages* est traitée précédemment dans la première partie de ce même chapitre. Un parallèle intéressant du Nouvel Empire se retrouve dans le *Livre des Portes*, où le dieu solaire, représenté sur sa barque à l'intérieur de Mehen, est dit dans le texte être « *imy št3=f*(à l'intérieur de son mystère) », très vraisemblablement une référence au serpent (Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 282).

¹⁶⁵ Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, 276-77, fig. 5.71.

¹⁶⁶ Roberson, 276, n° 940.

¹⁶⁷ Ce qui se traduit ainsi : « (sujet perdu) est en train de les garder ».

¹⁶⁸ Voir la citation de la sixième heure de l'*Amdouât* citée précédemment, p. 30.

¹⁶⁹ *Wb.* III. 418.

¹⁷⁰ Alexandre Piankoff, « Les deux papyrus 'mythologiques' de Her-Ouben au Musée du Caire. », *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 49 (1949): 129-44.

¹⁷¹ Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig.12. Pour le texte, voir Alexandre Piankoff, « Le livre des Quererts : Troisième division », *Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale*, n° 42 (1942).

¹⁷² Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, 78, pl. 6.

« *Adoration to the circling one --- the circling one is Re/the sun disc* »¹⁷³. Puisque l'appellation de Rê est attribuée à une figure momiforme, l'interprétation d'un Rê-Osiris est valide¹⁷⁴. Le concept de l'union solaire-osirienne est développé davantage après la fin du Nouvel Empire. À ce sujet, Niwinski remarque en commentant l'évolution des sarcophages tardifs: « *practically each scene, or even each figure of a composition, especially those created in the 21st dynasty, bears solar and at the same time, osirian features, showing the great solar-osirian synthesis that after many years of anxiety reached its apex in this period* »¹⁷⁵. Il n'est pas étonnant qu'un grand nombre de sarcophages sous cette dynastie soient décorés par un ouroboros encerclant les jambes de la momie¹⁷⁶ (Figure 21). La tradition des thèmes ouroboriques sur les cercueils se poursuit jusqu'au II^e siècle après J.-C. avec les sarcophages dits du « groupe de Soter »¹⁷⁷ (Figure 22). Des *serpents circulaires* sont aussi attestés en parallèle sur des *papyri* funéraires à partir de la XXI^e dynastie tel que dans le *P. Cairo 133, Berlin 3140*, ainsi que sur les *papyri* de Bakenmut et de Djedamoniufankh¹⁷⁸.

En conclusion, Mehen a émergé durant l'Ancien Empire comme un instrument de régénération post-mortem, dont le mode d'emploi primaire consistait à voyager en spirale à travers le corps du serpent en vue d'achever la résurrection depuis sa tête. Son rôle d'incubateur se profile déjà

¹⁷³ Darnell, 78. Puisque ces hiéroglyphes sont codés, nous nous fions à la translittération et la traduction de Coleman Darnell, expert de la cryptologie du Nouvel Empire, qui interprète ce passage comme un rapprochement de la circonvolution du soleil à celle de l'ouroboros (Darnell, 79-80).

¹⁷⁴ Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, 80.

¹⁷⁵ Niwinski, « Religious Iconography Project: Exemplified by the Scene with Three Deities Standing on a Serpent », 307-14.

¹⁷⁶ Andrzej Niwinski, « Untersuchungen zur ägyptischen religiösen Ikonographie der 21. Dynastie (3). Mummy in the Coffin as the Central Element of Iconographic Reflection of the Theology of the 21st Dynasty in Thebes », *Göttinger Miszellen*, n° 109 (1989): 53-66. Notons qu'après la révolution théologique de la XXI^e dynastie, la peinture murale a été détrônée par le sarcophage, dans son rôle de principal support pour l'art funéraire en faveur du papyrus et du sarcophage (Niwinski, « Religious Iconography Project: Exemplified by the Scene with Three Deities Standing on a Serpent », 307). De là vient la plus forte appropriation de l'ouroboros par les sarcophages.

¹⁷⁷ Le sarcophage de Petamenophis Soter est daté précisément au 2 juin 116 après J.-C. (An 19 du règne de Trajan), accordement à une inscription (François René Herbin, *Padiimenipet, fils de Sôter: Histoire d'une famille dans l'Égypte romaine* [Paris: Service culturel du Louvre, 2002], 27-32, fig. 28). Pour un échantillon de sarcophages de l'époque pharaonique tardive contenant du symbolisme ouroborique, voir Bill Manley et Aidan Dodson, *Life Everlasting National Museums Scotland Collection of Ancient Egyptian Coffins* (Edinburgh: National Museums Scotland, 2010), 82; John H. Taylor, « Theban Coffins from the Twenty-Second to the Twenty-Sixth Dynasty: Dating and Synthesis of Development », in *The Theban Necropolis: Past, Present, and Future*, éd. par Nigel Strudwick et John H. Taylor (Londres: British Museum Press, 2003), 95-121, fig. 75. Pour d'autres cercueils d'époque romaine semblables à celui de Soter, voir Christina Riggs, « Archaism and Artistic Sources in Roman Egypt: The Coffins of the Soter Family and the Temple of Deir El-Medina », *Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale* 106 (2006): 315-332.

¹⁷⁸ Piankoff, *Mythological Papyri*, pl. 1, 20, 27; Siegfried Schott, « Das blutrünstige Keltergerät. », *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 74 (1938): 88-93, fig. 6.

dans le PT 758, ainsi qu'un symbolisme utérin qui se révélera pertinent dans l'étude des gemmes magiques gréco-romaines dans le chapitre 3. La théologie du Moyen Empire place le serpent dans l'orbite de Rê où il demeurera pour le reste de l'Antiquité. À la fois chemin et obstacle, le dieu ophidien jongle avec sa prérogative de « canon cosmique » vers la résurrection et son rôle d'enveloppe protectrice du soleil, des divinités qui l'accompagnent et des morts avertis qui sont parvenus par leurs connaissances secrètes à « entrer dans Mehen ». Avec l'éclosion picturale des représentations de la Douât dans les tombes royales du Nouvel Empire, l'épicentre de la théologie de l'ouoboros et de Mehen s'ajuste pour inclure Osiris sans délaisser l'iconographie solaire en vertu de la croyance en l'union journalière des deux figures. Leur lien privilégié au serpent explique déjà la surreprésentation d'Osiris et de Rê¹⁷⁹ à l'intérieur des *ouoboroi* des gemmes magiques gréco-romaines. Le chapitre suivant commencera par examiner la continuité de leurs iconographies sur ce support à la lumière des antécédents ophidiens de la période pharaonique.

¹⁷⁹ Le plus souvent sous son aspect du soleil du matin représenté par le scarabée Khepri.

Chapitre III : Le symbolisme solaire et osirien sur les gemmes magiques gréco-romaines

3.1 L'iconographie de Rê et d'Osiris sur les gemmes magiques

3.1.1 L'union solaire-osirienne sur les gemmes magiques

Les artisans des gemmes magiques gréco-romaines, malgré beaucoup d'innovations, perpétuent aussi un répertoire iconographique plus ancien, grec, mais surtout égyptien. À la lumière de la théologie de Mehen du Nouvel Empire, il se révèle qu'un groupe important de ces artefacts sont fidèles à l'épicentre même de ses concepts : l'iconographie de l'union de Rê et d'Osiris s'est en effet transmise vers ce média¹⁸⁰. Les deux dieux apparaissent certes souvent séparés¹⁸¹, mais de nombreuses gemmes démontrent, en les joignant, une continuité étonnante avec le passé pharaonique ; une représentation sur une pierre de jaspé (Figure 23) présente des similarités frappantes avec une scène du *Livre des Cavernes* durant laquelle le soleil atteint Osiris alors qu'il est couché à l'intérieur d'un serpent dans les profondeurs de la *Douât*¹⁸² (Figure 24). Pourtant, au moins un millénaire sépare la fresque ramesside de la gemme gréco-romaine¹⁸³ ! Dans un contexte assez proche, on retrouve aussi sur un jaspé vert préservé au British Museum un Osiris étendu sur un serpent ouvert sous un scarabée¹⁸⁴ (Figure 25).

¹⁸⁰ De nombreuses gemmes unissent Rê et Osiris même en dehors de l'ouroboros. Voir, par exemple, Simone Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum* (Londres: The British Museum Press, 2001), 9, n° 13; 8, n° 11; 134, n° 218; Hanna Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg* (Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1986), n° 113; Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 4, 6, 7.

¹⁸¹ Pour Osiris seul dans l'ouroboros, voir Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 7, n° 10; Attilio Mastrocinque, *Sylloge gemmarum gnosticarum. Parte II* (Roma: Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, 2007), Ro 2. Pour un scarabée seul dans l'ouroboros, voir Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 65, n° 100; Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 50.1.b.5; Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, n° 116, 117, 118; Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 251. Le texte du PGM XII, 271-350 prescrit de graver sur une pierre un scarabée à l'intérieur d'un ouroboros, pour un anneau servant à s'attirer « la faveur et la victoire (*χάριν καὶ νίκην*) ».

¹⁸² Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, 74-75, fig.12.

¹⁸³ Aucune datation n'est disponible pour cette gemme, mais il est évident qu'elle ne date pas d'avant l'époque hellénistique.

¹⁸⁴ British Museum, OA. 9883; Michel, *Die magischen Gemmen*, pl. 3.2. Cette gemme possède un parallèle très proche en jaspé vert, voir A. Delatte et Ph. Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes* (Paris: Bibliothèque Nationale, 1964), n° 129.

L'inscription « *δαμναμενευ* » sur le revers de cette gemme pourrait provenir des *Ephesia Grammata* grecques¹⁸⁵, mais il est difficile d'établir un lien entre cette formule et son registre iconographique¹⁸⁶. Il existe aussi une autre gemme, une hématite noire, qui représente le dieu des morts étendu sous un scarabée à l'intérieur du serpent¹⁸⁷ (Figure 26). Toujours dans le même répertoire, une pierre en obsidienne place un Osiris « panthéistique » sur un côté et un scarabée entouré par un ouroboros sur l'autre¹⁸⁸ (Figure 27). Sur cet artefact, le coléoptère est aussi entouré par les voyelles grecques « *αωιεηωησοιηρωωωωηω αειηουω* ». Ces lettres apparaissent souvent dans des combinaisons différentes sur les gemmes magiques gréco-romaines, avec une fréquence très prononcée sur les intailles portant le symbole de l'ouroboros¹⁸⁹. Ces sept voyelles portaient, dans la sphère hellénique, un pouvoir magique important qui ne cessera de grandir jusqu'à l'Antiquité tardive¹⁹⁰. Elles étaient associées en particulier aux sept notes musicales et aux sept planètes¹⁹¹. Les raisons du rapprochement de l'ouroboros à ces derniers semblent certes difficiles à élucider, mais nous pouvons toutefois nous aventurer à spéculer sur un lien entre les sept voyelles grecques et les thèmes solaires — au moins sur les gemmes magiques¹⁹². Simone

¹⁸⁵ Les *Ephesia Grammata* étaient des formules magiques grecques sans sens apparent dont l'attestation remonte au V^e siècle avec une inscription trouvée à Himère en Sicile (David R. Jordan, « Ephesia Grammata at Himera », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 130 [2000]: 104-7). Elles sont aussi mentionnées par Anaxilas, poète comique du IV^e siècle (PCG frg. 18). Pausanias le Grammaire prétend qu'elles étaient utilisées dans le culte d'Artémis à Éphèse dans un fragment cité par Eustathe de Thessalonique (*Ad Od.* XIX, v. 247). Selon Plutarque (*Quest. conv.* 706d-e), les *magi* instruisaient les victimes de possession démonique de réciter les Ephesia Grammata. S'il est difficile de prouver cette affirmation, il est vrai que ces formules tendent à être employées dans un but de protection (R. G. Edmonds, « The Ephesia Grammata: Logos Orphaikos or Apolline Alexima Pharmaka? », in *The Getty Hexameters: Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, éd. par Christopher A. Faraone et Dirk D. Obbink [Oxford; New York: Oxford University Press, 2013], 98-102).

¹⁸⁶ Une autre gemme nous est certes connue avec l'inscription « *δαμναμενευ* » sur le revers d'une représentation d'Osiris (Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 3.A.3.a.11). Mais la formule apparaît davantage sur des intailles gravées de dieux gréco-romains, principalement Éros et Aphrodite. Voir Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 65, 77, 251; Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 4.1.c.2, 15.2.c.1.

¹⁸⁷ Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 39.2.c.1.

¹⁸⁸ Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 109, n° 172. Pour une gemme semblable, voir aussi Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D.12.

¹⁸⁹ Dans la base de données Campbell, sur 68 gemmes magiques contenant les sept voyelles grecques, 27 portent aussi le symbole de l'ouroboros (<http://classics.mfab.hu/talismans/object/search>. Consulté le 10 avril 2018).

¹⁹⁰ F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (Stuttgart: Teubner, 1925), 35ff; Jacco Dieleman, *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*. (Leiden: Brill, 2006), 64-69. Démétrius de Phalère (VI-III^e siècle Av. J.-C.) prétend dans son *Traité de l'élocution* (2.71) que les prêtres égyptiens chantaient les sept voyelles grecques dans leur culte pour leur euphonie.

¹⁹¹ Ch-Émile Ruelle, « Le chant des sept voyelles grecques: D'après Démétrius & les papyrus de Leyde », *Revue des études grecques* 2, n° 5 (1889): 38-44; Ritner, « A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection », 218. Sur une gemme magique gréco-romaine, l'ouroboros apparaît encerclant sept astres qui pourraient représenter les sept planètes (Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 44, n° 67).

¹⁹² Le soleil, rappelons-le, est une des « sept planètes » avec la Lune, Vénus, Mars, Saturne, Jupiter et Mercure.

Michel, spécialiste de ces artefacts, considère en effet les combinaisons des voyelles dans ce contexte comme des invocations au dieu solaire ou même une de ses appellations¹⁹³ ; une hypothèse corroborée par la dominance des répertoires de Chnoubis, d'Horus l'Enfant, et d'Osiris dans les intailles qui joignent ces lettres grecques à des représentations¹⁹⁴. Il faut toutefois remarquer que bien que ces voyelles apparaissent très souvent en contexte solaire, elles n'y sont pas exclusivement associées ; si un lien existe entre elles et l'ouroboros, il serait indirect à travers la gravitation commune autour du thème solaire.

Pour retourner au registre de l'union solaire osirienne, une autre autre combinaison de voyelles est présente sur le revers d'un lapis-lazuli plaçant le roi des morts sur un scarabée ailé, tous deux à l'intérieur de l'ouroboros¹⁹⁵. Sur un autre artefact, mais cette fois en l'absence de voyelles, Osiris apparaît encore dans le reptile circulaire sur une pierre de jaspe rouge, couronné d'un disque solaire et muni de cornes de bélier torsadées évoquant l'aspect du soleil dans les livres funéraires du Nouvel Empire¹⁹⁶ (Figure 28). Il n'y a aucun doute qu'il s'agit là d'une représentation d'un Osiris solarisé. Le palindrome « Ἀβλαναθαναλβα », qui encercle l'ouroboros sur cette gemme, possède en effet une association marquée aux figures solaires¹⁹⁷ ; il apparaît sur une multitude d'autres intailles portant le symbole du serpent circulaire, avec une présence privilégiée d'Horus et du symbolisme osirien¹⁹⁸. Toujours sur le même artefact, on trouve les

¹⁹³ Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 377. Dans la fabrication d'une gemme gravée d'un Hélioros encerclé par un ouroboros, le texte du *PGM* I, 42-195 prescrit de prononcer une formule incluant une combinaison de voyelles en se mettant en direction du soleil (πρὸς ἥλιον). Pour la conception d'une gemme gravée d'un scarabée entouré d'un ouroboros, *PGM* XII, 271-350 demande de tenir la pierre vers le soleil du matin en récitant une incantation qui finit par les sept voyelles grecques. Le rituel s'achève avec une invocation composée d'une suite de formules commençant toutes par « ἡ ἰεου » (336-350).

¹⁹⁴ Le lien d'Horus au symbolisme solaire est traité dans ce même chapitre (*infra*, p. 47ff). La figure de Chnoubis et son lien supposé aux thèmes solaires et osiriens sont abordés à la fin du chapitre 4 (*infra*, p. 63). Pour des gemmes joignant Horus et l'ouroboros aux voyelles grecques, voir Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 141; Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 54.2.k.4. Pour Osiris, voir Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, n° 134, 380; Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 54.2.h.7; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 231, n° 368. Pour Chnoubis, voir Michel, 259-60, n° 411, 412, 413. Voir aussi pour le même dieux, deux hématites noires sans publication, l'une préservée au Kulturhistorisk Museum d'Oslo (numéro d'inventaire C41179) et l'autre au Akademisches Kunstmuseum de Bonn (numéro d'inventaire Slg Müller 07). La plupart des gemmes que nous avons citées ici sont utérines, et le lien de cette catégorie d'intailles aux sept voyelles a déjà été noté par Ritner (« A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection », 218).

¹⁹⁵ Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D.5.

¹⁹⁶ Mastrocinque, *Sylloge gemmarum gnosticarum. Parte II*, n° Ro 2.

¹⁹⁷ Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 372. Quant à l'origine de cette formule, elle semble être une corruption de l'hébreu « אתה אב לנו » qui signifie « tu es un père pour nous » (Michel, 372).

¹⁹⁸ Pour des gemmes ouroboréennes portant l'inscription « Ἀβλαναθαναλβα », voir pour des intailles avec Horus, Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D.191; Jean L'Heureux, *Abraxas seu Apistopistus: quae est antiquaria de gemmis basilidianis disquistio accedit Abraxas proteus seu multiformis gemmae*

voces « βαανχωωωχ », une formule avec une association solaire plus évidente encore, puisqu'elle est dérivée de l'égyptien « *b3 n kk.w* », un nom du dieu solaire¹⁹⁹. Cette intaille n'est nullement isolée dans son choix d'associer des formules « solaires » à la représentation d'Osiris. Par conséquent, la multitude de gemmes représentant le dieu des morts seul dans l'ouoboros est aussi à rajouter au répertoire de l'union solaire-osirienne. D'autant plus que, même en l'absence de Rê ou d'attributs solaires, la seule présence du dieu des morts dans le serpent contient inévitablement l'idée de l'union des deux dieux, puisque celui-ci n'est accaparé de la protection de Mehen qu'en vertu d'une assimilation solaire.

Quant à l'explication de la survivance iconographique d'un concept aussi vieux que l'union solaire-osirienne, deux facteurs pourraient être invoqués ; tout d'abord, les *scriptoria* traditionnels égyptiens ont poursuivi leurs activités sans interruption jusqu'à un temps avancé de l'Antiquité tardive, en passant même le relais à leurs homologues chrétiens²⁰⁰. Grâce à ces établissements, certains traités théologiques du Nouvel Empire ont bénéficié d'une longévité étonnante²⁰¹. L'idée de l'union entre Rê et Osiris ne survit pas seulement dans l'image, puisqu'une profession explicite de ce concept se retrouve dans le papyrus démotique *Berlin P. 6750*, qui est daté de la période romaine : « Osiris, qui préside à l'Occident, tu es Khepri²⁰² ! » Deuxièmement, le réemploi constant de tombes plus anciennes permettait aux artistes funéraires

basilidiana portensosa varietas (Antwerpiae: Ex officina plantiniana Balthasaris Moreti, 1657), *tabula IX, gemma 35*; Staatliches Museum Ägyptischer Kunst, n° AS 4192, sans publication. Pour Harpocrate, Sérapis et une momie osirienne sur une même gemme, voir Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 173, n° 278. Pour deux figures représentant possiblement Isis et Osiris, voir Michel, 188, n° 297. Pour Anguipes avec des jambes serpentes imitant l'ouoboros, représenté mommiforme et donc possiblement assimilé à Osiris, voir Mastrocinque, *Sylloge gemmarum gnosticarum. Parte II*, n° Na 16. Pour des gemmes présentant seulement l'ouoboros et le texte, voir Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 309, n° 505; Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, n° 196. Ces *voces* sont aussi employées conjointement à une invocation à Osiris et Iaô dans un sortilège des *PGM* (VII, 644-651)

¹⁹⁹ Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 373. « *b3 n kk.w* » se traduit par « âme/bélier des ténèbres », les deux mots pour « âme » et « bélier » étant homonymes dans la langue égyptienne. Cette appellation évoque le périple du dieu solaire à travers les cavernes sombres de la Douât sous son aspect criocéphale d'âme-bâ. Osiris, rappelons-le, paraît sur cette même gemme avec des cornes de bélier torsadées.

²⁰⁰ Frankfurter, « Ritual Expertise in Roman Egypt », 129.

²⁰¹ Robert Steven Bianchi, « Graeco-Roman Uses and Abuses of Ramesside Tradition », in *Fragments of a Shattered Visage: The Proceedings of the International Symposium of Ramesses the Great*, éd. par Edward Bleiberg (Memphis: Memphis State University, 1991), 1-8.

²⁰² Ghislaine Widmer, *Résurrection d'Osiris - naissance d'Horus: Les papyrus Berlin P. 6750 et Berlin P. 8765, témoignages de la persistance de la tradition sacerdotale dans le Fayoum à l'époque romaine*, vol. 3, *Ägyptische und orientalische Papyri und Handschriften des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin* (Berlin; Boston: De Gruyter, 2015), 88.

de tirer leur inspiration de modèles antérieurs, aidant ainsi à la survie d'un grand nombre de scènes du vieux répertoire iconographique²⁰³. Ainsi la représentation de l'ouoboros sur les sarcophages n'est-elle pas seulement cohérente avec les compositions du Nouvel Empire, elle est également assez proche de ce que l'on peut trouver sur des gemmes magiques contemporaines ; le reptile encerclant le scarabée se retrouve dans le *Livre des Portes*, des sarcophages d'époque romaine, ainsi que sur les plusieurs intailles magiques gréco-romaines²⁰⁴. Une stèle d'époque romaine dépeint aussi un Osiris debout à l'intérieur du serpent circulaire au milieu de six étoiles évoquant le hiéroglyphe de la Douat ²⁰⁵ (Figure 29), une représentation assez semblable à ce que l'on peut trouver sur les gemmes magiques²⁰⁶ (Figure 28). Cette observation prouve donc une certaine porosité iconographique entre ces artefacts et le répertoire religieux contemporain au-delà du contexte funéraire ; sur les intailles magiques comme à l'extérieur, l'ouoboros continue à être associé à Rê et à Osiris comme il l'était dans les compositions funéraires du Nouvel Empire où ce lien s'était d'abord développé.

3.1.2 Sérapis dans l'ouoboros et l'union solaire-osirienne

Sérapis aussi apparaît relativement souvent à l'intérieur de l'ouoboros sur les gemmes magiques gréco-romaines. Fait qui étonne peu, puisque sa connexion à Osiris est bien établie ; Wilcken avait conclu que malgré le débat sur son origine, son nom venait sans aucun doute de l'égyptien *wsir-ḥp* (Osiris-Apis), le taureau sacré qui après sa mort était divinisé par son identification à Osiris²⁰⁷. L'association de Sérapis à ce dernier peut être constatée sur les

²⁰³ Christina Riggs, « The Egyptian Funerary Tradition at Thebes in the Roman Period », in *The Theban Necropolis: Past, Present, and Future*, éd. par Nigel Strudwick et John H Taylor (Londres: British Museum Press, 2003), 189-201. Ces sarcophages traditionnels, toutefois, sont rares pour l'époque romaine, et semblent limités à l'élite sacerdotale. La majorité de la population n'avait pas droit aux cercueils et ne recevait qu'une quantité minimale de biens funéraires (Riggs).

²⁰⁴ Comparez les figures 11 et 22.

²⁰⁵ W. M. Flinders Petrie, *Koptos* (Londres: Bernard Quaritch, 1896), pl. 5.12.

²⁰⁶ Mastrocinque, *Sylloge gemmarum gnosticarum. Parte II*, Ro 2. Comparez aussi à une gemme sans ouoboros présentant un Osiris entre deux étoiles (Günther Dembski, *Die antiken Gemmen und Kameen aus Carnuntum* [Wien: Phoibos, 2005], pl. 11.107).

²⁰⁷ Ulrich Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, vol. I (Berlin; Leipzig: Gruyter, 1927), 77-78; Eleni Fassa, « Shifting Conceptions of the Divine: Sarapis as Part of Ptolemaic Egypt's Social Imaginary », in *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, Practices, and Images*, éd. par Eftychia Stavrianopoulou (Leiden; Boston: Brill, 2013), 120. L'institution du culte de Sérapis est racontée par Tacite (*Hist.* IV, 83-84) et par Plutarque (*Mor.* 361f-362a). Voir aussi Clément d'Alexandrie (*Protr.* IV, 48) et Cyrille d'Alexandrie (*Adv. Iul.* I 521). Bien avant la conquête d'Alexandre, on perçoit la révérence grecque à l'égard de ce dieu parmi les hellénomemphites à travers le papyrus de la « malédiction d'Artemisia » qui conjure un certain « Oserapis » (P.Vindob. G 1= PGM XL; Wilcken, *Urkunden der Ptolemäerzeit*, I:97-104; Claudia Kreuzsaler, « Tote ohne

gemmes magiques elles-mêmes ; il apparaît mommiforme sur un jaspe conservé à l'université du Michigan, alors que sur le revers Osiris est représenté debout entre Isis et Nephtys²⁰⁸. Il est aussi parfois dépeint lui-même entre les deux déesses en substitution au dieu des morts, ou seulement en compagnie d'Isis²⁰⁹. Une comparaison plus minutieuse des gemmes de Sérapis révèle un détail intéressant : le dieu apparaît le plus souvent dans l'ouoboros avec un scarabée ailé sur la tête, un symbole de la naissance solaire qui est absent de la majorité écrasante de ses représentations en dehors du serpent²¹⁰ (Figure 30). Il est typiquement dépeint à la grecque trônant un sceptre à la main avec Cerbère à ses côtés. Dans les gemmes ouoboréennes, une momie osirienne est souvent présente en dessous du siège du dieu, très probablement pour accentuer la réappropriation native de Sérapis dans un contexte plus égyptien²¹¹. Dans un spécimen intéressant, en plus de la couronne de scarabée et de la protection serpentine, le dieu reçoit les hommages d'un babouin²¹², un honneur souvent offert aux entités solaires. Sérapis semble aussi lié à une autre figure solaire, Harpocrate²¹³ qui paraît sur le revers de trois gemmes où le dieu chtonien est encerclé par l'ouoboros²¹⁴. Ces artefacts contiennent les *voces* « Ἀβλαναθαναλβα »

Begräbnis: Die Klage der Artemisia », in *Wege zur Unsterblichkeit: Altägyptischer Totenkult und Jenseitsglaube*, éd. par Angelika Zdiarsky [Wien: Phoibos, 2013], 45-53).

²⁰⁸ Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 1.

²⁰⁹ Pour Sérapis entre les deux déesses Isis et Nephtys, voir Simone Michel, *Bunte Steine, dunkle Bilder: Magische Gemmen* (München: Biering & Brinkmann, 2001), n° 34; Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, n° 78. Horus l'Enfant, un autre membre du panthéon osirien est représenté sur ces deux gemmes avec un corps de scarabée. Il est identifiable par sa posture d'enfant rapprochant sa main de la bouche. Pour des intailles sur lesquelles Sérapis apparaît en compagnie d'Isis, voir Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 45.4.c.2; Michel, *Bunte Steine, dunkle Bilder*, n° 33; Mastrocinque, *Sylloge gemmarum gnosticarum. Parte II*, n° Ro 8.

²¹⁰ Pour Sérapis dans l'ouoboros sur des gemmes magiques, voir par exemple Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 45.1.b.2; Delatte et Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, n° 206; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 30, 277, 278; Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 17, 355, 356. L'omission du scarabée dans les représentations de Sérapis en l'absence du symbole correspond avec la « recette » iconographique d'une gemme magique telle que présentée dans le PGM V 449-457. Une gemme d'un Sérapis dans l'ouoboros remplace l'insecte par un disque solaire. Voir Bonner, D. 18.

²¹¹ L'égyptianisation de Sérapis peut aussi être constatée sur deux autres gemmes plaçant le dieu sur une barque égyptienne avec le scarabée sans la présence de l'ouoboros (Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 45.4.b.3; Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, n° 78). Ces représentations sont les seules à notre connaissance à joindre le scarabée au dieu en dehors du symbole du serpent circulaire. Cette observation pourrait signifier que le coléoptère était réservé aux gemmes de Sérapis les plus « égyptianisantes », qui incluent celles portant le symbole de l'ouoboros.

²¹² Delatte et Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, 81, n° 100.

²¹³ Le lien de l'enfant Horus au soleil est traité dans la suite de ce même chapitre (*infra*, p. 47ff).

²¹⁴ Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 355; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 171-74, n° 277-278. Des triades d'animaux typiquement associées à Harpocrate apparaissent aussi sur le revers d'une gemme représentant un Sérapis dans l'ouoboros avec des voyelles grecques autour du symbole (Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 356). Le *σθουβαολη-logos* apparaît

que nous avons déjà rencontrées sur une intaille représentant un Osiris solarisé dans le symbole du serpent circulaire. On retrouve aussi sur deux de ces gemmes des combinaisons de voyelles grecques²¹⁵; nous avons déjà relevé ce type de *voces* sur deux intailles unissant Rê à Osiris, présentées précédemment dans ce même chapitre. Ces artefacts gravés de l'effigie de Sérapis sont donc à rajouter au répertoire de la continuité de l'union solaire osirienne, cette fois par une réinterprétation intégrant des éléments iconographiques grecs, mais non moins fidèle à la théologie du Nouvel Empire par sa solarisation de Sérapis à l'intérieur de l'ourobos, en le rapprochant d'Osiris²¹⁶.

3.1.3 « Bès-Panthéos », la figure polymorphique debout sur l'ourobos

Le symbolisme solaire possède aussi un impact important sur les intailles magiques dans la forme d'une divinité polymorphique mystérieuse souvent debout sur un ourobos restreignant des animaux dangereux, une figure parfois appelée « Bès-Pantheos » par les chercheurs modernes (Figure 31). Ces représentations sont typiquement munies d'une multitude de têtes, d'ailes et de membres additionnels et souvent armées de couteaux et d'insignes royaux²¹⁷. Leur signification panthéistique porte toutefois à débat, en particulier à cause de la connotation du terme dans notre imaginaire occidental²¹⁸. Ces figures très présentes sur les gemmes magiques ne sont pas une innovation gréco-romaine, car elles sont largement attestées à l'époque pharaonique tardive sur des stèles, *papyri*, bronzes et plaques de céramiques (Figure

partiellement ou complètement sur le revers de deux gemmes représentant le dieu dans le serpent circulaire (Bonner, D. 17; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 30). Or, cette formule semble associée à Harpocrate le plus souvent entouré par des triades d'animaux. Voir, par exemple, Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 203, 265; Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, n° 103.

²¹⁵ Sur une autre intaille, des combinaisons des sept voyelles grecques encerclent un ourobos contenant une momie osirienne et un Sérapis couronné d'un scarabée (Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 356).

²¹⁶ La solarisation de Sérapis est aussi exprimée en dehors de l'ourobos sur une gemme magique par une auréole de rayons autour de la tête du dieu (Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 20, n° 32).

²¹⁷ Pour le nombre de têtes, quatre est le plus fréquent, sept et neuf sont attestés, des figures qui dépassent ces chiffres sont rares (Grzegorz First, « Polycephaly: Some Remarks on the Multi-Headed Nature of Late Egyptian Polymorphic Deities », *Studies in ancient art and civilization* 18 [2014]: 208).

²¹⁸ Pour ce débat, voir Joachim Friedrich Quack, « The So-called Pantheos : On Polymorphic Deities in Late Egyptian Religion », in *Aegyptus et Pannonia III: Acta symposii anno 2004*, éd. par Hedvig Györy (Budapest: MEBT, 2006), 175-90. Olaf E. Kaper a aussi traité de la question des figures polymorphiques (Olaf E. Kaper, *The Egyptian God Tutu: A Study of the Sphinx-god and Master of Demons With a Corpus of Monuments*, vol. 119, *Orientalia Lovaniensia Analecta* [Leuven: Peeters, 2003], 85-104).

32)²¹⁹. La tête dominante est le plus souvent celle de Bès connu pour son association solaire et son pouvoir apotropaïque²²⁰, mais il faut toutefois être prudent de ne pas interpréter la figure au complet comme une représentation du dieu²²¹. S'il est risqué d'imposer une lecture absolue à ce répertoire, on notera cependant la récurrence du symbolisme solaire à travers des têtes de béliers, des couronnes de disques et des *uraei*²²². L'emploi de l'ouoboros dans ces figures est tout aussi problématique : à première vue, les animaux qu'il restreint sont à interpréter comme des ennemis du dieu. Toutefois, une lecture alternative en a fait ses serviteurs, une vision défendue par Quaegebeur et critiquée par Ritner²²³. Quack estime que le débat pourrait être atténué en considérant la possibilité qu'il s'agisse d'ennemis tournés en familiers par la défaite²²⁴. À cause de la connotation négative du fait de se trouver sous les pieds du dieu, l'idée centrale reste celle de créatures nocives réduites par le serpent, et neutralisées de ce fait, une prérogative de Mehen déjà exprimée dans les *Textes des Sarcophages* CT 493/495. S'il est difficile d'établir avec certitude par quel mécanisme l'ouoboros est passé aux dieux polymorphiques, nous pouvons nous douter que l'association solaire fut le facteur déterminant, puisqu'elle est souvent marquée sur les intailles magiques ; en effet, cette figure apparaît souvent avec des cornes torsadées et un disque solaire²²⁵. Certaines gemmes la joignent à la représentation du scarabée²²⁶ et trois

²¹⁹ Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 243-44.

²²⁰ Michel Malaise, « Bès et les croyances solaires », in *Studies in Egyptology presented to Miriam Lichtheim*, éd. par Sarah Israelit-Groll, vol. 2, 2 vol. (Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1990), 680-729.

²²¹ First, « Polycephaly: Some Remarks on the Multi-Headed Nature of Late Egyptian Polymorphic Deities », 211-12.

²²² First, 208-9.

²²³ Jan Quaegebeur, « Divinités égyptiennes sur des animaux dangereux », in *L'animal, l'homme, le dieu dans le Proche Orient ancien: Actes du colloque de Cartigny, Centre d'étude du Proche-Orient ancien (CEPOA), Université de Genève, 1981*, éd. par Philippe Borgeaud, Ivanka Urio, et Yves Christe (Leuven: Peeters, 1984), 131-43; Ritner, *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*, 127-28, n° 583.

²²⁴ Quack, « The So-called Pantheos : On Polymorphic Deities in Late Egyptian Religion », 177-78. Les animaux contenus dans l'ouoboros sous les pieds de « Panthéos » sont typiquement des scorpions, serpents, lions, crocodiles, canidés et autres créatures dangereuses. On remarque toutefois sur les gemmes magiques l'inclusion occasionnelle d'êtres bénéfiques, fait qui dénote peut-être d'une confusion (ou l'évolution) chez les experts de la magie dans l'interprétation de la figure polymorphique. Nous retrouvons par exemple sur une intaille un scarabée, un faucon et un bélier dans la même cartouche ouoboréenne qui contient un chacal, un serpent et un crocodile (Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 101, n° 159).

²²⁵ Pour des intailles représentant « Panthéos » debout sur un ouoboros et couronné d'un disque et de cornes torsadées, voir Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, n° 178; Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 41.1.c.10; Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 254.

²²⁶ Pour une gemme magique représentant une figure polymorphique à l'intérieur de l'ouoboros avec un scarabée ailé, voir Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 111-12, n° 175. Pour une figure polymorphique côte à côte avec un scarabée, voir Michel, *Die magischen Gemmen*, pl. 106, 1.

autres fusionnent même le dieu avec le coléoptère²²⁷ ! Bien plus encore, l'association marquée de la formule « Βαῖνχωωωχ » à « Panthéos » semble insister davantage sur l'aspect solaire du dieu²²⁸.

3.2 Le panthéon osirien et l'ouroboros

3.2.1 La suite d'Osiris : Isis, Nephtys et Anubis

Il n'est pas surprenant de trouver les sœurs Isis et Nephtys aux côtés d'Osiris à l'intérieur de l'ouroboros sur une multitude de gemmes magiques gréco-romaines (Figure 33), puisque les deux déesses tendent à le suivre peu importe le contexte, en forme humaine ou aviaire²²⁹ (Figure 26). Les thèmes « ouroboriques » semblent, en effet, en attirer d'autres qui ne le sont pas au départ, lesquels, à leur tour, une fois fermement établis dans le serpent, en attirent d'autres et ainsi de suite. Par ce mécanisme, durant le Nouvel Empire, Rê a invité Osiris à l'intérieur de Mehen, alors qu'il évoluait vers sa forme d'ouroboros²³⁰, et lorsque le dieu des morts fut bien établi dans les méandres du serpent, il attira promptement ses alliés : pas plus tard qu'à l'époque ramesside, Isis et Nephtys apparaissent dans le reptile circulaire pleurant le roi Mérenptah qui se substitue à Osiris²³¹ (Figure 34). On les retrouve aussi sur le couvercle du sarcophage de Ramsès III, au côté du pharaon en Osiris, tous trois encerclés par un ouroboros²³². Les déesses sont encore présentes sur le serpent circulaire entourant le couvercle du sarcophage d'Amunherchopeschef, avec plusieurs divinités à l'intérieur, dont Anubis²³³ (Figure 35). Il ne

²²⁷ Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 66; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 176-177; Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 41.6.f.3. Pour un « Panthéos » auréolé de rayons solaires, voir aussi Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 250.

²²⁸ Cette formule, rappelons-le, dérive d'une appellation égyptienne du dieu solaire « *b3 n kk.w* », signifiant « le bélier/ l'âme des ténèbres » (Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 373). Pour des gemmes joignant la figure de « Bès-Panthéos » à cette formule, voir Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 163, 164, 167, 169.

²²⁹ Nagy, « *Magical Gems and Classical Archaeology* », 79. Pour une représentation de la XIX^e dynastie d'Isis et Nephtys sous forme d'oiseau voir Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, fig. 5.65b.

²³⁰ La transmission de l'ouroboros de Rê à Osiris est traitée dans la deuxième partie du Chapitre 2.

²³¹ Jan Assmann, « *Die Inschrift auf dem äußeren Sarkophagendeckel des Merenptah* », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 28 (1972): 47-73, abb. I.

²³² Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, pl. 50. L'ouroboros s'étend sur la paroi latérale du couvercle du sarcophage.

²³³ Hartwig Altenmüller, « *Dritter Vorbericht über die Arbeiten des Archäologischen Instituts der Universität Hamburg am Grab des Bay (KV 13) im Tal der Könige von Theben* », *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 1994, 1-18, abb. 2. Dans cette situation aussi le défunt supplante Osiris.

s'agit pas là d'une représentation isolée pour l'embaumeur d'Osiris puisqu'il apparaît aussi sur un sarcophage de la XXI^e dynastie à l'intérieur d'un ouroboros alors qu'il s'occupe du dieu assassiné²³⁴ (Figure 36). Il est enfin présent dans une scène similaire sur le papyrus de Djed-Khousu-iuf-ankh II, mais sous la protection de deux serpents « flottants » plutôt que d'un reptile circulaire (Figure 37)²³⁵. Les quatre dieux, Osiris, Nephtys, Isis et Anubis, sont représentés ensemble à l'intérieur de l'ouroboros sur un groupe de gemmes magiques gréco-romaines²³⁶ (Figure 38), et il ne fait aucun doute qu'ils furent rassemblés à cause de leur rôle respectif dans le mythe de la mort et la résurrection d'Osiris²³⁷ (Figure 39). Une intaille contient d'ailleurs une scène familière d'un Anubis officiant devant le corps du dieu sous la protection d'Isis et de Nephtys²³⁸. Les gemmes magiques présentent en général une tendance à attirer des figures connectées par la mythologie ; un groupe de ces artefacts joint par exemple Arès et Aphrodite²³⁹, et un autre met en scène Éros et Psychè²⁴⁰ ou encore Déméter et Perséphone²⁴¹. Une majorité des gemmes qui réunissent le panthéon osirien dans l'ouroboros sont utérines, très probablement destinées, en grande majorité, à un emploi gynécologique. Ce type d'artefacts, ainsi que le lien de la matrice au serpent, seront traités plus en détail dans le chapitre suivant.

²³⁴ W.J. De Jong, « Korte verhalen 3 : De ouroboros », *De Ibis* 26 (2001): 38. Osiris apparaît représenté par le symbole du nome d'Abydos où il faisait l'objet d'un culte important à partir du Moyen Empire (Sawi, « Some Sacred Emblems Employed as Substitutes for Figures of Deities » 34). Le dieu des morts prend aussi cette forme sur deux autres *papyri* où il est encerclé par l'ouroboros (Siegfried Schott, « Zum Weltbild der Jenseitsführer des Neuen Reiches », *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: Philologisch-Historische Klasse* 1965, n° 11 [1965]: 185-97, pl. 4; Alexandre Piankoff, « The Funerary Papyrus of the Shieldbearer Amon-m-saf in the Louvre Museum », *Egyptian Religion* 3 [1935]: 145, vignette 11). Notez aussi que, selon Plutarque, Anubis est le fils illégitime d'Osiris issu de son union secrète à Nephtys (*De Is. et Os.* 44), l'absorbant donc davantage dans le panthéon osirien.

²³⁵ Piankoff, *Mythological Papyri*, pl. 22. Aucune légende de texte ne nous permet d'en savoir davantage sur les serpents.

²³⁶ Pour des combinaisons de dieux du panthéon osirien debout sur l'utérus à l'intérieur de l'ouroboros, voir par exemple Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 131; Michel, *Die magischen Gemmen*, 54.2.f,g,h; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 368, 373.

²³⁷ Ce mythe nous est connu principalement depuis la tentative de Plutarque de le résumer à travers son ouvrage *De Iside et Osiride*.

²³⁸ Michel, *Bunte Steine, dunkle Bilder*, pl. 1.4.

²³⁹ Voir G. Bevilacqua, « Ares e Afrodite sulle gemme magiche », in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica* (Bologna: Pàtron editore, 2002), 13–25.. Les amours d'Arès et d'Aphrodite sont chantés par Homère (*Od.* VIII, 266)

²⁴⁰ Michel, *Die magischen Gemmen*, 265, 15.2; PGM IV, 1716-1870.

²⁴¹ Michel, 263, 12.3.

3.2.2 Seth et Horus : Conflit passé et réconciliation à l'intérieur de Mehen

Nous remarquons toutefois que Seth et Horus sont tous deux effacés dans ce groupe de gemmes. L'on pourrait trouver l'absence du premier naturelle à cause de son inimitié avec Osiris, mais il existe des antécédents d'une association de Seth à Mehen : durant la onzième heure du *Livre des Portes*, il apparaît fusionné à Horus en une seule figure bicéphale sur un serpent appelé « *mḥn n(y) iʿr.wt* (Mehen des *uraei*) »²⁴². Dans le *Livre des Morts* (Chap. 172), les deux dieux sont dits jouer au jeu de Mehen l'un contre l'autre. Ils se font aussi face à l'intérieur de l'ouroboros sur le sarcophage de Amunherchopeschef²⁴³ (Figure 35). Seth, toujours une figure turbulente, avait, malgré le meurtre d'Osiris et sa belligérance dans la guerre de succession qui s'en était suivie, fait l'objet d'une certaine réhabilitation à partir des *Textes des Pyramides*²⁴⁴. Au Moyen Empire, Horus et Seth coopèrent comme guides pour l'âme du défunt dans le *Livre des Deux Chemins*²⁴⁵. Dans un autre passage des *Textes des Sarcophages*, les âmes-*bâ* des deux rivaux s'étreignent amicalement et fusionnent en une seule entité nommée « celui-des-deux-*bâ* »²⁴⁶. Un papyrus de Turin raconte aussi comment Horus guérit une blessure de Seth qu'il lui a lui-même infligée²⁴⁷. Toutefois, ce climat de réconciliation ne dure pas indéfiniment ; à partir de la Troisième Période Intermédiaire, le meurtrier d'Osiris est pris en bouc émissaire pour les infortunes de l'Égypte et son culte s'érode irrémédiablement²⁴⁸. Il est désormais vu comme un démon et un ennemi. Seulement dans les marges du pays, comme dans les oasis occidentales, l'on continue à garder une révérence pour ce dieu²⁴⁹. La réconciliation entre Horus

²⁴² Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 391.

²⁴³ Altenmüller, « Dritter Vorbericht über die Arbeiten des Archäologischen Instituts der Universität Hamburg am Grab des Bay (KV 13) im Tal der Könige von Theben », abb. 2.

²⁴⁴ Déjà dans les *Textes des Pyramides*, sa réconciliation avec Horus était amorcée en plaçant le pharaon décédé dans le rôle de l'intercession. Pour la relation entre Seth et Horus dans les *Textes des Pyramides*, voir J. Gwyn Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources: A Study in Ancient Mythology*, Liverpool Monographs in Archaeology and Oriental Studies (Liverpool: Liverpool University Press, 1960), 2-4.

²⁴⁵ Piankoff, *The Wandering of the Soul*, 3.

²⁴⁶ Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, CTIV § 412.

²⁴⁷ Griffiths, *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources: A Study in Ancient Mythology*, 51-52.

²⁴⁸ Herman Te Velde, *Seth, God of Confusion: A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, vol. 6, Probleme der Ägyptologie (Leiden: Brill, 1967), 66-68.

²⁴⁹ Olaf E. Kaper, « The Statue of Penbast: On the Cult of Seth in the Dakhleh Oasis », in *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*, éd. par Jacobus van Dijk (Groningen: Styx, 1997), 231-41.

et Seth souffre à son tour de cette démonisation tardive²⁵⁰, phénomène qui pourrait aussi expliquer sa distanciation de l'iconographie de Mehen, et en conséquence, celle de l'ouroboros²⁵¹. Nephtys en revanche, malgré son lien conjugal à Seth, reste fermement dans la suite d'Osiris et par conséquent dans la protection ouroboréenne. Inséparable de sa sœur Isis, elle apparaît dissociée, dans le mythe et dans l'iconographie, de son époux turbulent. Klasens note d'ailleurs que même les mentions de son mariage au dieu sont très rares dans l'ensemble des sources égyptiennes²⁵². Bonnet remarque à ce sujet : « *aber die Verbindung zwischen beiden ist doch eine sehr lose ; sie **beschränkt** sich mehr auf eine Nebeneinanderstellung²⁵³ ».*

3.2.3 Harpocrate, l'ouroboros et les thèmes solaires

Sur les gemmes magiques ouroboréennes, Horus ne fait que quelques très rares apparitions dans le panthéon osirien, en comparaison avec Anubis, Nephtys et Isis²⁵⁴. Nous pouvons nous aventurer à l'expliquer par la nature même de son implication dans le mythe ; le dieu à tête de faucon est principalement le vengeur de son père et le prétendant à son trône, son rôle dans l'embaumement et les pleurs est éclipsé devant celui d'Anubis, de Nephtys et d'Isis. De plus, dans de nombreuses traditions, Horus est né après les événements du deuil de celui-ci. Isis le porta d'une relation sexuelle avec un Osiris déjà mort²⁵⁵. Ritner estime que la forte

²⁵⁰ Velde, *Seth, God of Confusion: A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*, 6:66. On connaît toutefois une gemme magique qui présente Horus et Seth nouant un *sm3-t3.wy* symbolisant l'union des Deux Terres, une scène très familière de l'époque pharaonique (Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 168, n° 274).

²⁵¹ Un grand nombre des intailles magiques qui représentent le panthéon osirien à l'intérieur de l'ouroboros sont des gemmes utérines. Or Seth, en menaçant Isis lorsqu'elle portait Horus dans son ventre, s'est fait ennemi de la maternité ; son nom et son image n'en sont pas moins exploités dans la magie égyptienne en général, et sur certaines gemmes magiques en particulier, comme un moyen de coercition contre l'utérus (Ritner, « A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection », 215; Véronique Dasen, « Représenter l'invisible : La vie utérine et l'embryon sur les gemmes magiques », in *L'embryon humain à travers l'histoire* [Infolio, 2007], 51-52). Il apparaît par exemple dans ce rôle sur une gemme qui présente sur le côté opposé le panthéon osirien debout sur l'utérus à l'intérieur d'un ouroboros (Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 239-40, n° 379).

²⁵² A. Klasens, « A Magical Statue Base (Socle Béhague) in the Museum of Antiquities at Leiden », *Oudheidkundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden* 33 (1952): 86.

²⁵³ Hans Bonnet, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. (Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1952), 519.

²⁵⁴ Pour l'une des rares gemmes plaçant Horus en compagnie d'Osiris et son panthéon à l'intérieur de l'ouroboros, voir Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 379.

²⁵⁵ La mise au monde post-mortem d'Horus peut déjà être déduite du fait qu'il tient déjà Seth pour ennemi à sa naissance dans les *Textes des Sarcophages* (Buck, *The Egyptian Coffin Texts CTII* § 222e-226a). Plutarque (*De Is. et Os. 19*) aussi raconte qu'Isis eut une relation sexuelle avec le corps d'Osiris dont naquit Harpocrate. La mention dans la même œuvre d'Horus avant cet événement pourrait indiquer que l'auteur grec comprenait les deux dieux comme deux figures distinctes.

association du panthéon osirien au thème utérin sur les gemmes magiques s'est faite sous l'égide de la maternité d'Horus²⁵⁶. Mais la faible représentation de ce dieu avec le panthéon osirien à l'intérieur de l'ourobos suggérerait plutôt que l'association d'Osiris à la fertilité est advenue avant tout en vertu de sa propre naissance (de Nout) à la suite de sa mort, ainsi que par l'attention portée au thème de la renaissance journalière de Rê sous l'égide du concept de l'union solaire-osirienne; et ce d'autant plus qu'Osiris est la figure centrale de tous les précédents d'époque pharaonique que nous avons cités ci-dessus du dieu à l'intérieur de l'ourobos en compagnie de son panthéon. Horus n'en possède pas moins sa propre tradition iconographique sur les gemmes magiques « ourobosiques », apparemment séparée de son père, dans la forme de l'enfant vulnérable assis sur le lotus²⁵⁷ (Figure 40). Il est intéressant de mettre en parallèle ce type de représentations avec celles du soleil naissant des *papyri* pharaoniques *P. Cairo 133* et *P. Berlin 3140* (Figure 41, Figure 42). Du fait de la forte association entre le jeune Horus et l'astre du jour, il est possible que ce transfert de l'ourobos soit advenu davantage sous l'égide de Rê plutôt que celle d'Osiris²⁵⁸. Certaines inscriptions relient d'ailleurs les représentations d'Harpocrate aux gemmes liées au thème de l'union solaire osirienne. Les *voces*

²⁵⁶ Ritner, « A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection », 217. Il n'est certes pas exclu que la parenté d'Horus ait contribué aussi à l'association du panthéon osirien à l'utérus. Mais le thème de la naissance d'Osiris et de Rê dans la Douât – surtout en relation à Mehen- est suffisamment cultivé dans les textes funéraires du Nouvel Empire pour une association des thèmes directement au niveau d'Osiris. Cette tendance se poursuit d'ailleurs dans l'iconographie des sarcophages postérieurs. Horus demeure toutefois la figure centrale de certaines gemmes utérines, comme une hématite du British Museum où il apparaît, sur le dieu Bès (*Akephalos*) entre sa mère Isis et le dieu potier Khnoum (Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 378). Pour des intailles semblables, voir aussi Michel, n° 376, 378. Pour le lien d'Harpocrate à la régénération et au renouveau dans les inscriptions des temples d'époque ptolémaïque, voir Sandra Sandri, *Har-pa-chered (Harpokrates): Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, vol. 151, *Orientalia Lovaniensia Analecta* (Leuven: Peeters, 2006), 178-85.

²⁵⁷ Pour des gemmes d'Harpocrate dans l'ourobos voir, Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D.141, 191; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 103, 105, 130; Michel, *Die magischen Gemmen*, 19.6.1, 54.2.k.4. Horus était déjà décrit dans les *Textes des Pyramides* comme un jeune enfant avec le doigt dans la bouche (Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, Spruch 378 § 663c). Il est aussi intéressant de remarquer qu'au Nouvel Empire, le lotus pouvait représenter métaphoriquement l'organe sexuel féminin (L. Keimer, « The Decoration of a New Kingdom Vase », *Journal of Near Eastern Studies* 8, n° 1 [1949]: 1-5).

²⁵⁸ Horus l'Enfant est explicitement identifié à Khepri dans le papyrus démotique d'époque romaine Berlin P. 6750 (Widmer, *Résurrection d'Osiris - naissance d'Horus: les papyrus Berlin P. 6750 et Berlin P. 8765*, 3:121). La solarisation d'Harpocrate est souvent exprimée sur les gemmes magiques par la présence du scarabée ou du disque solaire. Voir par exemple Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 103, 112, 567. Le dieu est même fusionné avec le scarabée mettant davantage de l'avant l'assimilation de l'un à l'autre (Michel, n° 102). Cette association est aussi visible par la vénération d'Harpocrate par des babouins sur certaines gemmes, un honneur normalement associé au soleil naissant (Michel, *Bunte Steine, dunkle Bilder*, pl. 2.13-14, 3.15-16). Horapollon nous informe aussi qu'Horus préside aux heures en tant qu'Hélios (Heinz Thissen, *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch*, 17). L'association du jeune Horus au soleil est aussi traitée par Stadler (« Isis würfelt nicht. », *Studi di egittologia e di papirologia: rivista internazionale* 3 [2006]: 187-203).

« *Ἀβλαναθαναλβα* » que nous avons déjà relevées sur des gemmes représentant Osiris ou Sérapis solarisés sont aussi présentes sur une multitude d'intailles plaçant Horus dans l'ouoboros²⁵⁹. Les voyelles grecques que nous avons aussi déjà rencontrées dans ce registre apparaissent aussi sur une multitude de gemmes d'Horus qu'elles portent ou non le symbole²⁶⁰. Les deux types de formules semblent entretenir un lien avec les thèmes solaires²⁶¹ et il n'est donc pas surprenant de les voir associés à Harpocrate, mais aussi à l'ouoboros, par extension.

La connexion au thème utérin est aussi mise de l'avant sur plusieurs intailles mettant en scène le dieu à tête de faucon : Horus l'Enfant apparaît par exemple dans le serpent circulaire avec sa mère Isis, au-dessus de Bès, un génie protecteur de la fertilité²⁶², et en compagnie de Khnoum, un dieu associé à la naissance. Le groupe de figures est debout sur une matrice²⁶³ (Figure 43). Encore ici, le symbolisme solaire reste présent sous la forme de disques couronnant Harpocrate et Khnoum et par la représentation d'un scarabée sur le revers. Le thème de la naissance d'Horus est central dans cette représentation puisque tous les dieux qui apparaissent sur cette gemme sont aussi impliqués dans le récit du mythe de la mise au monde de la divinité tel que rapporté dans le papyrus démotique d'époque romaine *P. Berlin 6750*²⁶⁴. Un grand nombre des gemmes relatives à Horus incluent l'utérus dans leur répertoire iconographique, et l'on peut supposer qu'elles étaient employées à des fins gynécologiques. Il est en revanche difficile de spéculer sur l'usage de celles qui omettent la matrice. On peut se douter que certaines

²⁵⁹ Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D.191; L'Heureux, *Abraxas seu Apistopistus*, tabula IX, gemma 35; Staatliches Museum Ägyptischer Kunst, n° ÄS 4192, sans publication.

²⁶⁰ Pour des gemmes joignant l'ouoboros, Horus et des combinaisons des sept voyelles grecques, voir Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 141; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 43, 376, 377, 378, 379; Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 54.2.k.4. Pour un échantillon des intailles présentant seulement Horus et les voyelles en l'absence de l'ouoboros, voir Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 209; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 115, 120, 125, 129.

²⁶¹ Le lien entre les voyelles grecques et les figures solaires est abordé dans ce même chapitre (*supra*, p. 37). Les vocés « *Ἀβλαναθαναλβα* » sont traitées par Simone Michel (Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 372).

²⁶² Bès assume le rôle de la protection du jeune Horus dans son aspect d'enfant solaire dès la XXII^e dynastie. Cette fonction, qui découle sans doute de sa prérogative plus ancienne de protection de la maternité, l'amène dans l'orbite du symbolisme solaire (Malaise, « Bès et les croyances solaires », 701-11). Notons qu'en plus de ses multiples apparitions sur des gemmes utérines, le dieu est présent seul sur l'utérus dans une intaille alors que l'ensemble est encadré par un ouoboros (Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, n° 186).

²⁶³ Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 377.

²⁶⁴ Widmer, *Résurrection d'Osiris - naissance d'Horus: les papyrus Berlin P. 6750 et Berlin P. 8765*, 3:114.

d'entre elles au moins étaient reliées à la magie érotique si l'on se fie au *papyri* magiques²⁶⁵. Quant aux concepts utérins, le chapitre suivant traitera plus en profondeur de leurs liens aux thèmes solaires et osiriens.

²⁶⁵ Le texte du *PGMLXI* 1-37 prescrit de graver l'image d'Harpocrate sur le lotus sur une bague de fer pour gagner l'amour d'une femme.

Chapitre IV : Le symbolisme utérin sur les gemmes magiques gréco-romaines et l'intrusion de Chnoubis

4.1 L'ouroboros et l'utérus sur les gemmes magiques gréco-romaines

Sont classifiées comme utérines un groupe de gemmes relatives au symbolisme de la fertilité féminine. Leur iconographie inclut typiquement une matrice et une clé, très souvent accompagnées par la représentation de divinités et par l'inscription ορωριουθ²⁶⁶ (Figure 1). Le type de pierre employé est communément l'hématite²⁶⁷. La présence de l'ouroboros est presque caractéristique de cette catégorie puisqu'il apparaît sur un peu plus que deux tiers de ce type d'artefacts qui sont listés dans la base de données Campbell²⁶⁸. D'autre part, les intailles utérines constituent le quart de toutes les pierres « ouroboriques » répertoriées dans cette même ressource²⁶⁹. Le symbole est si confortablement approprié par le thème de la fertilité que certaines gemmes utérines omettent même la représentation de divinités à l'intérieur du serpent. C'est le cas d'un jaspe rouge du British Museum qui place dans le symbole une femme en couches assise sur ce qui paraît être un *δίφορος μαιωτικός*²⁷⁰. Sur le côté opposé, le symbolisme de la parturition solaire est présent sous la forme d'un scarabée (Figure 44)²⁷¹. Sur une autre

²⁶⁶ Campbell, Ritner et Faraone hésitent sur le sens de ce mot (Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, 85; Ritner, « A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection »; Faraone, « Text, Image and Medium : The Evolution of Graeco-Roman Magical Gemstones », 56).

²⁶⁷ Ritner, « A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection », 213. Avant les gemmes magiques, l'hématite était déjà employée par la médecine grecque pour certains problèmes gynécologiques (Faraone, « Text, Image and Medium : The Evolution of Graeco-Roman Magical Gemstones », 56).

²⁶⁸ Sur 98 gemmes qui portent une représentation de l'utérus, 69 sont ouroboriques, sur une base de données de 2256 intailles magiques (<http://classics.mfab.hu/talismans/object/search>. Consulté le 29 novembre 2017).

²⁶⁹ 79 gemmes utérines d'un total de 285 gemmes ouroboriques, sur une base de données globale de 2250 gemmes magiques (<http://classics.mfab.hu/talismans/object/search>. Consulté le 26 novembre 2017).

²⁷⁰ Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, 92-93. Le *δίφορος μαιωτικός* est une chaise spécifiquement construite pour la parturition. Elle est décrite par Soranos d'Éphèse dans son traité gynécologique (II, 2). Campbell Bonner voit un parallèle avec le *λοχηφόρος δίφορος* mentionné dans la *Vie de Porphyre* (Chap. 44).

²⁷¹ Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 246, n° 388; Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 145. L'ouroboros est encerclé par les *voces* « *αειουωθορωριφρασιουθ* » qui sont une combinaison de trois formules connues: tout d'abord, une suite de voyelles grecques, ensuite, une variante d'αρωριφρασις, qui serait un nom secret d'Aphrodite (Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*,

gemme conservée au Royal Ontario Museum, un ouroboros contient une clé et un récipient symbolisant l'utérus sans qu'aucune divinité soit représentée alors que l'autre côté est gravé de l'image d'une femme nue en position assise, sans doute en couches²⁷². Le rôle du serpent sur ce groupe de gemmes pourrait être soit celui de protéger l'utérus d'une menace extérieure ou celui de restreindre son mouvement²⁷³. Selon Dasen « l'animal [l'ouroboros] crée un espace magique clos, protégé, favorisant la formation du fœtus dans le ventre maternel »²⁷⁴. Il faut noter que la matrice est souvent conçue dans l'imaginaire grec comme un être turbulent doué de vie²⁷⁵. Le souci du contrôle apparaît donc aussi sur ce type d'artefact par la représentation de clés pour faire allusion aux besoins de la fermeture et de l'ouverture de la matrice, deux actions qui requièrent une régulation dans l'imaginaire médical ancien²⁷⁶.

4.2 L'association du serpent aux thèmes utérins dans les documents pharaoniques et ptolémaïques

L'origine de l'association du serpent au symbolisme utérin peut être retracée aussi loin que l'Ancien Empire égyptien. Dans les *Textes des Pyramides*, la reine décédée est dite être conçue (*iwr*²⁷⁷) dans la narine de Mehen et en naître (*msi*) durant son séjour dans l'au-delà²⁷⁸. La naissance à travers le reptile est développée davantage dans les textes funéraires du Nouvel

373). Enfin, l'inscription ορωριουθ est associée aux gemmes utérines. Le lien hypothétique des voyelles à l'ouroboros et au symbolisme solaire est traité dans le chapitre précédent (*infra* p. 37)

²⁷² Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, 92, D.147. Cette image est encadrée par l'inscription ορωρεμμυθαθ η ορωριουθ. Pour un parallèle proche, voir aussi Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 245, n° 387. Pour des gemmes présentant l'utérus seul encadré par un ouroboros, voir Michel, 223-25; Michel, *Bunte Steine, dunkle Bilder*, n° 80.

²⁷³ Ritner, « A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection », 219-21; Dasen, « Représenter l'invisible », 53; Faraone, « Text, Image and Medium : The Evolution of Graeco-Roman Magical Gemstones », 56.

²⁷⁴ Véronique Dasen, « Métamorphoses de l'utérus d'Hippocrate à Ambroise Paré », *Gesnerus* 59 (2002): 8.

²⁷⁵ Dasen, 4. C'est l'opinion par exemple de Platon (*Ti.* 91c) et d'Arétée de Cappadoce (*Traité des signes, des causes et cures des maladies aiguës et chroniques*, 2.11). Le mouvement de l'utérus est aussi traité par Galien (*De Fac. Nat.* 3, 3). Sur les gemmes magiques, l'idée d'animalité et de mobilité de la matrice est représentée par la métaphore de la pieuvre (Dasen, « Représenter l'invisible », 50-51). On retrouve d'ailleurs dans la médecine grecque des comparaisons explicites de l'organe au poulpe, comme chez Soranos (*Gyn.* 1, 4, 67-72) et Galien (*De sem.* 1, 7).

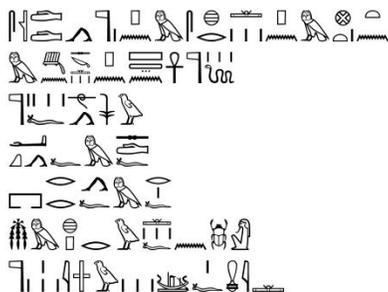
²⁷⁶ « Opening is required for the expulsion of the menses, conception, and birth. Negatively, it may signal hemorrhaging and abortion. Closing may halt such menorrhage and stabilize the egg, but it may also prevent delivery. Neither activity is inherently positive or negative. Both must be regulated to ensure the health of any woman » (Ritner, « A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection », 221).

²⁷⁷ *Wb.* I. 56.

²⁷⁸ Sethe, *Die altägyptischen Pyramidentexte*, Spruch 332 §541. Voir la première partie du chapitre 2 pour la théologie archaïque de Mehen.

Empire dans le contexte de la régénération posthume du soleil ; dans le récit de l'*Amdouât*, la barque solaire est halée sur le corps du serpent gigantesque *ʿnh-ntr.w*²⁷⁹ (Figure 45).

***Amdouât*, douzième heure, registre médian**²⁸⁰



skdd ntr pn m shr pn m n'w.t tn

Ce dieu procède de cette façon en ce lieu,

m imʿh n(y) ssm.w pn stʿ n(y) ʿnh ntr.w

dans l'épine dorsale de cette image mystérieuse du serpent "Vie-des-Dieux",

ntr.w=f (hr) stʿ=sw

alors que ses dieux le halent.

ʿk=f m sd=f

Il entre dans sa queue (celle du serpent)

prr=f m r(ʿ)=f

et il sort de sa bouche,

msi(w) m hpr.w=f n(y) hprj

né en ses métamorphoses de Khepri

ntr.w imy.w wiʿ=f mi

et les dieux qui sont dans sa barque également.

Ce reptile est très probablement une émanation de Mehen. En effet, durant la onzième heure de l'*Amdouât*, les suivants de Rê étendent devant la barque solaire un serpent appelé « *mhn tʿ* (*Celui-qui-encercle-la-terre*) », nommé ensuite simplement Mehen²⁸¹ (Figure 46). Durant l'heure qui suit, ce serpent est métamorphosé en un plus gros serpent appelé *ʿnh-ntr.w*. Il s'en suit la description de la naissance physique du dieu solaire de sa mère céleste Nout : « *mss=tw ntr pn ʿz m hpr.w=f n(y) hprj (...)* *r qrrt tn, r msw.t ntr pn ʿz pry=f m dwʿ.t, htp=f (m) mʿnd.t hʿj=f m jh.ty nw.t* (*ce grand dieu naît en ses métamorphoses de Khepri [...] dans cette caverne, afin qu'à la naissance, ce grand dieu émerge de la Douât, repose sur la barque du*

²⁷⁹ Dans une copie tardive d'*Amdouât*, Rê est halé sur le serpent en direction d'un Osiris géant (Sadek, *Contribution à l'étude de l'Amdouat*, 88).

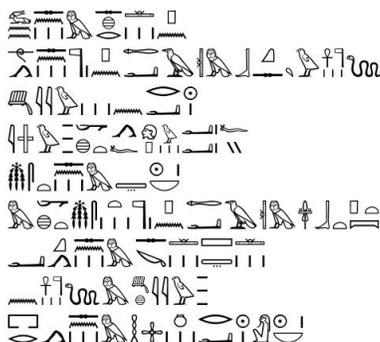
²⁸⁰ Hornung, *Texte zum Amduat*, 1994, III:816-18.

²⁸¹ Hornung, III:772.

matin et apparaisse entre les cuisses de Nout)²⁸² ». Grâce à l'ensemble du processus, *iwf r^s* (le cadavre de Rê) est métamorphosé en *hwnw r^s* (la jeunesse de Rê)²⁸³.

Les acolytes qui tirent la barque solaire sur la colonne vertébrale du serpent, des dieux qui portent des noms dont le thème est la vieillesse, bénéficient eux aussi du pouvoir régénérateur de cette émanation de Mehen²⁸⁴ :

Amdouât, douzième heure, registre médian²⁸⁵.



wnn=sn m shr pn

st3=sn ntr pn 3 m bk3.w nb3-ntr.w

im3hy.w n(y) r3 imy.w-h3=f tp(y).w-3.wy=fy

ms3.t(w)=sn m t3 r3 nb

m-h3 msw.t ntr pn 3 m i3b.t p.t

3=sn m s3m.w st3 n(y) nb3-ntr.w m im3hy.w

pr3=sn m hwn.w r3 r3 nb

Il sont ainsi :

Ils halent ce grand dieu sur l'épine dorsale du (serpent) "Vie-des-Dieux".

Les bienheureux de Rê qui sont derrière lui et devant lui

naissent dans la terre, jour après jour,

après la naissance de ce grand dieu dans le ciel oriental.

Ils entrent dans l'image secrète du (serpent) "Vie-des-Dieux" en tant que bienheureux

et ils en (re)sortent en tant que jeunes (acolytes) de Rê, jour après jour.

²⁸² Hornung, III:794-95.

²⁸³ Hornung, III:823. Le voyage à travers le serpent, de la queue vers la bouche, et à travers le corps de Nout, à partir de la bouche vers la vulve, reposent tous les deux sur un même principe, celui de parcourir l'intérieur d'un organisme dans un processus régénérateur qui permet de renaître au terme du périple.

²⁸⁴ Hornung, III:821-25. Déjà dans CT493, le mort cherchait refuge dans les anneaux de Mehen en tant que vieillard. « *ink i3w pw rmy m h3w i3kb.w* (je suis ce vieillard qui a été pleuré à l'époque des pleurs)» (Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, CTVI § 74b).

²⁸⁵ Warburton, *The Egyptian Amduat*, 368-69. Sur le papyrus de Panebenkemetnekht, dans un cadre visuel qui ressemble à la douzième heure de l'*Amdouât*, dix figures momiformes se tiennent debout sur un serpent géant (Piankoff, *Mythological Papyri*, 3:186-87, pl. 25). Il s'agit visiblement d'une réinterprétation du mythe de la renaissance par le serpent à la XXI^e dynastie. On retrouve aussi dans une vignette des *Livres de la Terre*, des serpents à têtes humaines debout à l'intérieur de deux plus grands serpents faisant face à une scène de renaissance solaire à la fin de la nuit. Roberson interprète ce groupe comme des membres de la procession escortant le dieu au moment de sa résurrection (*The Ancient Egyptian Books of the Earth*, 196, fig. 5.23).

Le détail du transit sur la colonne vertébrale rappelle les *Textes des Sarcophages*²⁸⁶ et le contexte en général est cohérent avec la plus ancienne théologie de Mehen telle qu'attestée à l'Ancien et au Moyen Empire, deux périodes déjà traitées dans la première partie du chapitre 2.

Un groupe de scènes des compositions funéraires du Nouvel Empire développe une iconographie non ouroboréenne du serpent qui demeure toutefois connectée au thème de la fertilité²⁸⁷. Nous n'en détaillerons que les plus pertinentes : une figure d'un Osiris géant, incliné en hypoténuse sur un serpent (en angle droit) se retrouve sur le mur dit « énigmatique » de la tombe de Ramsès IX (Figure 17). Le dieu est ithyphallique, bras levés et accompagné du symbole du scarabée poussant le soleil²⁸⁸. Ce détail avec la légende de texte permet de l'identifier comme un Osiris solarisé²⁸⁹. Darnell, dans son étude des traités énigmatiques, pointe vers l'existence de deux parallèles très proches²⁹⁰. L'inscription qui accompagne la représentation est rédigée en hiéroglyphes codés²⁹¹. Voici un extrait translitéré et traduit par Piankoff²⁹² :

wnn ntî pn hntî dwî.t m kk.w swî.w, îw nhp m sîwtî=f
înh=f îrw=f m msw.t r̄s...

" Ce dieu est dans la Douat (plongé) dans les ténèbres épaisses, le serpent Nehep est son gardien,
 il entoure sa forme au moment de la naissance de Râ"

Un parallèle intéressant où Mehen est appelé par son nom se retrouve dans le *Livre de l'Unité Solaire-Osirienne* : plusieurs dieux momiformes sont inclinés à divers degrés, chacun sur un serpent appelé « Mehen ». Les noms des personnages indiquent qu'ils sont dans un processus de (re)naissance ou d'être ressuscités²⁹³ et le serpent est dit être en train de les garder²⁹⁴. Cette représentation justifie l'interprétation d'une figure inclinée comme étant dans un état

²⁸⁶ La colonne vertébrale (*bqs.w*) apparaît comme une voie « dégagée » à travers le serpent Mehen dans les *Textes des Sarcophages* (Buck, *The Egyptian Coffin Texts*, Spruch 759, CTVI §388r.)

²⁸⁷ Du fait du gigantisme d'un grand nombre de ces figures, il faut les connecter au Rê-Osiris colossal entouré par deux *ouroboroi* tel qu'il apparaît sur la chapelle dorée de Toutankhamon.

²⁸⁸ Félix Guilman, *Le tombeau de Ramsès IX* (Le Caire: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1907), pl. LXXVII.

²⁸⁹ Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, 334.

²⁹⁰ Il s'agit du *Papyrus d'Heruben* et du *P. Virginia Museum 54-10* (Darnell, 334, pl. 41-42).

²⁹¹ Pour la cryptographie au Nouvel Empire égyptien, voir Darnell, 14-34.

²⁹² Piankoff, « Les deux papyrus 'mythologiques' de Her-Ouben au Musée du Caire. » Le serpent Nehep mentionné dans ce passage est aussi présent à la sixième heure du *Livre des Portes* avec une multitude de dieux couchés sur lui en état de régénération (Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 218-23).

²⁹³ Ces dieux portent les noms suivants : *Mhn.y* (Celui-de-Mehen), *Ms-n-hî.wt* (Né-des-cadavres), *Ms-n-î.wt* (Né-de-membres), *Wttw* (Celui-qui-est-engendré), *Nmtw.ty* (celui-du-départ), *Nhp-hî.t* (Celui-qui-bondit-du-cadavre) (Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, 118-21).

²⁹⁴ Darnell, 121-22.

« mitoyen » entre une mort passée et une renaissance en cours. Déjà dans la version de l'*Amdouât* telle qu'attestée dans la tombe de Thoutmôsis III, Osiris apparaissait à la douzième heure, incliné contre une paroi²⁹⁵ dans le registre inférieur, pendant que Rê était halé sur le dos du serpent *'nh-ntr.w*, dans le registre médian²⁹⁶ (Figure 45). Le texte nous informe qu'Osiris est en processus de régénération parallèlement à la renaissance de Rê²⁹⁷.

Toujours dans le registre du dieu ithyphallique momiforme, on trouve des scènes où la figure est debout; dans une vignette des *Livres de la Terre*, un Osiris solarisé sur un serpent nommé explicitement Mehen, est dépeint dans l'action d'éjaculer deux hiéroglyphes, celui d'un enfant et celui du feu²⁹⁸. Dans le *Livre des Cavernes*, un dieu ithyphallique géant apparaît debout derrière un serpent²⁹⁹ (Figure 47). Il fait face à une autre figure imposante qui évoque la fertilité, féminine cette fois³⁰⁰. Directement devant la déesse s'alignent quatre symboles de la naissance solaire : un scarabée poussant le disque, un jeune enfant, un bélier (*Ovis longipes palaeoegyptiacus*) et une figure criocéphale³⁰¹ (Figure 48). Derrière la déesse se trouvent quatre crocodiles en position verticale, un autre animal associé au renouveau³⁰². Une vignette des *Livres de la Terre* contient une représentation assez semblable, avec seulement le symbole d'un crocodile derrière la déesse et celui d'un serpent devant elle³⁰³, tous deux verticaux et dessinés à une échelle plus petite (Figure 49). Nous savons depuis les programmes iconographiques des tombes de Ramsès VII et de Ramsès IX qu'on peut interpréter un crocodile vertical comme étant

²⁹⁵ Quoique sans les bras levés et le phallus.

²⁹⁶ Warburton, *The Egyptian Amduat*, 379.

²⁹⁷ Warburton, 376-79.

²⁹⁸ Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, 179-83, fig. 5.19.

²⁹⁹ Cinquième division du *Livre des Cavernes* (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 14). On retrouve aussi sur un papyrus de Padiamon (XXI^e dynastie) une multitude de dieux debout chacun à côté d'un serpent alors qu'Osiris se relève de son lit mortuaire (Piankoff, *Mythological Papyri*, 3:115-16, pl. 10).

³⁰⁰ Beaucoup d'images et de textes séparent le dieu ithyphallique de la déesse, mais leur opposition est évidente du fait qu'ils sont tous les deux d'une même taille significativement supérieure au reste des illustrations.

³⁰¹ Ces signes ne sont pas cités dans l'ordre où ils apparaissent, les deux premiers sont liés à la symbolique du soleil levant, le bélier à cornes torsadées en revanche est associé à l'âme-*b3* à cause d'une homonymie en langue égyptienne; il représenterait plutôt le soleil en voyage dans la Douât.

³⁰² László Kákósy, « Das Krokodil als Symbol der Ewigkeit und der Zeit », *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 20 (1965): 116-20.

³⁰³ Alexandre Piankoff, *La création du disque solaire* (Le Caire: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1953), pl. D. Les deux représentations ont aussi en commun de placer un disque dans une main de la déesse et un oiseau à tête de bélier dans l'autre, respectivement, l'aspect du soleil du jour et celui du *bâ* de Rê dans les tréfonds de la Douât. Ce détail pourrait représenter l'aptitude de cette figure maternelle à transformer l'un en l'autre par son pouvoir utérin. Pour un troisième parallèle provenant de la tombe de Ramsès III, voir Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, pl. 5a.

dans l'action de donner naissance au dieu solaire³⁰⁴. Une scène colossale des *Livres de la Terre* met en opposition le symbole du serpent et du crocodile, tous deux verticaux en se faisant face, avec un Osiris-Rê debout au milieu (Figure 50)³⁰⁵. Nous sommes tentés d'interpréter ce tableau comme une naissance solaire par le biais des deux animaux³⁰⁶. Ce degré d'implication dans cette dernière représentation ne peut toutefois pas être établi avec certitude; en effet, le texte nous informe seulement qu'ils sont dans l'action de garder (*s3wti*) le dieu, alors que ce dernier est dit être en état d'émergence³⁰⁷. Nous nous retrouvons donc devant deux types de scènes : d'une part, le groupe attesté dans la tombe de Ramsès IX et Ramsès VII, où la naissance par le crocodile n'est pas ambiguë (Figure 51)³⁰⁸, et d'autre part, la représentation de la tombe de Ramsès VI où les animaux ne semblent guère occuper davantage que le rôle de protecteurs. Du fait de la proximité entre ces deux scènes et le chevauchement chronologique de leur attestation, nous pouvons supposer qu'une complémentarité devait exister entre les rôles du crocodile comme protecteur et géniteur. Cette ambivalence s'étend aux multiples représentations ophidiennes qui présentent un dieu debout ou incliné contre un serpent, et qui partagent souvent les mêmes éléments, mais les agencent de façon différente pour mettre l'accent sur un aspect ou un autre de la métamorphose³⁰⁹. En conclusion, ce groupe de scènes dépeint un dieu solaire accompagné d'un serpent dans le processus ou dans l'achèvement de sa régénération exprimée par son redressement et souvent la restauration de son pouvoir sexuel et régénérateur. Comme dans le cas du crocodile, la dynamique d'action du serpent dans ce type de scènes est difficile à établir avec précision au-delà de l'idée de protection, mis à part dans l'*Amdouât*, où le serpent sert sans ambiguïté de « canal de naissance » qui propulse le dieu et sa suite vers un état de renouveau. Il ne faut pas pour autant sous-estimer le rôle du grand serpent dans le reste des

³⁰⁴ Piankoff, *La création du disque solaire*, 9-10, Pl. XXXVIII. Il est aussi à noter que le crocodile et le serpent peuvent être des métaphores pour l'utérus (Manniche, « In the Womb », 100).

³⁰⁵ Piankoff, *La création du disque solaire*, pl. B. Cette opposition entre les deux reptiles se retrouve aussi sur le couvercle du sarcophage de Siptah, pharaon de la XIX^e dynastie, représenté en Osiris entre les deux animaux (Henry Burton, « The Late Theodore M. Davis's Excavations at Thebes in 1912-13: I. The Excavation of the Rear Corridors and Sepulchral Chamber of the Tomb of King Siptah », *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art* 11, n° 1 [1916]: 14, fig. 2).

³⁰⁶ Karol Myśliwiec, *Studien zum Gott Atum. Band I* (Hildesheim: Gerstenberg, 1978), 140.

³⁰⁷ Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, 381-82. Le verbe employé pour émerger est « *pr* ».

³⁰⁸ Myśliwiec, *Studien zum Gott Atum. Band I*, 141.

³⁰⁹ Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, 374.

compositions funéraires³¹⁰, alors que nous avons déjà bien établi l'efficacité de son pouvoir dans les textes antérieurs et contemporains. Sa seule proximité pourrait exercer une fonction de catalyseur dans la métamorphose régénératrice du dieu solaire.

Dans le répertoire des tableaux que nous venons de citer, il convient de revenir sur le premier, celui tiré du *Livre de l'Union Solaire-Osirienn*e mettant en scène Nehep, un serpent qui, s'il n'est pas une émanation de Mehen, partage au moins ses prérogatives en « entourant la forme du dieu au moment de la naissance du soleil ». Dans un parallèle pertinent, on retrouve dans la salle du sarcophage de Ramsès III (KV11) un double ouroboros encerclant deux disques, ainsi que le nom du pharaon, dans le contexte d'une scène de « création du disque solaire »³¹¹ (Figure 6). Sur le sanctuaire doré de Thouthankhamon, Osiris est représenté à l'intérieur d'un autre grand serpent alors que le soleil est poussé par des bras géants³¹² (Figure 53). Dans toutes ces scènes, le reptile encercle le dieu solaire au moment décisif de sa naissance. D'autres documents nous informent de son implication dans l'espace même où s'accomplit la parturition solaire et où se manifeste le pouvoir utérin de Nout : l'horizon (*Akhet*), parfois représenté par Aker, la déification de ce concept³¹³. On retrouve sur le papyrus funéraire de la chanteuse d'Amon Herweben (*P. Cairo 133*, XXI^e dynastie) le dieu solaire dépeint comme un enfant encerclé par un ouroboros, alors que sa mère céleste est représentée par une tête de vache et une

³¹⁰ C'est à dire dans les représentations énumérées ci-dessus du dieu régénéré en présence du serpent tiré du *Livre des Cavernes*, des *Livres de la Terre*, du *Livre de l'Union Solaire-Osirienn*e et du mur « énigmatique » de la tombe de Ramsès IX.

³¹¹ Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, pl. 4. Cette identification se fait sur la base des parallèles avec une autre scène provenant de la tombe de Ramsès VI (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, 359, fig. 111). Les éléments communs incluent (du haut vers le bas), un disque, une figure momiforme entre deux cobras, deux déesses horizontales, ainsi que douze disques et étoiles autour (Figure 52). L'inondation des eaux primordiales « Noun » est présente dans les deux scènes, en image pour l'une et par le texte dans l'autre. La différence majeure entre les deux tableaux est l'absence des bras insinuant la naissance solaire dans la représentation des doubles *ouroboroi*. Pour deux autres scènes de la « création du disque solaire », voir aussi Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, 201-7.

³¹² Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, pl. 14.

³¹³ Aker est déjà mentionné dans les *Textes des Pyramides* (PT 261, 341, 581, etc.). Il représente l'espace liminal entre la Terre et l'au-delà, et son iconographie est typiquement celle de deux animaux symétriques faisant face dans des directions opposées (Wolfgang Helck et Wolfhart Westendorf, éd., *Lexikon der Ägyptologie* [Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986], vol I, 114-115). Dans une vignette centrale des *Livres de la Terre*, la barque solaire de la nuit descend sur la première moitié du corps d'Aker et remonte sur la deuxième sous la forme de la barque du jour. L'iconographe égyptien met ici l'accent sur la naissance par la représentation d'une paire de bras poussant un disque dans la copie de la tombe de Ramsès VI (Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, (145-154, fig. 5.5).

paire de bras qui reçoivent le soleil³¹⁴ (Figure 41). Le papyrus *P. Berlin 3148* (XXI^e dynastie) contient une scène très similaire qui omet seulement le dernier détail³¹⁵ (Figure 42). Sur ces deux *papyri*, Aker sous la forme de deux lions faisant face dans des directions opposées fait allusion à l'idée de l'*Akhet* (horizon). Cette représentation trouve un parallèle structural dans le papyrus de Gaut-Sushen A, où le dieu solaire est dépeint sous l'aspect d'un vieillard avec une tête de bélier à l'intérieur de Mehen, tel qu'il apparaît communément dans les livres funéraires du Nouvel Empire³¹⁶. La représentation de la vieillesse et de l'enfance dans ce contexte découle de la propriété de l'*Akhet* comme l'endroit de transformation de l'un en l'autre grâce à la maternité céleste de Nout.

Dans un groupe de scènes antérieures, il semble que le concept de l'horizon fusionne avec le serpent lui-même qui est représenté avec une tête à chaque extrémité, évoquant ainsi par sa symétrie le dieu Aker dans sa forme de double sphinx (Figure 54) ou de lions faisant face dans des directions opposées (Figure 41). Nous retrouvons déjà dans le *Livre des Deux Chemins* du Moyen Empire, un scarabée poussant un disque solaire sur un Mehen bicéphale dans l'*Akhet*³¹⁷ (Figure 55). Le *Livre des Portes* du Nouvel Empire présente aussi une scène très similaire d'un Horus-Seth unifié debout sur un Mehen avec trois têtes de cobra à chaque extrémité³¹⁸ (Figure 56). Le texte qui l'accompagne décrit ainsi le serpent et la figure bicéphale :

***Livre des Portes, onzième heure, registre médian*³¹⁹ :**

³¹⁴ Pour le motif des bras de Nout embrassant le soleil, voir Nadine Guilhou, « Le soleil dans les bras de Nūt dans les tombes thébaines », in *Liber amicorum - speculum siderum: Nūt Astrophoros. Papers presented to Alicia Maravelia*, éd. par Nadine Guilhou et Antigoni Maniati (Oxford: Archaeopress, 2016), 17-33. Dans de nombreuses représentations de la naissance solaire, la poitrine de la déesse est apparente avec les bras. Voir par exemple le sarcophage ramesside de Khonsu (Piankoff, *Mythological Papyri*, fig. 18).

³¹⁵ Schott, « Das blutrünstige Keltergerät. », pl.6.

³¹⁶ Piankoff, *Mythological Papyri*, pl. 24. Dans un parallèle intéressant, sur un sarcophage tardif, aujourd'hui préservé à Vienne, le dieu solaire est aussi dépeint criocéphale à l'intérieur d'un ouroboros qui repose sur les cornes d'une tête de vache (Valdemar Schmidt, *Levende og døde i det gamle Ægypten. Album til ordning af sarkofager, mumiekister, mumiehylstre O. lign* [Copenhague: Frimodt, 1919], 155, fig. 848).

³¹⁷ Piankoff, *The Wandering of the Soul*, pl. 5. L'*Akhet* et Mehen sont explicitement mentionnés dans le texte qui accompagne la représentation (Piankoff, 26).

³¹⁸ Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 391.

³¹⁹ Hornung, 391.



mhn pw n(y) ier.w(t) hns=f dwj.t

šmr.(w)t rmnî=sn hrwi=f(i) m šjw=f

ntsn sr(w) r

m jh.t ijb.t n(y).t p.t

ššs=sn hrt m-ht=f

C'est "Mehen-des-*Uraei*", il traverse la Douât.

Les arcs portent "Ses-Deux-Visages" en tant que son mystère (celui de Rê).

C'est eux qui annoncent Rê

dans l'horizon (*Akhet*) oriental du ciel.

Ils voyagent dans le ciel après lui.

En plus de la mention explicite de l'*Akhet*, cette scène trouve un parallèle proche dans le même livre dans la forme d'un Seth-Horus debout sur le dieu Aker lui-même³²⁰ (Figure 54). Une quatrième représentation préservée dans l'*Amdouât* place le *bâ* de Sokar sur un autre serpent bicéphale dans l'*Akhet* en contexte de résurrection³²¹. Dans la même composition, on retrouve encore ce dieu sur un reptile avec trois têtes ophidiennes d'une part et une tête humaine de l'autre. Cette représentation est encerclée par une capsule ovale flanquée par un double sphinx nommé sans ambiguïté Aker dans le texte³²² (Figure 57). Enfin dans un dernier parallèle du *Livre des Portes*, un double cobra, lui-même reposant sur un double serpent avec des jambes humaines de chaque côté, porte un faucon coiffé de la double couronne pharaonique³²³ (Figure 58). Il est difficile d'identifier avec certitude quelle figure est censée ici représenter le dieu solaire, d'autant plus que le texte fait mention d'Horus et de Rê et la légende réfère au serpent extérieur par le nom de Kephri, l'émanation matinale du soleil.

***Livre des Portes, dixième heure, registre inférieur*³²⁴ :**

³²⁰ Hornung, 336-41.

³²¹ Warburton, *The Egyptian Amduat*, 311.

³²² Warburton, 168-69.

³²³ Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 356-63.

³²⁴ Hornung, 357-58.



hmm=f r rry.t n(y).t 3h.t

sn wht=sn nfr.t tn

hr ntr pn r 3h.t

ntsn s3(w)=sw m nw.t

Lorsqu'il (Khepri) se retourne vers la porte de l'horizon (*Akhet*),

ils (les suivants de Rê) relâchent cette corde

sous ce dieu vers l'horizon (*Akhet*).

C'est eux qui le hâlent dans Nout.

L'image et le texte joignent le reptile, l'*Akhet* et l'idée de la maternité céleste de Nout. Les acolytes qui halent le soleil ne vont pas sans rappeler la douzième heure de l'*Amdouât* que nous avons discutée précédemment³²⁵. Il existe donc une multitude de représentations de serpents, certains portant le nom de Mehen, dont l'aspect évoque Aker par sa symétrie et qui sont associées à l'horizon dans le texte. Dans une vignette des *Livres de la Terre*, Roberson remarque que Mehen forme avec son corps deux montagnes avec une dépression au milieu, évoquant ainsi l'aspect de l'*Akhet* ³²⁶(Figure 6). Il perçoit encore ce rapprochement dans deux autres scènes impliquant des serpents dans la même composition³²⁷. On retrouve aussi sur un sarcophage d'époque tardive, une tête de bélier symbolant le bâ solaire encerclée par un ouroboros et accompagnée par la légende explicite :   (seigneur de l'horizon)³²⁸. L'ensemble de l'iconographie que nous avons exposée est d'autant plus pertinente que l'appellation de « porte à doubles battants de l'horizon (*r3-3.wy 3h.t*) » est explicitement appliquée à la vulve de Nout dans la narration de la naissance solaire dans le *Livre de la Nuit*³²⁹. En « fusionnant » avec cet espace, le serpent s'intègre donc dans la physionomie même de la mère du dieu solaire.

³²⁵ *Supra*, p. 53-54.

³²⁶ Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, 184-85. Rappelons que Roberson considère ce tableau comme l'un des plus importants de cette composition.

³²⁷ Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, 178, fig. 5.18; 277, fig. 5.71.

³²⁸ Schmidt, *Levende og døde i det gamle Ægypten: Album til ordning af sarkofager, mumiekister, mumiehylstre O. lign*, 143, fig. 727. Le sarcophage a été retrouvé à Deir El-Bahari et est préservé maintenant à Berlin.

³²⁹ Peter F. Dorman, « Creation on the Potter's Wheel at the Eastern Horizon of Heaven », in *Gold of Praise : Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wentz*. (Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1999), 85-86.

En dehors de l'*Akhet*, l'iconographie de la maternité dans l'ouoboros se poursuit durant le Nouvel Empire avec deux autres représentations : sur une céramique de la XIX^e dynastie, une mère et son enfant apparaissent entourés par le serpent³³⁰ (Figure 59). On retrouve aussi sur un papyrus de la fin de la XX^e dynastie, un papyrus-amulette contenant l'image d'une hippopotame enceinte d'une effigie d'Amon encerclée par un ouoboros³³¹ (Figure 60). Il existe donc une multitude de textes et de représentations à partir de l'Ancien Empire jusqu'à la fin du Nouvel Empire qui associe le symbole, Mehen et certains serpents qui semblent partager ses pouvoirs, à l'idée de la maternité, le plus souvent celle de Rê et d'Osiris. L'importance de cette connexion continue à se manifester de façon intéressante dans une inscription ptolémaïque du temple d'Esna, un culte fortement lié à la fertilité. Ici, Mehen entre en collision avec un autre instrument de la naissance solaire : le tour du dieu potier Khnoum³³²:

šd t3 wp-r m rn n bnm pn m̄t.t=s dr-nty pth pw
swd3 wb3-mhn hr imn.t ȝb.t m rw.t-d̄i-m̄c [...] nb nhp

"Pronounce the opening-of-the-mouth for this Khnum as well, for he is Ptah.

Install the circling spinner upon the west and east at the gate where justice is given [...]

the lord of the potter's wheel."

Dorman voit dans le terme « *wb3-mhn* », appliqué à ce qui semble être un tour de potier rituel, une allusion au dieu ophidien Mehen³³³. En effet, le serpent et l'instrument partagent le symbolisme circulaire, le contexte solaire et l'implication dans la naissance du soleil à l'horizon oriental du ciel à la fin de la nuit³³⁴ (Figure 12). Certains sarcophages tardifs placent la douzième

³³⁰ William Ricketts Cooper, *The Serpent Myths of Ancient Egypt* (Londres: Robert Hardwicke, 1873), 63, fig. 107.

³³¹ Yvan Koenig, « Le contre-empolement de Ta-i.di-Imen: pap. Deir el-Médineh 44. », *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 99 (1999): 280. Le texte de l'amulette nous indique qu'elle devait servir à la protection d'une femme du nom de Ta-i.di-Imen.

³³² Serge Sauneron, *Le temple d'Esna (Esna 3)* (Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1968), 177; Dorman, « Creation on the Potter's Wheel at the Eastern Horizon of Heaven », 95. Nous avons fourni ici la translittération et la traduction de Dorman.

³³³ Dorman, « Creation on the Potter's Wheel at the Eastern Horizon of Heaven », 95. Le terme « *wb3-mhn* »

emploie le hiéroglyphe déterminatif de tour de potier .

³³⁴ Le tour de potier apparaît comme un instrument de la naissance solaire dans la tombe de Ramsès VI (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, pl. 149), mais aussi dans celle d'Osorkon II (Pierre Montet, *Les constructions et le tombeau d'Osorkon II à Tanis* [Paris: Typ. Jourde et Allard, 1947], pl. 25) et dans la tombe privée de Pedamenope (Johannes Duemichen, *Der Grabpalast des Patuamenap in der thebanischen Nekropolis in vollständiger Copie seiner Inschriften und bildlichen Darstellungen* [Leipzig: J.C. Hinrichs, 1884], pl. 24). On le retrouve dans un contexte similaire dans les *Textes des Sarcophages* du Moyen Empire (CT882) et dans un hymne solaire du Nouvel Empire (Jan Assmann, *Der König als Sonnenpriester: Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Grabern*. [Glückstadt: Verlag J.J. Augustin, 1970], 20). Le tour de

heure du *Livre de la Nuit*, où le dieu solaire naît du tour de potier, juste après la onzième heure de l'*Amdouât* durant laquelle Mehen est étendu devant la barque de Rê³³⁵, remplaçant ainsi la scène de la naissance par le serpent *ḥnh-ntr.w* que nous avons discuté précédemment³³⁶. Il est pertinent de porter l'attention ici sur la plus grande importance que revêt la maternité céleste du soleil dans le *Livre de la Nuit*, en comparaison avec l'*Amdouât* ; cette composition au complet est dominée par le corps arqué de Nout³³⁷ ! La juxtaposition du tour de potier et du serpent dans l'horizon oriental à la fin de la nuit, ainsi que leur interchangeabilité sur les sarcophages indique que les deux instruments étaient en quelque façon équivalents et certainement complémentaires dans leur rôle dans la maternité cosmique du soleil.

4.3 Khnoum, Chnoubis et le symbolisme solaire et osirien sur les gemmes magiques gréco-romaines

Sans surprise, la grande majorité des gemmes magiques gréco-romaines qui représentent Khnoum sont utérines et un taux très élevé de celles-ci le place dans l'ouoboros avec la matrice. Il apparaît souvent en compagnie de Bès, un génie qui était affecté depuis le Moyen Empire à la protection des femmes enceintes³³⁸. Mais le dieu potier est de loin plus présent sur ce média sous la forme d'une divinité apparentée portant le nom grec de Χνοῦβις. Son aspect est celui d'un serpent léontocéphale enroulé sur lui-même, la tête dressée et souvent auréolée de rayons solaires³³⁹ (Figure 1). L'association de Khnoum à l'utérus ne demande que peu de démonstration

potier comme instrument de la naissance solaire a été couvert exhaustivement par Dorman en deux publications successives (Dorman, « Creation on the Potter's Wheel at the Eastern Horizon of Heaven »; Peter F. Dorman, *Faces in Clay: Technique, Imagery, and Allusion in a Corpus of Ceramic Sculpture from Ancient Egypt* [Mainz am Rhein: P. von Zabern, 2002]).

³³⁵ CG 29305, JE 48446, JE 48447, Louvre D 9 et Berlin 49 (Roulin, *Le Livre de la Nuit*, 346-47).

³³⁶ *Supra*, p. 54-55.

³³⁷ Roulin, *Le Livre de la Nuit*.

³³⁸ Véronique Dasen, *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*, Oxford Monographs on Classical Archaeology (Oxford: Clarendon Press, 1993), 67-75. Un dieu nain qui pourrait être Bès apparaît à l'intérieur d'un ouoboros sur une statue magique de la fin de l'époque pharaonique (Kákosy, « Ouroboros on Magical Healing Statues », fig. 5). Pour les gemmes qui joignent Khnoum à Bès dans le serpent circulaire voir Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 374, 376, 377, 378.

³³⁹ Attilio Mastrocinque, « The Colours of Magical Gems », in *Gems of Heaven: Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity, AD 200-600*, éd. par Noël Adams et Chris Entwistle (Londres: British Museum, 2012), 64; Faraone, « Text, Image and Medium : The Evolution of Graeco-Roman Magical Gemstones », 51. L'appellation de cette figure découle probablement du décan pharaonique *knm*, mais la quasi-homophonie des noms a porté les Anciens à confondre ce dernier avec le dieu potier Khnoum, menant à un transfert de certains de ses attributs vers Chnoubis (Delatte et Derchain, *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*, 55-57). Le symbole de Chnoubis (-SSS-) qu'on retrouve sur une multitude de gemmes magiques a des antécédents pharaoniques dans la

puisqu'il était déjà salué par ses adeptes du Nouvel Empire comme celui qui façonne les hommes et les dieux à travers le pouvoir de son tour. De son sanctuaire à Éléphantine, il présidait en même temps au cycle du Nil et à celui de l'utérus³⁴⁰, et en tant que dieu potier, il était associé à la naissance cosmique dans son aspect de Khnoum-Rê³⁴¹. Cette dimension solaire est d'ailleurs reprise par les intailles magiques gréco-romaines qui le représentent très souvent couronné d'un disque³⁴² (Figure 61). Du fait de la parenté de Chnoubis à ce dieu, il n'est pas étonnant qu'il partage avec lui un lien privilégié au thème utérin, et par conséquent aussi au symbole du serpent circulaire ; nous le trouvons en fait sur pas moins d'un tiers de toutes intailles ouroboréennes connues de la base de données de Bonner Campbell³⁴³. Sur les gemmes utérines, Chnoubis apparaît souvent sur la matrice avec d'autres divinités encerclées par l'ouroboros avec sur le revers des variantes de l'inscription « ορωριουθ », *voces* communes sur ce type d'intailles³⁴⁴. Les voyelles grecques aussi connectent Chnoubis au répertoire d'Horus et à celui de l'union solaire osirienne, que nous avons abordés dans le chapitre précédent³⁴⁵. Cette observation conforte nos soupçons d'un lien privilégié — sur les gemmes magiques, du moins — entre ces sept lettres et les thèmes solaires, une théorie qui pourrait expliquer leurs fréquentes apparitions

représentation du décan *knm* par un serpent debout barré par trois plus petits (Otto Neugebauer et Richard A Parker, *Egyptian Astronomical Texts: Decans, Planets, Constellations and Zodiacs*, III, 1969, 157). Marcellus (*De medicamentis*, 24.7) vante le pouvoir de guérison du symbole. Le décan *knm* est aussi traité par Kákosy (László Kákosy, « Decans in Late-Egyptian Religion », in *Oikumene: Studia ad Historiam antiquam classicam et orientalem spectantia*, éd. par G. Komoroczy, E. Maroti, et J. Sarkady, III [Budapest: Akadémiai Kiadó, 1982], 170, 175).

³⁴⁰ Mastrocinque, « The Colours of Magical Gems », 64.

³⁴¹ Dorman, « Creation on the Potter's Wheel at the Eastern Horizon of Heaven ».

³⁴² Voir Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 376, 377; Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 54.2.k.4-5.

³⁴³ Sur 98 gemmes utérines, 42 incluent Chnoubis dans leur iconographie (<http://classics.mfab.hu/talismans/object/search>. Consulté le 2 décembre 2017). Le dieu est aussi associé aux maux digestifs comme l'atteste un nombre de gemmes magiques qui portent l'injonction « πέπτε (digère !) » à côté du symbole de Chnoubis, un triple S barré. Pour des exemples de gemmes digestives, voir Michel, *Die magischen Gemmen*, 43.1.11; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 401. Galien (*De simpl.* 19.10) rapporte que Nehepsos prescrivait une amulette gravée d'un serpent radié (τὸν τὰς ἀκτῖνας ἔχοντα δράκοντα) pour les maux de l'œsophage et de l'estomac. Socrates et Dionysius recommandent pour la digestion une pierre gravée d'un serpent ayant une tête de lion auréolée de rayons (ὄφεις ἔχον προτομήν ἥτοι κεφαλὴν λέοντος καὶ ἀκτῖνας) (Socrate et Dionysos, *Les lapidaires grecs*, éd. par Robert Halleux et Jacques Schamp [Paris: Les Belles Lettres, 1985], 170).

³⁴⁴ Ces gemmes sont très nombreuses, nous n'en faisons aucunement une liste exhaustive : Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 359-366, 412; Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 132, 136.

³⁴⁵ Pour des gemmes joignant l'ouroboros, Chnoubis et des combinaisons des sept voyelles grecques, voir Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 418-421. Il existe aussi deux gemmes non publiées préservées, pour l'une, au Kulturhistorisk Museum de Oslo (numéro d'inventaire C41179), et pour l'autre, au Akademisches Kunstmuseum de Bonn (numéro d'inventaire Slg Müller 07).

sur les intailles ouroboréennes³⁴⁶. On retrouve aussi sans surprise les variantes d'« ορωριουθ » et des combinaisons de voyelles grecques sur les gemmes mettant en scène Khnoum dans le symbole du serpent circulaire³⁴⁷.

Bien que l'outil de Khnoum ait rencontré Mehen dans les inscriptions du temple d'Esna, et que le tour de potier ait concouru avec le serpent comme instrument de la naissance solaire dans les compositions funéraires du Nouvel Empire, aucune représentation du dieu à l'intérieur de l'ouroboros ne nous est connue en dehors des gemmes magiques. Par conséquent, nous pouvons supposer que Khnoum a pris un chemin différent vers la protection serpentine ; l'on pourrait émettre la spéculation que les thèmes utérins se sont appropriés le symbole dans un premier temps par la connexion de la maternité solaire de Nout à l'iconographie de la matrice mortelle, et Khnoum/Chnoubis aurait ensuite été naturellement attiré à l'intérieur de l'ouroboros. Puisque Chnoubis et Osiris sont tous deux connectés au thème de la fertilité, ils auraient été appelés à cohabiter sur plusieurs gemmes utérines, comme si le dieu léontocéphale faisait partie du panthéon osirien³⁴⁸ (Figure 62). En effet, dans la littérature funéraire égyptienne, Nout est non seulement la mère de Rê, mais elle donne aussi naissance à Osiris dans l'au-delà. Le papyrus BM 10188 décrit d'ailleurs la mort d'Osiris comme une mise au monde prématurée. La déesse céleste est peinte à l'intérieur de nombreux sarcophages d'époque romaine (Figure 63) pour jouer le rôle de mère du défunt qui était identifié à Osiris³⁴⁹. L'infiltration de Chnoubis est tellement avancée dans le registre osirien qu'il apparaît parfois à la place du dieu des morts avec

³⁴⁶ Le lien supposé entre les sept voyelles grecques et les thèmes solaires sont traités dans le chapitre précédent (*Supra*, p. 37ff).

³⁴⁷ Pour des gemmes joignant Khnoum et l'ouroboros à des combinaisons de voyelles, voir Michel, *Die magischen Gemmen*, 54.2.k.4; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 377, 378. Pour la vox « ορωριουθ », voir Michel, n° 374. Pour des gemmes joignant les deux types de *voces*, voir Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 142; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 375, 376. Une hématite noire sans ouroboros représente Khnoum seul entouré de *voces* qui incluent les voyelles « αειιωω » (Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 20.2.b.4).

³⁴⁸ Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 366, 379; Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 54.2.j.9.

³⁴⁹ Christina Riggs, *The Beautiful Burial in Roman Egypt: Art, Identity, and Funerary Religion* (Oxford, 2006), 75-76. Ce type de représentations est une continuation d'une tradition plus ancienne datant au moins du Nouvel Empire (Henri Gauthier, *Cercueils anthropoïdes des prêtres de Montou* [Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1913], pl. XX; Samuel Sharpe, *The Alabaster Sarcophagus of Oimenephthah I, King of Egypt* [Londres: Longman, Green, Longman, Roberts and Green, 1864], pl. 16).

Nephtys, Isis et Anubis³⁵⁰, ou bien seulement entre les deux déesses³⁵¹ (Figure 1). Les représentations d'Osiris entre Nephtys et Isis sont non seulement très communes dans l'art égyptien (Figure 35, Figure 34, Figure 39), mais elle se transmettent aussi au symbolisme solaire ; il existe une scène assez connue du Nouvel Empire d'un Rê-Osiris entre les deux déesses³⁵². Les deux divinités sont aussi impliquées dans la naissance solaire à la fin de la nuit dans le *Livre des Portes* où elles apparaissent clairement distinguées du reste des dieux par l'emplacement de leurs légendes³⁵³. Elles sont présentes à la fin du *Livre de la Nuit*, alors qu'elles participent à la naissance solaire par le tour du potier³⁵⁴. On les retrouve encore dans des scènes similaires de l'époque tardive comme sur le sarcophage de Nakhtnebef³⁵⁵. Certaines gemmes magiques persistent à représenter Osiris et le scarabée entre Nephtys et Isis³⁵⁶. Il est donc possible que la solarisation de Chnoubis³⁵⁷, très souvent exprimée par des rayons solaires, ait contribué fortement à son association à Osiris et à son panthéon sous l'égide du concept de l'union solaire-osirienne. L'infiltration de Chnoubis ne s'arrête pas au remplacement du scarabée et d'Osiris, il se substitue aussi à Harpocrate sur une gemme utérine qui le place dans le serpent entre Isis et Khnoum³⁵⁸. Un fait qui pourrait s'expliquer aussi par le symbolisme solaire commun entre Chnoubis et Horus l'Enfant, ainsi que par leur relation à la matrice³⁵⁹. Le dieu léontocéphale

³⁵⁰ Voir, par exemple, Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 229, n° 365, ainsi que la gemme n° C41179, préservée au Kulturhistorisk Museum d'Oslo.

³⁵¹ Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 359-364; Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, n° 185; Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 54.2.b.1.

³⁵² Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*, 94, pl. I.

³⁵³ Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, 134; Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 452.

³⁵⁴ Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, pl. 149.

³⁵⁵ Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, pl. 35.

³⁵⁶ Pour Osiris et le scarabée entre Nephtys et Isis, voir Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 4, 6, 7; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 9, n° 13; Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, n° 113. Sur deux gemmes, Sérapis apparaît sur une barque égyptienne couronné d'un scarabée à côté d'un autre coléoptère plus grand à tête humaine (très probablement Harpocrate). Sur les côtés, la proue et la poupe sont remplacées par des bustes d'Isis et de Nephtys (Michel, *Bunte Steine, dunkle Bilder*, n° 34; Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, n° 78).

³⁵⁷ Comme nous l'avons déjà relevé, Khnoum aussi est une figure solaire sur les gemmes magiques gréco-romaines et cet aspect a probablement facilité son association à l'ouoboros en plus de son lien à la matrice. Comme Chnoubis, le dieu potier apparaît en compagnie du panthéon osirien sur certaines gemmes (Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 54.2.k.4; Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 142).

³⁵⁸ Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, n° 184.

³⁵⁹ Nous avons déjà relevé précédemment qu'Horus aussi apparaît sur une multitude de gemmes utérines avec sa mère Isis, et les deux dieux de la fertilité Bès et Khnoum.

s'incruste encore davantage en infiltrant le motif même de l'ouroboros qui apparaît parfois avec une tête de lion³⁶⁰ (Figure 64). Ce phénomène fut sans doute facilité par la nature serpentine partagée par les deux figures, et indique un lien plus profond encore entre le dieu et le symbole.

³⁶⁰ Quatre de ces gemmes sont étudiées par Simone Michel, voir « Der νεχρεα βολβαχ-logos », in *Gemme gnostiche e cultura ellenistica* (Bologne: Pàtron editore, 2002), 119-34.

Conclusion

Il se dégage de notre enquête que l'ouroboros apparaît principalement sur les gemmes magiques gréco-romaines dans des « scènes » stéréotypées inspirées de différentes étapes de son long développement, avec à son épice l'icône du scarabée (Rê/Khepri) et d'Osiris ; leur cohabitation dans le serpent est bien évidemment fidèle à la croyance du Nouvel Empire en l'union solaire-osirienne à l'intérieur du dieu ophidien Mehen. La plus grande partie du répertoire restant se rattache soit aux thèmes solaires — c'est le cas par exemple de la figure appelée « Bès-Panthéos » et de l'enfant Horus assis sur le lotus —, ou bien par un lien à Osiris, comme pour Anubis, Nephtys et Isis. Étant donnée la distance temporelle entre les gemmes magiques et les antécédents pharaoniques que nous avons présentés dans le chapitre précédent, il n'est pas impossible que le panthéon osirien ait été réintroduit dans l'ouroboros durant l'époque gréco-romaine après une période d'abandon de la même façon qu'il y avait été aspiré la première fois, c'est-à-dire par un mécanisme d'association. Pour garder ou ramener des figures dans le serpent, l'attraction première du mythe ou de la croyance n'est pas suffisante, il faut qu'elle se maintienne ou se renouvelle à travers les époques. Seth, par exemple, a perdu sa place dans l'ouroboros/Mehen à la suite de sa démonisation, bien qu'il ait joui auparavant par sa fusion temporaire avec Horus d'une association mythologique au jeu et au serpent.

Les gemmes utérines, dont la majorité porte le symbole du reptile circulaire, apportent certes une grande innovation iconographique, mais plus en profondeur, Mehen et l'ouroboros étaient associés de longue date à l'idée de la naissance, comme nous l'avons vu dans le *Spruch 758 des Textes des Pyramides*. Ce pouvoir du dieu ophidien est même plus vieux que ses liens à Rê et Osiris. Après l'appropriation solaire de Mehen dans les *Textes des Sarcophages*, le reptile devient au Nouvel Empire le ciment même de leur union par l'élaboration du concept de la maternité céleste des deux divinités. Nous avons déjà recensé une multitude de scènes où elles apparaissent régénérées ensemble ou même fusionnées à l'intérieur du serpent ou sous sa protection. Ces représentations sont souvent chargées, dans le texte et dans l'image, du vocabulaire et de l'iconographie de la fertilité. Le thème de l'union de Rê et d'Osiris à l'intérieur, comme à l'extérieur de l'ouroboros, se perpétue sur les sarcophages et les *papyri* de la XXI^e dynastie et se maintient aussi longtemps que la religion égyptienne survit. Associé d'abord à la résurrection

dans l'au-delà, qui passait nécessairement dans l'imaginaire funéraire égyptien par une nouvelle naissance, le serpent commence déjà à l'époque ramesside à se glisser vers le thème de la fertilité mortelle, un phénomène que nous avons observé dans une terre cuite de Deir el-Médineh représentant une femme et son fils dans l'ouoboros (Figure 59). Ce processus se poursuit à l'époque ptolémaïque avec l'association du tour de potier de Khnoum, un instrument de la naissance divine et humaine, au serpent Mehen. Dans les gemmes magiques gréco-romaines, les trois thèmes osirien, solaire et utérin continuent à être intimement interconnectés et à se mélanger à divers degrés à l'intérieur et autour de l'ouoboros. La représentation du jeune Horus sur le lotus, par exemple, est liée au panthéon osirien par filiation, à Rê par son assimilation au soleil du matin et aux thèmes utérins par la maternité d'Isis. Chnoubis constitue un cas plus curieux encore ; il est d'abord une divinité protectrice de la matrice et une figure solaire, par sa couronne de rayons, mais il se retrouve aussi associé *de facto* à la suite d'Osiris par la force de leur cohabitation dans l'ouoboros et par la convergence de leurs utilités magiques.

Par conséquent, loin d'être assigné au hasard, l'ouoboros paraît n'avoir accompli sa migration vers les gemmes magiques qu'en compagnon de représentations et de concepts égyptiens qu'il encerclait déjà dans les antécédents pharaoniques. Dans sa portée symbolique, il reste dans ses rôles - énoncés par Ritner - de protection de figures bénéfiques et de restriction d'entités nocives ou requérant un contrôle³⁶¹. Les gemmes magiques ne semblent nulle part mettre de l'avant un symbolisme du temps cyclique ou de l'éternité, une lecture retenue par des auteurs de l'Antiquité tardive tels que Jean le Lydien, Martianus Capella et Horapollon, suivie par beaucoup de chercheurs modernes, et attaquée avec véhémence par Reemes. Il n'est certes pas impossible qu'il s'agisse de l'aboutissement d'une évolution dans la théologie égyptienne elle-même ; cette hypothèse n'est toutefois défendue par aucun artefact préservé, à notre connaissance. Du fait la fréquence à laquelle l'observateur gréco-romain se trompe en écrivant sur le monde extérieur, il est plus plausible de spéculer sur une extrapolation advenue dans le processus de l'emprunt étranger³⁶².

³⁶¹ Ritner, « A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection », 220.

³⁶² Le symbolisme cyclique et temporel de Mehen et de l'ouoboros n'est exprimé explicitement que dans quelques rares sources du Moyen et du Nouvel Empire (*Supra*, p. 19ff). Il demeure toutefois timide comparé à l'aspect protecteur de loin plus prononcé dans les sources à partir du Moyen Empire.

Au niveau des inscriptions, certaines *voces magicae* sont rencontrées plus fréquemment que d'autres sur les intailles ouroboréennes. Les variantes d'« *ορωριουθ* » sont typiques des gemmes utérines et apparaissent souvent sur le revers d'artefacts représentant des dieux sur la matrice entourés par l'ouroboros. Sur une hématite de cette catégorie, le serpent encercle même cette formule au lieu du registre principal³⁶³. Des combinaisons de voyelles grecques se rencontrent souvent sur les gemmes utérines en particulier, mais aussi sur les intailles ouroboréennes en général. Elles connectent plusieurs thèmes solaires tels qu'Osiris, Khepri, Chnoubis et Horus. Nous leur soupçonnons une connexion avec le symbolisme de l'astre du jour, du moins dans leur emploi sur les gemmes magiques. Il est possible que ce lien soit établi sur la base de la connexion entre les voyelles et les sept planètes, dont le soleil fait partie. Les *voces* « *Αβλαναθαναλβα* » sont aussi rencontrées sur plusieurs intailles ouroboréennes liées à Horus ou Osiris. Du fait de la cohabitation et l'interconnexion entre les thèmes osiriens, solaires et utérins, les principaux concepts liés à l'ouroboros, les formules qui leur sont associées tendent à se rejoindre et parfois même à être transférées d'un contexte à un autre. On retrouve par exemple des intailles utérines ouroboréennes portant des combinaisons des voyelles grecques, même si la représentation de dieux associés à ces *voces* est omise³⁶⁴.

Comme l'iconographie de Mehen et de l'ouroboros est peu présente dans les temples³⁶⁵, nous pouvons supposer que le serpent a été emprunté par les gemmes magiques directement du répertoire funéraire, avec parfois pour intermédiaire des statues pharaoniques tardives, des stèles, des plaques en céramique et des *papyri*³⁶⁶. Autre mécanisme qui a dû faciliter son adoption, le symbole s'est probablement senti invité par la forme circulaire de la majorité des gemmes magiques. D'autant plus que d'un point de vue visuel, la magie égyptienne d'époque

³⁶³ Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 350.

³⁶⁴ Voir par exemple, Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 137; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 387.

³⁶⁵ On retrouve des mentions textuelles de Mehen dans les temples, comme à Hibis (David Klotz, *Adoration of the Ram: Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple*, éd. par John Coleman Darnell et William Kelly Simpson [New Haven [etc.]: Yale University Press, 2006], 32). À Dendera, « Mehen » apparaît comme une épithète d'Atoum, un dieu qui possède un aspect serpentin (Sylvie Cauville, *Le temple de Dendara : Tome XII* [Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2007], 12-13; Myśliwiec, *Studien zum Gott Atum. Band I*, 140). Pour l'une des rares apparitions de serpents ouroboréens dans les temples, nous citerons le reptile qui encercle Hapy, un dieu de l'inondation associé à Osiris, sur la porte d'Hadrien à Philae (Reemes, *The Egyptian Ouroboros*, fig. 117).

³⁶⁶ Kákósy, « Ouroboros on Magical Healing Statues »; Georges Daressy, *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Nos 9401-9449: textes et dessins magiques*. (Caire: Impr. de l'IFAO, 1903), pl. X.

romaine donne une importance à l'agencement des formules, avec une tendance accrue à les écrire en spirale ou en cercle³⁶⁷ (Figure 43).

L'égyptianité était un critère important de discrimination dans le répertoire de l'ouroboros, puisqu'Hélios, malgré son symbolisme solaire évident, a rarement trouvé sa place à l'intérieur du serpent circulaire, alors que Chnoubis, avec un lien *a priori* plus faible, est l'un des dieux les plus fortement associés au symbole sur les gemmes magiques. D'ailleurs dans la seule intaille qui nous est connue d'un Hélios à l'intérieur de l'ouroboros, le dieu est représenté avec un corps de scarabée³⁶⁸, et donc sous un aspect égyptianisé l'assimilant à Khepri³⁶⁹ (Figure 65) ! Les autres dieux grecs dans leurs quelques rares apparitions sur des gemmes ouroboréennes tendent fortement à rester à l'extérieur du serpent. Aphrodite et Arès apparaissent par exemple sur une hématite qui place sur son revers un Sérapis encerclé par l'ouroboros³⁷⁰. Une Hécate est aussi présente sur une gemme qui présente sur l'autre côté un serpent encerclant sept étoiles³⁷¹. Elle est toutefois accompagnée de deux habituées du reptile circulaire, Chnoubis et Horus. Héraclès pour sa part, est exceptionnellement admis à l'intérieur de l'ouroboros sur une pierre de jaspe rouge, combattant le lion de Némée, alors qu'une femme dans l'action de donner naissance apparaît sur le côté opposé³⁷² (Figure 66). Mais ce cas peut s'expliquer par le fait que le héros apparaît sur certaines gemmes utérines dans le rôle de défenseur de l'utérus contre un animal qui devait personnifier les maux de la matrice, un démon qui la menace ou la turbulence même de l'organe³⁷³. Il existe aussi sur le marché des antiquités une gemme isolée plaçant Athéna à l'intérieur de l'ouroboros avec un bélier (Figure 67). Cet artefact sans publication reste toutefois extrêmement suspect à un œil habitué aux gemmes magiques gréco-romaines. S'il n'est pas un

³⁶⁷ Pinch, *Magic in Ancient Egypt*, 164.

³⁶⁸ Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, n° 118. Il existe aussi une gemme représentant Hélios sur son char, avec un ouroboros sur le côté opposé encerclant des caractères (Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 22.4.b.4). On le retrouve encore sur le revers d'une intaille plaçant Sérapis dans le serpent circulaire (Michel, n° 45.1.b.2). Une autre gemme, présentant Hélios à l'intérieur du symbole, est suspectée par Michel d'être un faux post-antique (Michel, *Bunte Steine, dunkle Bilder*, n° 146). Toutefois, un papyrus magique (PGM XII, 202-269) prescrit de joindre à l'intérieur d'un ouroboros un croissant de lune, deux étoiles et une représentation d'Hélios.

³⁶⁹ Le *ιαβαθα*-logos présent sur le revers de cette gemme se retrouve aussi sur une intaille portant sur le côté opposé un scarabée entouré par un ouroboros. Voir Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, n° 117.

³⁷⁰ Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 278.

³⁷¹ Michel, n° 67.

³⁷² Michel, n° 389.

³⁷³ Dasen, « Représenter l'invisible », 54-55.

faux de l'époque moderne, il a été produit par un magicien très créatif. Sérapis enfin, malgré sa popularité parmi les Hellènes, a droit à un traitement de faveur sans doute en raison de son origine égyptienne. Bien que teinté par la culture grecque, il apparaît souvent dans l'ourobos accompagné d'une momie d'Osiris et couronné d'un scarabée, l'attirant davantage dans la cadre mythologique de l'union solaire-osirienne.

Bien que nous nous soyons concentrés jusqu'ici sur la force de la tradition, le dynamisme et le changement n'étaient pas moins présents dans le domaine de la magie gréco-égyptienne en général, et dans la production des gemmes magiques en particulier. Les experts, qui monnaient sans aucun doute leurs services, œuvraient à gagner et à fidéliser leur clientèle, et se retrouvaient donc à se concurrencer en brandissant deux prétentions contradictoires : la première étant de posséder un savoir très ancien, et la seconde d'être « à la fine pointe des dernières technologies magiques »³⁷⁴. En résultat d'une multitude d'innovations, les emplois de l'ourobos divergeant — peut-être seulement en apparence — de la tradition pharaonique ne sont pas rares, mais restent considérablement moins nombreux. Le type le plus commun dans cette catégorie place des *voces magicæ* ou des *caractères*, dans le symbole, en l'absence de représentations de dieux ou d'être vivants (Figure 68). À la limite de notre connaissance, il n'existe aucun cas pour toute l'époque pharaonique d'un ourobos encerclant des inscriptions sans images ou concepts³⁷⁵. Sur ces gemmes magiques, il est assez commun de trouver à l'intérieur du serpent des incantations, écrites presque toujours en alphabet grec, inintelligibles en grande majorité, mais contenant parfois des noms divins³⁷⁶. Si ces artefacts semblent à première vue tout à fait chaotiques et séparés du répertoire que nous avons étudié jusqu'ici, il faut toutefois être prudent de

³⁷⁴ Árpád, « Engineering Ancient Amulets: Gems of the Roman Imperial Period », 214.

³⁷⁵ Des inscriptions se retrouvent à l'intérieur du serpent circulaire depuis le Nouvel Empire, mais seulement quand elles décrivent les figures à l'intérieur. Les hiéroglyphes  encerclés par le double ourobos de la tombe de Ramsès III sont présents en substitution au pharaon, et représentent donc un être vivant (voir Figure 6). Le hiéroglyphe  qui apparaît seul dans un ourobos sur un sarcophage a été lu dans le sens de « wn (l'être) » et interprété comme le cosmos encerclé par le serpent (Hornung et Roulin, « L'Égypte : La Philosophie avant les Grecs », 119). Niwinski a proposé une lecture alternative concevant le Lièvre comme une représentation du « Grand Dieu » (« Untersuchungen Zur ägyptischen religiösen Ikonographie Der 21. Dynastie (3). Mummy in the Coffin as the Central Element of Iconographic Reflection of the Theology of the 21st Dynasty in Thebes »). Quoi qu'il en soit, le hiéroglyphe représente sans aucun doute un concept, et n'est en aucune façon une simple incantation inintelligible.

³⁷⁶ Pour des exemples d'*ourobos* encerclant seulement du texte sur des gemmes, voir pour des inscriptions grecques inintelligibles : Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 505, 517, 518. Pour des *caractères* seulement : Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, n° 192; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*,

ne pas sauter aux conclusions en leur accolant l'étiquette de « déviance » ou en rejetant une cohérence dans leur contenu. On retrouve souvent par exemple, les mêmes trois *caractères*  encerclés par l'ouroboros³⁷⁷. Nous pouvons nous douter de cette observation que même cette catégorie d'inscriptions cryptiques n'est pas nécessairement aléatoire. Certaines combinaisons de lettres à l'intérieur du serpent pourraient donc obéir à des recettes spécifiques pour des utilités précises, possiblement en lien avec des thèmes que nous avons exposés dans cette enquête. Il est aussi remarquable que les gemmes où l'ouroboros n'encercle que le texte et celles qui contiennent des représentations semblent liées par des variantes des *voces* « *αειουω* », simple suite des sept voyelles grecques, une incantation qui semble posséder sur ces artefacts une certaine connexion au symbole du serpent, ainsi qu'au répertoire solaire³⁷⁸ (Figure 33). L'emploi d'écritures dans l'ouroboros semble apparenté à l'usage sémitique, à la différence majeure que ce dernier use plus souvent de textes intelligibles. Nous retrouvons par exemple des inscriptions hébraïques à l'intérieur du symbole sur certaines gemmes magiques³⁷⁹. On retrouve aussi sur un bol magique mésopotamien de l'Antiquité tardive une longue spirale de texte araméen encerclée par un ouroboros demandant prospérité, protection et bénédiction³⁸⁰ (Figure 69). Sur un autre artefact semblable, le texte intelligible encercle un ouroboros qui entoure

n° 522, 534, 535. Pour un mélange de *caractères* et d'inscriptions inintelligibles : Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 280; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 536-537. Voir aussi PGM VII 579-590 pour la « recette » d'une amulette contenant un ouroboros rempli d'un mélange de texte et de *caractères*.

³⁷⁷ Ces trois *caractères* apparaissent dans des ordres différents en restant les mêmes. Pour des exemples, voir Michel, *Bunte Steine, dunkle Bilder*, n° 105; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 522, 534, 535, 557.

³⁷⁸ Dans la base de données Campbell, sur 68 gemmes magiques contenant les sept voyelles grecques, 27 portent aussi le symbole de l'ouroboros (<http://classics.mfab.hu/talismans/object/search>. Consulté le 10 avril 2018). Pour des gemmes où le symbole encercle du texte incluant les sept voyelles, voir Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, n° 191; Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 284. Pour des gemmes où ces lettres apparaissent à l'intérieur de l'ouroboros dans un répertoire iconographique égyptien familier, voir par exemple Bonner, D.135, 191. Le lien entre les sept voyelles grecques et le symbolisme solaire est traité précédemment (*Supra*, p. 37ff)

³⁷⁹ Jeffrey Spier, *Late Antique and Early Christian Gems* (Wiesbaden Verlag: Reichert, 2007), 164, n° 956-959. Si ces gemmes sont de mains juives, il ne s'agit pas là d'un emploi isolé de l'ouroboros chez les Hébreux de l'Antiquité; par exemple, dans le Talmud Babylonien (*Bava Metsi'a*, 85b), un serpent, dont la queue est dans la bouche, encercle le corps de Rabbi Eleazar. Le contexte funéraire ne va pas sans amener à l'esprit l'image d'Osiris, qui a peut-être inspiré ce texte.

³⁸⁰ Moriggi, *Corpus of Syriac Incantation Bowls*, 64-67.

lui-même des *caractères*³⁸¹. Il s'agit là d'un indicateur d'une parenté entre l'emploi du serpent circulaire sur ce support et sur les intailles magiques gréco-romaines.

Certaines gemmes « divergentes » en apparence mélangent en fait des éléments iconographiques fidèles à la tradition de l'ouroboros. C'est le cas par exemple d'une hématite noire, plaçant par-dessus le serpent circulaire Isis, Khnoum et Horus assis sur Bès Akephalos³⁸², des dieux qui partagent un lien évident avec le thème de la maternité (Figure 61). L'intérieur du symbole est rempli de *caractères*. Cette intaille, tout en présentant une parenté avec d'autres qui placent les mêmes dieux au-dessus la matrice dans l'ouroboros³⁸³ (Figure 43), semble s'inspirer des représentations de « Panthéos » debout sur le serpent, une figure de la période tardive adoptée par les gemmes magiques gréco-romaines. Cet artefact est donc très probablement utérin comme celui qui place un Héraclès combattant le lion de Némée sur un ouroboros³⁸⁴, une représentation possiblement créée par un mécanisme similaire. D'autres intailles substituent les figures habituelles à des symboles. C'est le cas, par exemple, d'une pierre de calcédoine gravée de trois « S » rayés, le signe de Chnoubis, alors que le nom du dieu est inscrit sur le revers³⁸⁵. Une autre gemme place l'ouroboros autour du symbole ✪, le hiéroglyphe de la Douât³⁸⁶. On peut se douter qu'il s'y trouve une référence osirienne. Notons que la substitution de dieux par des symboles n'était pas rare dans l'iconographie égyptienne d'époque pharaonique, qu'elle implique ou non le serpent circulaire³⁸⁷. Nous avons déjà présenté dans le chapitre 3, une représentation d'un Osiris par le « fétiche d'Abydos » à l'intérieur de l'ouroboros³⁸⁸ (Figure 36). D'autres gemmes requièrent d'être examinées avec plus de soin pour en discerner la logique. Nous citerons ici l'exemple d'une calcédoine qui semble tout à fait hermétique au premier abord : elle est gravée d'un ouroboros encerclant un mélange de texte intelligible invoquant Iaô (Yahvé) et de *caractères* accompagnés de l'image d'une tête d'homme, cet ensemble lui-même entouré par une incantation inintelligible³⁸⁹. La déconstruction minutieuse de Simone Michel lui

³⁸¹ Nissan, « The Cyclical Snake », fig. 6.

³⁸² Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 54.2.k.5.

³⁸³ Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 375-378.

³⁸⁴ Michel, *Bunte Steine, dunkle Bilder*, n° 86.

³⁸⁵ Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 11.2.c.1.

³⁸⁶ Cette gemme est publiée par Attilio Mastrocinque (*Sylloge gemmarum gnosticarum. Parte II*, Ro 32).

³⁸⁷ Voir Sawi, « Some Sacred Emblems Employed as Substitutes for Figures of Deities ».

³⁸⁸ De Jong, « Korte verhalen 3 : De ouroboros », 38.

³⁸⁹ Michel, *Bunte Steine, dunkle Bilder*, n° 99.

a toutefois permis d'établir la connexion entre cette gemme et sept autres portant aussi des variantes du *logos vvxεva βολβαχ-*, un groupe qui serait lié à Chnoubis, une figure familière des intailles ouroboréennes³⁹⁰ (Figure 64).

Enfin, avant de clore le sujet, il est pertinent de remarquer l'absence curieuse dans ce répertoire d'un thème que nous nous attendions à rencontrer ; bien que nombre de gemmes magiques contiennent la représentation de signes du zodiaque en cercle³⁹¹, aucune à notre connaissance ne les joint à l'ouroboros. Le serpent circulaire n'a certes aucun lien privilégié avec ces symboles dans les documents pharaoniques que nous avons étudiés, mais il existe deux cas d'associations datant de l'époque romaine : dans le texte gnostique de la *Pistis Sophia*, Jésus décrit les « ténèbres du dehors (ΠΚΑΚΕ ΕΤΖΙΒΟΛ)³⁹² » comme un grand serpent (ΟΥΝΟΒ ΠΔΡΑΚΩΝ) qui entoure le monde et dont le corps est découpé en douze compartiments (ΤΑΜΙΟΝ), chacun correspondant à un signe du zodiaque³⁹³. Les pécheurs accablés voyagent indéfiniment à travers ce reptile dont la queue est connectée à la bouche (ΠΕΨΑΤ' ΝΖΟΥΝ ΝΡΩΨ)³⁹⁴. On retrouve aussi sur le plafond de la tombe égyptienne de Petosiris (époque romaine) un double ouroboros qui encercle un zodiaque³⁹⁵, une représentation qui n'est peut-être pas sans liens avec le texte de la *Pistis Sophia*³⁹⁶ (Figure 70). L'absence d'association sur les gemmes magiques pourrait indiquer une limite à la porosité entre les répertoires iconographiques de l'ouroboros à l'intérieur et à l'extérieur de ce média.

³⁹⁰ Michel, « Der vvxεva βολβαχ-logos ».

³⁹¹ Voir, par exemple, Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*, n° 59; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 245-247; Michel, *Bunte Steine, dunkle Bilder*, n° 18.

³⁹² Les « ténèbres du dehors (τὸ σκότος τὸ ἐξώτερον) » sont aussi mentionnées à trois occasions comme des endroits de punition du Nouveau Testament (Matt. 8.12, 22.13, 25.30)

³⁹³ *Pistis Sophia*, livre III, chap. 126-27. La correspondance des douze endroits de punitions aux constellations du zodiaque est explicitée dans les chapitres 136-143 du Livre IV de la *Pistis Sophia*.

³⁹⁴ *Pistis Sophia*, livre III, chap. 126-7.

³⁹⁵ J. Osing et al., *Denkmäler der Oase Dachla: Aus dem Nachlass von Ahmed Fakhry*, vol. 28, Archäologische Veröffentlichungen, Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo (Mainz: Philipp von Zabern, 1982), pl. 38-39.

³⁹⁶ Le chapitre 126 du Livre III de la *Pistis Sophia* explicite que le seigneur (ΑΡΧΩΝ) de la première « chambre » a un visage de crocodile et qu'il a la queue sur la bouche (ΠΕΨΑΤ' ΝΖΟΥΝ ΝΡΩΨ). Or sur le plafond astronomique de la tombe de Petosiris, un ouroboros avec une tête du même reptile se chevauche avec le même symbole à tête de serpent. La tête du crocodile se retrouve sur le bélier, premier signe du zodiaque.

Nous avons à peine effleuré ici le sujet de ces gemmes « divergentes », mais nous sommes déjà permis de soupçonner un lien entre beaucoup d'entre elles et les thèmes auxquels nous sommes accoutumés. L'interconnexion entre tous les concepts liés à l'ouoboros semble donc s'étendre bien au-delà des limites des représentations mettant ouvertement en scène les thèmes solaires, osiriens et utérins. Malheureusement puisque le système de datation est encore à son balbutiement, nous ne pouvons pas retracer l'évolution du symbole sur ces artefacts. La supposition que les représentations les plus fidèles à la tradition égyptienne ont précédé celles qui en divergent ne peut malheureusement pas être vérifiée, même si elle est plausible. L'étude des gemmes « ouoboriques » divergentes n'en requiert pas moins sa propre enquête à la lumière du répertoire iconographique traditionnel.

Bibliographie

- Altenmüller, Hartwig. « Dritter Vorbericht über die Arbeiten des Archäologischen Instituts der Universität Hamburg am Grab des Bay (KV 13) im Tal der Könige von Theben ». *Studien zur Altägyptischen Kultur*, 1994, 1–18.
- Anthes, Rudolf. *Die Felseninschriften von Hatnub*. Leipzig: Hinrichs, 1928.
- Árpád, M. Nagy. « Engineering Ancient Amulets: Gems of the Roman Imperial Period ». In *The Materiality of Magic*, édité par Dietrich Boschung et Jan N Bremmer, 205-40. Paderborn: Fink, 2015.
- Assmann, Jan. *Der König als Sonnenpriester: Ein kosmographischer Begleittext zur kultischen Sonnenhymnik in thebanischen Tempeln und Grabern*. Glückstadt: Verlag J.J. Augustin, 1970.
- . « Die Inschrift auf dem äußeren Sarkophagdeckel des Merenptah ». *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 28 (1972): 47-73.
- . *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne = Tod und Jenseits im alten Ägypten*. Traduit par Nathalie Baum. Collection Champollion. Monaco: Éditions du Rocher, 2003.
- . *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*. Boston; Londres: Harvard University Press, 1997.
- . *Zeit und Ewigkeit im alten Ägypten: Ein Beitrag zur Geschichte der Ewigkeit*. Vol. 1975. Abhandlungen der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse. Heidelberg: Carl Winter; Universitätsverlag, 1975.
- Bąkowska, Grażyna. « Ouroboros on Magical Gems: Some Remarks ». In *Proceedings of the Second Central European Conference of Young Egyptologists: Egypt 2001, Perspectives of Research, Warsaw, 5-7 March 2001*, édité par Joanna Popielska-Grzybowska, 13-16. Warsaw: Institute of Archeology, Warsaw University, 2003.
- Bardinet, Thierry. *Dents et mâchoires dans les représentations religieuses et la pratique médicale de l'Égypte Ancienne*. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990.
- Bareš, Ladislav, et Květa Smoláriková. *Abusir XVII: The Shaft Tomb of Iufaa*. Prague: Czech Institute of Egyptology, 2008.
- Beatty, Mario. « Expanding the Meaning of the Word sStA ». *ANKH: revue d'égyptologie et des civilisations africaines* 10/11 (2003): 49-55.

- Bevilacqua, G. « Ares e Afrodite sulle gemme magiche ». In *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, 13–25. Bologna: Pàtron editore, 2002.
- Bianchi, Robert Steven. *Cleopatra's Egypt: Age of the Ptolemies*. Brooklyn, New York: Brooklyn Museum, 1988.
- . « Graeco-Roman Uses and Abuses of Ramesside Tradition ». In *Fragments of a Shattered Visage: The Proceedings of the International Symposium of Ramesses the Great*, édité par Edward Bleiberg, 1-8. Memphis: Memphis State University, 1991.
- Bivar, A. D. H. *Catalogue of the Western Asiatic Seals in the British Museum: Stamp Seals II : The Sassanian Dynasty*. Londres: British Museum, 1969.
- Bohak, Gideon. *Ancient Jewish Magic: A History*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011.
- Bonner, Campbell. *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*. Ann Arbor; Londres: The University of Michigan Press; Oxford University Press, 1950.
- Bonnet, Hans. *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1952.
- Brugsch, Heinrich. *Hieroglyphisch-demotisches Wörterbuch*. Vol. 4. Leipzig: J. C. Hinrichs, 1868.
- Buck, Adriaan de. *The Egyptian Coffin Texts*. Chicago: The University of Chicago Press, 1935.
- Burkert, Walter. *Greek Religion: Archaic and Classical*. Oxford: Blackwell, 1985.
- Burton, Henry. « The Late Theodore M. Davis's Excavations at Thebes in 1912-13: I. The Excavation of the Rear Corridors and Sepulchral Chamber of the Tomb of King Siptah ». *Bulletin of the Metropolitan Museum of Art* 11, n° 1 (1916): 13-18.
- « Campbell Database », s. d. <http://classics.mfab.hu/talismans/object/search>.
- Carrier, Claude, et James Peter Allen, trad. par. *Textes des pyramides d'Ounas et de Téli*. Paris: Cybèle, 2009.
- Cauville, Sylvie. *Le temple de Dendara : Tome XII*. Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 2007.
- Champollion le jeune, Jean-François. *Panthéon égyptien, collection des personnages mythologiques de l'ancienne Égypte, d'après les monuments, avec un texte explicatif, et les figures d'après les dessins*. Paris: Didot, 1823.
- Cooper, William Ricketts. *The Serpent Myths of Ancient Egypt*. Londres: Robert Hardwicke, 1873.

- Crist, Walter, Anne-Elizabeth Dunn-Vaturi, et Alexander J. de Voogt. *Ancient Egyptians at Play: Board Games Across Borders*. Londres; New York: Bloomsbury Publishing, 2016.
- Cyprian. « The Confession of Cyprian of Antioch: Introduction, Text, and Translation ». McGill University, 2009.
- Daressy, Georges. *Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Nos 9401-9449: textes et dessins magiques*. Caire: Impr. de l'IFAO, 1903.
- Darnell, John Coleman. *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity: Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX*. Fribourg; Göttingen: Academic Press ; Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- Dasen, Véronique. *Dwarfs in Ancient Egypt and Greece*. Oxford Monographs on Classical Archaeology. Oxford: Clarendon Press, 1993.
- . « Métamorphoses de l'utérus d'Hippocrate à Ambroise Paré ». *Gesnerus* 59 (2002): 167–186.
- . « Représenter l'invisible : La vie utérine et l'embryon sur les gemmes magiques ». In *L'embryon humain à travers l'histoire*, 41-64. Infolio, 2007.
- De Jong, W.J. « Korte verhalen 3 : De ouroboros ». *De Ibis* 26 (2001): 33-40.
- Decker, Wolfgang, et Michael Herb. *Bildatlas zum Sport im alten Ägypten: Corpus der bildlichen Quellen zu Leibesübungen, Spiel, Jagd, Tanz und verwandten Themen*. Leiden; New York: E.J. Brill, 1994.
- Delatte, A., et Ph. Derchain. *Les intailles magiques gréco-égyptiennes*. Paris: Bibliothèque Nationale, 1964.
- Dembski, Günther. *Die antiken Gemmen und Kameen aus Carnuntum*. Wien: Phoibos, 2005.
- Dieleman, Jacco. *Priests, Tongues, and Rites: The London-Leiden Magical Manuscripts and Translation in Egyptian Ritual (100-300 CE)*. Leiden: Brill, 2006.
- . « The Materiality of Textual Amulets in Ancient Egypt ». In *The Materiality of Magic*, édité par Dietrich Boschung et Jan N Bremmer, 23-52. Paderborn: Fink, 2015.
- Dorman, Peter F. « Creation on the Potter's Wheel at the Eastern Horizon of Heaven ». In *Gold of Praise : Studies on Ancient Egypt in Honor of Edward F. Wente.*, 83–99. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1999.

- . *Faces in Clay: Technique, Imagery, and Allusion in a Corpus of Ceramic Sculpture from Ancient Egypt*. Mainz am Rhein: P. von Zabern, 2002.
- Dornseiff, F. *Das Alphabet in Mystik und Magie*. Stuttgart: Teubner, 1925.
- Duemichen, Johannes. *Der Grabpalast des Patuamenap in der thebanischen Nekropolis in vollständiger Copie seiner Inschriften und bildlichen Darstellungen*. Leipzig: J.C. Hinrichs, 1884.
- Edmonds, R. G. « The Ephesia Grammata: Logos Orphaikos or Apolline Alexima Pharmaka? » In *The Getty Hexameters: Poetry, Magic, and Mystery in Ancient Selinous*, édité par Christopher A. Faraone et Dirk D. Obbink, 97-106. Oxford; New York: Oxford University Press, 2013.
- Faraone, Christopher A. « Text, Image and Medium: The Evolution of Graeco-Roman Magical Gemstones ». In *Gems of Heaven: Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity, AD 200-600*, édité par Noël Adams et Chris Entwistle, 50-61. Londres: British Museum, 2012.
- Fassa, Eleni. « Shifting Conceptions of the Divine: Sarapis as Part of Ptolemaic Egypt's Social Imaginary ». In *Shifting Social Imaginaries in the Hellenistic Period: Narrations, Practices, and Images*, édité par Eftychia Stavrianopoulou, 115-39. Leiden; Boston: Brill, 2013.
- Faulkner, Raymond Oliver. *The Ancient Egyptian Pyramid Texts: Supplement of Hieroglyphic Texts*. Oxford: Clarendon Press, 1969.
- . *The Papyrus Bremner-Rhind: British Museum no. 10188*. Bruxelles: Édition de la Fondation égyptologique Reine Élisabeth, 1933.
- First, Grzegorz. « Polycephaly: Some Remarks on the Multi-Headed Nature of Late Egyptian Polymorphic Deities ». *Studies in ancient art and civilization* 18 (2014): 205-21.
- Frankfurter, David. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*. Mythos (Princeton, N.J.). Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1998.
- . « Ritual Expertise in Roman Egypt ». In *Envisioning Magic: A Princeton Seminar and Symposium*, édité par Peter Schäfer et Hans G Kippenberg, 115-35. Leiden: Brill, 1997.
- Gauthier, Henri. *Cercueils anthropoïdes des prêtres de Montou*. Caire: Imprimerie de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1913.

- Goff, Beatrice L. *Symbols of Ancient Egypt in the Late Period : The Twenty-First Dynasty*. Paris; New-York: Moutons Publishers, 1979.
- Golénischeff, Wladimir S. *Die Metternichstele*. Leipzig: Engelmann, 1877.
- Goodwin, C. W. « Miscellaneous Notes ». *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 12 (1874): 38-39.
- Gordon, Richard. « Archaeologies of Magical Gems ». In *Gems of Heaven: Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity, AD 200-600*, édité par Noël Adams et Chris Entwistle, 39-49. Londres: British Museum, 2012.
- Grégoire, H., et M. A. Kugener, trad. par. *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*. Paris: Les Belles Lettres, 1930.
- Griffiths, J. Gwyn. *The Conflict of Horus and Seth from Egyptian and Classical Sources: A Study in Ancient Mythology*. Liverpool Monographs in Archaeology and Oriental Studies. Liverpool: Liverpool University Press, 1960.
- Grimal, Nicolas-Christophe. *La stèle triomphale de Pi('ankh)y au Musée du Caire, JE 48862 et 47086-47089*. Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1981.
- Guilhou, Nadine. « Le soleil dans les bras de Nūt dans les tombes thébaines ». In *Liber amicorum - speculum siderum: Nūt Astrophoros. Papers presented to Alicia Maravelia*, édité par Nadine Guilhou et Antioni Maniati, 17-33. Oxford: Archaeopress, 2016.
- Guilmant, Félix. *Le tombeau de Ramsès IX*. Le Caire: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1907.
- Haage, Bernhard Dietrich. « Ouroboros - und kein Ende ». In *Licht der Natur: Medizin in Fachliteratur und Dichtung : Festschrift für Gundolf Keil zum 60. Geburtstag*, 149-63. Göppingen: Kümmerle, 1994.
- Hayes, William C. *The Scepter of Egypt*. Vol. I. II vol. Cambridge: Harvard University Press, for the Metropolitan Museum of Art, 1959.
- Heinz Thissen, Joseph. *Des Niloten Horapollon Hieroglyphenbuch*. München; Leipzig: Saur, 2001.
- Helck, Wolfgang, et Wolfhart Westendorf, éd. *Lexikon der Ägyptologie*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986.
- Herbin, François René. *Padiimenipet, fils de Sôter: Histoire d'une famille dans l'Égypte romaine*. Paris: Service culturel du Louvre, 2002.

- Hornung, Erik. *Conceptions of God in Ancient Egypt: The One and the Many*. Traduit par John Baines. Londres; Ithaca NY: Routledge & Kegan Paul; Cornell University Press, 1982.
- . *Die Nachtfahrt der Sonne: Eine altägyptische Beschreibung des Jenseits*. Zürich; München: Artemis & Winkler, 1991.
- . *Idea into Image Essays on Ancient Egyptian Thought*. Traduit par Elizabeth Bredeck. New York: Timken, 1992.
- . *Texte zum Amduat*. Vol. II. III vol. Basel: Ägyptologisches Seminar der Universität, 1987.
- . *Texte zum Amduat*. Vol. III. III vol. Basel: Ägyptologisches Seminar der Universität, 1994.
- . *The Ancient Egyptian Books of the Afterlife*. Traduit par David Lorton. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1999.
- . *The Egyptian Book of Gates*. Zurich: Living Human Heritage Publications, 2014.
- Hornung, Erik, et Gilles Roulin. « L'Égypte : La Philosophie avant les Grecs ». *Les études philosophiques*, n° 2/3 (1987): 113-25.
- Horst, Pieter Willem van der, éd. *Chaeremon, Egyptian Priest and Stoic Philosopher: The Fragments Collected and Translated with Explanatory Notes*. Etudes Préliminaires Aux Religions Orientales Dans l'Empire Romain, t. 101. Leiden: E.J. Brill, 1984.
- Iversen, Erik. « Horapollon and the Egyptian Conception of Eternity ». *Rivista degli studi orientali* 38, n° 3 (1963): 177-86.
- John the Lydian. *Liber de mensibus*. Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana. Stutgardiae: In aedibus BGTeubneri, 1967.
- Jordan, David R. « Ephesia Grammata at Himera ». *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 130 (2000): 104-7.
- Jung, Carl Gustav. *Psychologie und Alchemie*. Zürich: Rascher Verlag, 1944.
- Junker, Hermann. *Gîza VI: Bericht über die von der Akademie der Wissenschaften in Wien auf gemeinsame Kosten mit Dr. Wilhelm Pelizaeus unternommen Grabungen auf dem Friedhof des Alten Reichs bei den Pyramiden von Gîza. Die Maṣṭaba des nfr (Nefer), qdfjj (Kedfi), kAhjf (Kahjef) und die westlich anschließenden Grabanlagen*. Vol. 72. Österreichische Akademie der Wissenschaften, Denkschriften der Philosophisch-Historischen Klasse. Wien; Leipzig: Hölder-Pichler-Tempsky, 1943.

- Kákosy, László. « Das Krokodil als Symbol der Ewigkeit und der Zeit ». *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts, Abteilung Kairo* 20 (1965): 116-20.
- . « Decans in Late-Egyptian Religion ». In *Oikumene: Studia ad Historiam antiquam classicam et orientalem spectantia*, édité par G. Komoroczy, E. Maroti, et J. Sarkady. III. Budapest: Akadémiai Kiadó, 1982.
- . « Ouroboros on Magical Healing Statues ». In *Hermes Aegyptiacus: Egyptological Studies for B H Stricker on His 85th Birthday*, édité par Terence DuQuesne et B. H Stricker, 123-29. Oxford: DE Publications, 1995.
- . « Uroboros ». Édité par Wolfgang Helck et Wolfhart Westendorf. *Lexikon der Ägyptologie*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1986.
- Kaper, Olaf E. *The Egyptian God Tutu: A Study of the Sphinx-god and Master of Demons With a Corpus of Monuments*. Vol. 119. Orientalia Lovaniensia Analecta. Leuven: Peeters, 2003.
- . « The Statue of Penbast: On the Cult of Seth in the Dakhleh Oasis ». In *Essays on Ancient Egypt in Honour of Herman te Velde*, édité par Jacobus van Dijk, 231-41. Groningen: Styx, 1997.
- Keimer, L. « The Decoration of a New Kingdom Vase ». *Journal of Near Eastern Studies* 8, n° 1 (1949): 1-5.
- Kendall, Timothy. « Mehen: The Ancient Egyptian Game of the Serpent ». In *Ancient Board Games in Perspective: Papers from the 1990 British Museum Colloquium*, édité par Irving L. Finkel, 33-45. Londres: British Museum Press, 2007.
- Klasens, A. « A Magical Statue Base (Socle Béhague) in the Museum of Antiquities at Leiden ». *Oudheidkundige mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden* 33 (1952): i-xi, 1-112.
- Klotz, David. *Adoration of the Ram: Five Hymns to Amun-Re from Hibis Temple*. Édité par John Coleman Darnell et William Kelly Simpson. New Haven [etc.]: Yale University Press, 2006.
- Koenig, Yvan. « Le contre-entoûtement de Ta-i-di-Imen: pap. Deir el-Médineh 44. » *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 99 (1999): 259-81.

- Kreuzsaler, Claudia. « Tote ohne Begräbnis: Die Klage der Artemisia ». In *Wege zur Unsterblichkeit: Altägyptischer Totenkult und Jenseitsglaube*, édité par Angelika Zdiarsky, 45-53. Wien: Phoibos, 2013.
- Kuehn, Sara. *The Dragon in Medieval East Christian and Islamic Art: With a Foreword by Robert Hillenbrand*. BRILL, 2011.
- Lacau, Pierre. *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*. Caire: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1904.
- Lancellotti, Maria Grazia. « Il serpente ouroboros nelle gemme magiche ». In *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, 71–86. Bologne: Pàtron editore, 2002.
- L'Heureux, Jean. *Abraxas seu Apistopistus: quae est antiquaria de gemmis basilidianis disquistio accedit Abraxas proteus seu multiformis gemmae basilidianae portentosa varietas*. Antwerpiae: Ex officina plantiniana Balthasaris Moreti, 1657.
- Malaise, Michel. « Bes et les croyances solaires ». In *Studies in Egyptology Presented to Miriam Lichtheim*, édité par Sarah Israelit-Groll, 2:680-729. Jerusalem: Magnes Press, Hebrew University, 1990.
- Manley, Bill, et Aidan Dodson. *Life Everlasting National Museums Scotland Collection of Ancient Egyptian Coffins*. Edinburgh: National Museums Scotland, 2010.
- Manniche, Lise. « In the Womb ». *The Bulletin of the Australian Centre for Egyptology* 17 (2006): 97–112.
- Markoe, Glenn. *Phoenician Bronze and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean*. Berkeley; Los Angeles; Londres: University of California Press, 1985.
- Martianus Capella. *De nuptiis philologiae, et Mercurii, et de septem artibus liberalibus libri novem. Ad codicum manuscriptorum fidem cum notis Bon. Vulcanii, Hug. Grotii, Casp. Barthii, Cl. Salmasii, H.J. Arntzenii, Corn. Vonckii, P. Bondami, L. Walthardi, Jo. Ad. Goezii, Henr. Susii, Marc Meibonii aliorumque. Partim integris partim selectis et commentario perpetuo edidit Ulricus Fridericus Martianus Capella. De nuptiis philologiae, et Mercurii, et de septem artibus liberalibus libri novem Kopp.* Édité par Hugo Grotius. Frankfurt, 1836.
- Mastrocinque, Attilio. *Sylloge gemmarum gnosticarum. Parte II*. Roma: Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, 2007.

- . « The Colours of Magical Gems ». In *Gems of Heaven: Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity, AD 200-600*, édité par Noël Adams et Chris Entwistle, 62-68. Londres: British Museum, 2012.
- Mauric-Barberio, Florence. « Le premier exemplaire du Livre de l'Amdouat ». *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire*, n° 101 (2001): 315–350.
- Mayassis, S. *Mystères et initiations de l'Égypte ancienne: Compléments à la religion égyptienne*. Vol. 2. Bibliothèque d'archéologie orientale d'Athènes. Athènes: B.A.O.A., 1957.
- Michel, Simone. *Bunte Steine, dunkle Bilder: Magische Gemmen*. München: Biering & Brinkmann, 2001.
- . « Der $\nu\chi\epsilon\upsilon\alpha$ $\beta\omicron\lambda\beta\alpha\chi$ -logos ». In *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, 119-34. Bologne: Pàtron editore, 2002.
- . *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*. Londres: The British Museum Press, 2001.
- . *Die magischen Gemmen: Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit*. Berlin: Akademie Verlag, 2004.
- Montet, Pierre. « Le jeu du serpent ». *Chronique d'Égypte* 30, n° 60 (1955): 189-97.
- . *Les constructions et le tombeau d'Osorkon II à Tanis*. Paris: Typ. Jourde et Allard, 1947.
- Moriggi, Marco. *Corpus of Syriac Incantation Bowls : Syriac Magical Texts from Late-Antique Mesopotamia*. Édité par Shaul Shaked et Siam Bhayro. Leiden; Boston: Brill, 2014.
- Moyer, Ian S. *Egypt and the Limits of Hellenism*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2011.
- Myśliwiec, Karol. *Studien zum Gott Atum. Band I*. Hildesheim: Gerstenberg, 1978.
- Nagy, Árpád M. « Gemmae magicae selectae ». In *Gemme gnostiche e cultura ellenistica*, 153-79. Bologne: Pàtron editore, 2002.
- . « Magical Gems and Classical Archaeology ». In *Gems of Heaven: Recent Research on Engraved Gemstones in Late Antiquity c. AD, 200*:75–87, 2011.
- Neugebauer, Otto, et Richard A Parker. *Egyptian Astronomical Texts: Decans, Planets, Constellations and Zodiacs*. III, 1969.

- Nissan, Ephraïm. « The Cyclical Snake : Occurrences in Jewish Sources are Sporadic and Disconnected ». *Mene : Revista internacional de investigación sobre magia y astrología antiguas* 12 (2012): 101-50.
- Niwinski, Andrzej. « Religious Iconography Project: Exemplified by the Scene with Three Deities Standing on a Serpent ». In *Akten des vierten Internationalen Ägyptologenkongresses, München 1985*, édité par Sylvia Schoske, 305-14. Hamburg: Buske, 1989.
- . « Untersuchungen zur ägyptischen religiösen Ikonographie der 21. Dynastie (3). Mummy in the Coffin as the Central Element of Iconographic Reflection of the Theology of the 21st Dynasty in Thebes ». *Göttinger Miszellen*, n° 109 (1989): 53-66.
- Osing, J., M. Moursi, Do. Arnold, O. Neugebauer, R. A. Parker, D. Pingree, et M. A. Nur-el-Din. *Denkmäler der Oase Dachla: Aus dem Nachlass von Ahmed Fakhry*. Vol. 28. Archäologische Veröffentlichungen, Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo. Mainz: Philipp von Zabern, 1982.
- Panckoucke, C. L. F. *Description de l'Égypte ou recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'Armée Française*. Paris, 1821.
- Petrie, W. M. Flinders. *Koptos*. Londres: Bernard Quaritch, 1896.
- Petrie, W. M. Flinders, et F. Ll. Griffith. *Medum*. Londres: David Nutt, 1892.
- Petrie, W. M. Flinders, et G. T. Martin. *Amulets*. Warminster: Aris & Phillips, 1972.
- Philipp, Hanna. *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg*. Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1986.
- Piankoff, Alexandre. *La création du disque solaire*. Le Caire: Impr. de l'Institut français d'archéologie orientale, 1953.
- . « Le livre des Quererts : Troisième division ». *Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale*, n° 42 (1942).
- . « Les deux papyrus 'mythologiques' de Her-Ouben au Musée du Caire. » *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 49 (1949): 129-44.
- . *Mythological Papyri*. Édité par N. Rambova. Vol. 3. Egyptian Religious Texts and Representations. New York: Pantheon Books for the Bollingen Foundation, 1957.
- . « The Funerary Papyrus of the Shieldbearer Amon-m-saf in the Louvre Museum ». *Egyptian Religion* 3 (1935): 135-57.

- . *The Tomb of Rameses VI*. New York: Pantheon Books, 1954.
- . *The Wandering of the Soul*. Princeton N.J.: Princeton University Press, 1974.
- Piccione, Peter A. « Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent ». *Journal of the American Research Center in Egypt* 27 (1990): 43-52.
- Pinch, Geraldine. *Magic in Ancient Egypt*. Londres: British Museum Press, 1994.
- Préaux, J. G. « Saturne à l'ouroboros ». In *Hommages à W. Deonna*, 394-410. 61 Av. Laure, 1957.
- Preisendanz, K. *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. Stuttgart: Teubner, 1973.
- . *Papyri graecae magicae. Die griechischen Zauberpapyri II*. Stuttgart: Teubner, 1974.
- Quack, Joachim Friedrich. « The So-called Pantheos : On Polymorphic Deities in Late Egyptian Religion ». In *Aegyptus et Pannonia III: Acta symposii anno 2004*, édité par Hedvig Györy, 175-90. Budapest: MEBT, 2006.
- Quaegebeur, Jan. « Divinités égyptiennes sur des animaux dangereux ». In *L'animal, l'homme, le dieu dans le Proche Orient ancien: Actes du colloque de Cartigny, Centre d'étude du Proche-Orient ancien (CEPOA), Université de Genève, 1981*, édité par Philippe Borgeaud, Ivanka Urio, et Yves Christe, 131-43. Leuven: Peeters, 1984.
- Quibell, James Edward. *Excavations at Saqqara : The Tomb of Hesy 1911-12*. Caire: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1913.
- Ranke, Hermann. *Das altägyptische Schlangenspiel*. Heidelberg: Winter, 1920.
- Reemes, Dana Michael. *The Egyptian Ouroboros: An Iconological and Theological Study*. Thèse de doctorat sans publication, 2015.
- Riggs, Christina. « Archaism and Artistic Sources in Roman Egypt : The Coffins of the Soter Family and the Temple of Deir El-Medina ». *Bulletin de l'Institut Français d'Archeologie Orientale* 106 (2006): 315–332.
- . *The Beautiful Burial in Roman Egypt: Art, Identity, and Funerary Religion*. Oxford, 2006.
- . « The Egyptian Funerary Tradition at Thebes in the Roman Period ». In *The Theban Necropolis: Past, Present, and Future*, édité par Nigel Strudwick et John H Taylor, 189-201. Londres: British Museum Press, 2003.

- Ripat, Pauline. « The Language of Oracular Inquiry in Roman Egypt ». *Phoenix (Toronto)* 60, n° 3/4 (2006): 304-28.
- Ritner, Robert K. « A Uterine Amulet in the Oriental Institute Collection ». *Journal of Near Eastern Studies* 43, n° 3 (1984): 209–221.
- . *The Mechanics of Ancient Egyptian Magical Practice*. Studies in Ancient Oriental Civilization, No. 54. Chicago: Oriental Institute of the University of Chicago, 1993.
- Roberson, Joshua Aaron. *The Ancient Egyptian Books of the Earth*. Atlanta: Lockwood Press, 2012.
- Roccati, Alessandro. « Les papyrus de Turin ». *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 99 (1984): 9-27.
- Roulin, Gilles. *Le Livre de la Nuit: Une composition égyptienne de l'au-delà*. Fribourg; Göttingen: Éditions Universitaires; Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.
- Ruelle, Ch-Émile. « Le chant des sept voyelles grecques: D'après Démétrius & les papyrus de Leyde ». *Revue des études grecques* 2, n° 5 (1889): 38–44.
- Sadek, Abdel-Aziz Fahmy. *Contribution à l'étude de l'Amdouat: Les variantes tardives du Livre de l'Amdouat dans les papyrus du Musée du Caire*. Freiburg: Universitätsverlag, 1985.
- Sandri, Sandra. *Har-pa-chered (Harpokrates): Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*. Vol. 151. *Orientalia Lovaniensia Analecta*. Leuven: Peeters, 2006.
- Sauneron, Serge. *Le temple d'Esna (Esna 3)*. Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1968.
- Sawi, Ahmed el-. « Some Sacred Emblems Employed as Substitutes for Figures of Deities ». *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 70, n° supplément (1987): 29-52.
- Schmidt, Carl, éd. *Pistis Sophia*. Traduit par Violet MacDermot. Nag Hammadi Studies ; v. 9. Leiden: Brill, 1978.
- Schmidt, Valdemar. *Levende og døde i det gamle Ægypten: Album til ordning af sarkofager, mumiekister, mumiehylstre O. lign.* Copenhagen: Frimodt, 1919.
- Schott, Siegfried. « Das blutrünstige Keltergerät. » *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* 74 (1938): 88-93.

- . « Zum Weltbild der Jenseitsführer des Neuen Reiches ». *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: Philologisch-Historische Klasse* 1965, n° 11 (1965): 185-97.
- Sethe, Kurt. *Die altägyptischen Pyramidentexte*. Hildesheim: Hildesheim ; Olms, 1960.
- Sharpe, Samuel. *The Alabaster Sarcophagus of Oimeneptah I, King of Egypt*. Londres: Longman, Green, Longman, Roberts and Green, 1864.
- Shorter, Alan W. « The Papyrus of Khnememḥab in University College, London ». *The Journal of Egyptian Archaeology* 23, n° 1 (1937): 34–38.
- Socrate, et Dionysos. *Les lapidaires grecs*. Édité par Robert Halleux et Jacques Schamp. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- Soranos of Ephesus. *Maladies des femmes*. Paris: Les Belles lettres, 1988.
- Spier, Jeffrey. *Late Antique and Early Christian Gems*. Wiesbaden Verlag: Reichert, 2007.
- Stadler, Martin Andreas. « Isis würfelt nicht. » *Studi di egittologia e di papirologia: rivista internazionale* 3 (2006): 187-203.
- . « On the Demise of Egyptian Writing: Working With a Problematic Source Base ». In *The Disappearance of Writing Systems: Perspectives on Literacy and Communication*, édité par John Baines, Stephen D. Houston, et John Bennet, 157-81. Londres: Equinox, 2008.
- Stricker, B. H. *De grote zeeslang*. Vol. 10. Mededelingen en Verhandelingen van het Vooraziatisch-Egyptisch Genootschap « Ex Oriente Lux ». Leiden: Brill, 1953.
- Taylor, John H. « Theban Coffins from the Twenty-Second to the Twenty-Sixth Dynasty: Dating and Synthesis of Development ». In *The Theban Necropolis: Past, Present, and Future*, édité par Nigel Strudwick et John H. Taylor, 95-121. Londres: British Museum Press, 2003.
- Veen, Otto van. *Amorum emblemata, figuris Aeneis incisa*. Hildesheim; New York: Georg Olms Verlag, 2003.
- Velde, Herman Te. *Seth, God of Confusion: A Study of his Role in Egyptian Mythology and Religion*. Vol. 6. Probleme der Ägyptologie. Leiden: Brill, 1967.
- Warburton, David Alain. *The Egyptian Amduat : The Book of the Hidden Chamber*. Édité par Erik Hornung et Theodor Abt. Zurich: Living Human Heritage Publications, 2007.

- Wendrich, Willeke. « Entangled, Connected or Protected? The Power of Knots and Knotting in Ancient Egypt. » In *Through a Glass Darkly: Magic, Dreams & Prophecy in Ancient Egypt*, édité par Kasia Szpakowska, 243-70. Swansea: Classical Press of Wales, 2006.
- Widmer, Ghislaine. *Résurrection d'Osiris - naissance d'Horus: Les papyrus Berlin P. 6750 et Berlin P. 8765, témoignages de la persistance de la tradition sacerdotale dans le Fayoum à l'époque romaine*. Vol. 3. Ägyptische und orientalische Papyri und Handschriften des Ägyptischen Museums und Papyrussammlung Berlin. Berlin; Boston: De Gruyter, 2015.
- Wilcken, Ulrich. *Urkunden der Ptolemäerzeit*. Vol. I. Berlin; Leipzig: Gruyter, 1927.
- Wilson, John A., George R. Hughes, Edward F. Wente, Charles F. Nims, Carl E. DeVries, David B. Larkin, et Leonard H. Lesko. *The Tomb of Kheruef: Theban Tomb 192*. Vol. 102. Oriental Institute Publications. Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago, 1980.

Figures



Figure 1 : Sur une gemme magique gréco-romaine, Chnoubis, le dieu à tête de lion et à corps de serpent, est debout entre Isis et Nephtys sur un utérus et une clé. La représentation est encerclée par un ouroboros. Sur le côté opposé, l'inscription *ουρανιον* (variante de *ουριον*) (*Campbell Database* n° 736; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 2001, 226, n° 359).



Figure 2: Sur une gemme magique gréco-romaine, à gauche, le dieu à tête de coq et jambes de serpents que les chercheurs appellent Anguipes, (*Campbell Database* n° 451; Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D. 172).



Figure 3 : Apophis forcé à mordre sa propre chair à côté d'un ennemi de Rê, sur un papyrus daté du règne de Séthi I (Alan W. Shorter, « The Papyrus of Khnememhab in University College, London », *The Journal of Egyptian Archaeology* 23, n° 1 [1937]: 34–38, pl. X).v

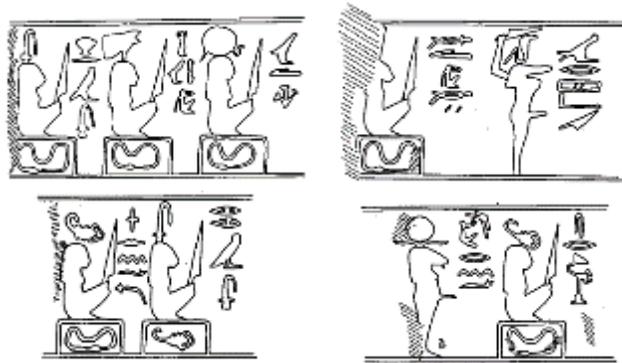


Figure 4: Des *ourobouros* avec la forme du hiéroglyphe du mal « ḏw », sur une statuette magique du IV^e siècle av. J.-C. (Museo Nazionale di Napoli, n° 1065; László Kákósy, « Ouroboros on Magical Healing Statues », dans *Hermes Aegyptiacus: Egyptological Studies for B H Stricker on His 85th Birthday*, éd. par Terence DuQuesne et B. H Stricker [Oxford: DE Publications, 1995], 123-29, fig. 1-4).

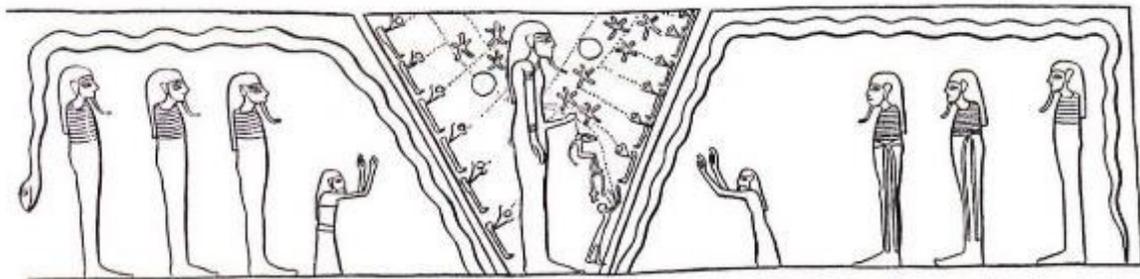


Figure 5: Peinture murale sur la tombe de Ramsès VI (XX^e dynastie): un dieu (Osiris/Rê ?) donnant naissance aux heures alors qu'il se tient debout dans le serpent Mehen (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 95).

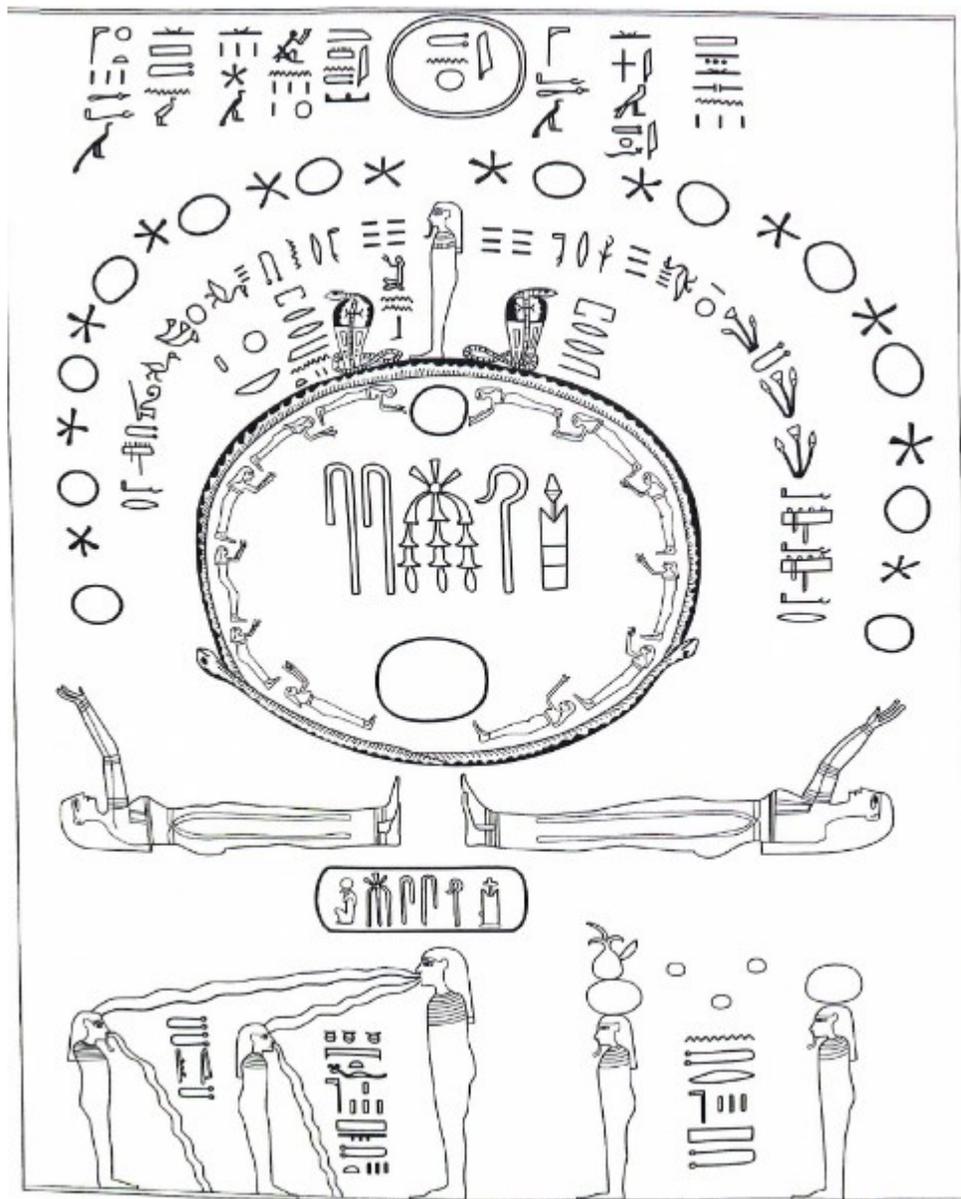


Figure 6 : Peinture murale de la salle du sarcophage de la tombe de Ramsès III (KV 11) : au centre, le nom du pharaon, à l'intérieur d'un double ouroboros, est encerclé par douze déesses représentant les heures (Joshua Aaron Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth* [Atlanta: Lockwood Press, 2012], pl. 4).



Figure 7: Un plateau de jeu du Mehen datant probablement de l’Ancien Empire, conservé à l’Oriental Institute of Chicago sous le numéro d’inventaire 16950. Contexte archéologique inconnu (Piccione, « Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent », fig. 3).

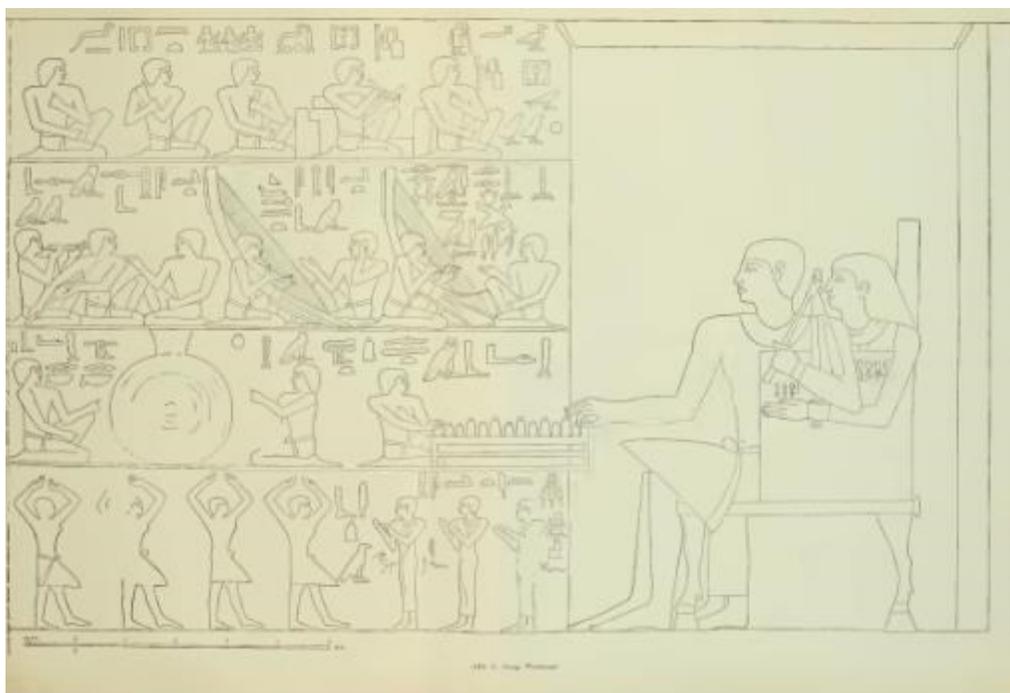


Figure 8: Jeu de Mehen (troisième registre depuis le haut, à gauche) représenté sur la peinture murale de la tombe de *k3j-m-ḥh*, datée de la IV^e dynastie (Junker, *Giza IV*, abb. 9)



Figure 9 : Sur le sarcophage de Sepi III, retrouvé à Deir El-Bersha et daté de la XII^e dynastie : le dieu solaire Rê siège sur son trône et porte une couronne Atef serpentine, alors que les chemins de flammes créés par Mehen l'encerclent. Sur son trône l'inscription : « rnp.wt ḥh.w (Millions d'années !) » (Cairo Museum, n° 28083; Piccione, « Mehen, Mysteries, and Resurrection from the Coiled Serpent », p. 45, fig. 1).



Figure 10 : Sixième heure de l’*Amdouât* (XVIII^e dynastie) telle qu’elle apparaît dans la tombe de Thoutmôsis III : scène de l’enterrement du dieu solaire, représenté avec une tête de scarabée à l’intérieur du serpent ouroboréen « š3-ḥr.w » (Warburton, David Alain. *The Egyptian Amduat: The Book of the Hidden Chamber*, fig. 7).



Figure 11 : À gauche : du *Livre des Portes* tel que représenté sur le sarcophage de Sethi I (XIX^e dynastie) : le dieu solaire, dépeint sous la forme d’un scarabée, est encerclé par un ouroboros (Sir John Soane’s Museum London, inv. n° M470; Samuel Sharpe, *The Alabaster Sarcophagus of Oimeneptah I, King of Egypt* [Londres: Longman, Green, Longman, Roberts and Green, 1864], pl. 5).

À droite : un scarabée encerclé par un ouroboros sur une gemme magique gréco-romaine datée du III^e siècle après J.-C. Les inscriptions sont une suite de voyelles grecques « αωιηηουηουωωωηωαειουω » (*Campbell database* n° 570; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 109, n° 172).

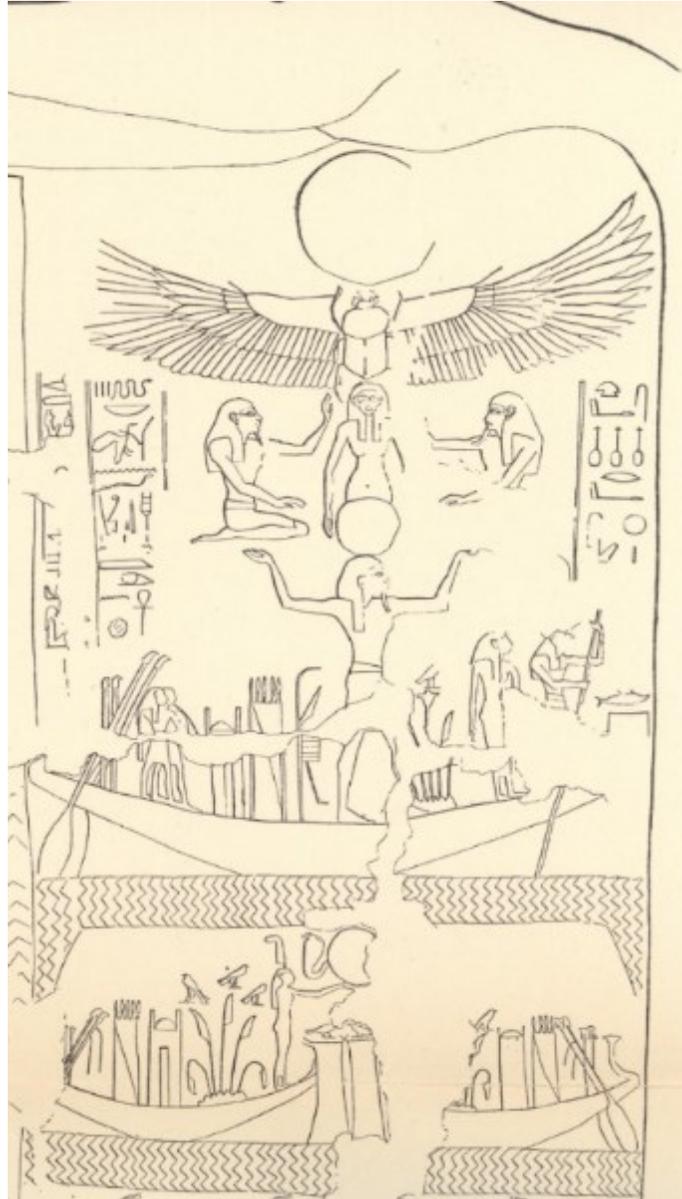


Figure 12 : Du *Livre du Jour* (Tombe d'Osorkon II, XXI^e dynastie), Atoum (sous le scarabée ailé) modèle le disque solaire sur le tour du potier à l'horizon oriental du ciel au moment de la transition entre la nuit et le jour. Dans le registre inférieur, le dieu solaire (sous la forme d'un disque, encerclé par un serpent nommé « Mehen ») est transféré de la barque de la nuit à la barque du matin (Montet, *Les constructions et le tombeau d'Osorkon II à Tanis*, pl. 25).

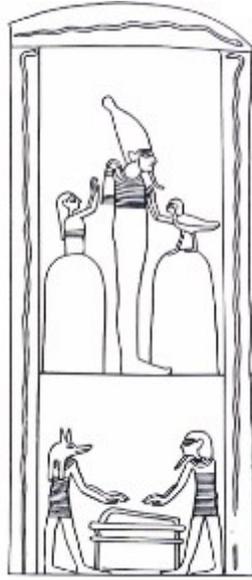


Figure 13 : Sur une vignette des *Livres de la Terre* telle qu'elle apparaît dans la tombe de Ramsès VI : Osiris debout à l'intérieur d'un sanctuaire *k3ri* composé de trois serpents (Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, fig. 5.74).

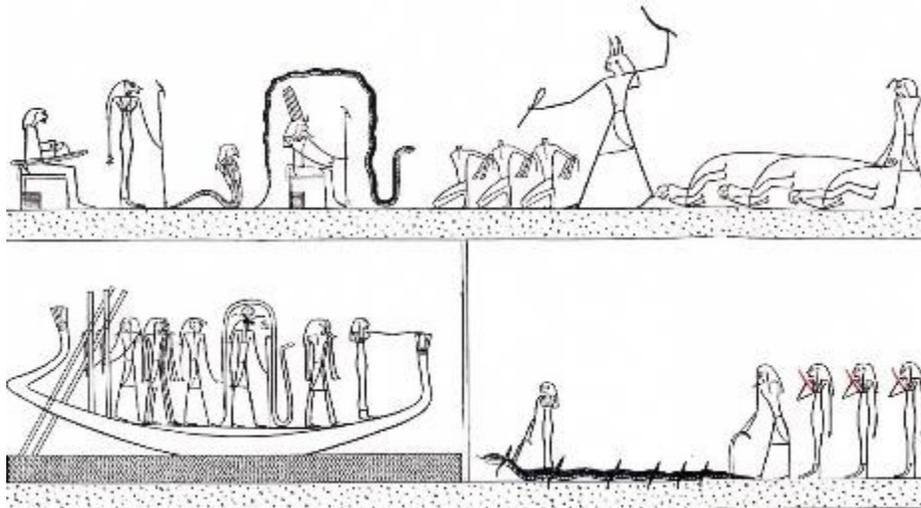


Figure 14: Septième heure de l'*Amdouât* sur les murs de la tombe KV9 (copie ramesside d'une scène de la XVIII^e dynastie): Rê apparaît à l'intérieur de la protection de Mehen alors qu'il navigue dans une région de la Douât où guette Apophis. Dans le registre supérieur, Osiris siège à l'intérieur de Mehen, alors que ses ennemis sont exécutés devant lui (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 80).

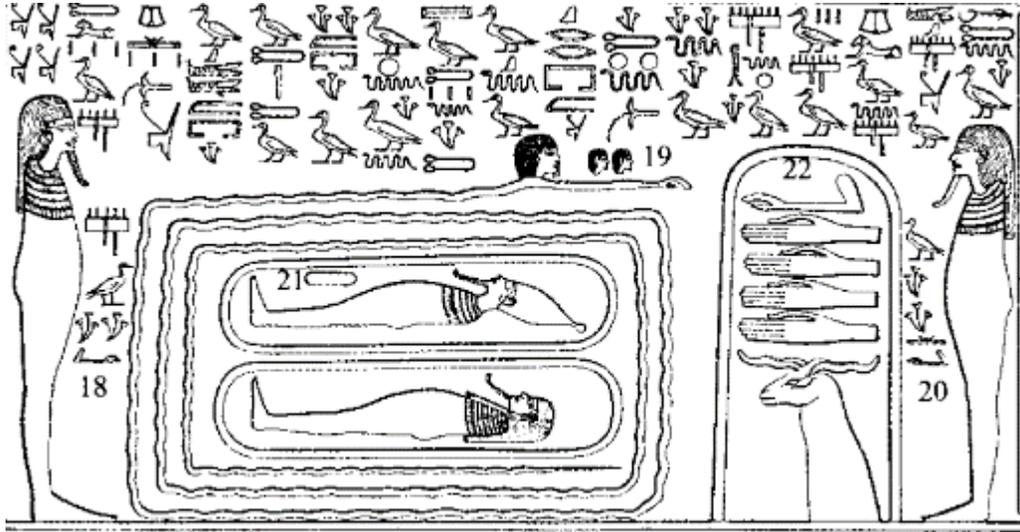


Figure 15: Du sanctuaire doré de Thouthankhamon (XVIII^e dynastie) : le serpent « tpy (Celui-à-la-tête) » encercle deux sarcophages contenant les corps de Rê et d’Osiris (Coleman Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, pl. 8). Il est aussi intéressant de comparer cette représentation avec la Figure 7.

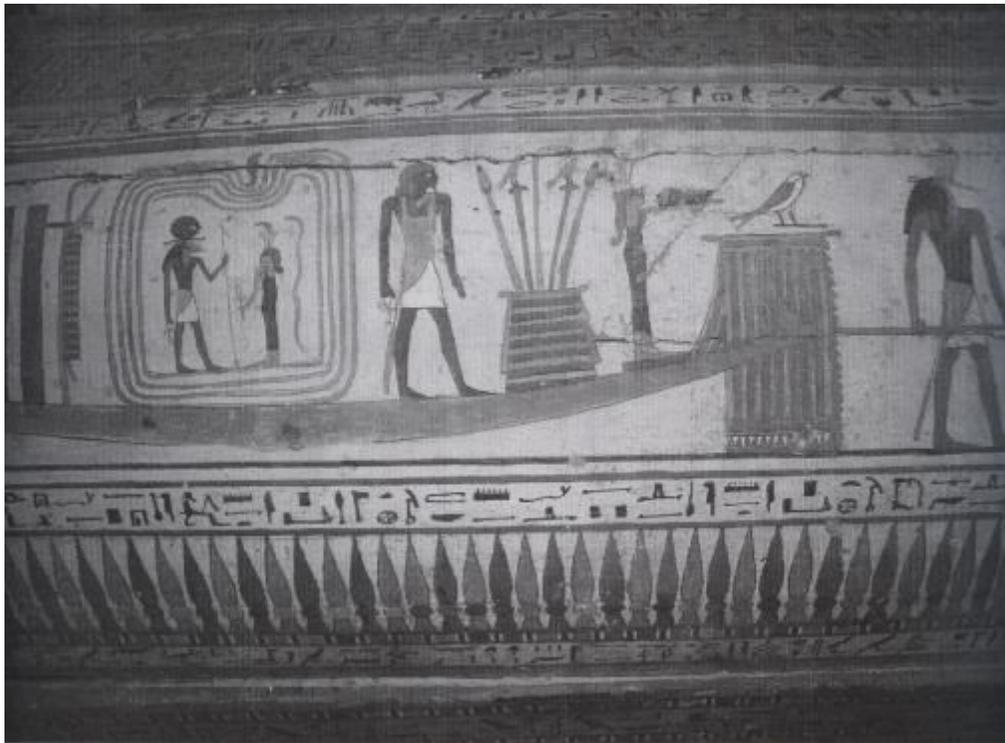


Figure 16: Sarcophage thébain préservé au British Museum : le dieu ophidien Mehen encercle le dieu solaire sur une représentation de la XXV^e dynastie inspirée du *Livre de la Nuit* (Inv. n° EA 6683 ; Sheikholeslami, « Resurrection in a Box: The 25th Dynasty Burial Ensemble of Padiamunet », fig. 10).

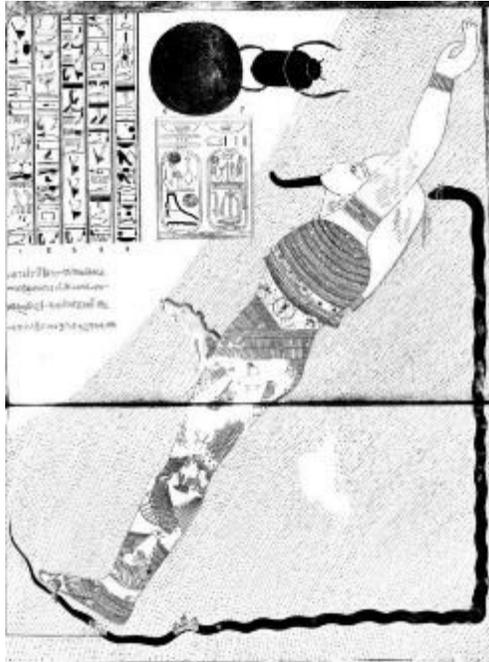


Figure 17: Sur le mur « énigmatique » de la tombe de Ramsès IX (XX^e dynastie), Osiris régénéré contre un serpent méhénien sous le symbole du scarabée Khepri poussant le soleil du matin (Guilmant, *Le tombeau de Ramsès IX*, pl. LXXVII).



Figure 18 : Du *Livre des Cavernes* tel qu'il apparaît sur la peinture murale de la tombe de Ramsès IV (XX^e dynastie) : un serpent encercle trois capsules : la tête de bélier symbolise Rê dans sa forme nocturne, l'œil, Osiris, et la figure humaine représente probablement les deux dieux fusionnés (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 12).

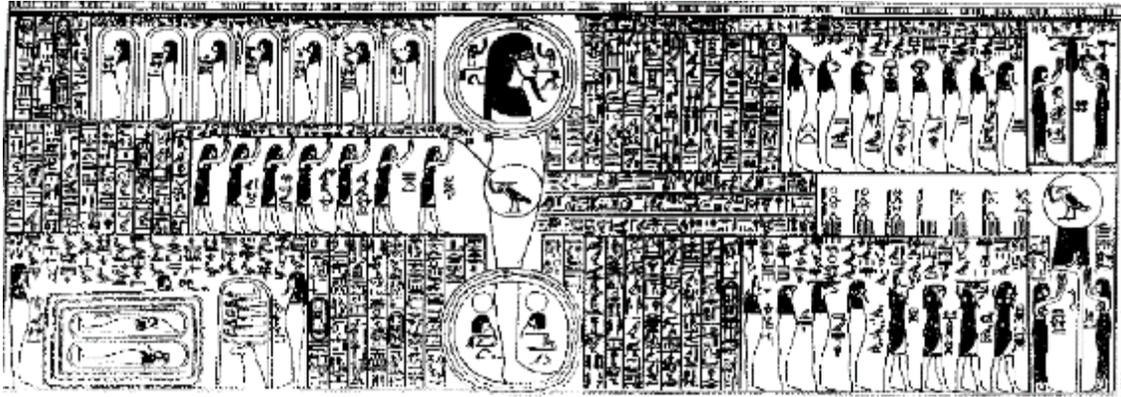


Figure 19 : Sur la chapelle dorée de Toutankhamon (XVIII^e dynastie) : une figure colossale d'un Osiris solarisé encerclée par deux *ouroboroi* (Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, pl. 2).

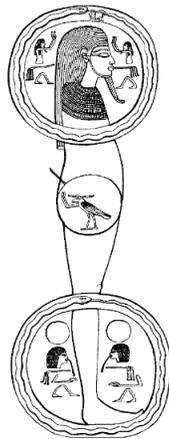


Figure 20: Détail de l'Osiris colossal encerclé par deux *ouroboroi* (Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity*, pl. 6).

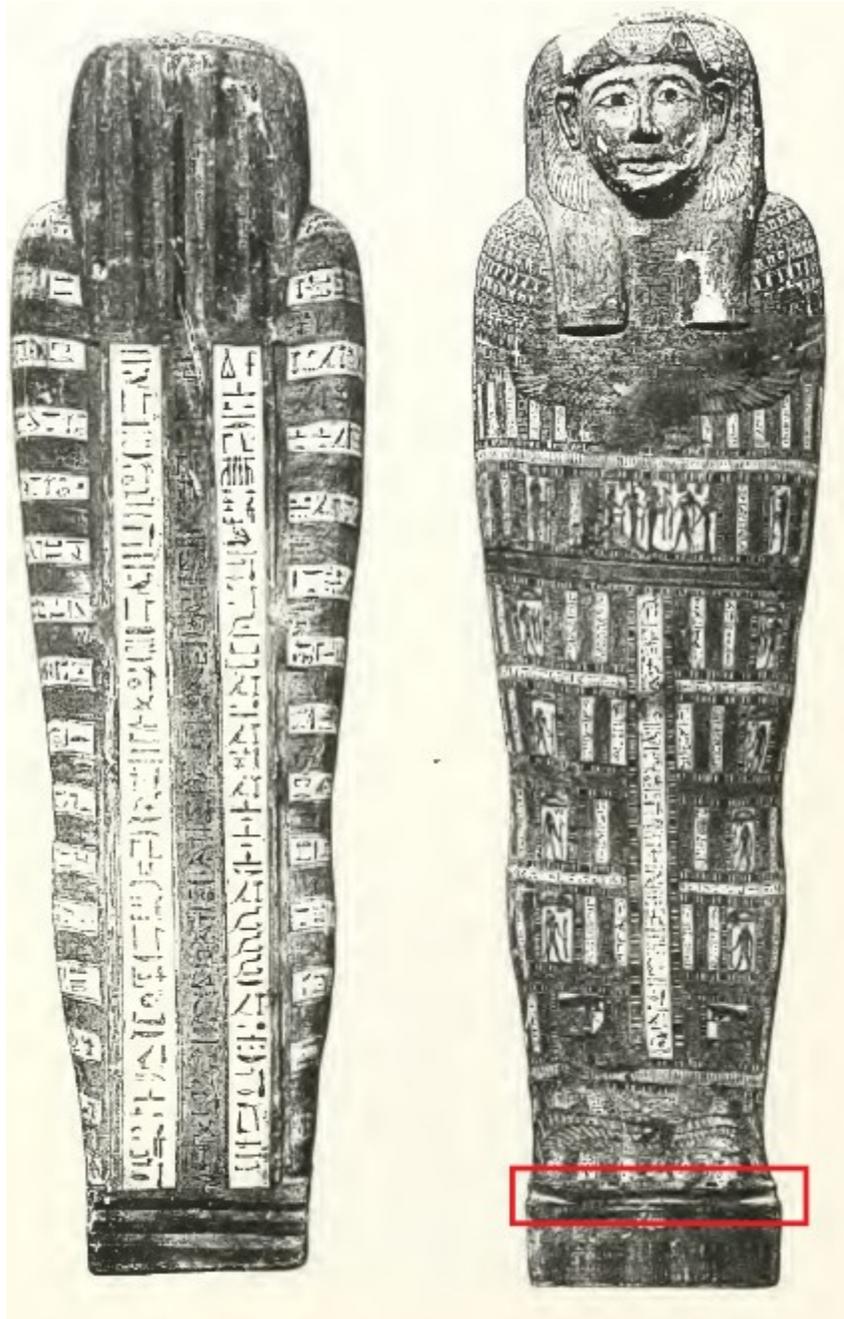


Figure 21 : Sarcophage pre-saite de Oudja-ranset. Notez l'ouoboros qui encercle les pieds de la momie (Musée du Caire n° 41.054; Gauthier, *Cercueils anthropoïdes des prêtres de Montou*, pl. XVII).

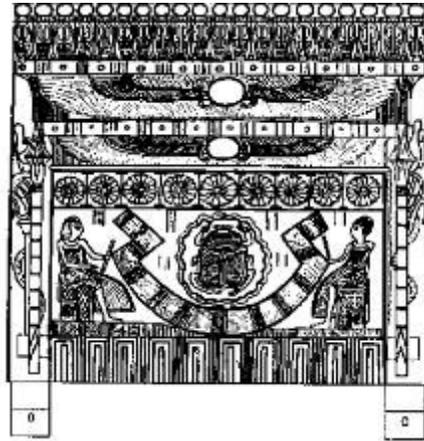


Figure 22: Un ouroboros encerclant le scarabée Khepri sur le sarcophage thébain de Petamenophis I, daté du II^e siècle après J.-C. (Herbin, *Padiimenipet, fils de Sôter*, 38, fig. 28).



Figure 23 : Sur une gemme magique gréco-romaine : le dieu solaire Rê (sous sa forme du scarabée Khepri) est réuni à Osiris à l'intérieur d'un serpent « ouroboroïde » (*Campbell Database*, n° 1806; non publiée).

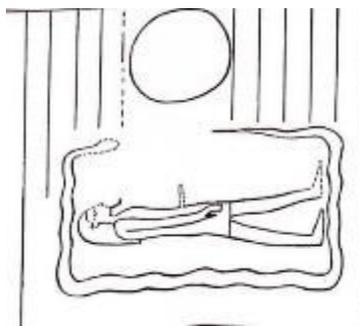


Figure 24: Du *Livre des Cavernes* (XX^e dynastie) tel qu'il apparaît dans la tombe de Ramsès VI : Osiris étendu à l'intérieur d'un serpent « ouroboroïde » est réuni à Rê sous la forme d'un disque solaire (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 12).



Figure 25: Sur une gemme magique gréco-romaine : Osiris étendu à l'intérieur d'un serpent sous le scarabée Khepri. Les deux oiseaux représentent Isis et Nephtys. Sur le côté opposé, l'inscription « δαμνα|μενευ » (*Campbell Database*, n° 338; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 6, n° 9). Il est pertinent de comparer cette représentation avec la Figure 17 datée de l'époque ramesside.



Figure 26: Sur une gemme magique gréco-romaine : Osiris sous Rê (représenté par un scarabée ailé) entre les deux déesses Nephtys et Isis sous forme avienne. Les dieux sont encadrés par un ouroboros (*Campbell Database*, n° 1599; Simone Michel, *Die magischen Gemmen: Zu Bildern und Zauberformeln auf geschnittenen Steinen der Antike und Neuzeit* [Berlin: Akademie Verlag, 2004], n° 39.2.c.1).



Figure 27: Sur une gemme magique gréco-romaine : Osiris polymorphique avec Isis. Sur le côté opposé, un scarabée ailé entouré des voyelles grecques «αωιηθηουοιηωσωωηωαειηουω», elles-mêmes encadrées par un ouroboros (*Campbell Database*, n° 570; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 109, n° 172).



Figure 28 : Sur une gemme magique gréco-romaine : Osiris à l'intérieur de l'ouroboros couronné d'un disque solaire et de cornes torsadées. Le contour porte l'inscription : «αβλαναθαναλβαινωωωχ». Sur le côté opposé, la vox non identifiée «σλρυρ» avec un R latin (*Campbell Database*, n° 2225 ; Attilio Mastrocinque, *Sylloge gemmarum gnosticarum. Parte II* [Roma: Istituto poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, 2007], n° Ro 2).



Figure 29 : Sur une stèle égyptienne d'époque romaine, Osiris, entouré de six étoiles évoquant le hiéroglyphe de la Douât, est encerclé par un ouroboros (W. M. Flinders Petrie, *Koptos* [Londres: Bernard Quaritch, 1896], pl. 5.12).



Figure 30 : Sur une gemme magique gréco-romaine : Sérapis sur son trône portant une tunique et un himation accompagné de Cerbère et couronné d'un scarabée solaire. La représentation est encerclée par un ouroboros. Sur le côté opposé, les inscriptions « ιαω|ανδραα|νδραβαρ|αναωναι|σθονβαο| |ληβαολβ|αολεθρ|ηβαμ » entourées par la vox non identifiée « χαμλωωλη » (*Campbell Database*, n° 409; Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 45.1.c.2).



Figure 31 : Sur une gemme magique gréco-romaine, un dieu polymorphe debout sur un ouroboros encerclant des animaux hostiles. Sur le côté opposé, les *voces* « συνα|φρα|θσα|χ|στια|ρν|χα|ο|ν|χι|μι|χι|ω|χι|μ|ι|θια|υ|θα|υ|θου|
|νι|χε|θο|ρον|θι|η|α|λα|ρα|μ|ψαι|νο|η|ρ|βα|ι|ν|χ » (*Campbell Database* n° 561; Michel, *Die Magischen Gemmen im
Britischen Museum*, 2001, 104, n° 163).



Figure 32: Sur une plaque en céramique de l'époque pharaonique tardive (Cairo Museum, n°9429) : dieu polymorphe debout sur un ouroboros encerclant des animaux hostiles (Daressy, *Catalogue général des
antiquités égyptiennes du Musée du Caire. Nos 9401-9449 : Textes et dessins magiques*, pl. X, 9429).



Figure 33 : Sur une gemme magique gréco-romaine : Osiris debout sur un utérus, entre Isis et Nephtys, avec une clé à six dents et l'inscription des sept voyelles grecques « αηιουω », et sur le côté inverse « ορωριουθου », une variante de « ορωριουθ » (*Campbell Database n° 1052*; Bonner, *Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian*, D135).

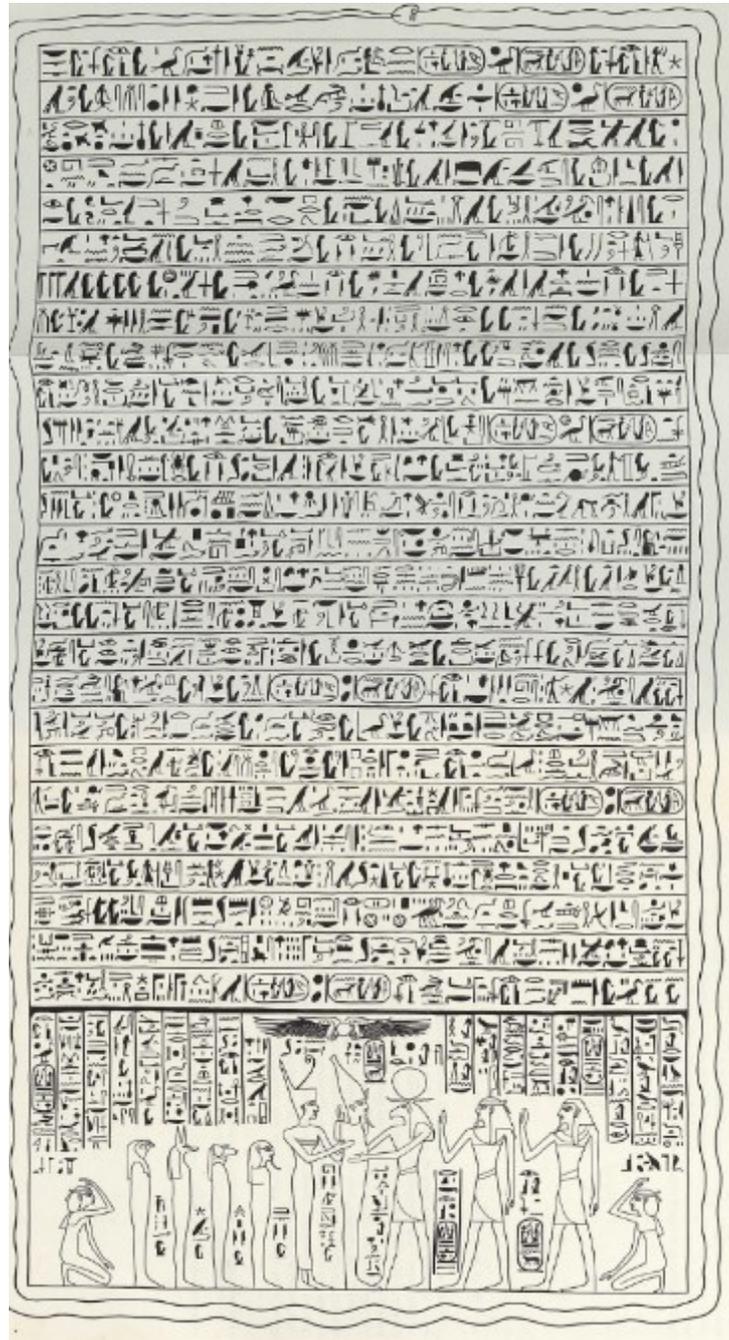


Figure 34 : Couvrete du sarcophage de Merenptah (période ramesside) encerclé par un ouroboros. Notez les déesses Nephthys et Isis en pleurs sur les côtés. Au milieu, le pharaon décédé est dépeint en Osiris (Assmann, « Die Inschrift Auf Dem Äußeren Sarkophagdeckel Des Merenptah », Abb. I).

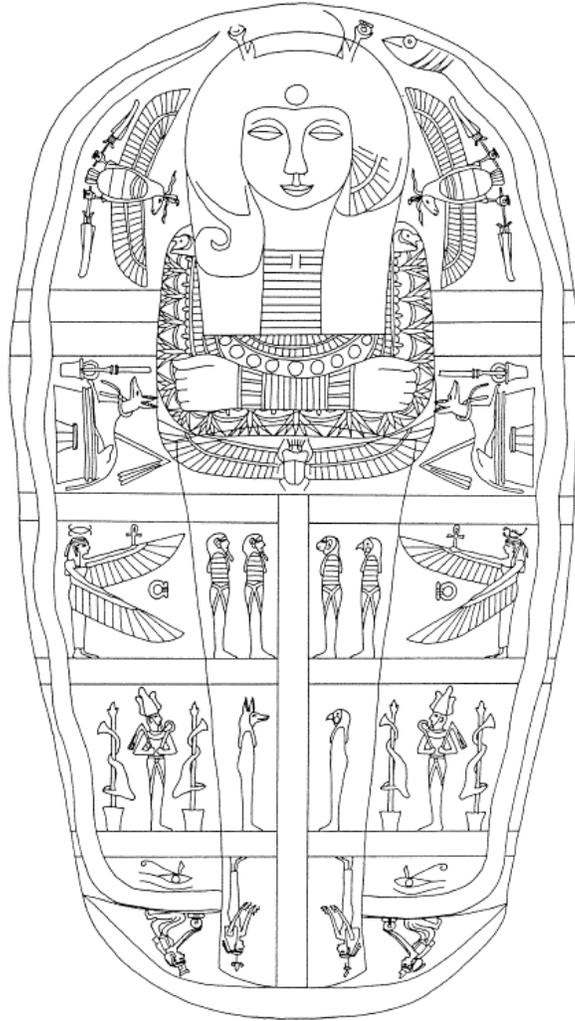


Figure 35 : Sur le couvercle du sarcophage de Amunherchopeschef (époque ramesside) trouvé dans la tombe KV13: autour de la momie depuis le haut, deux oiseaux à tête de bélier symbolisant le bâ solaire, deux Anubis sous forme animale, les déesses Neith (gauche) et Serket (droite) et des figures osiriennes et sur l'ourobos, têtes vers le bas, Isis et Nephtys. Sur la momie depuis le scarabée vers le bas, les quatre dieux canopiques se faisant face, Horus et Seth, et enfin les déesses de l'Orient et de l'Occident (Hartwig Altenmüller, « Dritter Vorbericht über die Arbeiten des Archäologischen Instituts der Universität Hamburg am Grab des Bay (KV 13) im Tal der Könige von Theben », Studien zur Altägyptischen Kultur, 1994, 1–18, abb. 2).



Figure 36: Sur un sarcophage de la XXI^e dynastie préservé au British Museum : Anubis s’occupant d’Osiris représenté par le fétiche d’Abydos (Inv. n° EA 25291; De Jong, « Korte Verhalen 3 -: De Ouroboros », afb. 7).

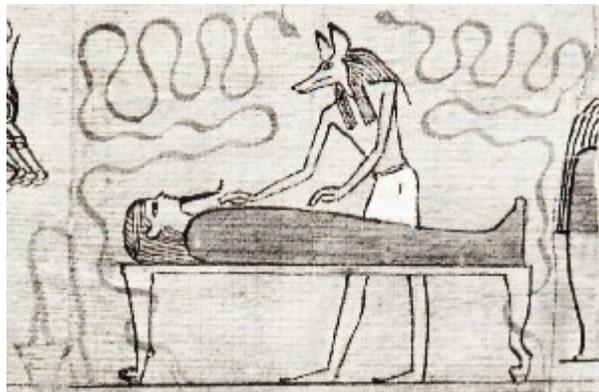


Figure 37 : Détails du papyrus de Djedkhonsuifankh (XXI^e dynastie) : Anubis s’occupe de la momie d’Osiris sous protection serpentine (Alexandre Piankoff, *Mythological Papyri*, éd. par N. Rambova, vol. 3, *Egyptian Religious Texts and Representations* [New York: Pantheon Books for the Bollingen Foundation, 1957], pl. 22).



Figure 38 : Sur une gemme magique gréco-romaine, de gauche à droite : Nephtys, Anubis, Osiris et Isis. Un utérus et une clé sont dépeints en dessous des divinités. La représentation est encadrée par un ouroboros. Sur le côté opposé, l'inscription ορωριουθ, commune sur les gemmes utérines (*Campbell Database* n° 1696; Simone Michel, *Bunte Steine, dunkle Bilder: Magische Gemmen* [München: Biering & Brinkmann, 2001], n° 76).

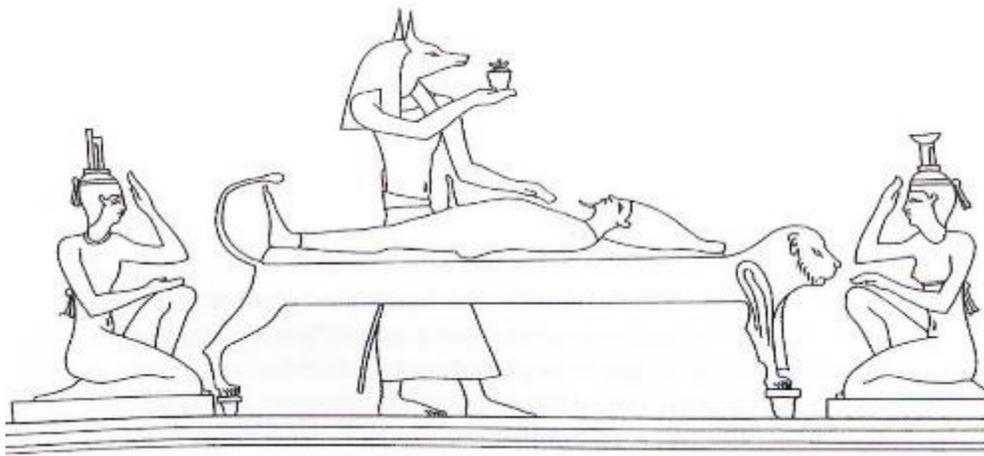


Figure 39: D'un relief du temple de Dendérah (ca. 1er siècle après J.-C.): entre les deux pleureuses Isis et Nephtys, Anubis s'occupe du corps d'Osiris (Assmann, *Mort et Au-delà Dans l'Égypte Ancienne*, 216).



Figure 40: Sur une gemme magique gréco-romaine : Horus l'Enfant assis sur la fleur de lotus entouré des voyelles « αηιουωιαω ». La représentation est encerclée par un ouroboros. Sur le revers, l'inscription « αβλαν[α]θαναλβα » (*Campbell Database n° 1101; Bonner, Studies in Magical Amulets: Chiefly Graeco-Egyptian, D. 191*).



Figure 41 : Papyrus funéraire de la chanteuse d'Amon Heruben (P. Cairo 133, XXI^e dynastie) : le dieu solaire dépeint comme un enfant à l'intérieur d'un ouroboros entre les bras de sa mère Nout, la déesse du ciel, aussi symbolisée par une tête de vache. Le babouin en vénération et les deux lions suggèrent que le soleil se lève (*Piankoff, Mythological Papyri, vol. 2, pl. 1*).

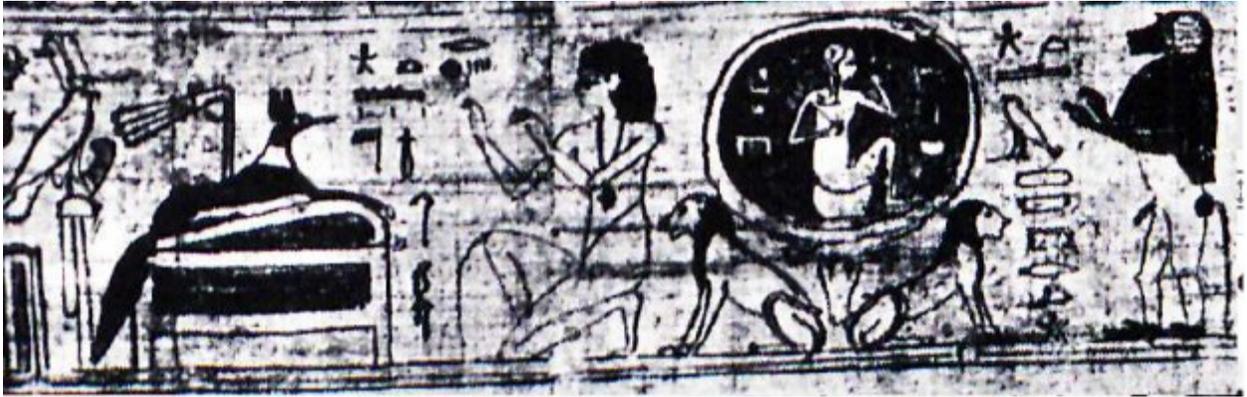


Figure 42 : Du papyrus Berlin P. 3148 (XXI^e dynastie) : le dieu solaire est dépeint comme un enfant à l'intérieur de l'ouroboros reposant sur la tête d'une vache symbolisant la maternité céleste (Schott, « Das Blutrünstige Keltergerät », abb.6).



Figure 43 : Sur une gemme magique gréco-romaine : de gauche à droite, Harpocrate couronné d'un disque sur Bès (Akephalos), Isis, et Chnoum, sous la forme d'un bélier avec une couronne solaire. Les dieux sont debout sur un utérus et une clé et sont encerclés par un ouroboros. Les inscriptions à partir de la droite sous la tête du serpent : « ωμοφορομοφοροφωτησψεωχωχαιονχοχ », la deuxième ligne à l'intérieur : « οσφωνιουα[.]μερ », la troisième ligne à gauche de l'utérus : « ιφσ ». Sur le revers, un scarabée et un poulpe entourés des *voces magicae* « αβαμβωαηαηαιω[...]ναρωπουωμψανο » et « ωουθμαρωουχαχ ». Dans le contour, l'inscription « ψοιωεθωεαρωειααχηουο[...]μουν » (Campbell Database n° 748 ; Simone Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum* [Londres: The British Museum Press, 2001], n° 377).



Figure 44 : Sur une gemme magique gréco-romaine : une femme dans l'action de donner naissance encadrée par un ouroboros. Dans le contour, l'inscription « αειτουωθορωριφρασιοροριουθ ». Sur le côté opposé, le symbole solaire de Khepri, une inscription KKK et un céphalopode (*Campbell Database n° 759*; Michel, *Die magischen Gemmen im Britischen Museum*, 2001, 246, n° 388).

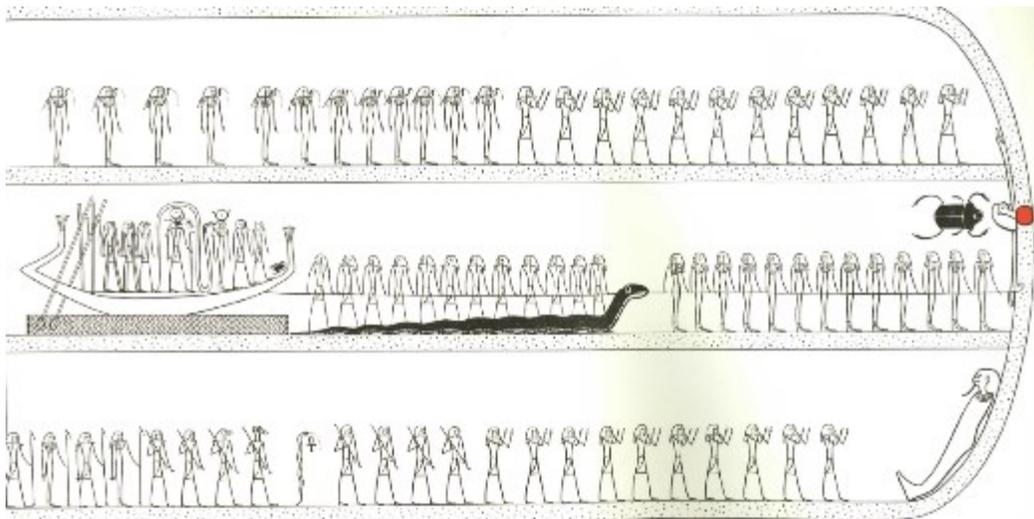


Figure 45 : Douzième heure de l'*Amdouât* (copie ramesside d'une scène de la XVIII^e dynastie) : la barque solaire contenant le corps de Rê est halée par les dieux de la Douât sur le dos du serpent géant *'nh-ntr.w*. Dans le registre inférieur, Osiris est appuyé sur la paroi du monde souterrain (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 87).

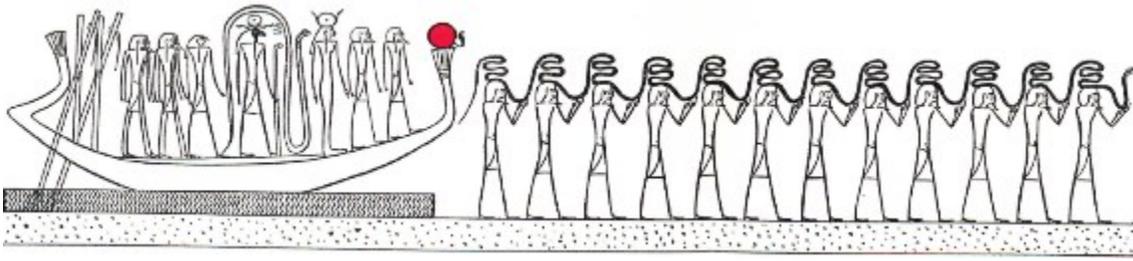


Figure 46 : Onzième heure de l'*Amdouât* (copie ramesside d'une scène de la XVIIIe dynastie) : les acolytes de Rê étendent le serpent Mehen devant la barque solaire en prévision de sa métamorphose en le serpent géant 'nh-ntr.w (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 86)

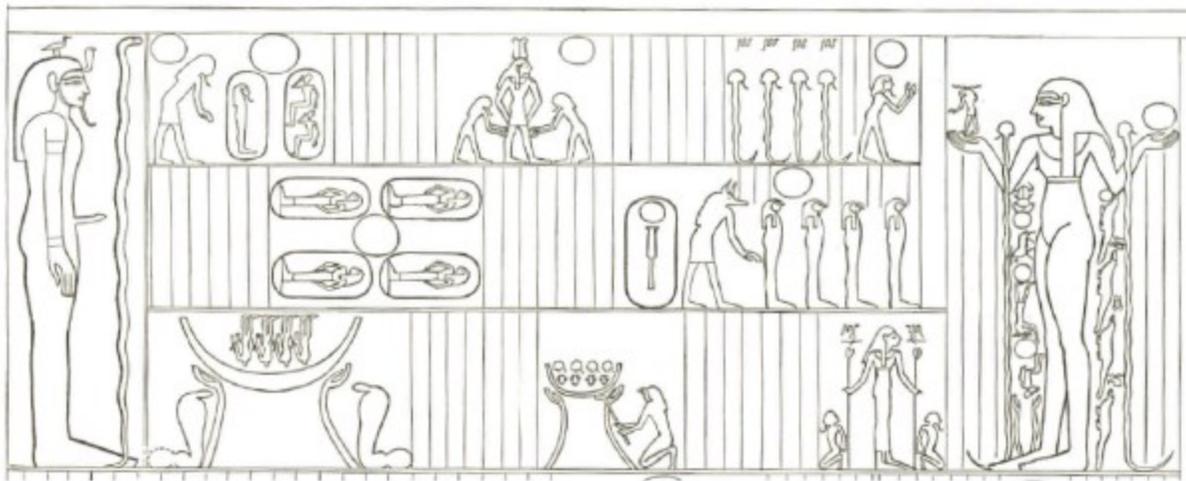


Figure 47 : Vignette du *Livre des Cavernes* tel que représentée sur une peinture murale de la tombe de Ramsès VI : à gauche, un dieu ithyphallique géant derrière un serpent colossal faisant face à une déesse à droite, elle-même accompagnée de symboles de la naissance solaire (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 14).

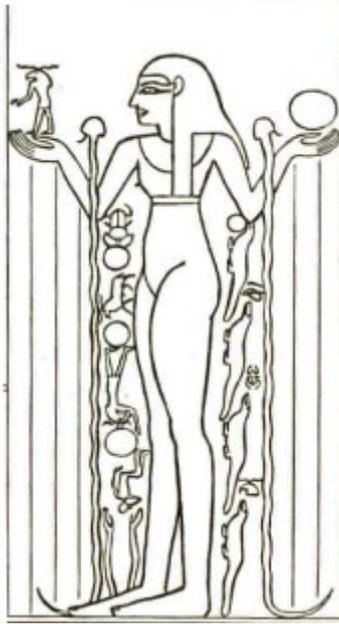


Figure 48 : Détails de la déesse qui fait face au dieu ithyphallique (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 14)

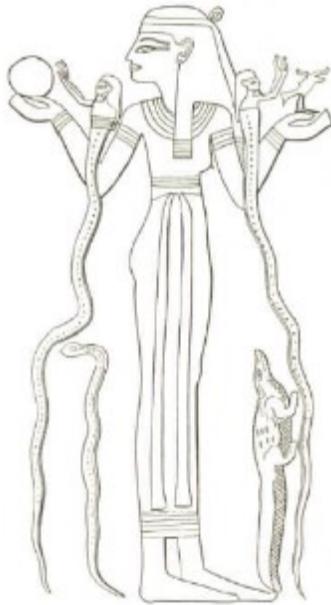


Figure 49 : Peinture murale de la tombe de Ramsès VI : une dame mystérieuse opposant les symboles du serpent et du crocodile. Elle tient à une main un disque et à l'autre un oiseau à tête de bélier, symbole du *bâ* solaire (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 112)

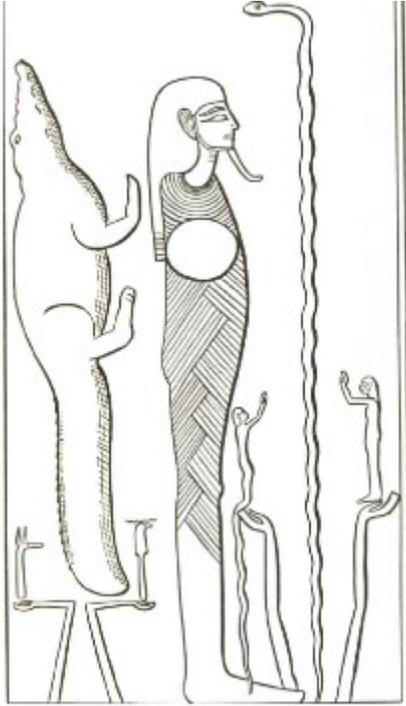


Figure 50 : Dans une représentation provenant d'une vignette des *Livres de la Terre* telle que préservée dans une peinture murale de la tombe de Ramsès VI : le dieu solaire entre le serpent et le crocodile (Piankoff, *The Tomb of Rameses VI*, fig. 108)



Figure 51: Sur une peinture murale de la tombe de Ramsès IX : la représentation d'un crocodile qui donne naissance au dieu solaire (Roberson, *The Ancient Egyptian Books of the Earth*, fig. 5.29).

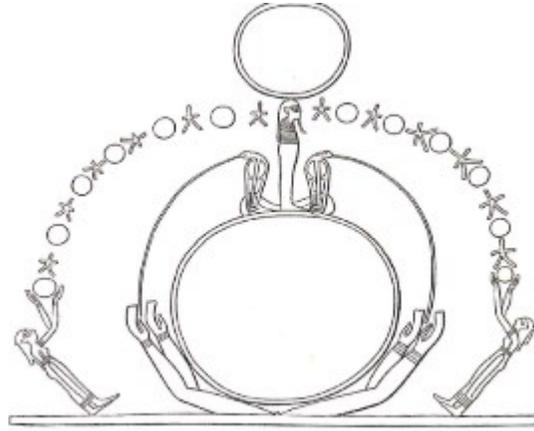


Figure 52 : Scène de la création du disque solaire dans une peinture murale de la tombe de Ramsès VI : une figure osirienne, entre deux cobras, est couronnée par un disque solaire et debout sur un autre. Les douze étoiles symbolisent sans doute les heures de la nuit (Alexandre Piankoff, *The Tomb of Rameses VI* [New York: Pantheon Books, 1954], fig. 111). Notez la ressemblance avec la Figure 6.

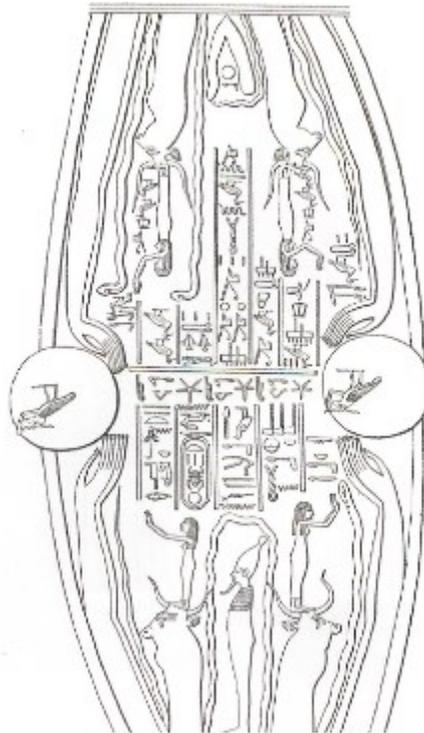


Figure 53 : Scène de la chapelle dorée de Toutankhamon : en bas, Osiris est enveloppé par un grand serpent alors que des bras géants poussent le disque solaire (John Coleman Darnell, *The Enigmatic Netherworld Books of the Solar-Osirian Unity: Cryptographic Compositions in the Tombs of Tutankhamun, Ramesses VI and Ramesses IX* [Fribourg; Göttingen: Academic Press ; Vandenhoeck & Ruprecht, 2004], pl. 14).

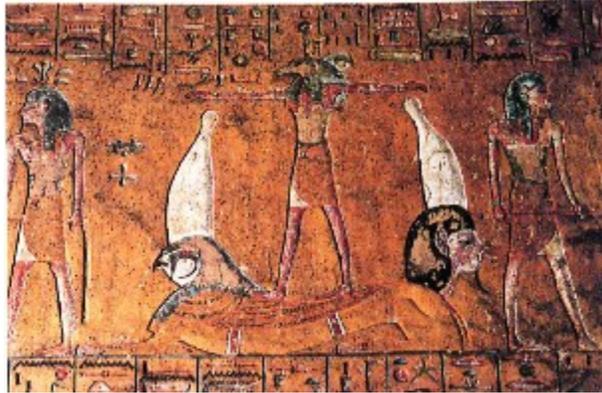


Figure 54 : Du *Livre des Portes* (tombe de la reine Tawseret, XIX^e dynastie) : la figure d'un Horus-Seth fusionnés debout sur Aker, la personnification de l'horizon, représenté ici par un double sphinx (Abt et Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 339)

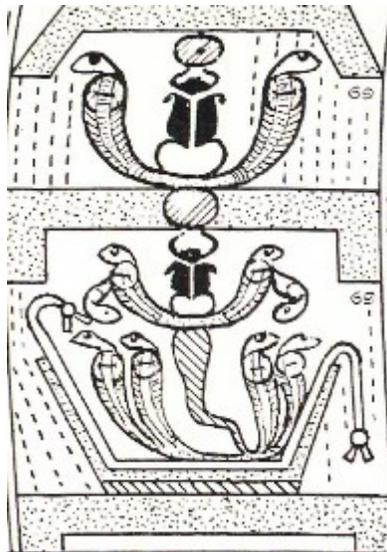


Figure 55 : Sur un sarcophage du Moyen Empire (*Cairo Coffin* 28083), le dieu solaire sous la forme du scarabée Khepri renaissant à l'horizon oriental sur un Mehen représenté par un cobra à deux têtes (Alexandre Piankoff, *The Wandering of the Soul* [Princeton N.J.: Princeton University Press, 1974], pl. 5).

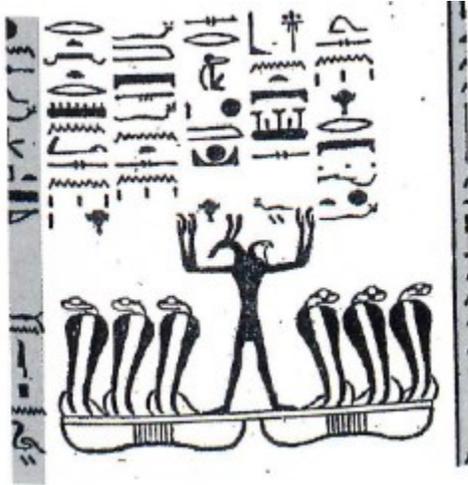


Figure 56 : Du *Livre des Portes* (peinture murale de l'Osireion d'Abydos, construit sous Sethi I) : une figure d'un Horus-Seth fusionnés debout sur un serpent qui s'appelle « Mehen des Uraei » alors qu'ils annoncent Rê dans l'horizon oriental du ciel (Erik Hornung, *The Egyptian Book of Gates* [Zurich: Living Human Heritage Publications, 2014], 391).



Figure 57 : De la cinquième heure de l'*Amdouât* (tombe de Thoutmôsis III, XVIII^e dynastie): Sokar renaît sur un serpent avec trois têtes ophidiennes, d'une part, et une tête humaine, d'une autre. La scène se déroule à l'intérieur d'une capsule flanquée par deux sphinx représentant Aker (Warburton, *The Egyptian Amduat*, 168)



Figure 58 : De la dixième heure du *Livre des Portes* (tombe de Ramsès VI) : deux serpents doubles l'un portant le nom de Khepri (le plus grand) sont halés par les suivants de Rê (Abt et Hornung, *The Egyptian Book of Gates*, 357)

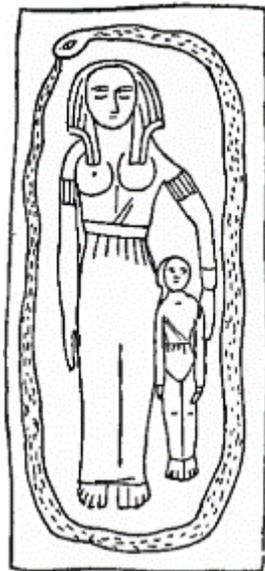


Figure 59 : Sur une terracotta de la XIX^e dynastie, précédemment préservée au British Museum : une femme et son enfant encerclés par un ouroboros (William Ricketts Cooper, *The Serpent Myths of Ancient Egypt* [Londres: Robert Hardwicke, 1873], fig. 107).



Figure 60 : Sur un papyrus-amulette retrouvé à Deir-el-Medina (XX^e dynastie) : une hippopotame encinte d'une effigie d'Amon encerclée par l'ourobos (Yvan Koenig, « Le contre-empoûtement de Ta-i.di-Imen: pap. Deir el-Médineh 44. », Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale 99 [1999]: 280).



Figure 61 : Sur une gemme magique gréco-romaine : Harpocrate sur Bès Akephalos, Khnoum et Isis debout sur un ourobos contenant des caractères (Campbell Database n° 231 ; Michel, *Die magischen Gemmen*, n° 54.2.k.5).



Figure 62 : Sur une gemme magique gréco-romaine : de gauche à droite, Nephtys, Anubis momiforme, Chnoubis et Osiris. Les dieux sont encerclés par un ouroboros et l'inscription « σορο[...]εργ[.]αρμαρφριουριγ » une variante du σοροορ-logos. Sur le côté opposé, le texte « ορωρ[ι]ουθ », une inscription typique des gemmes utérines (*Campbell Database* n° 100; Michel, *Die Magischen Gemmen im Britischen Museum*, 2001, 230, n° 366).

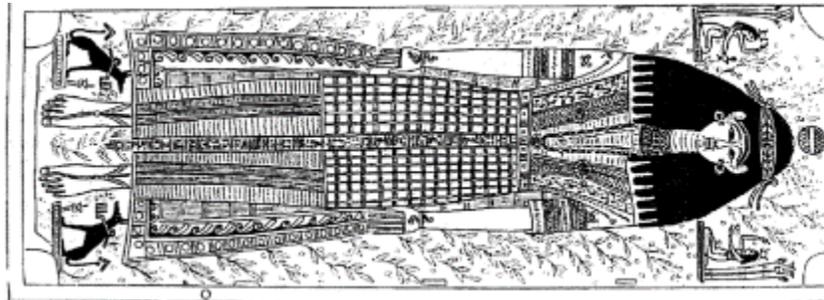


Figure 63 : La déesse céleste Nout au fond du sarcophage thébain d'époque romaine de Petamenophis (Riggs, *The Beautiful Burial in Roman Egypt*, fig. 92).



Figure 64 : Sur une gemme magique gréco-romaine : à l'intérieur de l'ouroboros de haut en bas : *Ίάω πάντων δεσπότης* (Iaô seigneur de tous), les symboles cryptiques d'une croix et d'une tête, une autre inscription du nom de *Ίάω* et des *characteres*. L'ouroboros est encerclé par le logos *νυχενα βολβαχ* (*Campbell Database* n° 1714 ; Michel, *Bunte Steine, dunkle Bilder*, n° 99).



Figure 65 : Sur une gemme magique gréco-romaine : Hélios ailé, avec un corps de scarabée, est encerclé par un ouroboros. Sur le côté opposé, des *voces magicae* « *συποζ|λζζχπ|πποζιαιαιαδαθ|ιακινσηφιδιωχ|νημεωιαρβαθ||αγραμνηφι|βαωχ* » mêlés à des caractères, dans le contour en bas, « *χημεω* » (*Campbell Database* n° 2091 ; Hanna Philipp, *Mira et magica: Gemmen im Ägyptischen Museum der Staatlichen Museen, Preussischer Kulturbesitz Berlin-Charlottenburg* [Mainz am Rhein: Philipp von Zabern, 1986], n° 118).



Figure 66 : Sur une gemme magique gréco-romaine : Héraclès combattant le lion de Némée est encerclé par l'ouroboros. Sur le côté opposé, une femme en couches tenant une épée (*Campbell Database n° 760 ; Michel, Die magischen Gemmen im Britischen Museum, 247, n° 389*).



Figure 67 : Sur une gemme magique prétendument gréco-romaine : Artémis, les Dioscures, et Apollon avec une suite de voyelles grecques. Sur le côté opposé, Athéna et un bélier à l'intérieur d'un ouroboros (*Campbell Database n° 2587, sans publication*)



Figure 68 : Sur une gemme magique gréco-romaine : femme debout sur la figure horizontale d'un homme. Sur le revers, un ouroboros encerclant des *voces magicæ* inintelligibles «αβλαναθα|αλβαφρευ|βηλβηλ» (*Campbell Database* n° 683 ; Michel, *Die Magischen Gemmen im Britischen Museum*, n° 297)



Figure 69 : Bol magique mésopotamien de la fin de l'Antiquité avec une spirale de texte araméen encerclée par un ouroboros (Marco Moriggi, *Corpus of Syriac Incantation Bowls : Syriac Magical Texts from Late-Antique Mesopotamia*, éd. par Shaul Shaked et Siam Bhayro [Leiden; Boston: Brill, 2014], 67).

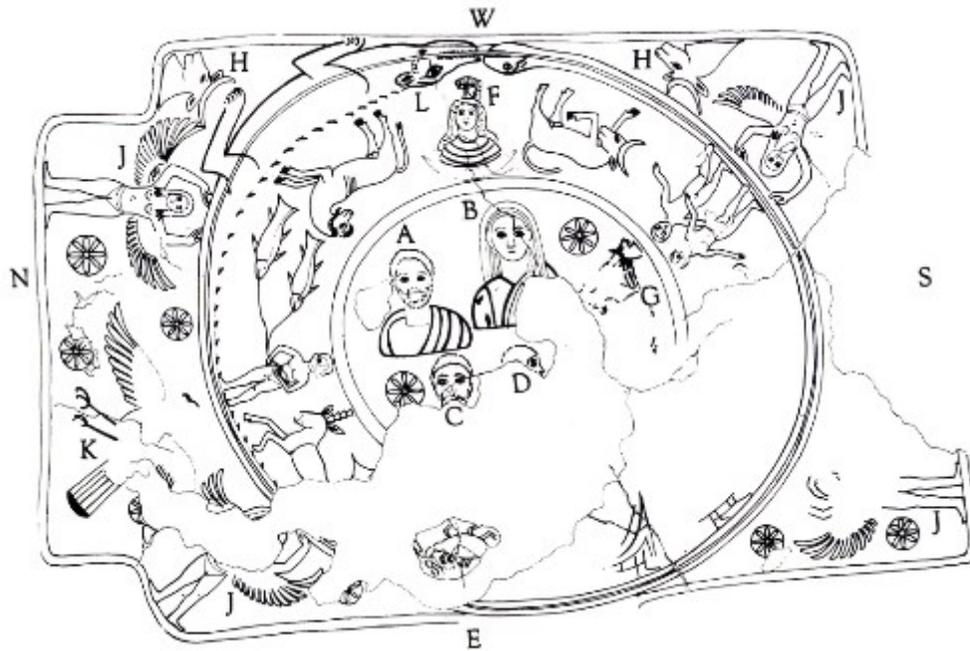


Figure 70 : Plafond astronomique de la tombe de Petosiris (époque romaine) : un double ouroboros à têtes de crocodile et de serpent encercle les signes du zodiaque (J. Osing et al., *Denkmäler der Oase Dachla: Aus dem Nachlass von Ahmed Fakhry*, vol. 28, Archäologische Veröffentlichungen, Deutsches Archäologisches Institut, Abteilung Kairo [Mainz: Philipp von Zabern, 1982], pl. 39).