RECUEIL

DE

TRAVAUX RELATIFS

A LA

PHILOLOGIE ET A L'ARCHÉOLOGIE

ÉGYPTIENNES ET ASSYRIENNES

POUR SERVIR DE BULLETIN A LA MISSION FRANÇAISE DU CAIRE

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

G. MASPERO

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE, DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

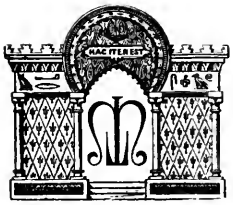
TRENTE-SEPTIÈME ANNÉE

PARIS (VIe)

LIBRAIRIE HONORÉ CHAMPION, EDITEUR

5, QUAI MALAQUAIS, 5 (Téléphone 828-20)

MDCCCCXV



CHALON-SUR-SAONE

IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE E. BERTRAND

RECUEIL

DE

TRAVAUX RELATIFS

A LA

PHILOLOGIE ET A L'ARCHÉOLOGIE

ÉGYPTIENNES ET ASSYRIENNES

POUR SERVIR DE BULLETIN A LA MISSION FRANÇAISE DU CAIRE

PUBLIÉ SOUS LA DIRECTION DE

G. MASPERO

MEMBRE DE L'INSTITUT

PROFESSEUR AU COLLÈGE DE FRANCE, DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES

NOUVELLE SÉRIE

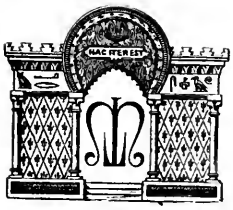
TOME CINQUIÈME

PARIS (VIe)

LIBRAIRIE HONORÉ CHAMPION, EDITEUR

5, QUAI MALAQUAIS, 5 (Téléphone 828-20)

MDCCCCXV.



CHALON-SUR-SAONE

IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE E. BERTRAND

RECUEIL

DE TRAVAUX RELATIFS A LA PHILOLOGIE ET A L'ARCHÉOLOGIE ÉGYPTIENNES ET ASSYRIENNES

1915 Fascicules I et II

LES MONUMENTS ÉGYPTIENS DU MUSÉE DE MARSEILLE

PAR

G. MASPERO

60. Bois. — Long., 1m 72; haut., 0m 30. — THÈBES, CHÉÎKH ABD-EL-GOURNAH (MASPERO, *Catalogue du Musée égyptien de Marseille*, p. 46).

Panneau latéral oblong d'un cercueil rectangulaire d'époque romaine. Il est formé d'une partie plane et d'un encadrement plus haut que celle-ci. Diverses scènes de l'autre monde sont représentées sur la partie plane. A droite, Osiris momie, le fouet et le pedum aux mains, revêtu du grand manteau qui lui descend jusqu'au jarret, et derrière lui, Isis, debout, ⊙ sur la tête : les légendes hiéroglyphiques sont absentes, mais la place des lignes est marquée, et les signes y sont simulés par les traînées de points noirs. Devant les dieux, un autel en forme de naos se dresse, et la momie est maintenue debout par un Anubis, à tête de chacal, aux chairs noires, et dont le jupon rayé descend jusqu'au jarret. Vient ensuite une composition empruntée au *Livre de savoir ce qu'il y a dans l'Hadès*. Une momie, coiffée de deux disques superposés, l'un rouge et l'autre vert, séparés par une étoile à cinq pointes, est debout entre deux uræus et deux grands bras roses qui portent chacun un petit homme qui verse de l'eau sur une momie debout en dehors des bras. C'est une déesse, Hathor ou Nouît, qui reçoit la momie du soleil, et, en même temps, lui verse, ainsi qu'au mort, l'eau qui doit la ranimer. Au delà, sont représentés les gardiens des treize pylônes célestes. Ils sont accroupis chacun sous son pylône couronné de serpents, le couteau au poing : le premier a la tête d'homme, le second la tête de vipère, le troisième la tête de femme, le quatrième la tête de bélier, le cinquième la tête de bœuf noir, le sixième la tête de crocodile, le septième la tête de vache rouge, le huitième la tête de crocodile, le neuvième la tête d'homme, le dixième la tête de faucon, le onzième la tête de crocodile, — deux figures humaines sont posées sur son naos; — le douzième la tête de faucon,

coiffée du disque lunaire, le treizième la tête de cynocéphale, — deux lions armés du couteau sont posés sur son naos. Ces gardiens sont prêts à égorger quiconque ne leur donnera pas le mot de passer.

L'encadrement porte, en haut, sous la frise, les restes d'un proscynème qui devait permettre au mort de se joindre « aux grands seigneurs de l'Hadès, qui suivent le dieu » qui repose sur son lit funéraire, qui repoussent les impies loin de la nécropole, aux » formes cachées, qui révèlent (à l'homme parfait) le secret de l'Hadès avec ce qu'il » renferme et qui protègent l'homme parfait, sans fautes, le pur qui n'a point de per- » versité, l'Osiris Imouthès, fils d'Onkhhetemît, né de Tentéra ». C'est pourquoi il priait ces dieux de « lui ouvrir les portes de la maison des faiblesses (le tombeau) » et de « le faire entrer auprès du taureau d'Amenti, le dieu grand », . Le bas est décoré d'un simulacre de rainures. Le travail est très soigné. Il marque un temps où l'on savait encore dessiner les hiéroglyphes, sans pouvoir les écrire couramment : chaque signe est étudié minutieusement, mais exécuté d'une main gauche et sans souplesse. Les roses et les jaunes abondent, très clairs; toutefois, les couleurs n'ont plus le même brillant ni la même intensité qu'aux époques pharaoniques.

61. Bois. — Long., 1m 34 et 1m 03; larg., 0m 35 (Maspero, *Catalogue du Musée égyptien de Marseille*, p. 46-47).

On a compris sous ce numéro deux fragments de cercueils momiformes, sur lesquels des faussaires modernes ont gravé grossièrement des inscriptions.

1° Fragment de couvercle, correspondant à la panse et aux jambes. L'inscription a été tracée d'abord à l'encre noire assez élégamment, puis grossièrement sculptée au couteau : par endroits, l'ouvrier a passé des signes ou des parties de signes dont le dessin original subsiste encore. Au centre, l'âme à tête humaine déploie ses ailes entre une Isis pleureuse, une déesse à tête de lionne, coiffée du disque et de l'uræus, et un Horus, à tête de faucon, à gauche, une Nephthys, une déesse léontocéphale, coiffée du disque et de l'uræus, une déesse portant ☋ sur la tête, ces figures relevées de rouge. Cinq lignes horizontales, puis cinq colonnes verticales composent l'inscription que voici tracée sur les jambes :

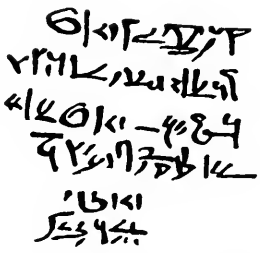
. De chaque côté de l'inscription, des figures de divinités sont superposées sans légendes : à gauche, 1° Amsît, à tête humaine, 2° Tioumaoutf, à tête de chacal, 3° Selkît, avec son scorpion sur la tête, et 4° Isis, debout; à droite, 1° Hapi, à tête de cynocéphale, 2° Qabhsnêouf, à tête de faucon; 3° Neith, coiffée de , et 4° Nephthys.

2° Le second fragment est la copie exacte de celui-ci.

Les deux faux ont dû être fabriqués dans la première moitié du XIXe siècle.

62. Bois. — Haut., 0m61; larg., 0m57. — Thèbes (Maspero, *Catalogue du Musée égyptien de Marseille,* p. 47).

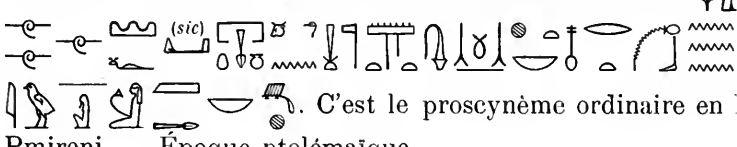
Petit panneau d'un cercueil rectangulaire, formé d'ais assemblés de manière à simuler la façade d'un naos. En haut, un tore porté par une rangée d'uræus levées, la tête surmontée du disque rouge; elles posent sur la corniche ordinaire que décore un disque ailé, peint en rose. Une seconde corniche, en retrait sur la première, est décorée comme elle du disque ailé. On voit, sur les deux montants, deux longs serpents debout, noirs et rouges, à droite, (sic) « Nah-» bou, qui assemble des provisions pour les dieux et qui donne la vie aux morts »; à gauche, « le grand javelot d'Amenti, qui réside au pays » de Vie », le tombeau. Ce sont deux des gardiens du palais d'Osiris. Devant chacun d'eux, une figure de femme, dessinée à l'encre noire, lève les bras en adoration, à gauche, Touati, , à droite, Mouti, . Un naos est figuré entre les deux, dont la façade reproduit en petit celle d'un temple, uræus, double corniche, serpent sur les montants, mais sans légendes : dans la face, Osiris momie est assis, et derrière lui, Isis se tient debout. Devant, une petite momie à face rose se tient debout sur un perchoir et adresse une petite prière en écriture démotique à Osiris :



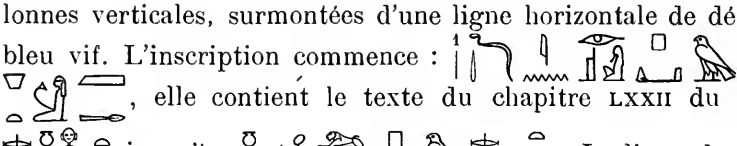
Le soubassement porte, comme d'habitude, l'ornement en forme de méandre etc.

63. Bois. — Long., 1m92; larg., 0m45. — Saqqarah (Maspero, *Catalogue du Musée égyptien de Marseille,* p. 47).

1. Ce signe est tracé à l'encre noire, mais non sculpté.
2. Un signe informe, que je ne puis transcrire.
3. Ce signe est partie à l'encre, partie sculpté.

Couvercle plat de caisse rectangulaire. Une ligne d'inscr
teau dans le sens de la longueur, puis relevée de vert : 
(sic)
. C'est le proscynème ordinaire en
Pmireni. — Époque ptolémaïque.

64. Bois. — Long., 2m 10; larg., 0m 60; haut., 0m 45.
Catalogue du Musée égyptien de Marseille, p. 47).

Grand cercueil en forme de momie, imitant le style de
épatée, tête rentrée dans les épaules, point d'ornements, mais
lonnes verticales, surmontées d'une ligne horizontale de dé
bleu vif. L'inscription commence : 
, elle contient le texte du chapitre LXXII du
(sic) jusqu'à . La ligne de
Fin d

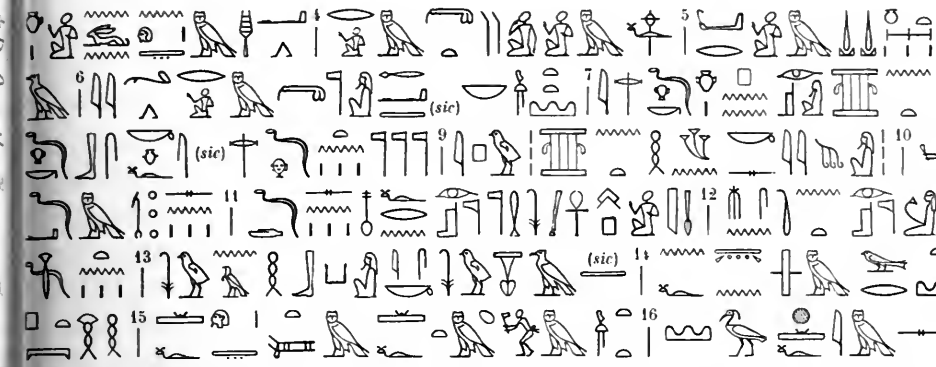
65. Fragment d'époque romaine, sans inscription; cf.
Musée égyptien de Marseille, p. 47.

SARCOPHAGES EN PIERRE

66. Schiste verdâtre. — Long., 1m 90; larg. aux épaul
0m 47. — Saqqarah (Maspero, *Catalogue du Musée égyptie*

Beau sarcophage de la fin de la période persane ou du co
macédonienne. La tête, aimable et souriante, est un peu éc
écartées du crâne, comme c'est presque toujours le cas sur le
gaine est droite, sans aucun relief qui marque le genou. Les h
gravés très nettement en creux, s'enlèvent d'un ton mat sur
L'ensemble est traité avec une largeur et une perfection qui
parable aux plus beaux de l'époque persane que possède le M

Il appartenait au héraut royal Ankhhôphi , fils
ou Tentosiri . La décoration en est



« Dit l'Osiris, prophète, héraut royal, Ankhhôphi, né de la dame Tatosiri
» cœur qui me vient de ma mère (*bis*), mon cœur qui m'appartenait quand
» terre, ne te lève pas contre moi comme témoin, ne me charge point pa
» dieu grand, seigneur de l'Occident! Salut à toi, ce cœur de l'Osiris, chef d
» Salut à toi, viscère qui lui appartient! Salut à vous, ces dieux qui êtes
» barbe tressée, qui êtes appuyés sur vos sceptres, dites du bien du proph
» héraut Ankhhôphi, né de Tentosiri, à Rà, remettez-le à Nahbkôou, car il a
» la terre, au grand Occident du ciel, — afin qu'il demeure sur terre et qu'
» pas à l'Occident, mais qu'il y soit un *Lumineux* prospère à jamais. »

Ce premier registre est séparé du second par le ciel étoilé, sous lequel à corps de faucon et à tête humaine : sous l'âme, un second ciel étoilé s'éten monte une scène d'adoration où l'on voit Ankhhôphi faisant offrande à deux sur un naos. L'inscription en huit lignes, qui accompagne ce tableau à deux empruntée au chapitre LXXXIX du *Livre des Morts*, qui a pour objet l'homme son âme, qui lui avait été enlevée : (⟶)

» lieu où elle est, lorsque tu trouveras l'Œil d'Horus, saisis-t'en, comme firent » ceux-là, — Osiris, prophète, héraut royal, Ankhhôphi, né de la dame Tatosiri, » — qui ne reposent point, dans Héliopolis, la terre où il y a des milliers de villes; » si vous m'apportez mon âme et mon Lumineux pour être avec moi de tout lieu où » elle se trouve, cela (est bon) pour toi, gardien du ciel, en qualité d'être intelligent! » Que, s'il y a retard à ce que tu fasses que je voie mon âme et mon corps, quand » tu trouveras l'Œil d'Horus, saisis-t'en, comme ont fait ceux-là! O dieux qui halez » la barque de Rà, le maître des millions, qui conduisez le firmament dans l'Hadès, » qui combattez aux voies de Nouit, qui conduisez les âmes aux momies, dont les » deux mains tiennent les cordes (de halage), dont les poings saisissent leurs gaffes, » détruisez les ennemis, si bien que la barque exulte, que le dieu grand passe en » paix de Sokarî! donnez que mon âme sorte avec vous à l'Orient, qu'elle sorte sur sa » momie, qu'elle ne soit pas détruite, qu'elle ne soit pas anéantie, mais qu'elle ait sa » place au lieu où elle était hier, en paix, en paix, à l'Occident, et qu'elle voie son » corps! » Le mort, selon l'habitude, mêlait les menaces aux suplications pour obtenir l'appui du dieu : le graveur, en sculptant l'image de l'âme sur la poitrine du sarcophage, a rendu la prière plus efficace.

L'inscription en sept colonnes verticales et une dernière ligne horizontale qui est sur les jambes ne renferme, comme à l'ordinaire, à cette époque et à cette place, qu'une copie assez incorrecte du chapitre LXXII du *Livre des Morts* (cf. n° 67, p. 10 du présent volume) : (→) 26 27 (sic) 28 29 30 (sic) 31 32 33 34 (sic).

1. Le graveur avait passé : il l'a intercalé en très petit entre le et le du mot .

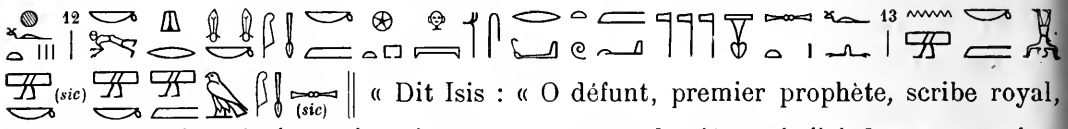
67. Basalte noir. — Long., 1m 90; larg. aux épaules, 0m 65; haut. au pied, 0m 47. — Saqqarah (Maspero, *Catalogue du Musée égyptien de Marseille*, p. 49-53).

Sarcophage de la fin de l'époque persane et du commencement de la période macédonienne. Il a appartenu successivement à deux personnages. Le premier, Panêsis, fils de Somtouï et de la dame Tsomtouï, s'était contenté de l'inscription en neuf colonnes, sculptée sur la poitrine. Le second, le prophète Pétosiris, fils du prophète Pétéharpochrati et de la dame Posdi, a fait graver tout le reste. Panêsis devait vivre avant la seconde conquête persane : son sarcophage fut de ceux qui, violés et remis en vente au commencement de l'époque ptolémaïque, furent réemployés, les uns comme le sien en Égypte même, les autres à l'étranger comme ceux d'Échmounazar et de Tabnit, rois de Sidon.

Face souriante, légèrement épatée, comme dans tous les sarcophages de ce type. Autour du cou, un collier à onze rangs de perles, demi-amandes, rosaces, fleurettes et pendeloques mêlées, terminé à chaque extrémité par la tête de faucon. Sur la poitrine, le faucon à tête humaine étend ses ailes. Il tient dans les serres le sceau ○ des durées infinies. Au-dessus et suivant la courbure des ailes, une inscription en une seule ligne, coupée au milieu par la tête, contient la profession de foi de défunt Pétosiris, empruntée au chapitre LXIV du *Livre des Morts*. Elle est écrite à moitié en caractères énigmatiques : « Je suis hier et demain, Horus qui naît une seconde » fois..... » Sous l'âme, le scarabée, tenant le sceau entre ses deux pattes de derrière. A gauche, Nephthys, debout, élève à deux mains les signes combinés de la vie et de la durée. Devant elle, une inscription en six colonnes verticales :

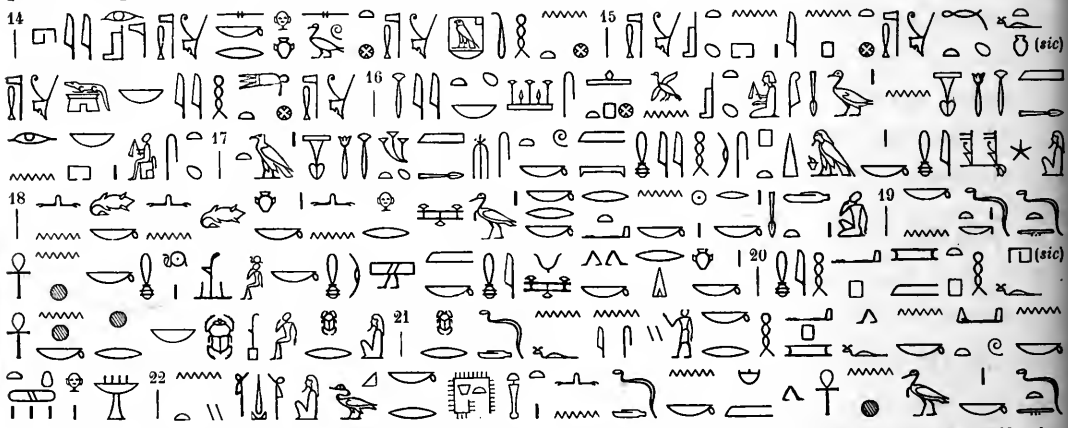
« Dit Nephthys : « Je suis venue pour être derrière toi, en nom de Sashait, la dame » de la construction[1], je t'ai donné la santé, et j'ai fait que ta mère Nouit, douce de » visage, fût avec toi, j'ai éclairé ta face sur les chemins des ténèbres, quand tu te tenais » debout, après les deux terres, j'ai fait que tu fusses en présence du dieu. J'ai disposé » mes deux bras sur toi, et je suis demeurée assise; et quand tu t'es mis en chemin, » j'ai voyagé à ta suite. » A droite, Isis lève à deux mains la voile gonflée, et devant elle s'étend une seconde inscription, composée, comme la première, de six colonnes verticales :

1. C'est une allusion au rôle que Sashait jouait avec Thot dans la construction des temples.



« Dit Isis : « O défunt, premier prophète, scribe royal, » Pétosiris, à la voix juste, je suis venue pour être derrière toi, j'ai donné mon air à » ton nez, la brise fraîche du nord qui sort d'Atoumou à tes narines pour ouvrir » ton gosier; j'ai donné que tu fusses comme un dieu, tes ennemis renversés sous » tes sandales, que tu eusses la voix juste en l'autre monde et au firmament, que tu » fusses puissant avec les dieux qui montent sur son dos (de l'ennemi), que tu ne fusses » pas renversé quand tu viens, mais que, lorsque tu viens, tu vinsses comme vient » Horus, juste de voix, et réciproquement. »

Sous ce premier registre, se développe une longue inscription en neuf colonnes verticales, qui n'est plus au nom de Pétosiris, mais qui s'adresse au premier maître du sarcophage, Panêsi, fils de Somtouî et de la dame respectable Tsomtouî : la place que l'inscription occupe au milieu de la poitrine montre que nous avons affaire, ici, au premier possesseur du sarcophage, au personnage pour qui la pierre fut taillée :



« O défunt, prophète de Sokari résidant à Siout, prophète d'Hathor dame de Tihnit, » prophète d'Isis de Pa-Anoupou, prophète de Mihit-Tefênit, prophète de Sobkou » maître d'Iahit, prophète d'Ouazit dame de Shashotpou, Panêsi, fils de Somtouî, né » de la dame respectable Tsomtouî, puisses-tu naître au firmament comme le dieu » Lune, puisse ton âme être élue comme Orion, puisses-tu être exempt de crainte, » puisse ton cœur être exempt de crainte, puisse ton âme ne pas être écartée de toi ! » Que Râ te donne ta bouche pour que tu parles à ton corps éternellement; vis comme » Râ, rajeunis-toi comme le dieu Lune, va librement comme Ouapouaïtou, entre et » sors au gré de ton cœur comme le Nil en sa source mystérieuse, vis auprès du maître » de l'être, quand il rajeunit ce qui est, ce qu'il a ordonné s'accomplit; lorsque tu ap- » pelles le Nil, puisse-t-il venir à toi pour qu'on te donne des pains de l'autel d'Osiris, » et quand tu entres en la première salle [du dieu des Morts], qu'on ne te dise point : » « Arrière », mais que ton âme vive éternellement ! » Les titres de Panêsi forment un véritable cours de géographie égyptienne. Sauf Tihnit, qui est dans la Basse-Égypte, les villes mentionnées sont dans la Moyenne, Cynopolis, Siout, Shashotpou. L'inscription de Panêsi est flanquée à droite et à gauche de quatre figures superposées deux à

deux et représentant les quatre génies, fils d'Horus. A gauche, c'est d'abord Amsit, à tête humaine : 23 24 25 « Dit Amsit au défunt prophète et scribe royal Pétosiris : « Je t'amène ton double derrière toi, afin que, quand tu vas, il ne soit point » séparé de toi éternellement ! » Amsit tient, en effet, sur ses deux mains étendues, le signe du *double* 𓉔. Au-dessous de lui, un second génie à tête de chacal, Tioumaoutf, apporte, également sur ses deux mains, un faucon à tête humaine, image de l'âme. Il la donne au mort, tout en prononçant le petit discours suivant : « Dit Tioumaoutf au » défunt prophète et scribe royal Pétosiris : « Je t'apporte ton âme pour qu'elle t'accom- » pagne en ta course, l'unissant à toi éternellement », 26 27 28. De l'autre côté, les deux derniers enfants d'Horus sont placés symétriquement aux deux premiers. Le registre d'en haut est occupé par Hapi, à tête de cynocéphale. Il a sur les mains le petit vase 𓏛, image du cœur matériel, et il le présente avec une formule rassurante pour le mort : « Dit Hapi au défunt prophète et scribe royal Pétosiris : « Je t'apporte ton cœur, » et je te le fais passer 𓎛 en ton corps, afin qu'il ne se sépare pas de toi éternelle- » ment », 29 30 (*sic*) 31. Au second registre, Qabhsnéouf, à tête de faucon, apporte une dernière figure, celle de la momie même : « Dit Qabhsnéouf au défunt prophète et scribe » royal Pétosiris : « Je t'apporte ta dépouille mortelle, saturée des substances de l'em- » baumement; je te donne ton ombre et ton âme éternellement », 32 33 34. Ce n'est pas sans raison que ces quatre figures et les légendes qui les accompagnent sont placées sur la même ligne que le long texte tracé au milieu de la poitrine. Elles sont comme l'illustration et la mise en pratique des souhaits exprimés dans l'inscription. Celle-ci se bornait à exprimer un désir : « Puisse ton cœur être exempt de crainte, » puisse ton âme ne pas être écartée de toi », etc. Les petits tableaux de côté nous montrent les génies spéciaux à l'œuvre pour rendre au mort toutes les parties de lui-même nécessaires à la vie d'outre-tombe comme à la vie de ce monde, le double, l'âme, le cœur, le corps et l'ombre. Les quatre enfants d'Horus complètent donc l'œuvre de reconstruction commencée par les deux sœurs d'Osiris. Elles avaient couvé, réchauffé, ranimé le mort, ils rendent perpétuelle cette résurrection momentanée.

L'homme, ainsi reconstitué, est en état d'affronter l'autre monde : il peut désormais marcher, agir, parler. Les scènes et les inscriptions qui recouvrent le bas de la gaine se rapportent à quelques-unes de ses actions et de ses aventures. Elles sont séparées des précédentes par une représentation du firmament semé d'étoiles à cinq branches. Le mort comparait devant ses juges. A droite, il est debout devant Osiris et devant ses assesseurs assis sur une estrade; à gauche, il est lui-même accroupi sur l'estrade et il fait front aux trois divinités. Ce sont les vignettes du chapitre LXXII du

Livre des Morts. Comme on sait, celle-ci contient une apostrophe au jury divin qui décide de l'admission des Mânes aux contrées bienheureuses :

« Salut à vous, maîtres de vérité, exempts de péché, dont la vie est pour toujours et » les siècles sont pour l'éternité, introduisez-moi à [l'autre] monde, car je me suis » assimilé vos corps, je me suis rendu maître de vos charmes magiques, je juge selon » vos jugements ! Délivrez-moi des affres de cette terre des justes [morts], donnez-moi » ma bouche, que je parle avec elle. Voici qu'on m'a donné la largesse de vivres en » votre présence, car je connais vos noms, je connais le nom de ce dieu grand (Osiris) ! » Donnez des offrandes à ton nez, ô dieu dont le nom est Mort, pour que, lorsqu'il » pénètre à l'horizon oriental du ciel ou qu'il pénètre à l'horizon occidental du ciel, je » m'écarte s'il est écarté, s'il passe, je passe, et réciproquement ! Ne me frappez pas à » l'abattoir [des âmes], que les ennemis ne s'emparent point de moi ; ne me repoussez » pas de vos portes, ne fermez point vos huis contre moi. Des pains [pour moi] à Pou, » de la bière à Doupou ! Lorsque j'aurai été conduit à la demeure divine que m'a » donnée mon père Toumou, car il m'a établi une maison sur terre, remplie de blé et » d'orge dont on ne sait le compte, si mon fils de mon corps m'y célèbre une fête, » donnez-moi ma ration de pains, de liqueurs, de bœufs, d'oies, d'étoffes, de vapeurs » parfumées, d'essences odorantes, de toutes les choses bonnes et pures dont vit le » dieu, pour que j'existe et je dure éternellement en toute forme qu'il me plaît, pour » que j'aille aux jardins d'Ialou, que je revienne aux jardins de Hotpou, car je suis les » deux lions divins (Shou et Tafênit). » La formule résume très nettement l'idée que se faisait l'Égyptien d'un autre monde. Le mort s'est identifié aux dieux et a pris leurs amulettes magiques pour triompher comme eux des ennemis : il parcourt le ciel et la

terre à leur suite, pénètre dans leurs demeures, partage les offrandes qu'on leur fait. Lui-même a un tombeau où sa famille vient lui rendre ses devoirs : le jour où son fils lui présente le sacrifice, il prie les dieux, intermédiaires obligés entre le mort et le vivant, de ne pas vouloir intercepter les bonnes choses, mais de lui en garder sa part, afin qu'il ne meure pas de faim. C'est au delà du tombeau le prolongement de la vie matérielle, et rien de plus.

Les deux pieds qui doivent porter le mort dans ses pérégrinations sont sous la protection des deux chacals. Celui de gauche : 49 50 « Anubis, dans le tombeau, » dieu grand, maître du cimetière, dit : « Je donne que vive l'âme du défunt prophète » Pétosiris au Khrinoutri, éternellement. » Celui de droite : « Anubis, maître de l'em- » baumement, dieu grand qui réside à l'Occident », tient un discours analogue : « Je » donne que prospère le corps du défunt prophète Pétosiris au Khrinoutri, comme » Osiris dans l'Occident, éternellement », 51 52. Les deux chacals guidaient le soleil dans sa course à travers le ciel : ils devaient rendre le même service au mort. La plinthe sur laquelle les pieds s'appuient est plus décorée que d'habitude. La tranche porte deux tableaux. A gauche, le mort s'avance, le bâton à la main, suivi d'un serpent pourvu de deux jambes humaines. A droite, la momie est debout devant le sycomore divin : Nouit en jaillit, et elle verse les eaux vivifiantes sur les mains du double agenouillé. Au centre, Pétosiris s'est assimilé à la déesse qui vient de le recevoir, et il distribue lui-même l'eau « aux âmes » (→) et « aux corps nobles » (←) qui viennent vers lui des deux côtés. Les légendes, un peu mutilées par place, expliquent le sens de ces figures : 53 54 55 56 57 57 (sic) 58 59 60 (sic) « [Il se lève], le défunt Pétosi- » ris ! [De même que] Sokaris [se lève, ...], le défunt Pétosiris culmine sur cette » colline du ciel, il sort au firmament, il s'allonge sur l'horizon lumineux ! O vous, qui » êtes inertes (*bis*) dans le cimetière, à Abydos, que respire dans le cimetière le défunt » prophète Pétosiris ! » Et de l'autre côté : 61 62 63 (sic) 64 65 (sic) 66 67 (sic) 68 69 70 « De même qu'Osiris apparaît en son œuf, qu'il se produit dans le nid, puis s'envole et » arrive à l'horizon, le défunt Pétosiris apparaît dans son œuf, se produit dans son nid,

» puis s'envole et arrive à l'horizon, et alors il lui est donné du pain au ciel à la suite » de Râ, du pain sur la terre à la suite de Gabou, il saisit l'air, il empoigne la brise du » nord, il aspire l'eau aux vases à libation sur cette colline (occidentale) du ciel », où vont tous les morts. Osiris, identifié à Râ, est ici un faucon, et c'est pour cela que notre texte emploie tant d'images empruntées à la vie de l'oiseau. Les offrandes que le mort trouve à l'horizon sont les pains et l'eau que la déesse lui prépare dans son sycomore. Sous la plante des pieds, on voit une représentation, dont je ne connais pas d'autre exemple, un tertre arrondi au sommet et couronné de quatre arbres allongés en cône : l'inscription nous apprend qu'Osiris y repose, sous la garde de deux divinités à corps d'homme, à tête de bélier surmontée de deux longues pousses de palmier. Elles sont accompagnées, celle de droite, d'un long serpent nommé [71] « Celui qui danse dans ses ténèbres », à gauche, de la plume de vérité. L'inscription dit : [72] [73] (sic) [74] [75] [76] « C'est, ici, la demeure » où se cache la pourriture qui est en elle; c'est, ici, la colline d'Osiris. Car, étant » dans l'Occident, c'est vers elle que sort sur la terre à intervalles l'offrande funéraire » qui s'y trouve; [et cela] c'est ce dieu et Khonsou ». « Ce dieu » et Khonsou, ce sont évidemment les deux divinités à tête de bélier que je viens de décrire; le tertre lui-même est celui qui cache le tombeau d'Osiris à Abydos, et les arbres qui le couronnent ne seraient-ils pas la marque du fameux « canton de l'arbre Pouka »? C'est la première fois que nous voyons représentées et décrites avec autant de netteté la tombe du dieu et sa dépouille funèbre. La courte inscription tracée derrière la divinité de droite nous donne la raison pour laquelle le tombeau d'Osiris a été figuré sur le sarcophage : [77] (sic) [78] « De même qu'Horus a trouvé son Œil, de même que Sît a trouvé ses » testicules, le défunt Pétosiris a trouvé sa demeure sur terre ». Le mort étant Osiris, la demeure du mort est nécessairement le tombeau d'Osiris.

Cet ensemble de scènes est garni, en bordure, de deux longues bandes d'hiéroglyphes renfermant une formule et les titres du défunt. A gauche : [70] (sic) (sic)

« Dit (=) Harmakhis, Khnoumou-Râ, Horus, Râ, Totouinen, Nouît, Osi- » ris : « Premier prophète de Mînou, de Thot, d'Ouazît, Pétosiris, juste de voix , » fils de Pétéarpochrati, né de la dame Posdi, juste de voix, tu sors en la personne » de Râ, tu vois le disque, tu mets en paix celui qui se lève dans le Nou, tu parcours » le ciel, tu escalades Nouît, tels ceux qui vivent parmi les astres (dieux) de Sothis, et » tu te lèves parmi les étoiles (les dieux) qui (=) font le *sâ* des corps der-

» rière toi[1]; tu croises dans la barque Saktit, tu voyages dans la Mandit, en ta forme » [=] unique de suivant de Râ ». A droite, on lit : 71 (sic) (sic) (sic) « Dit Atoumou-Râ lorsqu'il se lève, lorsqu'il culmine, lorsqu'il se pose » au pays de Vie : « Offrandes, provisions, toutes choses bonnes et pures, le doux souffle » de vie, et que tu boives ( ) l'eau aux sources » au double du défunt premier prophète et scribe royal Pétosiris, fils de d° Pétéarpochrati, « né de la dame » Posdi. Ils (Atoumou *et* Râ) ordonnent qu'il soit appelé [pour recevoir] les dons de la » terre chaque jour, et que son cœur se réjouisse au verger des âmes, des provisions ! »

Sous cette ligne d'hiéroglyphes, se déroule de chaque côté une longue procession de divinités qui s'avancent des pieds vers la tête. Dans l'angle arrondi formé par la rencontre de l'épaule et de la coiffure, Pétosiris se tient debout, les bras levés en posture d'adoration : son âme est derrière lui sous la forme ordinaire de l'oiseau à tête humaine. Il est censé adresser une courte prière à chacun des dieux, mais, faute d'espace, le graveur n'a donné que celle dont il salue le premier de chaque série, Harmakhis à gauche, Atoumou à droite. La formule de gauche débute brusquement : 72 (sic) 73 « Adoration à toi, » Harmakhis, dieu Khopri au milieu de sa barque; quand tu traverses la terre, tout le » monde voit ta face chaque jour, et Pétosiris voit ta face ! » Les quinze dieux qui occupent ce côté du sarcophage sont représentés en pied, séparés l'un de l'autre par deux colonnes d'hiéroglyphes, et se succèdent dans l'ordre suivant : 1° Harmakhis, à corps humain, tête de faucon coiffée du disque solaire : 74 75 76 « Harmakhis, dieu grand, maître du ciel, dit : « Je suis venu vers toi, défunt Pétoisiris, et j'ai fait prospérer ton corps. » 2° Khopri, corps et tête humaine, surmontée du scarabée : 77 78 (sic) 79 (sic) « Dit Khopri : « Osiris Pétosiris, j'ai pressé mes » suivants, je les enrôle comme mes serviteurs ! » 3° Amsit, à corps et tête humaine, sans autre coiffure que la coufiéh : 80 81 (sic) 82 « Dit Amsît, donnant la santé au » défunt Pétosiris : « J'ai rassemblé tes membres, j'ai colligé tes chairs. » 4° Anubis, à corps humain et à tête de chacal : 83 84 85 « Dit Anubis, chef du pavillon divin : « Je suis venu à toi, défunt Pétosiris, pour guérir ton mal et ordonner tes chairs. » 5° Khribakouf, à corps humain, tête d'ibis : 86 (sic)

1. Ne pas oublier que le dieu qui donnait le *sâ*, destiné à fortifier le corps d'un individu, se mettait derrière celui-ci et lui faisait des passes sur la nuque.

87 88 « Dit Khribakouf : « Dé-
» funt Pétosiris, je suis venu vers toi en habitant du palais, avec un vase à libation du dieu,
» pour te protéger, chaque jour. » 6° Tioumaoutf, à tête de chacal : 89

(sic) 90 (sic) 91 (sic)
« Dit Tioumaoutf : « Je suis venu à toi, Osiris Pétosiris, j'ai interné ton âme dans ton
» corps, te protégeant contre tes ennemis. » 7° Harkhontmiriti, à tête de faucon :

92 (sic) 93 94
« Dit Harkhontmiriti : « Je suis venu à toi, défunt Pétosiris,
» pour te rendre durable, que tes membres soient le dieu vivant dans Didou, à tou-
» jours. » 8° Ouapouaïtou, à tête de chacal : 95

96 97
« Dit Ouapouaïtou,
» guide des chemins du sud du ciel : « J'ai vu la route du défunt Pétosiris vers toute
» place qu'il aime, j'ai clos la route à (ses) ennemis. » 9° Le dieu « qui s'est fait lui-
même », à tête humaine : 98 99

100
« Dit Ernafzosef : « Osiris Pétosiris, je suis venu
» du palais, avec le vase à libation du dieu, pour te protéger. » 10° Anubis, à
tête de chacal : 101 102

103
« Dit Anubis : « Je suis venu pour te protéger, Osiris
» Pétosiris, afin que te soient ouvertes les portes de l'Hadès. » 11° Shou, à tête hu-
maine, coiffée de la plume : 104 (sic) 105

106
« Dit Shou, fils de Râ : « Je me tiens sur toi, défunt Pétosiris, prince de tout l'Amenti, j'ai donné l'air à ton nez. » 12° Tafênît, à tête de lionne surmontée du disque du soleil : 107 (sic) 108

109
« Dit Tafênît, fille de Râ : « Je fais que soit douce l'amour
» du défunt Pétosiris, parmi les déesses et les humains. » 13° Nît, coiffée du diadème
du Nord : 110 111

112
« Dit Nît : « Allons, fils, que tu sois heureux, défunt Pétosiris, je t'ap-
» porte l'étoffe..... » 14° Selkît, à tête humaine, coiffée du scorpion : 113

114 115
« Dit Selkît : « J'ai
» donné l'excellent..... au défunt Pétosiris, pour que ton gosier soit percé. » 15° Le
dieu « Chéri de sa mère », à tête humaine, sans autre coiffure que la coufiéh : 116

117 118
« Dit
» Maimaoutf : « Je suis venu vers toi, Osiris Pétosiris ; je suis Horus dans son œuf ! »

A droite, la prière est annoncée par la formule ordinaire : 119

(sic) 120 (sic)
« Dit l'Osiris Pétosiris : « Ado-
» ration à toi, Atoumou ! Viens, beau Horus qui te lève en toi ! » Les quinze dieux

sont introduits dans l'ordre suivant : 1° Atoumou, à tête humaine coiffée du pschent : 121 122 « Dit » Atoumou : « Je suis venu à toi, Osiris Pétosiris, afin de bien connaître ton tombeau » éternellement. » 2° Osiris, à tête humaine coiffée de son diadème à deux plumes : 123 124 (sic) 125 « Dit Osiris Khontamenti : « J'ai donné que vive l'âme de l'Osiris Pétosiris dans l'Amenti, et je la garde parmi les dieux grands. » 3° Hâpi, à tête de cynocéphale : 126 127 128 « Dit Hâpi, en donnant la santé, à son père l'Osiris » Pétosiris : « J'ai réuni tes membres, j'ai colligé tes chairs, et tes membres sont » miens. » 4° Anubis l'embaumeur, à tête de chacal : 129 (sic) 130 131 « Dit Anubis » en Outou : « Je suis venu à toi, Osiris Pétosiris, pour que tu sois rempli de l'huile » qui sort de l'Œil d'Horus et garni de sa provision ! » 5° Qabhsnéouf, à tête d'épervier : 132 133 134 « Dit Qabhsnéouf : « Je suis venu à toi, Osiris Pétosiris, je me suis » tourné vers ton corps, te défendant contre tes ennemis. » 6° Thot, à tête d'ibis : 135 136 137 « Dit Thot, maître des formules divines : « Je suis venu à toi, Osiris Pétosiris, » et, comme j'ai opéré ta protection, j'ai mis ton âme au ciel. » 7° Ouapouaïtou, du Nord, à tête de chacal : 138 139 140 « Dit Ouapouaïtou, guide des chemins du nord » du ciel : « Je suis venu à toi, Osiris Pétosiris, pour que le ciel te soit ouvert et que » tu le joignes, pour que la terre te soit ouverte. » 8° Le dieu « Roi des deux yeux de » son père », à tête humaine, sans autre coiffure que la coufiéh : 141 142 143 « Dit Houqma- » raïtitef-f : « Je suis venu vers toi, Osiris Pétosiris, je suis Houqmaraïtitef-f, qui est » ta protection. » 9° Le dieu Anubis, maître du cimetière, à tête de chacal : 144 145 146 « Dit Anu- » bis, maître du cimetière : « Je suis venu à toi, Osiris Pétosiris, pour être ta protec- » tion et pour que te loue la grande Ennéade des dieux. » 10° Horus, défenseur de son père, à tête de faucon : 147 148 « Dit Harendôtef : « Je suis venu à toi, Osiris Pétosiris, je te » renverse tes ennemis sous tes pieds. » 11° Gabou, coiffé de la couronne blanche : 149 150 151 « Dit Gabou, le prince des dieux : « Je suis venu vers toi, Osiris Pétosiris,

» pour que ton œil te soit ouvert, et que la cécité périsse! » 12° Nouît, à tête humaine, surmontée de son vase ⲟ : 152 153 154 « Dit Nouît : « Je suis venue à toi, Osiris Pétosiris, je suis » ta mère Nouît qui te protège. » 13° Sapou, à tête de faucon : 155 156 157 « Dit Sapou : « Je suis » venu à toi, Osiris Pétosiris, et je t'ai apporté toute chose bonne et pure pour que tu » vives d'elle! » 14° Isis, à tête humaine, coiffée du vautour, surmontée du siège : 158 (sic) 159 « Dit Isis : « Je me » suis apportée (?) vers toi, Osiris Pétosiris, pour être ta protection! » 15° Nephthys, » à tête humaine, surmontée de l'hiéroglyphe de son nom : 160 (sic) 161 162 « Dit Nephthys : « Je suis » venue pour être ta protection, Osiris Pétosiris, et tu es un dieu vivant! » Ce sont les patrons des trente jours représentés là pour protéger le mort. La face inférieure du couvercle ne porte aucune inscription, non plus que l'extérieur et l'intérieur de la cuve.

Une origine possible de la terminaison féminine en égyptien. — La terminaison du féminin est un -ⲧ ⲁ vocalisé en avant *-at* ou *-et-it*, et qui était sorti de la prononciation dès le milieu de la XVIIIe dynastie, sauf les cas de liaison avec un mot libre ou un suffixe, puis réduit à sa voyelle *-a*, *-e* [*-i*] : ce -ⲧ ⲁ s'ajoutait au thème du mot dépourvu de la finale masculine en *-u*, où cette finale existait, ainsi *sanou*, frère, *sana*[*e*]*t*, sœur. J'imagine que cette finale -ⲁ -ⲧ provient par analogie d'un mot féminin nécessairement par essence et qui se terminait à l'origine par une lettre radicale ⲁ, ⲁⲁ, qu'on aura pris après coup pour un suffixe adventice marquant le genre. Or, le mot féminin par excellence est le mot qui signifie *mère*, et qui s'écrit , le ⲁ final s'y prononça ⲧ, je l'ai prouvé il y a quarante ans dans le journal les *Mélanges*, en invoquant le nom de la déesse , qui a conservé jusqu'à l'époque romaine la lecture Μοῦθ : pour le nom commun, elle avait disparu depuis longtemps, et on rencontre en copte ⲙⲁⲩ *T. M.*, ⲙⲁⲁⲩ *T.* et ⲙⲉⲩ *B.* Les transcriptions cananéennes *namsa*[ⲧ], par exemple, de montrent que, dans *la mère*, il y avait à l'origine un *-a* devant ce ⲁ, et qu'on a dû prononcer **maouat*-**maouêt*. Dans ce nom, qui marque une personne essentiellement féminine, le -ⲧ ⲁ primitivement radical aura été détaché comme marque grammaticale et aura été joint mécaniquement, par analogie, aux mots masculins quand il se sera agi de former les mots féminins, puis il se sera étendu de proche en proche à toute la langue. — J'ajoute que l'usage très ancien d'écrire par le syllabique , le pluriel des noms féminins en , semble indiquer, pour ces pluriels, une prononciation *-maouat-maouat*[*ou*], ce qui indiquerait, pour le pluriel féminin, l'intercalation de *ou* du pluriel masculin entre l'*a* et le *t* de la terminaison féminine du singulier *-at*, **akhemat* au pluriel **akhemaouat*[*ou*], **shamat* au pluriel **shamaouat*[*ou*], et ainsi de suite. — G. Maspero.

KOPTISCHE MISCELLEN[1]

VON

WILHELM SPIEGELBERG

LV. Über einen eigentümlichen Gebrauch von ⲡⲉ.
LVI. ⲧ̅ⲣⲣⲉ « sich fürchten ».
LVII. ϯⲉϥⲁϩⲟⲩ « verblühen, absterben ».
LVIII. ϩⲱⲕ « stimulare ».
LIX. *ⲕⲱϩ, ⲕⲉϩ- « zähmen, bändigen ».
LX. ⲡⲉϥⲣ̅- « schön sein ».
LXI. Das Fragewort ⲁϣ in der Bedeutung « irgend ein ».

LV. — ÜBER EINEN EIGENTÜMLICHEN GEBRAUCH VON ⲡⲉ

Bekanntlich folgt in den mit ⲡⲉ gebildeten Temporibus (Imperfectum ⲡⲉ, Plusquamperfectum ⲡⲉ ⲁ) dem Verbum sehr häufig die Partikel ⲡⲉ. Weniger bekannt, wenn auch gelegentlich beobachtet worden ist der Gebrauch von ⲡⲉ in Verbindung mit anderen Hülfszeitwörtern. Bereits Ludwig Stern hat in seiner *koptischen Grammatik* (§ 375-376) solche Fälle bemerkt, war aber geneigt, die wenigen ihm bekannten Beispiele als « nicht unbedenklich » anzusehen. Später hat Hyvernat in einem bestimmten bohairischen Texte, dem Martyrium der Heiligen Prow und Athom (*Actes des Martyrs de l'Égypte*, S. 135-173), diese Konstruktionen mit ⲡⲉ häufiger angetroffen (siehe besonders S. 148, Anm.)[2] und ich selbst habe das bereits bekannte Material zu ergänzen versucht. Im folgenden lege ich es, nach den besonderen Verbindungen des ⲡⲉ gruppiert, vor.

I. In Nominalsätzen :

Nach ⲟⲩⲟⲛ, HYVERNAT, *Actes des Martyrs*, S. 150 (Ich habe eine Tochter), ⲉⲥⲟⲓ ⲙ̀ⲛ̀ⲗⲉ ⲟⲩⲟⲛ ⲟⲩⲁⲉⲓⲙⲱⲛ ⲛⲉⲙⲁⲥ ⲡⲉ « die blind ist und ein Geist ist bei ihr » ;

Nach ⲙ̀ⲙⲟⲛ, HYVERNAT, a. a. O., S. 144, ⲙ̀ⲙⲟⲛ ϩⲗⲓ ⲡ̀ⲧⲁⲕⲟ ϣⲟⲛ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ ⲡⲉ « kein Schaden war an ihnen » (*ib.*, S. 148 und 156, fehlt das ⲡⲉ in demselben Satze).

Im uneigentlichen Nominalsatz :

HYVERNAT, S. 148, ⲁⲩϫⲟⲥ ⲅⲁⲣ ϫⲉ ⲓ̅ⲏ̅ⲥ̅ ⲛⲟⲩⲛⲟⲩϯ ⲛⲟϩⲉⲙ ⲙ̀ⲙⲱⲟⲩ ⲡⲉ « denn sie haben gesagt, dass Jesus ihr Gott sie erretten würde » ;

Ib., S. 160 (jene antworteten), ϫⲉ ϯϩⲟϯ ⲛⲡⲁⲓⲟⲩⲣⲱⲟⲩ ϫⲱ ⲙ̀ⲙⲟⲛ ⲁⲛ ⲡⲉⲙ ⲡⲁⲡⲓϣϯ ⲙ̀ⲛ̀ⲁ-

1. Fortsetzung von *Recueil de Travaux*, XXXIV (1912), S. 152 ff.
2. Übrigens zeigt der Index der *Djême Papyri* unter *ⲡⲉ, *ⲡⲉⲓ, dass auch CRUM diese Erscheinung nicht entgangen ist, wie ich ihm auch den Hinweis darauf verdanke.

ⲥⲁⲛⲟⲥ ⲡⲉ « die Furcht vor diesen Königen und diese grossen Foltern lassen uns nicht (dazu kommen) ».

II. In Verbindung mit Hülfszeitwörtern :

a) Præsens I.

Hyvernat, S. 155, ⲧⲁⲣⲭⲏ ⲛϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲥ<ⲉ>ϧⲟⲥⲓ ⲡⲉ « der Anfang aller Dinge ist schwer ».

b) Futurum I.

Budge, *Homilies*, S. 60 ult., ⲕⲛⲁϫⲱⲕ ⲉϧⲟⲗ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲛⲁ ⲙⲡ ⲟⲩϩⲁⲡ « du wirst Milde und Recht erfüllen ».

Hyvernat, S. 153 (wenn ihr ungehorsam seid), ϯⲛⲁ ϧⲟⲙϧⲉⲙ ⲙⲡⲉⲩⲉⲡⲥⲱⲙⲁ ϧⲉⲛϩⲁⲡ-ϩⲁⲥⲁⲛⲟⲥ ⲉⲩϣⲉϩⲓⲛⲟⲩⲧ ⲉⲡⲟⲩⲉⲣⲛⲟⲩ ⲡⲉ « werde ich euren Leib mit den verschiedenstens Foltern zermalmen ». Möglicherweise gehört hier ⲡⲉ zu ⲉⲩϣⲉϩⲓⲛⲟⲩⲧ (siehe II, h).

c) Futurum II.

Zoega, *Catal.*, 296, 3, ⲡⲁⲣⲁ ⲕⲉⲕⲟⲩⲓ ⲇⲉ ⲉⲓⲛⲁ ⲙⲟⲩ ⲡⲉ « beinahe wäre ich ums Leben gekommen »; *ib.*, 338 a, 14, ⲉⲡⲓ ⲉⲓⲛⲁϯ ⲁⲡⲟⲕⲣⲓⲥⲓⲥ ⲡⲁⲕ ⲁⲡ ⲡⲉ « sonst hätte ich dir keine Antwort gegeben[1] »; Hyvernat, a. a. O., S. 159 (er liess die Heiligen ins Gefängniss werfen), ϣⲁⲧⲉϥⲥⲟϭⲡⲓ ϫⲉⲁϥⲛⲁⲉⲣⲟⲩ ⲛⲱⲟⲩ ⲡⲉ « bis er beraten hätte, was er ihnen thun würde ».

d) Perfectum I.

Hyvernat, a. a. O., S. 135, ⲡⲁⲓⲣⲏϯ ⲁⲩⲑⲱϣ ⲛϩⲁⲛϩⲏⲅⲉⲙⲱⲛ ⲛⲕⲁⲧⲁⲡⲟⲗⲓⲥ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲣⲁⲕⲟϯ ϣⲁⲡⲓⲗⲁϩ ⲡⲉ « ebenso setzten sie Kommandanten in den einzelnen Städten ein von Alexandrien nach Philæ »; *ib.*, S. 165, ⲁⲥϯ ⲉⲡⲉϩⲏⲧ ⲡⲉⲙ ⲣⲱⲥ ⲡⲉ ⲡⲉⲙ ⲡⲉⲥⲙⲁϣϫ « sie strich es (das Blut) auf ihr Herz und ihren Mund und ihre Ohren ». Mehrfach bei *Schenute*, so Zoega, *Catal.*, 396, ⲁⲓⲟⲩⲉⲛϩ ⲡⲁϩⲏⲧ ⲧⲏⲣϥ ⲉⲣⲱⲧⲛ ⲡⲉ « ich habe euch mein ganzes Herz offenbart ».

Amélineau, *Œuvres de Schenoudi*, S. 95, ⲉⲓⲥ ⲡⲉ ⲁⲧⲕⲟⲛⲥⲟⲩ ⲡⲉ « sie haben sie (schon) geschlachtet »; *ib.*, S. 107, 1, ⲉⲓⲥ ⲡⲉ ⲁϥⲡⲱϩ ⲡⲉ ⲙⲡⲉⲓⲥⲁ « er hat diese Seite (bereits) zerrissen (?) ».

Vita Sinuthii (ed. Leipoldt), 22, 20, ⲁϥϩⲓⲧⲧ ⲉϧⲟⲗϧⲉⲛⲡⲁⲛⲓ ⲁϥⲟⲗϥ ⲛⲧⲟⲧ ⲡⲉ « er warf mich aus meinem Hause heraus und hat es mir weggenommen »; *ib.*, 25, 19, ⲁϩⲁⲛⲥⲟⲡⲓ ⲕⲱⲗⲡ ⲙⲡⲉϥⲛⲓ ⲡⲉ « Räuber plünderten sein Haus »; *ib.*, 19, ⲟⲩⲟϩ ⲁϥⲉⲛⲑⲱⲡ ⲛⲛⲁⲓⲉϩⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲡⲉ « und wo war er alle diese Tage » wo übrigens korrekt in dem Fragesatz das Perfectum II stehen sollte. Häufig steht das Perfectum I mit folgendem ⲡⲉ in den Urkunden von *Djême* (ed. Crum) in der Wendung ⲁⲥⲣⲁⲛⲁⲛ ⲙⲙⲉⲣⲟⲥ ⲥⲛⲁⲩ ⲡⲉ (u. varr.) « er (der Preis) gefiel uns beiden Parteien », *Djême*, 1[69], 2[30], 4[42], 10[40]. Für ⲡⲉ steht in 6[21], 11[33], 27[36], ⲡⲉⲓ, ferner in ⲧⲓⲙⲏ ⲇⲉ ⲛⲧⲁⲥⲣⲁⲛⲁⲛ ⲉⲁⲛⲥⲧⲙⲫⲱⲛⲉⲓ ⲉⲣⲟⲥ ⲙⲡⲛⲉⲛⲉⲣⲛⲩ . . . . ⲡⲉ « der Preis aber, der uns gefiel, indem wir unter einander darüber übereinstimmten »;

1. Beide Beispiele nach A. Levy, *Die Syntax der kopt. Apophtegmata*, § 85. — Nach Zoega, *Catal.*, 335, 13, ⲡⲉϥⲛⲁⲙⲟⲩ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ könnte man auch daran denken, dass hier eigentlich das Imperfectum futuri gemeint ist, wenigstens an den ersten Stellen, wo die Tempusbedeutung dazu gut passen würde.

31[13], [ⲧϯ]ⲙⲏ ⲇⲉ ⲙⲡⲏⲓ ⲧⲏⲣϥ ⲉⲧⲙⲙⲱ ⲁϩⲉⲓ ⲉⲧⲟⲟⲧⲡ . . . ⲡⲉ « der Preis jenes ganzen Hauses aber kam in unsere Hand ».

e) Perfectum II.

Joh., 6/25, ⲡⲧⲁⲕⲉⲓ ⲉⲡⲉⲓⲙⲁ ⲛ̄ⲁϣ ⲛⲡⲁⲧ ⲡⲉ « wann bist du hierher gekommen (?) » (πότε ὧδε γεγόνας); 11/13, ⲡⲧⲁⲓ̅ⲥ̅ ⲇⲉ ϫⲟⲟⲥ ⲡⲉ ⲉⲧϩⲉ ⲡⲉϥⲙⲟⲧ « Jesus aber sprach von seinem Tode » (εἰρήκει δὲ ὁ Ἰησοῦς περὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ). In den meisten Handschriften fehlt freilich das ⲡⲉ, das aber STERN, *Gram.*, § 375, bemerkt hat.

f) Negatives Perfectum.

HYVERNAT, *Actes des Martyrs*, S. 158 (damit nicht dieser Frevler sage), ⲙⲡⲉ ⲡⲟⲩⲛⲟⲩϯ ⲛⲁϥⲙⲟⲧ ⲉϩⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲁϫⲓϫ ⲡⲉ « ihr Gott hat sie nicht aus meinen Händen errettet ».

g) Konjunktiv.

Test. Abramo (ed. GUIDI), S. 5, 22, ϯϩⲟⲏⲕ ⲉⲣⲟⲕ ⲙⲛⲡⲱⲥ ⲡⲧⲉ ⲟⲩⲑⲏⲣⲓⲟⲛ ϣⲧⲉⲣⲱⲣⲕ ϧⲉⲛ ⲧⲕⲟⲓ ⲡⲉ « gieb Acht, dass dich nicht ein wildes Tier auf dem Feld anfällt ».

h) Partizipiales ⲉ.

HYVERNAT, *Actes des Martyrs*, S. 146, ⲡⲧⲉ ϯⲡⲟⲗⲓⲥ ⲙⲟϣⲓ ⲡⲉⲙⲁϥ ⲉⲧⲉⲣⲑⲉⲟⲣⲓⲡ ⲙⲙⲟϥ ⲡⲉ « und die Stadt ging mit ihm, indem sie ihn ansahen », vielleicht auch *ib.*, S. 153, ϯⲡⲁ ϧⲟⲙϧⲉⲙ ⲙⲡⲉⲧⲉⲡⲥⲱⲙⲁ ϧⲉⲛ ϩⲁⲛϩⲁϩⲁⲡⲟⲥ ⲉⲧϣⲉϩⲓⲛⲟⲩⲧ ⲉⲡⲟⲩⲉⲣⲛⲟⲩ ⲡⲉ « ich werde euren Leib mit den verschiedensten Foltern zermalmen », wenn man ⲡⲉ nicht mit ϯⲡⲁ (s. unter b) verbinden will.

III. Im Relativsatz :

ZOEGA, *Catal.*, 382 (= *Schenute*, ed. LEIPOLDT, IV, 172, 23), ⲧⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ ⲉⲧⲁⲛⲕ ⲉϩⲟⲗ ⲡⲉ « die Gemeinschaft, die vollendet ist ». *Vita Sinuthii* (ed. LEIPOLDT), 18, 28, ⲡⲉⲣⲅⲁⲧⲏⲥ ⲉⲧⲉⲣϩⲱϩ ⲉⲣⲟⲥ ⲡⲉ « die Arbeiter, welche an ihm (dem Brunnen) arbeiteten ».

Häufig in *den Djêmeurkunden* (ed. CRUM), ⲧⲧⲓⲙⲏ ⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲡⲧⲁⲛⲥⲧⲙⲫⲱⲛⲉⲓ ⲉⲣⲟⲥ ⲙⲡⲛⲉⲡⲉⲣⲛⲟⲩ ⲡⲉ « dieses ist der Preis, über den wir unter einander übereingekommen sind », *Djême*, 8[11], 14[46], 15[46], 20[68], 22[10], mit der var. ⲙⲡⲙⲉⲣⲟⲥ ⲥⲡⲁⲩ « zu zwei Parteien » statt ⲙⲡⲛⲉⲡⲉⲣⲛⲟⲩ, 3[37], 5[33], 7[29]. Statt ⲡⲉ steht ⲡⲉⲓ in 12[28], ⲧⲧⲓⲙⲏ ⲧⲉ ⲧⲁⲓ ⲡⲧⲁⲥ[ⲣ]ⲁⲡⲁⲓ ⲡⲉⲓ « dieses ist der Preis, der uns gefallen hat ».

Dieser merkwürdige Gebrauch von ⲡⲉ ist auch deshalb von Interesse, weil er sich bereits im Demotischen in der sogenannten Chronique démotique (« Orakeltext ») nachweisen lässt. Ich habe unter Nr. 84 des Glossars A meiner Ausgabe dieses Textes (*Demot. Studien*, Helft VII) die Beispiele zusammengestellt. Dort steht ⲡⲉ : 1) nach dem Tempus *stm=f*, 2) in dem uneigentlichen Nominalsatz (= I der koptischen Beispiele), 3) nach Hülfszeitwörtern : *a*) nach *'w=f r stm* (?), *b*) nach *bn-'w* (ⲛ̄ⲡⲉ), *c*) nach dem Konjunktiv *mtu* (= II, g), 4) im Relativsatz (= III).

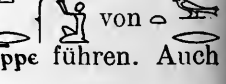
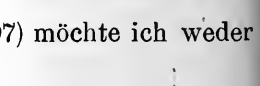
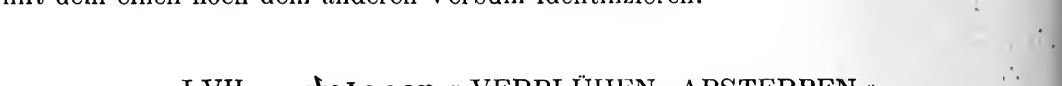
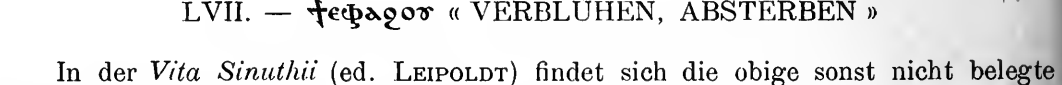
Der erste Gebrauch nach dem Tempus *stm=f* zeigt klar, dass hier die klassische Verbalform *sḏm=f pw* (ERMAN, *Ægypt. Gram.*[3], § 356)[1] vorliegt. Danach wird unser ⲡⲉ auf das alte Demonstrativpronomen zurückgehen, das schon in der alten Sprache

1. Siehe auch die Beispiele bei ABEL, *Tonverschmelzung*, S. 30 ff. und 38.

in dieser Konstruktion zu einer enklitischen Partikel in dem Sinne eines Hülfsverbums[1] geworden war. Von der emphatischen Bedeutung, welche diese Konstruktion in der klassischen Sprache besass, ist in den koptischen Beispielen nichtsmehr zu bemerken, wenn man in die Beispiele nicht etwa gewaltsam solchen Sinn hinein interpretiert. Aber falls man mit Erman annimmt, dass *snb=f piw* mehrfach « den abgeschlossenen Zustand » bezeichnet, so ist diese Bedeutung im Koptischen darin erhalten geblieben, dass in der That (vor allem in den mit ⲛⲉ gebildeten Zeiten) in vielen Beispielen die Vergangenheit bezeichnet wird. Freilich scheint das koptische ⲛⲉ auch häufig eine bedeutungslose Partikel geworden zu sein, die vielleicht aus den ⲛⲉ-Formen auf andere Tempora übertragen worden ist.

LVI. — ⲧ̅ⲣⲣⲉ « SICH FÜRCHTEN »

Dieses Verbum[2] ist mir aus drei Beispielen bekannt, welche die obige Bedeutung einwandfrei ergeben : *Schenute* (ed. Leipoldt), II, 79, 4 ff., ⲉⲣϣⲁⲛϯϩⲁϣⲟⲣ ⲁϣⲕⲁⲕ ⲉϩⲟⲗ . . . . ϩⲛϩⲉⲛϩⲣⲟⲟⲩ ⲉⲧⲟϣ, ⲉⲣⲉⲡⲙⲟⲩⲓ ⲧⲣⲣⲉ « wenn der Fuchs mit vielem Heulen schreit, fürchtet sich dann der Löwe ? »; *Jesaja*, 57, 11[3], ⲛⲧⲟ ⲧⲣⲣⲉ ϩⲛⲧϥ ⲛⲓⲙ ⲁⲣⲣϩⲟⲧⲉ « vor wem zitterst du und hattest Furcht ? » (τίνα εὐλαβηθεῖσα ἐφοβήθης).

Zoega, *Catal.*, 460[21] (*Schenute*), ⲛⲁϣⲡϩⲉ ⲉϥⲛⲁⲟⲩⲱⲙⲙⲉ ⲛⲩⲧⲣⲣⲉ ϩⲛⲧⲥ ⲡⲧⲉⲡⲣⲁϩⲓⲥ ⲛⲛⲉⲧⲉⲛⲧⲟⲟⲩ (lies ⲛⲛⲉⲧⲛⲧⲁⲩ ?) « Wie sollte er zittern (??), dass er sich vor der Handlung derer, die bei ihnen sind (?), fürchte ? ». Was die Verbalform anlangt, so gehört ⲧ̅ⲣⲣⲉ zu derselben Verbalklasse wie ⲡ̅ⲣⲣⲉ « glänzen », ⲕ̅ⲛⲛⲉ « fett werden », ϩ̅ⲣⲣⲉ « zufrieden werden », etc., d. h. zu der intransitiven Klasse der Verba III[ae] inf. Danach wird man zu ⲧ̅ⲣⲣⲉ altägyptisches *trj* bilden. In der That giebt es ein Verbum  , u. varr. *trj* dessen Bedeutung zuletzt Gardiner (*Recueil*, XXXII (1910), S. 16) als « to stand in awe, respect » bestimmt hat. Dieses scheint mir das ägyptische Prototyp von ⲧ̅ⲣⲣⲉ zu sein sein. Daraus ergiebt sich aber weiter, dass man dieses  von  *twr* trennen muss, denn die letztere Form kann nie zu kopt. ⲧ̅ⲣⲣⲉ führen. Auch  *t3j* (s. W. Max Müller, *Recueil*, XXXI (1909), S. 197) möchte ich weder mit dem einen noch dem anderen Verbum identifizieren.

LVII. — ϯⲉϕⲁϩⲟⲩ « VERBLÜHEN, ABSTERBEN »

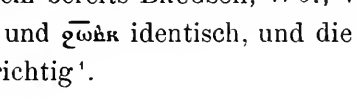
In der *Vita Sinuthii* (ed. Leipoldt) findet sich die obige sonst nicht belegte Wendung zwei Mal (S. 70[25] und 71[18]) von dem Absterben einer Pflanze. So heisst es ⲁ ϯϩⲟⲛϯ ϯⲉϕⲁϩⲟⲩ « der Kürbis starb ab » und ebenso ⲉⲧⲁⲩϣⲉ ⲟⲩⲛ ⲉϕⲙⲁ ⲛϯϩⲟⲛϯ ⲁⲩⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟⲥ ⲉⲁⲥϯ ⲉϕⲁϩⲟⲩ « als sie nun an den Ort des Kürbis kamen, sahen sie, wie er abgestorben war » Wörtlich übersetzt bedeutet ϯⲉϕⲁϩⲟⲩ « nach hinten geben » und steht

1. Siehe dazu jetzt Lacau in *Recueil*, XXXV (1913), S. 71.
2. Dieselbe Wurzel *tr* liegt wohl auch in dem achmim. Causat. ⲥ̅ⲧ̅ⲣⲣⲉ « zittern » vor.
3. Nach A. Hebbelynck, *Fragments inédits de la version copte sahidique d'Isaïe*, Louvain, 1913.

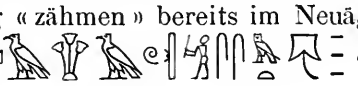
im Gegensatz zu ϯⲉⲧϩ « nach vorn geben », wie es ebendort 70[17] in dem Beispiel erscheint ϯϧⲟⲡϯ ⲁⲉ ⲁⲥⲉⲣϩⲏⲧⲥ ⲡϕⲱⲣϣ ⲉϧⲟⲗ ⲟⲩⲟϩ ⲉϯⲉⲧϩⲏ ⲉⲧⲁⲟⲩⲉⲕⲁⲣⲡⲟⲥ ⲉϧⲟⲗ ⲡⲕⲁⲗⲱⲥ ⲁⲥⲁϣⲁⲓ ⲉⲙⲁϣⲱ « der Kürbis fing an sich auszubreiten und zu entwickeln und schön Frucht zu tragen, und vermehrte sich sehr »; ϯ hat hier eine Bedeutung wie in ϯⲟⲩϩⲉ « widerstehen », ϯⲉϩⲣⲏⲓ « beschützen », ϯⲙⲡ « kämpfen mit », etc. (s. PEYRON, S. 231).

Unsere Wendung ist nun noch im Ägyptischen nachweisbar, freilich in einer etwas anderen Bedeutung in dem hieratischen Texte des *Pap. Rhind I*, 4, 6-7. Dort bedeutet *m-ḫt dj=k ʾw phwj m ḥn nwt=k* « nachdem die dich zurückgezogen hast in deine Stadt (= Grab) » nach deinem Tode. *rdj·t r phwj* = ϯⲉϕⲁϩⲟⲩ (sahid. *ϯⲉⲡⲁϩⲟⲩ) heisst also wohl ursprünglich « sich zurückziehen » und ist dann zu der Bedeutung « absterben » gekommen. Möllers Vermutung (*Pap. Rhind*, S. 81, Nr. 64), dass der ägyptische Ausdruck im Koptischen eine mögliche Bildung sei, hat sich also auf das beste bestätigt.

LVIII. — ϩⲱϧⲕ « STIMULARE »

In einer seiner letzten koptischen Miscellen hat Lemm die Existenz des obigen Verbums bezweifelt und es durch ϩⲱⲣⲕ zu ersetzen versucht. Ich glaube, dass der verdienstvolle Koptizist, der das koptische Wörterbuch schon von so manchem falschen Gesellen befreit hat, hier zu skeptisch gewesen ist. ϩⲱϧⲕ ist nicht nur durch das eine von Lemm mitgeteilte Zitat belegt sondern noch durch eine weitere Stelle in dem von Peyron (*Grammatica linguæ copticæ*, S. 167) veröffentlichten Abschnitt aus dem Martyrium des Coluthus ⲁϥⲕⲉⲗⲉⲩⲉ ⲛⲧⲉⲡⲛⲟⲩ ⲛϭⲓ ⲡⲛⲓⲥⲉⲗⲱⲛ ⲉⲧⲣⲉⲩⲧⲁⲗⲟϥ ⲉⲡϩⲉⲣⲙⲁⲛⲧⲁⲣⲓⲟⲛ ⲛⲥⲉϩⲱⲕⲉ ⲙ̅ⲙⲟϥ ⲁⲧⲱ ⲛⲥⲉϯϩⲏⲟⲕ ⲛⲁϥ « der Hegemon befahl sofort, dass man ihn auf die Folterbank steigen liesse, ihn marterte und ihn mit Stacheln peinigte ». Hier ist das Nomen ϩⲏⲟⲕ gewiss von demselben dreiradikaligen Stamm abgeleitet wie das Verbum ϩⲱϧⲕ, das man jetzt also nicht mehr als ἅπαξ λεγόμενον betrachten kann. Entscheidend ist aber der Nachweis des altägyptischen Verbums in *hbk* « stechen » (), zu welchem bereits BRUGSCH, *Wb.*, VI, S. 751, ϩⲱϧⲕ verglichen hat. Zweifellos sind aber *hbk* und ϩ̅ⲱϧⲕ identisch, und die Gleichsetzung mit ϩⲱϭϧ̅ (*Wb.*, III, S. 897) ist sicher unrichtig[1].

LIX. — *ⲕⲱϩ, ⲕⲉϩ- « ZÄHMEN, BÄNDIGEN »

O. von Lemm hat kürzlich in seinen *kleinen koptischen Studien*, LVI, S. 8, von dem Verbum ⲕⲱϩ « nachahmen » das seltene Verbum *ⲕⲱϩ « zähmen, bändigen », o. ä. getrennt, das er weiter mit ⲕⲉϩ- « (den Weg) bahnen » identifiziert hat. Dieses Verbum ist in der Bedeutung « zähmen » bereits im Neuägyptischen nachzuweisen *Pap. Anast. V*, 8/8,  *tutu ḥr kʾḥʾ ssmt* « man zähmt

1. Auch das Verbum *hbke*, *Mag. Pap. V*, 13/2, hat nichts mit ϩⲱϭϧ̅ zu thun, sondern ist = ϩⲱϧⲕ und hat wie dieses an der angezogenen Stelle die Bedeutung « stechen ».

Pferde » also in ähnlicher Verbindung wie in dem von Lemm beigebrachten Beispiele ⲕⲉϩ ⲉϩⲧⲟ ⲉϩⲟⲗ « Pferde bändigen ». Auch *Pap. Anast. V,* 18/2, findet sich dasselbe Verbum wieder, wo der ehemalige Schüler von dem Erziehungs-« Block » (*pḫ̓·t*), in den er gelegentlich gelegt worden war, u. a. sagt *m-nts ḳ̓ḥ ḥ̓·w=j* « er hat meine Glieder gebändigt ».

Somit ist die Rückführung von ⲕⲱϩ « bändigen » auf *ḳ̓ḥ* gesichert. Daraus ergiebt sich aber weiter, dass es nicht mit ⲕⲱϩ « nachahmen » identisch ist. Denn da dieses Verbum im Bohairischen ϫⲟϩ lautet, so muss der erste Konsonant ein ⲕ (nicht ein *ḳ*) gewesen sein. Also auch von dieser Seite erhält Lemms Schreibung, die auf der Bedeutungsverschiedenheit der beiden Verben beruht, eine schöne Bestätigung.

LX. — ⲛⲉϥⲣ- « SCHÖN SEIN »

Dieses bisher unbeachtet gebliebene Verbum ist mir nur aus einer Stelle bekannt *Luc,* 5/39, ⲛⲉϥⲣ ⲡⲉⲣⲡⲁⲥ « gut ist der alte Wein[1] » (ὁ παλαιὸς (scil. οἶνος) χρηστός ἐστιν). Dass ⲛⲉϥⲣ- nicht das alte Adjektiv *nfr* kopt. -ⲛⲟⲩϥⲉ ist sondern ein Verbum, liegt auf der Hand, aber die Natur dieses Verbums ist nicht so ohne Weiteres zu erkennen. Mir ist sie erst durch die mit Νεφερ- gebildeten griechischen Eigennamen klar geworden, z. B. Νεφερσούχος (Magd.), Νεφερσῆς (*Berl. Urk. I,* III), Νεφερπρῆς (*Pap. Lond. I;* Wilcken, *Ostr.*, II).

In diesen Namen schreiben die demotischen Texte für νεφερ- stets *n̓-nfr* ( ), d. h. das mit *nfr* gebildete Adjektivverbum[2], das auch sonst im Demotischen[3] bekannt ist. Aus *ne-nefr* hat sich im Koptischen ebenso wie in den griechischen Transkriptionen der oben genannten Eigennamen ⲛⲉϥⲣ- entwickelt, indem die beiden gleichen durch einen Hülfsvokal getrennten Konsonanten zusammengefallen sind, obwohl sie nicht in derselben Silbe standen. Es liegt also derselbe Fall vor wie in dem aus *ḏe̓ḏo̓ef* entstandenen ϫⲱϥ « sein Kopf »[4].

LXI. — DAS FRAGEWORT ⲁϣ IN BEDEUTUNG « IRGEND EIN »

Ich habe mehrfach den Gebrauch des Fragewortes ⲁϣ in einer Bedeutung beobachtet, die M. W. bisher kaum bemerkt worden ist. Hier die Beispiele :

Zoega, *Catal.*, 346 (Apophthegmata), ⲁⲧⲱ ⲟⲩⲥⲙⲏ ⲡⲱϩ ϣⲁⲣⲟⲟⲩ ⲉⲥϫⲱ ⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ϩⲛⲁϣ ⲛϯⲙⲉ ⲛⲧⲉⲕⲛⲙⲉ ⲟⲩⲛ ⲟⲩⲕⲱⲥⲙⲓⲕⲟⲥ ⲙⲙⲁⲩ ⲉⲡⲉϥⲣⲁⲛⲡⲉ ⲉⲩϫⲁⲣⲓⲥⲧⲟⲥ, ⲁⲧⲱ ⲧⲉϥⲥϩⲓⲙⲉ ϣⲁⲧⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟⲥ ϫⲉⲙⲁⲣⲓⲁ, ⲛⲁⲓ ⲙⲡⲁⲧⲉⲧⲛⲡⲱϩ ⲉⲡⲉⲩϣⲓ « und eine Stimme gelangte zu ihnen und sprach : In der und der Stadt Ägyptens lebt ein Laie mit Namen Eucharistos und sein Weib heisst Maria, deren Mass habt ihr noch nicht erreicht ». Hier würde ein indirekter

1. Die enge Verbindung von ⲛⲣⲡ mit dem folgenden Adjektiv ⲁⲥ findet sich auch sonst so Crum, *Catal. Coptic Mscr. Brit. Mus.*, Seite 226 [473].

2. Siehe Stern, *Kopt. Gram.*, § 308; Steindorff, *Kopt. Gram.*², § 268; Erman, *Ä. Z.*, XLIV (1907), S. 109.

3. Z. B. I Kh, 3/7; Rosett., 1.

4. Siehe Sethe, *Verbum*, I, § 60 *bis*, und *Recueil*, XXXIV (1912), S. 157.

Fragesatz « in welcher Stadt Ägyptens ein Laie lebe » gar nicht zu dem folgenden passen. Auch würde das ⲛⲧⲉ des Genetivs unerklärt bleiben, das gerade bei der unbestimmten Bedeutung von ⲁϣ ganz am Platze ist[1].

Vita Sinuthii (ed. Leipoldt), 22[24] ff. (Da rief mein Vater einen Mönchs-Bruder und sagte zu ihm), ϫⲉ ⲙⲁϣⲉ ⲡⲁⲕ ⲉϩⲟⲗ ⲉⲁϣ ⲙⲙⲱⲓⲧ ϧⲉⲛⲧⲕⲟⲓ ϫⲡⲁϫⲓⲙⲓ ⲛⲟⲩⲣⲱⲙⲉ « gehe hinaus auf den und den Weg (Ort) in dem Felde, (und) du wirst einen Mann finden ».

Ib., 69[24] ff. (Nimm diese Gurkenkerne), ⲡⲧⲉⲕ ϣⲉ ⲡⲁⲕ ⲉϩⲟⲗ ⲉⲁϣ ⲙⲙⲱⲓⲧ « und gehe auf den und den Weg (Ort) hinaus! »

Es scheint, dass sich auch für das Fragepronomen ⲟⲩ einmal ein ähnlicher Gebrauch nachweisen lässt. Wenigstens passt die übliche Bedeutung « was » nicht in *Schenute* (ed. Leipoldt), IV, S. 82[20] :

ⲉⲧϩⲉⲛⲁⲓ ⲛⲛⲉⲣⲱⲙⲉ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲛ ⲣⲁⲛⲁϣ ϫⲉⲛϯⲛⲁⲛⲕⲟⲧⲕ ⲉϭⲗⲟϭ ⲁⲛ, ϣⲁⲛϯⲙⲟⲩ, ⲁⲩⲱ ϫⲉⲛϯⲛⲁⲕⲁⲟⲩ ⲁⲛ ϩⲁⲣⲟⲓ, ⲛ ⲛⲛⲉⲓϩⲟϩⲥⲧ ⲛⲟⲩ, ⲛ ⲛⲛⲉⲓⲕⲁⲟⲩ ϩⲁϫⲱⲓ.

« Deshalb soll kein Mensch unter uns schwören : Ich werde nicht auf einem Bett schlafen, bis ich sterbe, und ich werde nichts unter mich legen, oder ich will mich mit nichts bedecken, oder ich will nichts unter meinen Kopf legen. » Jedenfalls muss ⲟⲩ die Bedeutung « irgend etwas » haben, auch wenn es ursprünglich als Ausruf « was soll ich legen! » gefasst sein sollte. Dahin gehört wohl auch ⲟⲩⲙⲛⲟⲩ « dies und das », Zoega, 527[14].

Wie ein Fragewort seinen Interrogativcharacter verliert, ist besonders klar bei ⲟⲩⲏⲣ « wie viele » zu verfolgen, das sehr häufig in Ausrufsätzen steht. Diese sind nicht selten Umschreibungen von Aussagesätzen, die sie in lebhaftere Form kleiden, und ein « wie viele » hat oft den Sinn « sehr viele », so Zoega, *Catal.*, 307[13], ϣⲁⲣⲉⲡⲁⲓ ⲣⲟⲩⲏⲣ ⲛⲛⲟϩⲉ « dieser pflegt sehr viele Sünden zu thun ». Andere gute Beispiele bei Levy, a. a. O., § 192.

Die unbestimmte Bedeutung des Fragewortes ⲁϣ mag auf einer Ellipse beruhen und sich aus einem zu ergänzenden « ich weiss nicht, welcher » entwickelt haben. In jedem Falle ist die Bedeutung « irgend ein, der und der » durch die obigen Beispiele gesichert, denen sich gewiss nach manche hinzufügen lassen.

COMMENTAIRE SUR UN PASSAGE D'HÉRODOTE

(Liv. II, 18)[2]

PAR

P.-Hippolyte Boussac

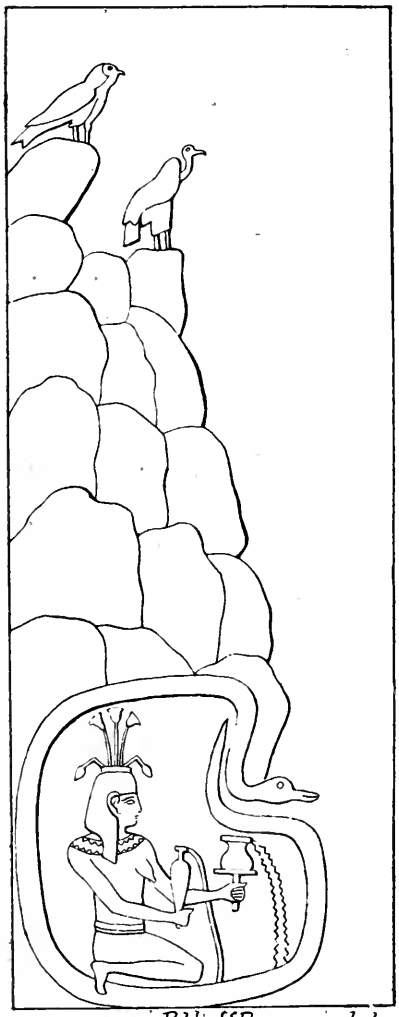
La question des sources du Nil a, dans tous les temps, passionné géographes et voyageurs, jusqu'au jour où cet irritant problème a été enfin résolu.

Pendant son séjour en Égypte, Hérodote ne manqua point de s'enquérir des sources

1. A. Levy, *Kopt. Syntax der Apophthegmata*, § 192, hat das Beispiel richtig aufgefasst.
2. Communication faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le vendredi 16 janvier 1914.

mystérieuses, et rapporta, à leur sujet, ce qui suit : « De tous les Égyptiens, Libyens et Grecs avec qui je me suis entretenu, aucun ne se flattait de les connaître, si ce n'est l'hiérogrammate ou interprète des hiéroglyphes de Minerve à Saïs, en Égypte. Je crus néanmoins qu'il plaisantait, quand il m'assura qu'il en avait une connaissance certaine. Il me dit qu'entre Syène dans la Thébaïde et Éléphantine, il y avait deux montagnes, dont le sommet se terminait en pointe; que l'une de ces montagnes s'appelait Crophi et l'autre Mophi. Les sources du Nil, qui sont de profonds abîmes, sortaient, disait-il, du milieu de ces montagnes; la moitié de leurs eaux coulait en Égypte, vers le nord, et l'autre moitié en Éthiopie, dans le sud. »

C'est donc ainsi que les anciens Égyptiens imaginaient les sources du Nil. Cette croyance était si fortement enracinée, qu'en dépit des travaux d'Ératosthène et des explorateurs envoyés par Néron jusqu'aux marais du neuvième degré, un bas-relief de Philæ, exécuté à l'époque de Trajan, pourrait servir d'illustration au texte d'Hérodote. Ce bas-relief est bien connu; publié d'abord par Champollion et Wilkinson, on l'a, dans la suite, maintes fois reproduit. Il représente les sources du Nil telles qu'on les concevait au temps d'Hérodote. Entre deux hautes falaises, surmontées l'une du faucon, l'autre du vautour, un énorme serpent cache le Nil dans ses replis. Le vieux fleuve est figuré par un personnage accroupi, couronné de plantes aquatiques et tenant dans chaque main une hydrie, d'où s'épand « l'eau sacrée de l'inondation ».



Les Sources du Nil. (D'après Champollion.)

Dans les *Annales de la Faculté des Lettres de Bordeaux* (2e année, t. II, p. 97), M. Maspero a donné un savant commentaire de ce passage. Après avoir cité le texte de l'historien grec, il ajoute : « Hérodote demandait un renseignement géographique, le prêtre de Saïs lui donne, en réponse, un renseignement mythologique, et c'est dans ce sens qu'il a interprété tout le passage. »

Il démontre d'une façon judicieuse l'origine égyptienne des mots Crophi et Mophi, qu'il traduit par « son gouffre, son eau ». Cette explication, basée sur des preuves étymologiques, habilement présentées, ne saurait soulever la moindre objection, et on peut la tenir pour acquise. Notre travail portera donc uniquement sur la double direction que, d'après le Saïte, Hérodote attribue aux eaux du Nil, lesquelles, sortant de deux montagnes, s'écoulaient d'un côté vers le nord, de l'autre vers le sud.

Voici d'abord l'interprétation qu'en donne M. Maspero : « Le prêtre ajoutait, s'il faut en croire Hérodote, dit-il, que l'eau se divisait par moitié au sortir des gouffres et s'écoulait partie au nord vers l'Égypte, partie au sud vers l'Éthiopie. Il est possible à la rigueur qu'un Saïte, vivant loin des cataractes et ne les connaissant que par ouï-dire, ait donné au voyageur grec ce renseignement invraisemblable; je crois cependant que l'erreur est du côté d'Hérodote. Le Nil n'est pas un être simple: il était en deux personnes. On voit souvent, sur la base des statues royales, des tableaux représentant les deux Nils affrontés et liant à une touffe de lotus, emblème du midi, une touffe de papyrus, emblème du nord; c'était une manière de marquer aux yeux que le pharaon réunissait la suzeraineté de Thèbes à celle de Memphis et régnait sur l'Égypte entière. Il y avait donc un Nil du midi, couronné de lotus, et un Nil du nord, couronné de papyrus, et l'existence des deux Nils explique l'existence, entre Éléphantine et Syène, de deux rochers et deux gouffres : l'un donnait naissance au Nil du midi, l'autre au Nil du nord. J'ajouterai que ces deux désignations ne répondaient pas uniquement à la division de l'Égypte en Thébaïde et en Delta. Les textes nous apprennent, en effet, que des deux côtés du fleuve étaient deux déesses coiffées des mêmes fleurs que le Nil lui-même, et nommées Meriti, les deux rives. L'une de ces déesses s'appelait la Miri du nord, et représentait la rive droite, l'autre la Miri du sud, et représentait la rive gauche. Le Nil du nord, associé à la Miri du nord, était donc la portion des eaux qui coulait le long de la rive droite, le Nil du sud, associé à la Miri du sud, la portion des eaux qui coulait le long de la rive gauche. C'est là, probablement, ce que le prêtre de Saïs dut raconter à Hérodote; Hérodote, qui demandait et croyait recevoir un renseignement de géographie positive, interpréta les paroles de son interlocuteur, comme devait le faire un Grec ignorant de théologie égyptienne. Le Nil du nord devint, pour lui, la moitié des eaux qui montait au nord vers l'Égypte, le Nil du sud, la moitié qui descendait au sud vers l'Éthiopie; ces deux mentions, qu'il ajoute par amour de la clarté au récit de l'Égyptien, en dénaturèrent complètement le sens et transformèrent en absurdité géographique ce qui n'était, au début, qu'absurdité mythologique. »

La théorie de M. Maspero est non seulement très séduisante, mais profonde et vraie, si l'on se place au point de vue mythologique. Les récents travaux des sociologues sur les documents fournis par les enquêtes ethnographiques nous ont, en effet, familiarisés avec la notion qu'en tous temps et en tous lieux, les peuples primitifs se sont plu à classer les phénomènes naturels, les idées, les divinités, etc., en deux grands groupes antagonistes. Dans ce dualisme primitif, chaque chose, classée dans un des deux groupes, non seulement s'oppose à une chose définie à l'autre groupe, mais s'oppose également à l'ensemble de celui-ci et participe à la nature des autres choses de son groupe propre. Tous les objets du groupe A sont ainsi interchangeables, de même que les objets du groupe B. Donc, rien de plus naturel, — du moins pour la logique primitive, — que de voir le Nil du nord symbolisé par une divinité de sa rive droite, et le Nil du sud par une divinité de sa rive gauche. La thèse de M. Maspero est donc entièrement conforme à ce que nous savons du mécanisme de la pensée mythique, et il n'est nullement nécessaire, pour qu'elle soit juste, qu'il y ait à sa

base un phénomène naturel. Mais, si, pour se former, un mythe n'exige point le support d'un fait semblable, il n'en résulte pas forcément qu'il ne puisse pas s'accorder avec l'existence d'un tel fait. Aussi, tout en reconnaissant un caractère mythique à la tradition rapportée par Hérodote, peut-on se demander si elle est purement mythologique ou si, au contraire, elle ne contient pas, en même temps, la mention d'un phénomène naturel.

Il y a, dans l'interprétation purement mythologique du texte d'Hérodote, telle que M. Maspero nous la présente, un fait qu'elle n'explique pas; c'est la localisation du mythe à Éléphantine. Ce n'est certainement pas au hasard que les Égyptiens avaient placé les sources du Nil dans cette localité plutôt qu'ailleurs. Il y a tout lieu de croire, au contraire, qu'ils y furent entraînés par une raison fortement motivée. Et cette raison, si invraisemblable que cela paraisse, pourrait bien tirer son origine d'un phénomène naturel.

Un de nos compatriotes, M. Chélu, ingénieur en chef du Soudan égyptien, chargé par le gouvernement khédivial, d'explorer le cours du Nil sur toute sa longueur, en vue d'un projet d'aménagement du fleuve, irrigations et autres travaux hydrauliques, a publié, en un volume, le résultat de ses recherches[1]. Dans ce recueil, il décrit les divers aspects des bords du Nil, les accidents de terrain, les produits qu'on y rencontre. Chaque cataracte, chaque rapide est l'objet d'une étude spéciale et minutieuse. Mais c'est surtout le chapitre relatif à la cataracte d'Assouan qui, pour nous, offre un intérêt immédiat et tout particulier. L'auteur nous révèle qu'en amont de la première cataracte, il existe, sur la rive gauche du Nil, un contre-courant très violent, dont la longueur est d'environ cent kilomètres. Les barques qui se rendent en Égypte évitent cette rive avec le plus grand soin, pour n'être point renvoyées vers le sud; celles qui, au contraire, viennent du nord, utilisent ce phénomène, resté inexpliqué, pour être plus vite rendues à Kalabché. Donc, rien de plus rationnel que les Égyptiens aient considéré comme étant la source du fleuve, l'endroit même où ils voyaient ses eaux prendre deux directions différentes; ils ont expliqué le phénomène en attribuant à chaque cours d'eau un gouffre distinct. De nos jours, beaucoup de gens ne raisonneraient pas différemment.

Cette tradition, plaçant à la première cataracte les sources du Nil, est probablement fort ancienne et peut remonter aux premières dynasties, époque où l'Éthiopie ne faisait pas encore partie de l'Égypte. Par la suite, lorsque les rapports entre les deux pays furent plus étroits, les relations plus suivies, les Égyptiens ne manquèrent point, sans doute, de reconnaître combien entachée d'erreur était une pareille croyance. Mais, étant fort traditionalistes, et cette tradition ayant pour elle le prestige d'une haute antiquité, ils la respectèrent. Elle s'est, peut-on dire, perpétuée jusqu'à nos jours, car nous la retrouvons encore vivace, dans un document officiel en date du 24 septembre 1800.

Depuis le IXe siècle, c'est Maçoudi qui nous l'apprend[2], on savait, chez les Ara-

1. A. Chélu, *Le Nil, le Soudan, l'Égypte*, p. 67 (Paris, 1891).
2. *Les Prairies d'or.*

bes, que « le Nil sort d'un lac, dont la longueur et la largeur sont inconnues, et qui est situé près du pays où le jour et la nuit ont une durée égale pendant toute l'année ». Il est facile de reconnaître ici le Victoria Nyanza.) Les découvertes de Bruce et autres voyageurs du XVIIIe siècle avaient fait connaître l'existence de l'Atbara et du Nil Bleu, deux des sources du grand Nil, originaires de l'Éthiopie. Il semble donc qu'il ne pouvait plus être question de placer ces sources à la première cataracte. Cependant, lorsque, après la restauration du nilomètre de Rodah ou Meqyas, le Divan du Caire adressa, à cet effet, des remerciements au général Menou, commandant en chef de l'armée française en Égypte, nous trouvons dans ce document officiel le passage que voici : « Le Nil donne la vie aux enfants d'Adam, aux quadrupèdes, aux oiseaux et animaux errant dans le désert. Depuis *le lieu appelé Chellal, où le Nil prend sa source*, jusqu'à ses embouchures dans les deux mers, vers les villes de Rosette et de Damiette, les bien gardées[1]. »

Or, Chellal est un village de la rive droite du Nil, au sud-est de Philæ, et ce nom sert également à désigner la cataracte.

Si, au commencement du XIXe siècle, en dépit de récentes découvertes, on plaçait encore les sources du Nil à Éléphantine, comment n'en eût-il pas été de même au Ve siècle avant notre ère?

Que savaient les anciens sur les sources du Nil? Rien.

Tout se bornait alors aux travaux d'Ératosthène, confirmés plus tard par Ptolémée, et à la découverte du Nil Blanc par les émissaires de Néron. Sous Trajan, on l'avait déjà oublié, et Ptolémée n'était, probablement, pas encore connu. Aussi, lorsqu'un sculpteur eut à représenter les sources du Nil, dans la chapelle d'Osiris à Philæ, il ne s'inspira que de la tradition établie depuis des milliers d'années, et, s'il figura au sommet des falaises, d'un côté le faucon, emblème du nord, de l'autre le vautour, emblème du midi, c'était pour bien marquer, comme un phénomène naturel connu, qu'une partie des eaux descendait vers l'Égypte et l'autre du côté de l'Éthiopie.

Au temps d'Hérodote, les connaissances géographiques étaient moins étendues encore. Alors, quoi d'étonnant qu'un prêtre de Saïs, qui, peut-être, n'était jamais sorti du temple de Neith, ait donné, comme positif, à Hérodote un renseignement qui, depuis des siècles, était universellement considéré comme une réalité.

Esprit éclairé, Hérodote, qui, en maintes occasions, ne manque pas de protester quand certains faits lui paraissent invraisemblables, rapporte celui-ci sans commentaire d'aucune sorte. Il ne pouvait pas, évidemment, être choqué de voir deux cours d'eau issus de deux gouffres distincts prendre chacun une direction différente. Il faut, en effet, si peu de chose, à leur origine, c'est-à-dire à leur source, pour déterminer le partage des eaux.

Nous sommes donc autorisé à croire qu'en répondant à Hérodote, le prêtre de Saïs, prenant, d'après l'opinion généralement admise, le contre-courant pour le vrai cours du

1. *Description de l'Égypte, État moderne*, vol. 15, p. 444.

Nil, croyait bien lui fournir, non pas un récit mythologique[1], mais le renseignement de géographie positive qu'il demandait[2].

LE CULTE DE LA DÉESSE BAST DANS L'ITALIE MÉRIDIONALE
ET PARTICULIÈREMENT A POMPÉI[3]

PAR
P.-HIPPOLYTE BOUSSAC

Il y eut sans doute des rapports entre l'Égypte et l'Italie méridionale, dès la plus haute antiquité. Mais ce fut surtout au temps des Lagides que les échanges devinrent plus fréquents, les relations plus suivies. A partir de cette époque, au troisième siècle avant notre ère, alors qu'affluaient à Pouzzoles les trafiquants levantins, les dieux de l'Orient commencèrent aussi leur exode. Servi par un prosélytisme très actif, favorisé en outre par les ambassades des Ptolémées auprès du Sénat romain, le culte des divinités d'Alexandrie se propagea rapidement et ne tarda pas à gagner, de proche en proche, toute la Campanie, le Latium et Rome elle-même.

Déjà, en 186, un décret proscrivait les bacchanales; en 105, Pouzzoles possédait, depuis cinquante ans environ, un temple de Sérapis. Enfin, après bien des tribulations, au cours desquelles nous les voyons, tour à tour, honorées ou détruites, les images d'Isis et de Sérapis furent, au commencement de notre ère, admises avec honneur dans le panthéon latin[4].

Indépendamment de la ville de Rome, où l'on en comptait près d'une dizaine, on a retrouvé des temples d'Isis à Pouzzoles, à Tibur, à Tusculum, à Némi, à Ostie, à Porto d'Anzio, à Pompéi.

Deux fresques d'Herculanum nous font assister à la célébration des mystères d'Isis. Dans ces compositions, où la mise en scène est habilement ordonnancée, les lois de l'esthétique bien comprises, la perspective irréprochable, aucun accessoire du culte isiaque n'a été oublié. Sphinx, ibis, sistres et flambeaux, rien n'y manque; l'une d'elles nous montre même un Éthiopien exécutant des danses rituelles. Tout dans ces tableaux révèle la main, non d'un décorateur ordinaire, mais plutôt celle d'un artiste de talent, en pleine possession des ressources de son art.

Si nous avons insisté sur ces peintures, c'est parce que nous aurons à parler d'une scène analogue relative à la déesse Bast et trouvée à Pompéi.

---

1. Le sculpteur de Philæ a trouvé un moyen fort ingénieux de nous montrer dans son bas-relief le courant et le contre-courant. L'hydrie que le Nil tient de la main gauche contient l'eau venant du sud, et il en sort deux filets d'eau qui alimentent la rive droite et la rive gauche; l'hydrie de la main droite, contenant l'eau qui vient du nord, ne laisse échapper qu'un seul filet qui est le contre-courant. On remarquera, en outre, que l'hydrie contenant l'eau du sud diffère de l'autre comme forme. Toutes ces particularités sont parfaitement reproduites dans le dessin de Champollion. Wilkinson, qui n'a pas saisi la différence, a fait les deux hydries pareilles, ne déversant, chacune, qu'un filet d'eau, un pour chaque rive; le contre-courant n'est pas indiqué.

2. J'ai déjà donné l'explication suggérée par M. Boussac, dans une note de mes *Ruines et Paysages d'Égypte*. — G. M.

3. Communication faite à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, le vendredi 24 juillet 1914.

4. BOUCHÉ-LECLERCQ, *Histoire des Lagides;* cf. G. LAFAYE, *Histoire du Culte des divinités d'Alexandrie.*

Qu'Isis eût des sanctuaires dans les villes du Latium et de la Campanie, le fait n'a rien, en lui-même, qui puisse nous surprendre, puisque son culte fut, avec celui de Sérapis, l'objet d'une grande diffusion dans tout l'empire romain.

Mais ce qu'il est particulièrement curieux de constater, c'est de rencontrer, associée à cette déesse égypto-grecque, une antique divinité pharaonique, Bast ou Bubastis, la déesse chatte.

Les inscriptions nous les représentent comme divinités parèdres d'un même temple où elles occupent chacune leur tabernacle. Ceci autoriserait à croire que, dans les colonies égyptiennes, fixées en Italie, les Bubastites étaient assez nombreux pour imposer, à côté de la grande déesse alexandrine, la protectrice de leur cité.

Je ne devrais point m'attarder ici sur le rôle bien connu de Bast, mais qu'il me soit néanmoins permis, pour l'intelligence de ce qui va suivre, de rappeler en peu de mots ce que fut cette divinité.

Bast était une forme atténuée de Sekhet, la déesse à tête de lion. Mais, alors que celle-ci représentait l'action du soleil dans toute son ardeur destructrice, Bast en symbolisait la chaleur douce et bienfaisante.

Les monuments pharaoniques nous la montrent sous la forme d'une femme à tête de chatte, tenant un sistre de la main droite et de l'autre une égide dont elle protège sa poitrine, à son bras gauche replié, pend le vase contenant l'eau lustrale. Les Grecs, qui se croyaient tenus de trouver dans tous les panthéons de l'univers l'équivalent de leurs divinités, l'ont assimilée à Diane[1]. Jamais, croyons-nous, on le verra plus loin, assimilation ne parut moins justifiée.

Elle avait, à Bubastis, entouré d'eaux vives, sous de frais ombrages, un temple magnifique comprenant de vastes cours, de riches portiques, des statues sans nombre et dont les fouilles de M. Naville ont mis à découvert de remarquables vestiges.

Tous les ans, on célébrait en l'honneur de Bast de grandes panégyries.

La religion égyptienne étant généralement basée sur des phénomènes naturels, les solennités en l'honneur de toute divinité se trouvaient en relation directe avec la nature de la divinité qui en était l'objet. Or, parlant de la chatte, les Égyptiens, qui ne se trompaient point sur les particularités propres à chaque animal, se sont exprimés ainsi : « La chatte douce en amour, reine du ciel, compagne du Phénix dans Habennou[2]. » Souple, caressante, sensuelle, la chatte ne pouvait donner lieu qu'à des manifestations offrant un caractère de volupté, où quelques licences auraient pu, à la rigueur, être permises. Mais il semble cependant, si l'on s'en rapporte au témoignage d'Hérodote, qui, d'une façon détaillée, a décrit les solennités de Bubastis, que les Égyptiens aient quelque peu forcé la note : « Voici, dit-il, ce qui s'observe en allant à Bubastis : on s'y rend par eau, hommes et femmes pêle-mêle et confondus les uns avec les autres; dans chaque bateau il y a un grand nombre de personnes de l'un et de l'autre sexe. Tant que dure la navigation, quelques femmes jouent des castagnettes et quelques hommes

1. Hérodote, II, 156.
2. L'un des noms mystiques d'Héliopolis.

de la flûte; le reste, tant hommes que femmes, chante et bat des mains. Lorsqu'on passe près d'une ville, on fait approcher le bateau du rivage. Parmi les femmes, les unes continuent à chanter et à jouer des castagnettes, d'autres crient de toutes leurs forces et disent des injures à celles de la ville, d'autres se mettent à danser, ou, se tenant debout, retroussent leurs robes. La même chose s'observe à chaque ville qu'on rencontre le long du fleuve. Quand on est arrivé à Bubastis, on célèbre la fête de Diane en immolant un grand nombre de victimes, et l'on fait à cette fête une plus grande consommation de vin de raisin que dans tout le reste de l'année, car il s'y rend, au rapport des habitants, sept cent mille personnes, tant hommes que femmes, sans compter les enfants[1]. » On conviendra que de pareilles manifestations ne pouvaient guère se concilier avec la nature de la chaste Diane, assimilée par les Grecs à Bubastis.

Telle était la divinité que nous trouvons associée à Isis dans divers sanctuaires : à Rome, à Ostie, à Némi. Une dédicace à Isis auguste et à Bubastis a même été découverte à Scarbancia dans la Pannonie supérieure[2]. Si l'on s'en rapporte aux monuments, elle n'y occupait que le second rang, puisque, dans les inscriptions, c'est Isis qui, toujours, est mentionnée la première. La part qui lui était attribuée dans la répartition des offrandes paraît aussi bien peu de chose, comparée à celle de sa puissante voisine.

Un pilier de marbre, trouvé à Némi, contient l'inventaire des objets livrés à l'une et à l'autre déesse. Dans cette énumération, on relève des statues, des images d'argent, un bouclier, des autels d'arain, un sistre d'argent doré; de vraies pièces de musée. Jusqu'au bout, c'est un ruissellement d'or, d'argent, de pierreries. La nomenclature en étant un peu longue, nous nous bornerons à ne citer que les objets constituant la parure des déesses.

A Isis : « Un diadème, des bracelets et des colliers ornés de pierres précieuses; une couronne alempsiaca (murale ?), de vingt et une topazes et de quatre-vingt-quatre escarboucles, un collier en pierres de beryl, des ceintures lamées d'or, deux robes, deux tuniques, deux manteaux. »

A côté de ces splendeurs, la part attribuée à Bubastis nous paraît plutôt négligeable : « Une robe de soie pourpre et en vert de Callaïs, une toile de lin pourpre avec deux ceintures, dont l'une dorée; deux robes, deux manteaux, une tunique, un vêtement blanc[3]. »

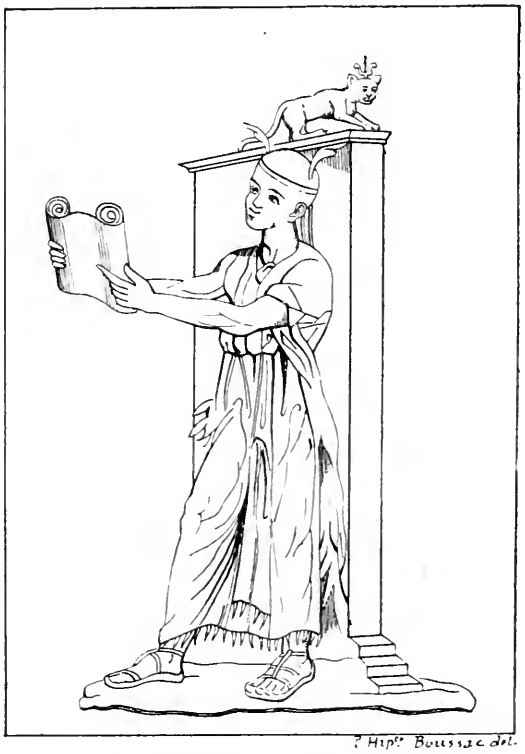
Sur une base d'autel découverte à Ostie, nous trouvons une nomenclature ainsi formulée : « A Isis, à Bubastis : Une statue de Vénus, d'argent, du poids d'une livre et demie, une couronne d'argent, du poids de trois onces et de trois scripules, une couronne alempsiaca, du poids de cinq onces et huit scripules, Caltilia Diodora Bubastiaca en a fait don par testament[4]. »

Caltilia, l'un des noms de la donatrice, est très significatif; peut-être faut-il y voir une corruption de Cattilia, *petite chatte* ou, ce qui est plus probable, une faute du la-

1. Hérodote, II, 60.
2. Province comprise aujourd'hui dans la Hongrie méridionale.
3. *C. I. L.*, vol. XIV, p. 211, n° 2215.
4. *C. I. L.*, vol, XIV, p. 481ad, n. 21.

picide. Dans l'ancienne Égypte, le chat se nommait *maaou* et *ta-maaou*, la chatte était un nom fréquemment porté par les femmes. Les Égyptiens habitant l'Italie voulurent sans doute conserver cet usage et traduisirent en latin la dénomination égyptienne.

Bien qu'aucun texte n'en fasse mention, nous pouvons, je crois, affirmer que la déesse Bast avait aussi un sanctuaire à Pompéi, et le plus ancien, vraisemblablement, de tous ceux qu'on lui connait en Europe. D'après un critique allemand, l'Isium primitif de Pompéi remonterait au IIe siècle avant notre ère[1]. Détruit en 63 par un tremblement de terre, les Égyptiens le reconstruisirent, mais cela ne les obligea nullement à changer la forme extérieure du culte. Étant fort traditionalistes, tout fut, au contraire, rétabli comme par le passé. Or, une peinture du Musée de Naples, provenant de l'Isium de Pompéi, nous fait assister à une cérémonie religieuse en l'honneur de Bast[2]. Cette composition est loin d'offrir une mise en scène comparable à celles d'Herculanum, décrites plus haut, puisqu'elle se réduit à un personnage unique, un seul; mais elle offre un élément d'un intérêt exceptionnel, qu'on chercherait vainement ailleurs.



Peinture de Pompéi (Musée de Naples).

La tête rasée et accotée de deux plumes, un prêtre égyptien, vêtu d'une blanche tunique de lin à franges, chante un hymne écrit sur un rouleau de papyrus à moitié déroulé. Il est debout, face au spectateur, devant un haut piédestal en forme de stèle avec trois marches à sa base, et sur lequel se trouve un chat passant à droite[3]. Non une statue à tête de chat, mais bien un chat à quatre pattes. Dans cette image, la tête est surmontée de l'*atef*, ornement symbolique, placé d'habitude sur le chef des divinités égyptiennes, pour en marquer le caractère sacré. Nous ajouterons que l'*atef* est, ici, figuré par une interprétation défectueuse du signe *meh*, emblème de la basse Égypte. Notre quadrupède, qui, alors, serait une chatte, représente donc, à n'en pouvoir douter, la déesse Bast dans sa forme primitive.

Jusqu'ici, aucun monument ne nous a fait connaître sous quel aspect elle était

1. Nissen, *Pompeianische Studien*, p. 174.
2. Niccolini, *Arte Pompeiana*, *Tempio d' Iside*, Tav. XII, fig. 5.
3. Le Musée du Louvre possède, en double, une scène analogue. Ce sont deux groupes de la XIXe dynastie, l'un en granit gris, l'autre en albâtre oriental. Ils représentent le scribe Nebmeroutef accroupi et lisant un papyrus à moitié déroulé, au bas d'un piédestal sur lequel est assis le dieu Thot, représenté par un cynocéphale-hamadryas.

honorée dans les autres villes d'Italie où nous l'avons rencontrée. Mais la nature des objets qui lui sont attribués dans la répartition faite à chaque déesse ne laisse aucun doute à cet égard. A moins que ce ne soit dans les foires, on n'habille pas une chatte avec des tuniques et des manteaux. Pour qu'elle fût d'aspect moins barbare et plus en harmonie avec les autres divinités qui l'entouraient, on dut, tout en conservant ses antiques attributs, l'interpréter à la romaine, ainsi qu'on faisait pour la déesse Isis. La formé qu'elle a à Pompéi parait être l'indice d'une antiquité plus reculée.

Quoi qu'il en soit, ce que nous avons surtout tenu à faire constater, c'est qu'au IIe siècle avant notre ère, la colonie égyptienne fixée à Pompéi adorait la déesse Bast sous l'apparence d'une chatte.

Nous aimons à croire, pour le bon renom de la moralité romaine, proscrivant les bacchanales et longtemps hostile au culte d'Isis, que des licences, comme celles dont parle Hérodote, ne furent jamais tolérées à Pompéi. Tout se bornait vraisemblablement, comme le montre notre peinture, à des hymnes chantées par les initiés devant l'image de la déesse, à quelques sacrifices et autres cérémonies religieuses pratiquées suivant les rites égyptiens, plus ou moins latinisés.

Le scribe royal dans l'ancienne Égypte. — Au début de son étude très intéressante sur le Βασιλικὸς Γραμματεύς des époques ptolémaïque et romaine, M. Ehrard Biedermann, qui n'est pas égyptologue, écrit, sur la foi de Pierret (*Dictionnaire d'Archéologie*, p. 49), que « le titre [hieroglyphes] ne désigne rien autre qu'un employé au service du » gouvernement royal, sans indiquer en quoi que ce soit le caractère particulier de » l'office rempli par celui qui le porte ». Je voudrais élargir cette définition. Le titre a été établi dans un temps où l'Égypte était à l'état de division : tous les employés qui se trouvaient au service administratif d'un chef ayant titre de roi le prenaient. Lorsqu'elle réunit ses diverses parties en un seul royaume, vivant toujours sous des formes différentes du régime féodal, il y eut nécessairement côte à côte dans le pays plusieurs administrations diverses, en premier lieu celle du roi unique répandue sur toute l'Égypte d'Iabou à Athou, et celles des barons organisées sur le modèle de celle du roi, comme je l'ai montré il y a quarante ans bientôt à propos de la seigneurie de Béni-Hassan. Naturellement, les écrivains de la première série gardèrent le titre de *scribe royal*, quelle que fut leur fonction, et ceux des autres s'intitulèrent *simples scribes*. Comme à mesure que le système royal se développait, les *scribes royaux* pouvaient se trouver investis par le roi de toutes les fonctions gouvernementales, même des religieuses et des militaires, elle ne fut plus que partie des titres des fonctionnaires du roi ou des nobles, mais, lorsqu'à l'époque persane et surtout à la ptolémaïque, les charges militaires leur furent presque partout retirées, le titre prit le sens relativement restreint que M. Biedermann a étudié. C'est, comme en bien d'autres choses, le résultat d'une évolution historique qui, d'un titre effectif de charge, aboutit à faire un titre honorifique de toutes les charges importantes, pourvu qu'elles supposassent la connaissance du métier de scribe. — G. Maspero.

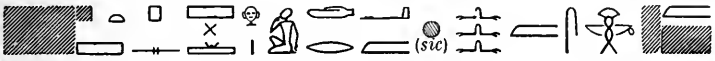
NOTES SUR L'ISTHME DE SUEZ

(MONUMENTS DIVERS)

PAR

JEAN CLÉDAT

Péluse. — I. Grès rouge. Largeur, 0m 28; hauteur, 0m 36. Fragment d'un monument, peut-être d'un naos; nous n'aurions qu'une minime partie de la face supérieure et centrale. Les figures et les hiéroglyphes sont gravés en creux. La partie centrale est plane et surélevée. Au milieu est une colonne verticale d'hiéroglyphes, dont nous n'avons que ce morceau :



Les côtés, qui vont en s'inclinant, portent des traces de représentations assez difficiles à identifier. Sur le côté droit, le plus visible, on reconnaît un personnage, probablement debout, en adoration devant une divinité à la figure mutilée et méconnaissable (fig. 1).

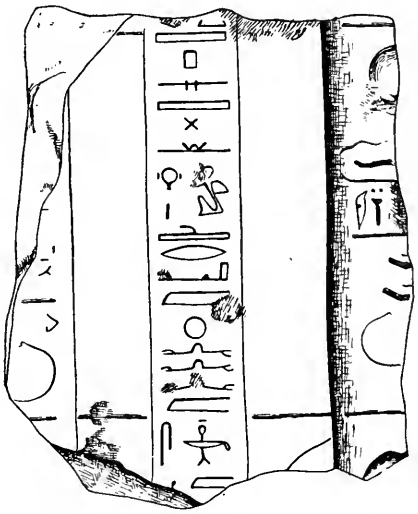


Fig. 1.

Ce bloc m'a été apporté par un bédouin, qui l'aurait trouvé à *Tell-el-Makhzan,* l'un des tells principaux et remarquables qui forment les ruines de Péluse. Ce tell, situé à l'est de la ville, est l'emplacement probable d'une construction militaire en briques cuites, d'époque romaine. Le plan se lit encore presque entièrement sur le sol, et les murs paraissent être en excellent état de conservation.

Le document qui nous occupe aurait pu, à une époque inconnue, avoir été transporté en ce lieu et y avoir été brisé; si le fait est exact, des fouilles pourraient être menées sur ce point et nous donner le reste du monument[1]. J'ai lieu de croire cependant que, dans son entier, il était analogue au petit naos en grès rouge, conservé aujourd'hui à Ismaïliah et provenant de Tell-el-Maskhoutah; comme celui-ci, il paraît appartenir au règne de Ramsès II.

II. Poids en granit noir; convexe à la face supérieure, plat sur la face inférieure. Hauteur, 0m 177; diamètre supérieur, 0m 32; diamètre inférieur, 0m 275; poids actuel, 32.000 grammes. Il a été recueilli à l'extrémité ouest des ruines de la ville, à la surface

1. Ce bédouin m'a donné souvent des renseignements que j'ai pu contrôler et qui se sont trouvés exacts. C'est le même qui m'avait apporté les vases d'El-Béda, que j'ai publiés dans les *Annales du Service des Antiquités*, 1913, p. 115.

du sol et en pleine boue. Son long séjour dans le marais salin et excessivement humide a attaqué la surface du granit, principalement à la base, et probablement en a fait éclater un fragment à la partie latérale; ce morceau, fort heureusement, est demeuré accolé à la partie principale. De ce fait, nous n'avons à déplorer que l'usure des arêtes qui a atteint quelques hiéroglyphes et, par suite, a rendu une partie de l'inscription douteuse (fig. 2).

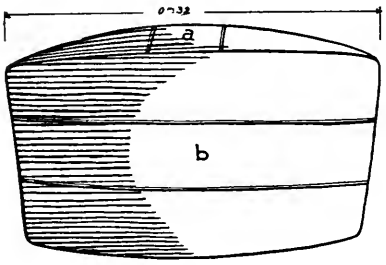


Fig. 2.

Deux légendes hiéroglyphiques au nom du roi Nectanébo sont inscrites, l'une en une colonne verticale au centre de la face supérieure, l'autre en une ligne horizontale qui fait le tour de la face latérale du poids. Les deux inscriptions sont encadrées par un trait profondément gravé.

a. Face supérieure (fig. 3) :

b. Face latérale (fig. 4) :

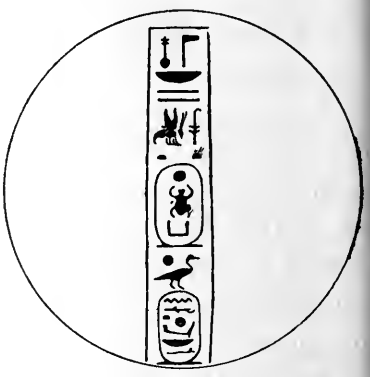


Fig. 3.

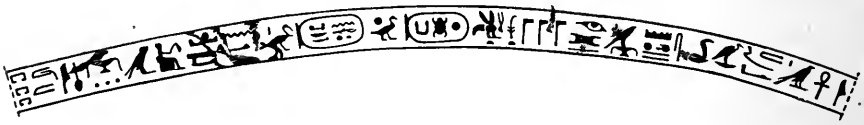


Fig. 4.

III. De Tell-el-Makhzan provient encore un fragment d'inscription latine, gravée sur marbre blanc, de 0m 23 de hauteur et de 0m 175 de largeur; les caractères ont 0m 05 de hauteur en moyenne (fig. 5). A la première ligne, qui est également celle de l'inscription, on peut restituer presque à coup sûr le nom de Julius, lequel nom était probablement suivi du patronymique commençant par un L. La lettre est incomplète, mais sa restitution ne paraît pas douteuse.


Fig. 5.

IV. A Péluse, j'ai reconnu diverses nécropoles antiques; aucune de celles-ci, à ce qu'il semble, n'est antérieure à l'époque ptolémaïque. La plus récente est arabe. Elle s'étend à l'ouest de ces magnifiques ruines arabes, que les gens du pays nomment *Kasr-el-Tineh*. Ce château est

construit en briques cuites avec chaînages en bois. Il est à plan carré; au centre de l'édifice s'élève une coupole à demi sphérique, qui repose sur un tambour cylindrique portant sur huit grands arcs à ogive. Ce monument peut être rapproché du tombeau du sultan Kalaoun au Caire et surtout de celui du sultan Sandjar à Merv : notre château pourrait appartenir à cette même époque d'art que ces monuments, c'est-à-dire au XIIe ou XIIIe siècle. Une clôture entourait l'édifice; celui-ci a perdu toute décoration, et aucune inscription n'a été relevée.

La nécropole n'est distante que d'une cinquantaine de mètres à l'ouest; elle est composée en général de caveaux funéraires souterrains à pleins cintres, construits en briques crues. Il est possible que chacune des tombes ait été surmontée d'un édicule apparent au-dessus du sol; mais de cette partie il ne reste plus rien aujourd'hui, et les quelques tombes que j'ai ouvertes étaient à moitié remplies de boue liquide. Néanmoins, je crois, étant donnés les débris d'objets de toute nature que l'on trouve sur le sol, qu'il y aurait quelque chance pour recueillir nombre de petits monuments intéressant l'art arabe.

Une deuxième nécropole, sûrement romaine, s'étale de l'est à l'ouest vers le sud du grand kasr que l'on désigne sous le nom de *Tell-el-Faramah,* à la limite du désert, en se dirigeant vers le *Tell el-Faddah,* qui est situé immédiatement en arrière de la ligne des premières dunes qui bordent la plaine de Péluse.

Si de ce dernier tell on se dirige vers l'est, à environ 1.200 mètres de distance, en suivant la lisière de la dune, on rencontre une troisième nécropole, connue sous le nom de *Tell-Tehma.* Cette nécropole est égyptienne mais d'époque romaine; elle est flanquée sur les hauteurs de la première dune. La plupart des cercueils sont en terre cuite et formés le plus généralement de deux vases coniques, fermés aux extrémités et s'emboîtant l'un dans l'autre. Quelques corps sont coiffés de masques en plâtre peint, malheureusement en fort mauvais état.

Une dernière nécropole, d'époque grecque, à moi connue est nommée *Dibban-el-Makhzan*; elle est à l'est du tell qui lui a prêté son nom et au nord-ouest du tell Tehma. La stèle en marbre est généralement placée à l'intérieur, posée debout derrière la tête du mort. Le cercueil est formé avec des dalles en pierre calcaire grossier ou avec de larges dalles en briques cuites mises bout à bout. Peu de tombes ont été ouvertes, mais trois d'entre elles ont donné chacune une stèle funéraire.

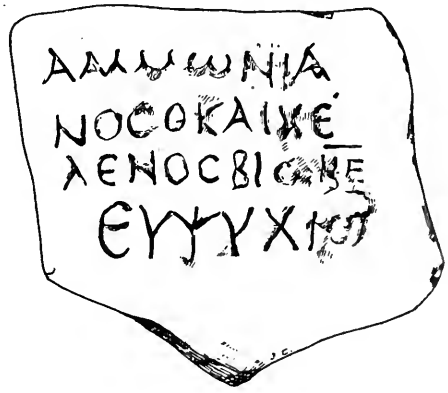


Fig. 6.

1° Tombe d'Ammonianos, surnommé Kélénos, qui vécut quinze ans. Le cercueil n'a que 1^m 60 de longueur. Quelques caractères de l'inscription sont frustes par suite du long séjour dans le marais où est plongée actuellement toute la nécropole; cependant, aucune des lettres n'est douteuse. Mur blanc. Largeur, 0^m 16; hauteur, 0^m 15 (fig. 6).

2° Marbre blanc. Hauteur, 0m 16; largeur, 0m 24. Stèle de Théonilla; la date de la mort de la défunte a été martelée (fig. 7).

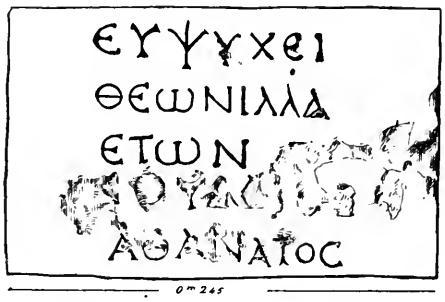


Fig. 7.

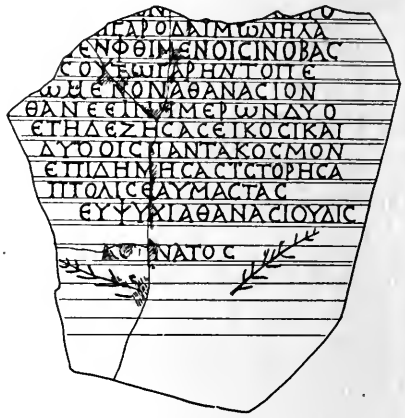


Fig. 8.

3° Marbre blanc, veiné noir. Hauteur, 0m 36; largeur, 0m 325. Stèle au nom d'Athanasioudis. Elle était brisée en plusieurs morceaux. Quatre de ces morceaux qui se raccordent ont été retrouvés dans la fosse. La partie supérieure manque. Les lignes sont d'inégales longueurs, et le début de chacune d'elles est en retrait sur la ligne supérieure. Pour la régularité de l'inscription, le graveur a mis chaque ligne entre un double trait très légèrement gravé. Dans les cassures, quelques lettres ont plus ou moins souffert sans nuire toutefois à la lecture générale du texte (fig. 8).

Mahemdiah. — 1° granit noir. Fragment de poids. Diamètre, 0m 122. Le bas étant brisé, ainsi que l'indique le dessin (fig. 9), la hauteur demeure inconnue. Poids actuel : 1.325 grammes. Deux caractères phéniciens, liés ensemble, sont gravés sur la face supérieure. Les contours des lettres, malgré quelques bavochures et petits éclats de la pierre, sont nets et précis; je crois qu'il n'y a pas à hésiter à lire ת. J'ignore à quoi correspond cette mesure.

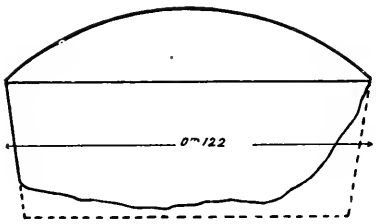


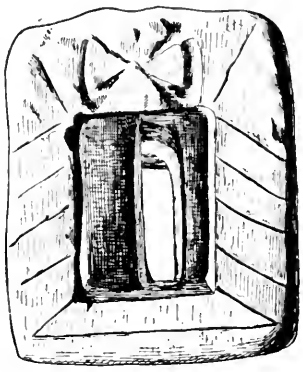
Fig. 9.

Fig. 10.

2° Fragment de terre cuite, peut-être un plat sur lequel a été peint en couleur rouge le mot ηλιο. Ce morceau de poterie m'a été donné par un bédouin (fig. 10).

3° Plâtre. Hauteur, 0m 115; côtés, 0m 09. Petit autel chrétien en forme d'édicule rectangulaire, reposant sur quatre colonnes carrées. Au centre, une colonne cylindrique coupée en quatre. Chacune des faces est ornée de stries peintes, gravées dans le

plâtre. La partie supérieure de l'une des faces est ornée d'une croix pattée. La face supérieure est taillée en bassin rectangulaire. On y voit les marques du feu qu'on y allumait pour y brûler l'encens. C'est très probablement un petit autel domestique (fig. 11).



Aenni. — A moins d'une heure de marche à l'ouest de Catiéh en se dirigeant au nord de la grande route d'Égypte est un lieu que les Arabes désignent sous le nom de *Gebel-Aenni*, جبل عبي, que l'on atteint immédiatement après avoir passé devant les hauts sommets dénudés du gebel *Abou-Darem*. L'Aenni est une succession de dunes plates, couvertes de buissons et de tamaris. Sur l'une de ces dunes l'on remarque un vaste espace de terrain couvert de tessons de poteries et de débris de pierres; parmi ceux-ci j'ai ramassé ce fragment d'inscription grecque (fig. 12), de 0m 12 de largeur, gravée sur marbre noir. Le morceau est trop restreint pour que l'inscription soit, présentement, de quelque utilité; mais il est peut-être l'indice d'une nécropole antique, et, par cela même, il était important de le signaler. Je ne crois pas que ces débris cachent une localité, car je n'ai relevé aucune trace de construction.

Fig. 12.

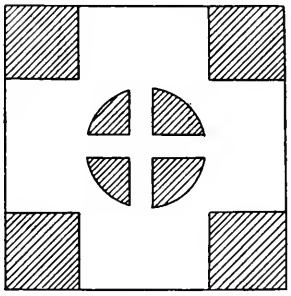


Fig. 11.

El-Arish. — Inscription grecque de l'empereur Alexandre-Sévère; elle est gravée sur un calcaire blanc très dur et siliceux. Hauteur, 0m 32; largeur, 0m 275. Je l'ai achetée à un habitant d'El-Arish, en mars 1914. Il n'en connaissait pas la provenance et m'a dit l'avoir toujours vue dans sa maison. Elle est conservée aujourd'hui au musée d'Ismaïliah, sous le numéro 2558 du registre d'inventaire (fig. 13).

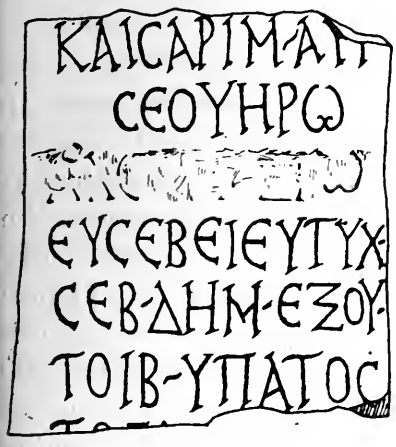


Fig. 13.

L'inscription n'a plus que les six premières lignes, dont une, la troisième, a été martelée. Toutefois, dans les débris de lettres que le ciseau n'a pas entièrement détruites, on peut facilement restituer le nom d'Alexandre. Au-dessus de la première ligne, je ne relève aucune trace de caractères; mais, à la fin de celle-ci, la cassure de la pierre a porté sur le dernier caractère; par ce qu'il en reste, je pense qu'il faut restituer un Y et un P, et voir, dans ce groupe précédé de A, le nom d'Aurélius. Le début de la deuxième ligne se marque par un blanc d'environ une lettre, deux au maximum. Si

c'est un oubli du lapicide, on pourrait songer à remplir ce vide par la première lettre du nom de Marcus, bien que généralement ce nom précède celui d'Aurélius. On peut encore supposer que le lapicide, ayant gravé le nom d'Aurélius par inadvertance au lieu de celui de Marcus, gêné pour le placer, a mieux aimé l'abandonner. On aurait, d'après cela, le nom complet de l'empereur romain Marcus Aurélius Sévérus Alexandre, ce qui met l'inscription dans la première moitié du IIIe siècle. Enfin, au-dessous de la dernière ligne, on remarque à l'extrémité gauche la partie supérieure de quelques lettres d'une autre ligne. Les deux premières sont certainement TO, suivies peut-être d'un Π ou Γ et d'un I incertain. Après cela, la cassure allant en remontant a fait disparaître toutes traces de lettres.

Qantarah. — En pratiquant des sondages dans le vieux Qantarah, tell Abou-Seifeh, probablement l'ancienne forteresse égyptienne Zar, j'ai recueilli dans le sol un petit monument assez curieux, et dont je ne connais pas d'analogue. Il est taillé d'une seule pièce. Ses dimensions sont : longueur, 0^m 11; hauteur, 0^m 053; épaisseur, 0^m 029.

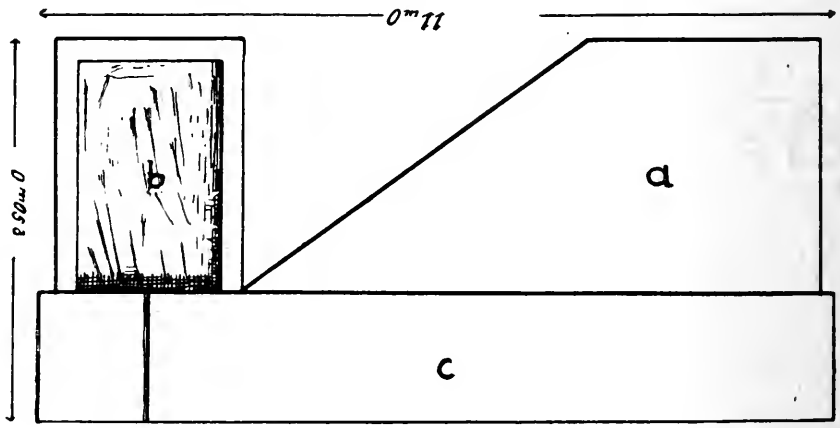
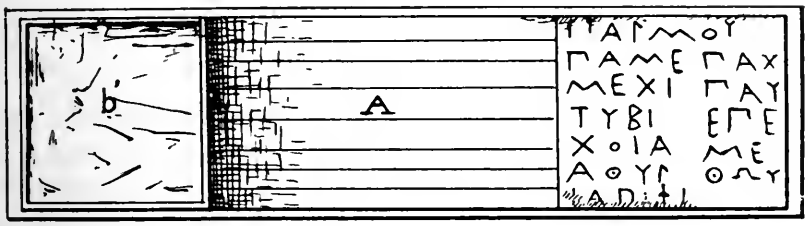


Fig. 14.

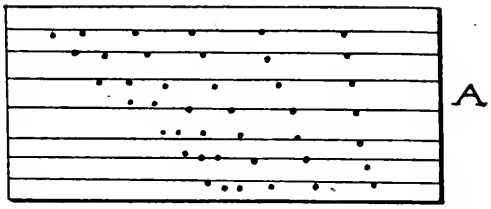
Il est formé d'une base rectangulaire, légèrement plus large que la partie supérieure. Celle-ci, la plus importante, est formée de deux parties distinctes (fig. 14); à gauche, est une sorte de dé rectangulaire de 0^m 035 de hauteur. Sur ses faces antérieure *b* et supérieure *b'* sont deux cavités de deux millimètres au plus de profondeur, dont le fond n'a pas été poli et montre les traces du ciseau. Les autres faces sont demeurées nettes et parfaitement polies. Il est certain que dans ces cavités s'adaptait une plaquette mobile pouvant être déplacée à volonté. On remarquera, en outre, qu'à l'axe de la face *b* correspond un petit trait vertical incisé dans la pierre et traversant en hauteur le socle. L'autre partie, la dernière, est la plus importante du monument. C'est un rectangle dont l'une des faces est taillée en talus. Sa hauteur et sa largeur sont les mêmes que celles du dé. Sa longueur, qui commence à la base du dé, est de 0^m 08. La face supérieure est plate, elle mesure 0^m 032 de longueur. La face en talus est de 0^m 06. Les faces latérales ne portent aucune gravure. La face supérieure qui est plane porte,

gravé en abrégé, et sur deux colonnes, le nom des douze mois égyptiens : sept dans la première colonne et cinq dans l'autre. Dans ce tableau, il est à remarquer que le mois de Thôt se trouve le dernier de la liste; les sept mois qui forment la première colonne



sont disposés suivant un ordre inverse à l'ordre du calendrier, c'est-à-dire que le mois de Pharmouthi devient le premier, et ainsi jusqu'à celui de Paophi; enfin, les quatre derniers qui sont dans la deuxième colonne se suivent régulièrement et se termine par le mois de Thôt.

Sur la face en talus A, on remarque de légers traits parallèles, et correspondant à chacun des mois de la première colonne. Sur chaque ligne on a creusé de petits trous au nombre de huit par ligne. Ces trous vont en se resserrant au fur et à mesure que l'on s'approche du dé *b*. Je pense que le fait n'est qu'accidentel, et la cause en est due à l'embarras du graveur à les percer au fur et à mesure qu'il se rapprochait du dé. Mais, quoi qu'il en soit, cela n'explique pas l'usage et l'emploi de ce monument.



Ouady el-Réheiba. — Les inscriptions chrétiennes que je publie ci-dessous m'ont été apportées et vendues par des bédouins durant mon séjour à El-Flousiyéh. Selon eux, elles proviendraient d'une nécropole ancienne située dans le *ouady el-Réheiba*, وادى الرحيبه, probablement la nécropole de la vieille cité de *Rohoboth*, connue également par les textes bibliques et égyptiens. Elle est située dans le ouady Réheibah, qui se déverse dans la mer Méditerranée à Rafah. Les ruines sont à 40 kilomètres environ à l'est de cette localité, en inclinant un peu vers le sud. Elle appartient à la Syrie.

Ces inscriptions sont au nombre de cinq; une seule porte la date de 465, probablement de l'ère des martyrs, ce qui nous fait descendre au VIIIe siècle. C'est également la date probable, en comparant les écritures, des autres inscriptions. Elles sont gravées sur un calcaire blanc extrêmement dur. La forme des stèles est identique; ce sont des dalles rectangulaires de 0^m 06 à 0^m 07 d'épaisseur en moyenne, elles sont surmontées d'une tête en forme de disque rond dont le diamètre est sensiblement le même que la largeur du corps de la stèle. Si le corps est par trop allongé vers le bas, cela donne à la stèle l'aspect de ces poupées coptes gros sièrement taillées dans l'ivoire.

1° Calcaire. Hauteur totale, 0m 47; largeur, 0m 30. Dans le disque on a sculpté en relief — pris dans l'épaisseur de la pierre — une croix pattée. L'inscription, qui ne donne que le nom du défunt, est gravée immédiatement au-dessous de la tête, dans le haut de la partie rectangulaire :

✱ ΙΩΑΝ[ΝΗ]C
ΑΛΑΦΙΡ.

Les deux barres verticales du deuxième N du nom de Jean sont partiellement visibles sur la pierre, il ne reste aucune trace de l'H. Le C est lunaire. Le second nom est probablement un composé sur חלף, comme dans les noms de חלפאלהי (Jaussen et Savignac, *Mission archéologique en Arabie*, Inscr. nabatéennes, nos 12, 19), חלפו (*ibid.*, nos 36, 53), חלף (*ibid.*, n° 121).

2° Calcaire. Hauteur totale, 0m 34; largeur, 0m 335. Le disque est brisé. En haut de la partie rectangulaire, est écrit le nom de :

CTEΦANOC.

Les C sont carrés.

3° Calcaire. Hauteur, 0m 39; largeur, 0m 225. L'inscription est gravée dans le disque.

✱ ΑΝΑΠΧ[αυσον]
CЄΡΓΙΟΥ.

Le C et l'Є sont lunaires.

4° Calcaire. Hauteur, 0m 67; largeur, 0m 235. La partie supérieure du disque est brisée. On remarque les restes d'une croix pattée, gravée aux traits. L'inscription est placée dans le haut de la partie rectangulaire.

ЄΚΥΜ̸ΗΜΚ
ΜΑΡΙΑ
ΜΑΡΠΑΙΝΙ

'Εκυμήθη = ἐκοιμήθη.

5° Calcaire. Hauteur, 0m 54; largeur, 0m 26. Le disque est brisé. La stèle est fruste dans le centre, ce qui a rendu des mots douteux ou illisibles. Les dernières lignes, les plus importantes, donnent la date de la mort du défunt.

✱ ΑΝΗΠΑЄ
ШΜΑΚΑΡΙΟC
CTEΦ▨ΛΟΥ
ΜΗΝΗ▨Μ▨
ΚΑΛΑΝΔΟΝΚΘ
ЄΤΟΥCΥ▨Ε.

Le nom n'est pas celui de Stéphen. La lacune est, du reste, trop grande, et la terminaison n'est pas douteuse. Il n'y a de place que pour deux caractères; celui qui précède le Λ semble être un E.

LES INSCRIPTIONS DE SAINT-SIMÉON

PAR

JEAN CLÉDAT

En 1903, je fus chargé par le Comité de l'Art arabe de relever les peintures du couvent de Saint-Siméon, mieux connu des indigènes sous le nom de Deir-el-Hadra, à Assouan. Je profitai de mon séjour pour revoir les inscriptions copiées et publiées par M. de Morgan[1]. Pendant ce temps, j'achevai le déblayement de l'église, dont une partie seulement avait été dégagée des matériaux et des terres qui l'encombraient, afin de permettre l'étude des peintures de l'abside est.

Ce dernier travail eut un résultat assez heureux et inattendu. Non seulement le déblayement donnait un plan complet de l'édifice, mais il apportait encore un certain nombre de stèles funéraires, que j'ai eu l'occasion de publier il y a déjà quelques années[2], avec quantité de graffiti tracés dans la partie inférieure des parois de murailles; quelques-uns d'entre eux sont d'une fort belle onciale, rappelant l'écriture des manuscrits soignés; d'autres sont d'un grand intérêt historique par le contenu du texte.

En outre, la revision des inscriptions publiées par M. de Morgan m'oblige à les reproduire de nouveau. Dans mes recherches, j'ai eu l'occasion de relever un certain nombre d'inscriptions qui ont échappé à M. de Morgan, et, sur certains points, j'ai complété quelques-unes d'entre elles. Dans ce travail, j'ai cru utile de désigner par des lettres le lieu approximatif où elles ont été copiées. Certaines pourraient être revues avantageusement; la lecture est souvent très difficile, tant elles sont effacées, et plus d'une n'est visible que sous un certain angle ou sous un certain éclairage. J'ajoute, pour l'indication des nouvelles inscriptions, un plan de l'église d'après mes travaux. On verra qu'il diffère, sur quelques points, du plan qui a été récemment publié par Somers Clarke[3]. Deux portes latérales seulement, et non trois, donnaient accès dans l'église; il faut supprimer l'ouverture centrale, qui n'est, selon moi, qu'une large brèche faite dans le mur; mes relevés donnent, du côté nord, des piliers carrés, identiques et disposés à intervalles égaux, enfin, la distribution des consoles supportant les arcs de voûtes des bas-côtés est totalement différente.

I. Cette salle, par laquelle on pénètre actuellement dans l'église, grâce à une brèche faite dans la muraille est, a donné un certain nombre d'inscriptions peintes ou gravées dans l'enduit, malheureusement, mal conservées et difficiles à lire.

Paroi ouest. — Au-dessus de la porte, on peut voir les restes de deux inscriptions, peintes en rouge; l'une, qui était assez longue, n'a plus que quelques caractères, l'autre, que je donne, est en assez bon état, malgré les nombreuses lacunes :

1. J. DE MORGAN, *Catalogue des Monuments et Inscriptions antiques*, t. I, p. 129-139.
2. JEAN CLÉDAT, *Notes d'Archéologie copte*, dans les *Annales du Service des Antiquités*, t. IX, p. 224-229.
3. SOMERS CLARKE, *Christian Antiquities in the Nile valley*, pl. XXI.

ⲙⲁⲣⲑⲟⲩⲓ ⲱ/

[illegible] ⲟⲩⲛ [illegible] [ⲓⲥ]ⲡⲥⲭⲥ

ⲁⲣⲓⲡⲁⲙⲉⲉⲧⲉ ⲛⲁⲕⲁⲡⲉ ⲥ [illegible]

[illegible] ⲧⲉϣ [illegible] ⲧⲉⲉⲣⲟϥϫⲉϯ [illegible] ⲟⲟⲥ : ⲡϣⲏⲣⲉ

[illegible] ⲟⲩⲉ [illegible] ⲡⲛⲟⲩⲧⲉⲛⲉ [illegible] ⲡϫⲟⲉⲓⲥ

[illegible] ⲛⲁⲉⲣⲛⲁⲉⲧⲉϥⲙⲁⲕⲁⲣⲉⲁⲯⲩⲭⲏ

[illegible] ⲛⲧⲟϥ ⲡⲉ

[illegible] ⲙⲟⲩⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ [illegible]

[illegible] ⲣⲓⲉ : ⲉϥ [illegible] ⲡⲉ [illegible]

ϩⲓϫⲟϥ : ⲛⲉϥϩⲁⲓ [illegible] ⲉⲧⲉϩⲙⲉⲉ [illegible] ϩⲁⲗⲁⲕⲟⲟⲩ [illegible]

[illegible] ⲣⲓⲱⲕ [illegible] ⲙⲟⲩⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ

[illegible] ⲩⲭⲟⲙⲁⲣⲉϥϫⲱ [illegible] ⲡϫⲟ[ⲉ]ⲓⲥⲛⲁⲉⲡ [illegible]

[illegible] ⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲁⲯⲩⲭⲏ ϫⲉ ⲁϥϣⲱⲡⲉ [illegible] ⲉϥⲛⲓⲧⲉ [illegible]

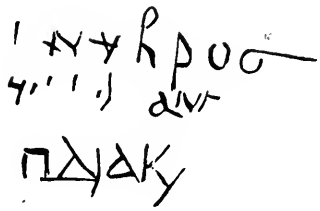
[illegible] ⲟⲛ : ϩⲓ [illegible]

[illegible] ⲡⲉ [illegible] ⲥⲛⲟⲱ [illegible] ⲥⲟ [illegible] ϩⲓ [illegible] ⲟϥ [illegible]

Paroi sud. — Sur cette muraille avait été peint un certain nombre de petites inscriptions. Une seule en noir n'a conservé de lisible que ce début :

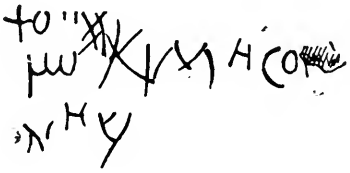
[illegible] ⲡⲉϥ [illegible] ⲟⲩⲙⲡⲣⲡⲁⲙⲟⲩⲉ

Paroi nord. — Toutes les inscriptions sur ce mur étaient gravées à la pointe dans l'enduit de plâtre :

1. 

2. ϣⲁⲓ [illegible] ⲕⲣⲟⲟⲓⲁⲛ ? ? ?

3. [illegible] ⲱⲩⲓⲩⲉ

4. 

5. [illegible] ⲟⲓⲗⲓ
[illegible] ⲓⲥⲏⲛ
[illegible] ϣⲏⲣⲉ

II. Sur le chambranle de la porte qui conduit de la salle I dans la salle II en *a*,

on peut encore voir, mais presque effacés, des débris d'inscriptions peintes en couleur rouge. Vu leur mauvais état, je les ai abandonnés.

Paroi est b. — A gauche de la porte, se lisent quatre inscriptions, gravées à la pointe :

1. [illegible] ⲕⲁⲣⲱⲛⲁⲓⲭ̅ [illegible]
(sic)
[illegible] ⲕⲱⲛⲁⲓⲉⲃⲁⲗ [illegible]
[illegible] ⲡⲣⲉϥⲣⲏⲗⲗ

2. ✱ ⲁⲛⲟⲕ ⲓ̈ϣϩⲁⲙⲏⲛ
ⲙⲓⲭⲁⲏⲗ

3. [illegible] ⲙⲏⲛⲁ ⲙ̅ⲡⲁⲧⲕⲟⲓ [illegible]

4. ✱ ⲓ̅ⲥ̅ ⲭ̅ⲥ̅
ϣⲗⲏⲗⲁϣⲁⲛⲁⲕ
[ⲙⲓ ⲭⲁⲏⲗ

Paroi nord c. — Les inscriptions tracées sur cette paroi sont également gravées avec une pointe, excepté le n° 5 qui est peint en rouge: l'une d'elles, les n°s 7-8, a été donnée par M. de Morgan (*Catalogue*, I, p. 149, n° 8).

1. ⲕⲁⲟ. . .

2. ✱ ⲁⲣⲡⲁⲙ[ⲉⲉⲩⲉ]ⲛ [illegible] ⲉ
ⲁⲛ [illegible] ⲛ [illegible] ϣⲗⲏⲗ
ⲛⲡϫⲟⲕ [illegible] ⲧⲛϣⲗⲏⲗⲧⲓ [illegible]
[illegible] ⲧⲛ [illegible] ⲙⲏⲛ [illegible] ϣ [illegible]

3. [illegible] ϫ̅ⲡ̅ϫ̅ⲥ̅ [illegible] ⲉⲕϣⲁⲓ [illegible] ⲓϛ

4. ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲏⲛⲁⲙ

5. ⲁⲣⲡⲁⲙ[ⲉⲉⲩⲉ]
ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲕⲁⲙ [illegible]
ⲡ [illegible] ⲉⲙⲡⲟ [illegible]

6. Ⲙⲡⲉⲓ [illegible]
ⲣ̅ⲡ [illegible]
ⲛ [illegible]
ⲛ [illegible]
ⲑⲉⲗ [illegible]

7. ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲉⲓⲉⲗⲁϯⲁⲛ
ϫⲛⲣⲉ ⲣ̅ ⲛⲟⲃⲉϣϩ
ⲗⲉϫⲗ ⲛⲁϩⲁⲡ[ⲉ] [illegible]

8. ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲁϩⲗⲉ [illegible]
ⲫⲓⲁⲙⲏⲛⲓϥ [illegible]
ⲙⲏⲛⲁ [illegible] ⲁⲣⲭⲓⲁ [illegible]
ⲁ [illegible]

Sur cette même paroi, à droite des inscriptions, on peut encore voir les traces, très peu visibles il est vrai, d'une ancienne peinture décorative, qui ornait le bas-côté nord de l'église; elle a été détruite en partie par les cassures de plâtre, en partie par des coulures de mortier, tombées de la voûte et diluées par les pluies. Les couleurs sont également très effacées; il ne reste plus guère qu'un léger coloris sur la muraille avec quelques indications vagues, mais plus accentuées, des lignes de composition attestant l'existence de cette fresque. Dans cette composition, j'ai remarqué toutefois, dans l'angle inférieur de droite, la représentation aux contours rouges[1], probablement ceux de l'esquisse, d'un édifice à coupole sur laquelle se dresse la croix; à côté, on lit en

1. C'est la couleur employée le plus généralement par les Coptes, pour faire l'esquisse de leurs tableaux. J'en ai fait la remarque dans d'autres peintures de ce couvent. Il en est de même aux couvents Blanc et Rouge, à Baoult, à Antinoë, etc.

blanc un reste d'inscription écrite en belle onciale. Elle comporte quatorze lignes, malheureusement mutilées et fort incomplètes. Comme dans la plupart des inscriptions qui vont suivre, la lettre ⲙ est ainsi faite ⲙ.

1 . . . . . ⲡⲣⲟⲥ . . . . . .
2 . . . . . ⲟⲩⲟϣⲙⲡⲙ . . . . . .
3 . . . . . ⲩⲡⲁⲗⲓⲙⲟⲛ . . . . . .
4 . . . . . ⲡⲁⲣⲭⲏⲡⲣⲟⲥ. . . . . .
5 . . . . . ⲛⲁ[illegible]ⲕⲁⲥ . . . . . .
6 . . . . . ⲡⲣⲟⲟⲩ . . . . . .
7 . . . . . ⲛ̄ⲛⲟⲩ . . ⲭⲣⲓⲥⲧⲓⲁ . . . . . .
8 . . . . ⲉ . ϣ . ⲡⲁⲥⲉⲣ . . . . . .
9 . . . . . ⲉⲃⲟⲗⲡⲉ . . . . . .
10 . . . . . ⲡⲁⲓⲉⲃⲟⲗ ϥⲑ . . . . . .
11 . . . . . ⲉⲃⲟⲗ ⲙ. . . . . .
12 . . . . . ⲩ ⲉⲃⲟⲗ . . . . . .
13 . . . . . ⲣⲟⲥ . . . . . .
14 . . . . . ⲭⲓⲁⲭ. . . . . .

Paroi sud d. — 1. Inscription écrite en rouge. Cf. J. DE MORGAN, *Catalogue*, p. 140, n° 7.

ϯ ⲁⲛⲟⲕ ϩⲓⲗ . . ϥ̅ⲑⲟⲩⲙⲛⲧⲉ
ⲁⲣⲓⲛ[illegible]ⲥ[illegible]ϥⲟ[illegible]ⲡⲭⲥⲟⲉⲕϣⲁⲛϩ
ϩⲛⲡⲉⲕⲙⲛⲧⲣⲟⲣⲱⲙⲉⲛⲙ
[illegible]ⲙⲡⲧⲉϥⲙⲁⲣⲉ[illegible]
ϫⲉⲛⲡⲟⲩⲧⲉϫⲓⲙⲟ[illegible]

2. Inscription d'au moins six lignes. Elle était écrite en rouge. Je n'ai pu en prendre copie par suite de son mauvais état.

3. Inscription gravée à la pointe :

ⲁⲛⲟⲕ ⲙⲁⲑⲁⲑⲁⲓⲟⲥ
ⲙⲛⲛⲁ ⲛⲁⲛⲁϥ

4. Autre inscription illisible, gravée dans le plâtre; elle était de plusieurs lignes.

5. Ce mot, gravé à la pointe, ϣⲁϥⲛⲏ.

III-IV. Les inscriptions qui suivent sont entièrement nouvelles. Elles sont le résultat du déblayement que j'ai effectué dans l'église. Une seule de ces inscriptions a été relevée du côté ouest de l'église. Elle est placée dans une niche *a*, à gauche de l'abside ouest dans laquelle on a peint une figure de la Vierge. L'inscription avait sept lignes, dont la dernière est perdue avec la date; elle est au nom d'un certain Shenoute, fils de Théodore, diacre de Latopolis (Esnéh).

ⲉⲥⲱ ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ
ⲩⲏ ⲑⲉⲱⲇⲱⲣⲟⲥ ⲇⲓⲁⲕ/
(sic)
ⲧⲏⲥ ⲡⲟⲗⲓⲟⲥ ⲗⲁⲧⲱⲛ
ⲁⲓⲉⲓⲉϩⲟⲩⲏ ⲉⲡⲓⲙⲁ
ⲉⲧⲟⲩⲁϩ . ϩⲏ ⲡⲟ̅ⲟ̅
ⲛϩⲟⲟⲩ ⲭⲓⲭ [redacted]
[redacted]

Toutes les autres inscriptions ont été prises sur les murs du chœur ou sur ceux qui séparent le chœur de la nef centrale.

b. Une seule inscription, écrite en noir. Elle porte la date de l'an des Martyrs 1120 (A. D. 1404). Cette date serait une des plus basses connues jusqu'à ce jour.

ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲓⲉⲗⲁⲭⲓⲥ [redacted] ⲁⲡⲗ
[redacted] ⲩⲓⲩ ⲗⲁⲍⲁⲣⲟⲥ
ⲡⲁⲓⲁⲕ/ ⲩⲓⲩ ⲁ [redacted] ⲛ
ⲡϩⲩⲕⲟⲩⲙ[ⲉⲛ]ⲟⲥ [redacted]
ⲧⲕ [redacted] ⲣⲁⲕⲛⲙⲡⲓⲉϧⲟⲧ[ⲙ]
[ⲡⲁⲟ̅]ⲛⲏ ⲯⲗⲁⲣⲏ̅
ⲡⲛⲉ ⲛⲁⲛⲁϥ ⲁⲙⲏⲛ

c. Deux inscriptions écrites en noir. La première est celle d'un moine Philothée, du couvent de Mermaurias à Edfou, et d'un certain Pierre qui l'accompagnait et qui appartenait probablement au même couvent.

1 ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲓ
2 ϩⲏⲕⲉ ϧⲓ̈ⲗ[ⲟ]
3 ⲑⲉⲟⲥ ⲩ̅ⲩ̅ ⲛ
4 ⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏ
5 ⲣⲓⲟⲛ ⲡⲙⲁ[ⲣ]
6 ⲧⲏⲣⲓⲟⲥ ⲙⲉⲣ
7 ⲙⲁⲩⲣⲓⲁⲥ
8 ϩⲏⲡⲟⲗⲓⲥ
9 ⲉⲧϧⲟⲩ ⲫ̅ⲧ̅
10 ⲛⲁⲛⲁϥ ⲁⲙⲏⲛ
11 ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲓϩⲩⲕ
12 ⲉⲡⲉⲧⲣⲟⲥ [redacted]
13 ⲫ̅ⲧ̅ ⲛⲁⲛⲁϥ

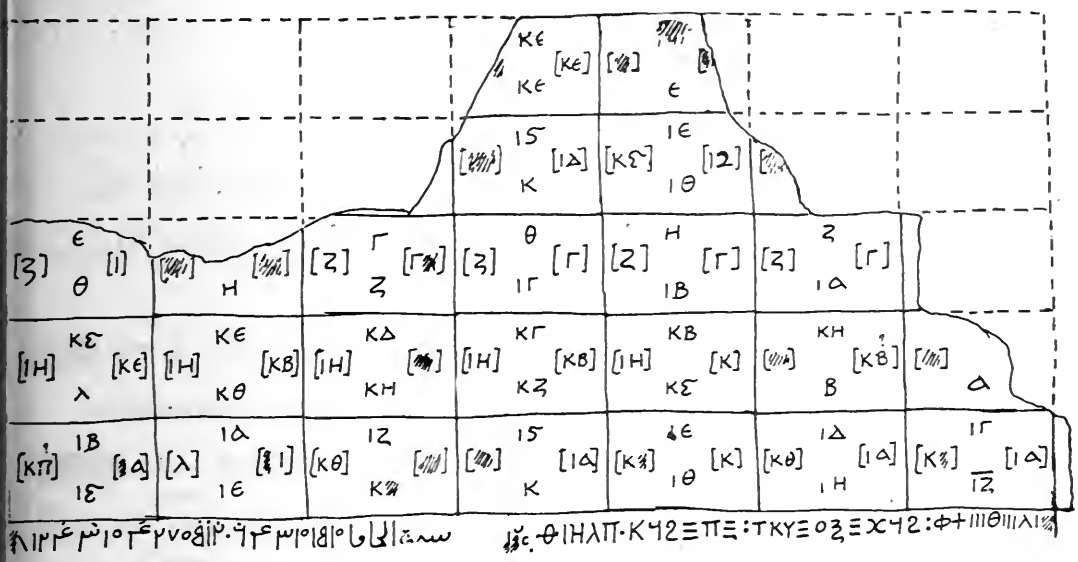
La deuxième inscription, beaucoup plus longue, est, malheureusement, fort mutilée. Elle est placée immédiatement au-dessous de la précédente :

1 пр[illegible]
2 сїї[illegible]
3 ⲙⲡ[illegible]
4 ⲙⲟⲩ[illegible]
5 ⲙⲓⲕ[illegible]
6 пѡ[illegible]
7 ⲫ̅ϯ и[illegible]
8 анок[illegible]
9 [illegible]
10 т[illegible]
11 [illegible]тасϥ[illegible]
12 [illegible]ⲟⲩ[illegible]
13 [illegible]пс[illegible]
14 [illegible]пе[illegible]
15 [illegible]соотна[illegible]
16 [illegible]ⲙ[illegible]ⲙ[illegible]
17 [illegible]ⲙⲡисе[illegible]
18 ϣⲓ[illegible]ⲙⲟϥⲙ[illegible]
19 не[illegible]синтаⲩ[illegible]
20 р[illegible]ϥϩⲓⲟⲙⲙⲡ
21 пϣнре ⲙⲡнеⲩ[illegible]
22 п̅н̅[illegible]е тнроⲩ[illegible]
23 нка ⲛⲓⲙⲉⲧϩ[illegible]
24 наⲩ ⲙⲡпеи[ⲓѡⲧ]
25 паⲓаконос ⲭ[ⲣⲓⲥⲧⲟ]
26 ϩолоⲩ . ⲧ̅ⲧ̅ сеⲙ[illegible]
27 ⲙⲡ пенϣⲛⲛаполлѡ
28 ⲗⲟ ⲧ̅ⲧ̅ ⲙⲡ пеϥ[illegible]
29 сеⲙ[illegible]ⲛ . ⲧ̅ⲧ̅
30 ⲕⲗⲁⲩⲁⲓос
31 ⲫ̅ϯ нанаϥ ⲧ̅[ⲧ̅]

d. Inscription écrite en noir par des moines du monastère de l'apa Victor :

1 [illegible][а]ⲣⲓⲙⲉⲉⲩⲉⲡⲥ̅
2 [illegible]ⲛⲓⲉϥⲉⲙϥⲁⲗ
3 [illegible][аⲩ]ⲉ̈ⲓⲉⲡⲉⲙⲁ етоⲩ
4 [ⲁⲁϧ][illegible]ⲓ̈ⲡⲉⲛⲁⲩⲛⲁ
5 [illegible]ѡⲉ[illegible]ⲟⲗⲓⲛⲟⲩ
6 [illegible]ⲛϣⲗⲛⲗ[illegible]
7 [illegible]петоⲩⲁϧ
8 [illegible]ре анок
9 [illegible]пресϧете
10 рос[illegible]тϥⲙⲟⲗ
11 [illegible]ⲛϩа
12 [illegible]ⲙⲛⲓ
13 [illegible]е
14 [illegible]ⲛϥ
15 [illegible]ⲙрос
16 [illegible]наⲩⲁⲙⲛⲓ
17 [illegible]ⲓ̈ϥⲩⲓсе
18 [illegible]те ⲧ̅ⲧ̅ ⲡⲙⲁка
19 ϥасапалла
20 ⲫ̅ϯ нанаϥ ⲁⲙⲛⲓ
21 анак пⲓ̈ϩнке
22 нϣⲛⲛⲉ̈ⲁⲡтеⲗ
23 [illegible]сⲓϩ ⲧ̅ⲧ̅ ⲡⲙо
24 [на]стнрⲓон
25 апа ϧⲓктѡр
26 (*sic*) стсадраⲓ̈ ⲫ̅ϯ
27 нанаϥ ⲁⲙⲛⲓ
28 екϥⲟ̅
29 еϥеϣѡпе

e. Sur cette face de pilastre, on remarque dans la partie haute les restes d'un tableau. Les lignes du cadre sont tracées en rouge, ainsi que les parties entre crochets [ ]. Le reste est écrit en noir. Au-dessous du tableau est une longue ligne écrite en caractères cryptographiques et en arabe. Nous avons la limite du tableau à droite et à gauche, et je crois dans le haut, mais cela n'est nullement certain.



Au-dessous du tableau est tracée une longue inscription grecque à l'encre noire. Elle n'est séparée du tableau que par un intervalle équivalent à une ligne. L'écriture est la même que celle employée dans le tableau.

1 * μεοι [illegible] ιαϲενοϲμεωιιπολεμαρχαρχαϲϲελεπα [illegible] αρχαμιχαηλαϲ-
τονϊικετεϲιι [illegible]

2 ταψϲχαϲμεωιι [illegible] οϲτοϲ εϲτιι αββα ιωϲηφ ὁ(ϲ) λεμενοϲ· ϫικαιοι [illegible]

3 χωραϲ ιαμα κιιηροι μαθιμαται πα ϲ(ϫ). επαιιοϲπα . ϲ(ϫ). εποιομα
. ι [illegible]

4 ϲ(ϫ). [illegible]ω . θαλαφοροϲ . ϩρε(ιι) οϲτοϲ θαϲματοϲ . πλιϩϩιι . εποιϩιι . ϩιιωϲ
. καϲχεϲ

5 προ(τ) πιικλεοϲ . ιϲ(ι). με(ι) . ϫια(κ) . καιπα(λ) . αββα(κ) . ϩελεϲ . επιϲ(κ) . ιϲ(ι) . με(ϫ) . επ(τ) .
καιπαλιι .

6 [illegible]τρϩϩοϩιοϲ . μ[illegible] . [illegible]ρλ[illegible] . καιπαλιι(ϲ) . αιια . με . καιιαϲαρχιι . καϲ-
κραθιι . καιπαλι[ι]

7 αιιακ . ϊωιιλ . ϩορ . κακ . καιπαλϊιι . ϫαιι . αιια(ϲ) . με . καιπαλϊιι(ϲ) . επ(τ) . ϫεϲ(τ) .
καιπ(λ) [illegible]

8 καϲιι . πολιιϲ . καϲαρ . καιπα(λ) [illegible] ϩιιπαιϩτωιι . ιιο(τ) . καιπαλϊιι . ϩϩεπτιορ .
ϊωιιλ

9 καιαλϊν . κυρανον μερκουριος . φορος . ε(sic)π . με . καιαλνν . κουαα[illegible]
πε[illegible] .

10 κεσαραν . προαρν . καιαλϊν . ος . μονον . λ(sic) αρεπις . χ(sic) ορθοδοξον κ(sic) καιαλϊν

11 βασιλεος . ϊσακ . αου . εκωι . καιαλϊν . ος ζωνς . μονα . νφα . ος π(sic)

12 ϊωνλ . ριζ . . καϊ . ϊσακ . ριζ . και μερφορος . ριζ . ανανατενς . μακαρι[illegible]
ος κ(sic)

13 ανανατενς . σενουτος . ος . ανανατενς . καιαλϊς(sic) . ριζ . κουαα[illegible]

14 ετνιτρικοι . βασιλεος . αξϊος . αμην . καισενετωναμνν . καιαλ[ϊν] c(sic)

15 εσω . αμαρ . ον . ανων . παντον . αρ . εξουσιας . παντων . αος . [illegible] τ(sic) χ(sic)

16 [illegible]ισουνουτς . ανω . βασιλνς . τουπαρα[illegible]νσον . πτνις . ανζις . ανωφι[illegible] ε(sic)

17 παντων . ουμενον . τρομω . νμερα . μενεκαταλειπνσμε . ϥθ . ουτος

18 καρτολαος . απομαρτυρον . σα . λν . . νμερας . φαρ . ιβ . [illegible]ελ[illegible] κα . πον . μηνος(sic) μ(sic) λ(sic)
ατ̄αρ.

f. 1. Inscription copte écrite en noir. Une grande cassure dans la partie supérieure a détruit le début de l'inscription. Cf. l'inscription *d* ci-dessus.

[illegible]σαϯ
ρ[illegible]ϯ ⲛⲁⲛⲁϥ
ϩⲉ[illegible]ϯⲉϩⲟ ⲁⲙⲏⲛ
ⲁⲣⲓⲡⲓⲉⲉϯⲉ[illegible]ϭⲉⲙⲡⲉⲕϩⲙϩⲁⲗ
ⲍⲁⲭⲁⲣⲓⲁⲥ ⲡⲉⲡⲣⲥ ⲡϣⲛⲣⲉ
ⲡⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲁⲡⲁ ⲃⲓⲕⲧⲱⲣ
ⲉⲗⲙⲉϩⲁⲗⲗⲁⲭⲁ ⲫϯ ⲛⲁⲛⲁϥ

2. Inscription placée au-dessous de la précédente; elle est écrite en noir. Je pense qu'il faut voir dans les trois derniers caractères de la dernière ligne la date de l'inscription qui serait de 1104 (A. D. 1388), le huitième jour de choiak.

ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲓϩⲛⲕⲉ
ⲙⲓⲭⲁⲏⲗϯⲡⲣⲟⲥ
ⲥⲟⲩⲣⲟⲩⲣ ⲩⲓⲩ ⲛⲛⲁ/
ⲓⲱϩ ⲡⲟⲗⲓⲥ ⲙⲟⲣⲁⲓ ⲡⲉⲭⲥ
ⲗⲁⲧⲱⲛ ⲥⲡⲛ ⲫϯ ⲛⲁ

ⲛⲁϥ ⲁⲙⲏⲛ ⲉϥⲉϣⲱⲡⲉ
ⲥⲟⲩⲙⲟⲩⲛ
ⲛϫⲓⲁϫⲁⲓⲁ

3. Cette inscription, écrite en noir, est enfermée dans un grand cadre. L'inscription est placée dans la partie supérieure du cadre. Il est possible que le pèlerin ait abandonné son travail après la première ligne.

ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲓϩⲉⲕⲉ ⲧⲁⲁⲁⲩ

4. Inscription cryptographique écrite en noir :

ⲁⲛⲟⲕ
ⲑⲱⲗⲡⲕϥϩⲡⲝ
ⲙⲟⲗⲓⲝⲗⲱ : ⲕⲗⲱ
ⲓⲓⲓⲓⲓⲓⲓⲓ ⲓ ⲕⲗⲁ
ⲫϯ ⲑϥⲙⲟⲓ
ⲓⲑ
ⲝ
ⲩ
ⲕⲝϩⲟⲟⲁⲫⲑϥⲱⲗⲭⲟⲟⲟⲧⲍⲗⲭⲓⲓ
ⲓⲓⲓⲩⲑϩⲟⲩⲁ ⲣⲝⲇⲗⲧⲍⲕⲝⲟⲁⲟⲗⲧⲍⲧⲍϩϣ
ϣⲝ (sic)
ϣⲗⲗⲭⲧⲍⲧⲍ4ⲇⲗⲱ

5. Inscription écrite en rouge :

ⲕⲉⲡⲣⲉϥⲣⲏⲟⲃⲉ
ⲛⲧⲉ ϩⲁⲓ ϣⲉⲛⲟⲩⲧⲉ ⲩⲓⲩⲥϩⲗ
(sic)
ⲡϣⲁⲡⲱⲭⲱⲥ ⲡⲙⲱⲛⲱⲥⲧⲉⲣⲓⲱⲛ
ⲁⲡⲁ [ⲙ]ⲁⲑⲉⲟⲥ ⲫϯ ⲛⲁⲛⲁϥ ⲁⲙⲏⲛ

Sur cette partie de la paroi se trouvait encore un grand nombre d'autres graffiti, parmi lesquels quelques-uns en écriture arabe. Malheureusement, ces inscriptions, parfois assez longues, sont presque entièrement illisibles.

g. Sur cette paroi, une seule inscription a été relevée. Dans un carré bouclé aux quatre angles, on lit la formule, six fois répétée l'une au-dessus de l'autre : **ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲓϩⲏⲕⲉ**. Cette même formule est encore répétée une septième fois en dehors et au-dessus du cadre.

h. Inscription écrite en rouge. Elle est très incomplète par suite d'une cassure dans le plâtre :

[illegible]πϊαϲι[illegible]
[illegible]εππορρω[illegible]
[illegible]ϐϊκτωρ[illegible]
[illegible]θϊ(sic)ω(sic)ρε
[illegible]τ:·αθϊλμε ϲϊϲρας[illegible]ϑπ:—
αϩϲεϊπεπερθε[illegible]πϊε: μπ ϩας[illegible]ϲε
π·:—

i. Sur le côté gauche de la porte se lisait une inscription, dont il ne reste que ce débris :

[illegible]ι[illegible]
[illegible]επι[illegible]π[illegible]
[illegible]πολιϲ ϲ[illegible]ϑ[illegible]

La ville mentionnée ici devait être celle de Siout.

j. Nombreuses inscriptions arabes difficiles à lire, et dont je n'ai pu prendre ni calque, ni copie.

k. Deux inscriptions écrites en noir et incomplètes :

1.
[illegible]
[illegible]πεμμε
..ϲ(sic) λ(sic)λ(sic)
[illegible]ετοπμε ϛ πακα
[illegible]ἐπιϲτρεψοπμε
ιϲ(sic)
[illegible]ϲϑτραπεζαπροϲ
[illegible]ωϲοπμε

2.
απο[κ][illegible]
πιϩ[κοπ][illegible]
πϣηρ[ε][illegible]
πρεμ[illegible]

l. Quatre inscriptions écrites en noir. Les lettres de la première sont formées par un double trait; les deux dernières sont enfermées dans un rectangle.

1.
ανοκ πιϩεκη
πελϩαιρ[illegible]α
[illegible]ϲϑεππε

2.
[illegible]εϑ[illegible] ϯ[illegible]
ππουτε ηακαπε αμηη
ανοκ πιϩτκη[illegible]
πϣηρε μπετροϲ

3.
[illegible]μπεϣηρε
[illegible]ουαϩ: —
[illegible]λϊακον ϭοοϭε
ϑ(sic)
[illegible]η[illegible]πϣηρε ϊπαηιϲ
[illegible]τελοε: ϲμουϲ[illegible]
[illegible]ουηαϊ εϩολ η ϩϲ[illegible]
ϑ(sic)
αρϊπαμεεϲε ϧλρηκε

4. ϩⲉⲛⲣⲁ[ⲛ]ⲡⲓⲱⲧ ⲡⲉⲗ ⲡⲁⲓⲣⲉϥ
[illegible]ⲉⲡϣⲉ[illegible]ⲓⲉ ⲑⲑⲡ[illegible]ⲉⲙⲓⲭⲁⲏ (*sic*)
ⲡⲛⲁⲉ[illegible] ⲱⲥ[illegible]ⲛϩ
ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲓⲕⲁ[illegible]

V. Sur la paroi nord et un peu au-dessus du sol est une longue inscription écrite en rouge; elle est très mutilée et presque entièrement effacée. Je n'ai pu lire que quelques lettres.

VI. — Aucune inscription.

VII. — Aucune inscription.

VIII. 1. Inscription écrite en rouge sur la *paroi est*. Elle est, actuellement, un peu plus mutilée que ne l'a vue J. de Morgan (*Catalogue*, p. 136, nº 5); je donne entre ( ) les lettres qui sont perdues et sont données par J. de Morgan.

ⲁⲣⲓⲡⲁⲙⲉⲉⲧⲉ ⲛⲁϩⲁⲡⲏ ⲁⲛⲟⲕ
[illegible](ⲧ)ⲓⲧ ⲡⲣⲁϩⲱⲡ
ⲡ[illegible](ϩ)[illegible]ⲟⲩϩⲟⲩⲣⲟⲣ ⲡⲟⲗⲓⲥ.ⲣ(ⲧ)[illegible]
? ? ⲏ (*sic*) ⲧ[illegible] (*sic*)
[illegible]ⲱⲡⲁⲓ[illegible]ⲛⲧⲉ ⲡⲛⲁⲧ-ⲛⲛⲟϩ
[illegible](ϫ)ϥⲉϫⲱⲛϥ ⲕⲟⲛⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗⲡ[illegible]
[illegible]ⲛⲟⲃⲉⲡ[illegible]ⲉ(ⲧ)[illegible]ⲙⲛⲗⲁ ⲁⲩⲱ
[illegible]ⲛⲥⲁⲟ[illegible]ⲩⲛⲡⲉ[illegible]
[illegible]ⲛⲣⲓ[illegible]
[illegible]ⲛⲗⲁ[illegible]

2. *Même paroi.* — Inscription écrite en rouge. Cf. J. de Morgan, *Catalogue*, p. 137, nº 6.

[illegible]ⲁⲣⲭⲓⲗⲁⲟⲥ[illegible]
[illegible]ϫⲱⲡⲁϩⲁⲡⲏⲧ[illegible]
[illegible]ϥⲉϫⲙⲡϥ[illegible]ⲟⲛⲁ[illegible]
[illegible]ⲛⲟⲃⲉ ⲛⲁⲓ[illegible]ⲉ[illegible]ⲛⲗ[illegible]
[illegible]ⲩⲉⲗⲗⲁϥⲉⲡⲟ[illegible]
[illegible]ⲓⲁⲛⲧⲉⲧⲥ[illegible]ⲣⲡⲁⲓ[illegible]
[illegible]ⲩ[illegible]ⲡⲁ[illegible]
[illegible]ⲧⲉⲡⲛⲟⲩ[illegible]
[illegible]ⲛⲁⲉ[illegible]ⲧ ⲛⲁϣⲟϥ ⲡⲉⲟⲟⲩ ⲛⲁϥ ϣ[illegible]

3. *Paroi sud.* — Inscription écrite en rouge. Cf. J. de Morgan, *Catalogue* p. 136, nº 1.

ⲁⲣⲓⲡⲁⲙⲉⲩⲉ ⲛⲁⲕⲁⲡⲛⲟ[illegible]
[illegible]ⲧⲓⲁ[illegible]ϩⲩⲱ ⲛ̄ⲙ[illegible]ϭⲁⲡⲉ[illegible]ⲁⲁϫ[illegible]
ⲛⲧⲉⲧⲛ ⲡⲁⲣⲁⲕⲁ[illegible] ⲡⲛ̄ϫ̄ⲥ̄ ⲓ̄ⲥ̄
ⲡⲉϫ̄ⲥ̄ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉ[illegible]ⲛⲁⲓ ⲉⲃⲟⲗ
ⲛⲛⲁⲛⲟⲃⲉ ⲉⲧ[illegible]ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲓⲧⲁⲗⲉⲡⲟⲣ
[ⲟⲥ]ϥⲣⲛⲟⲃⲉⲉⲧ
ⲉⲃⲟⲗ [illegible]ⲛⲥ[illegible]ⲛⲁ[illegible]

4. Inscription gravée près de la précédente :

✻ ⲁⲛⲟⲕ [illegible]ⲉⲛⲟⲣ[illegible]

5. Sur cette même paroi existent encore les traces d'une longue inscription écrite au rouge, en lettres cursives. Elle est très effacée, et sur quelques points, surtout à gauche, elle est détruite. Il m'a été impossible d'en prendre copie.

6. Enfin, sur l'un des montants de la porte qui conduit dans la salle IX, se trouve cette inscription, écrite en rouge; elle est brisée sur le côté droit.

[illegible]ⲣⲙⲙⲱⲛ
[illegible]ⲩⲭⲁⲥⲙⲙⲱⲛ
[illegible]ⲁⲥⲟⲁⲁⲛⲛⲁⲁⲛ ⲃⲁⲃⲩⲗⲱⲛⲁ
[illegible]ⲥⲉⲗⲟ. ⲭ̄ⲡ̄ⲑ̄ ⲁ̈ⲓ̈ ⲕⲁⲙⲟⲩⲁⲟⲩⲉ
[illegible]ⲛⲗ

IX. *Paroi nord.* — Inscription gravée. Cf. J. de Morgan, *Catalogue,* p. 137.

Ⲁⲛⲟⲕ Ⲁⲙⲙⲱ[illegible]
[illegible]ⲛⲉⲡⲣⲱⲙⲉⲛⲗ
[illegible]ⲣⲓⲁⲛⲛ

De nombreux graffiti étaient gravés au-dessous de cette dernière inscription; tous débutaient par **ⲉⲓⲥ ⲁⲛⲟⲕ** ou bien par **ⲁⲛⲟⲕ**. Les noms qui suivaient sont effacés ou brisés; aucun d'eux n'a été conservé.

Paroi ouest. — J'ai reconnu deux inscriptions peintes en rouge, dont l'une est très mutilée et presque effacée; je n'ai pu la noter. Voici ce que j'ai pu lire de la seconde :

ⲁⲣⲓⲡⲁⲙⲉⲩⲉ ⲛⲁⲅⲁⲡⲉ
ⲙⲁⲓ[illegible]ⲛⲁⲥⲛⲛⲩ
ⲁⲛⲥ[illegible]ⲓⲓ[illegible]ⲉ ⲁⲩ̀ⲱⲡ[illegible]

[illegible] [illegible]ⲏⲣⲉ ⲭⲟⲗ
ⲑⲉ [illegible]

X. Chambre souterraine taillée dans le rocher. Un seul graffite a été relevé à gauche de la porte d'entrée, sur la paroi est.

ⲉⲩⲱⲉⲗ [illegible]
ⲓⲱⲁⲛⲉⲩ [illegible]

Un autre graffite se trouvait en face de la porte sur la paroi nord, mais il est complètement illisible.

Grand bâtiment. — Dans le vaste bâtiment à étage, qui domine le rocher au nord-ouest de l'église, et auquel on accède par un escalier aujourd'hui démoli, j'ai relevé un certain nombre d'inscriptions; quelques-unes ont échappé à la visite de M. de Morgan.

La première inscription, que l'on rencontre en pénétrant dans ce corps de bâtiment, se trouve dans la cage de l'escalier. On y peut voir encore dans le fond de ce couloir, sur la paroi sud, des traces encore visibles d'un grand tableau peint à la fresque. L'inscription peinte en rouge est écrite sur cette même paroi. Il ne reste que :

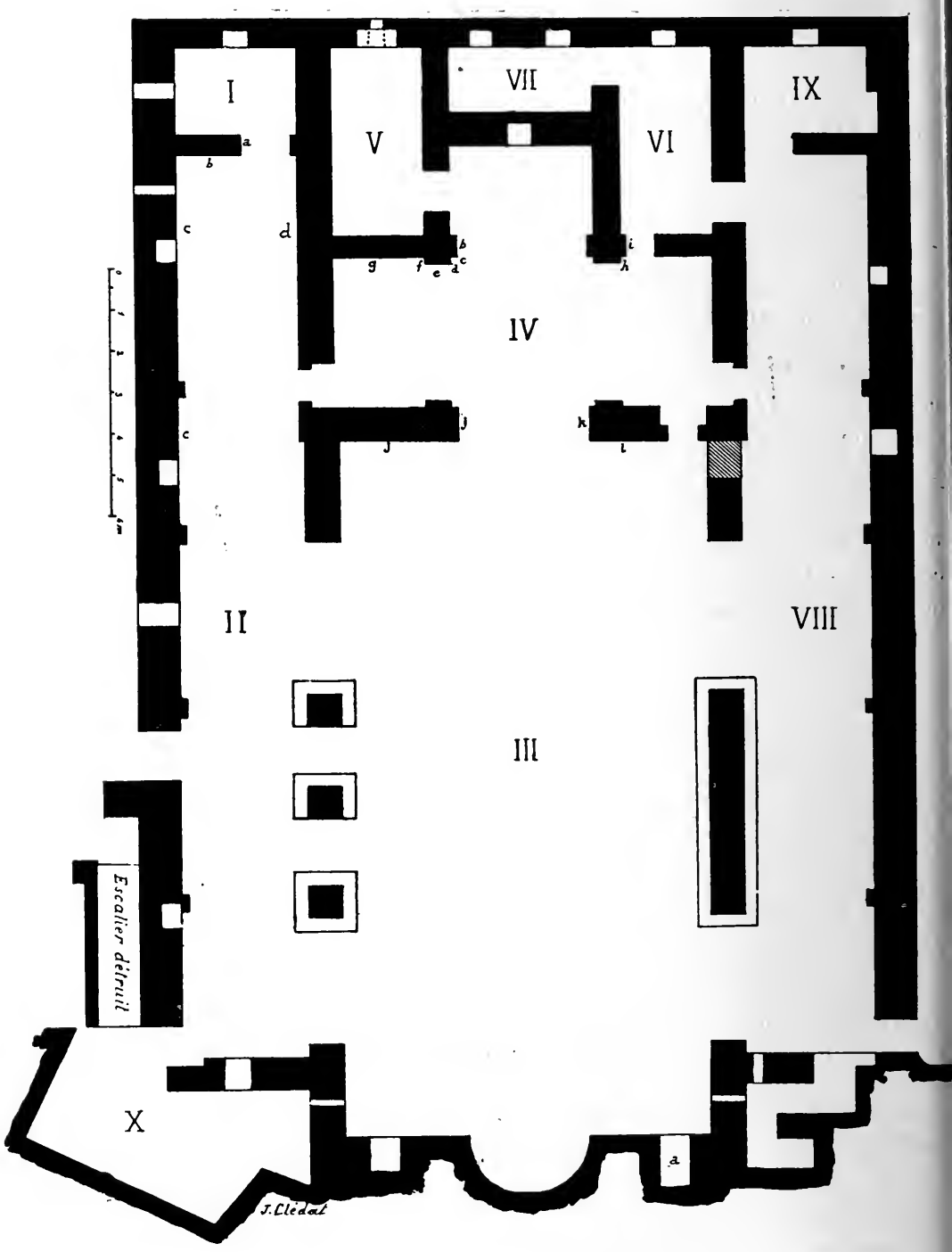
[illegible] ⲛⲟⲩⲯⲩⲭⲏ
[illegible] ⲙⲉⲛ
ⲗ
[illegible]

Autre graffite sur la paroi ouest; il est peint en rouge.

[ⲁ]ⲛⲟⲕ ⲡⲓϩⲏⲣⲓ
[ⲙ]ⲁⲣⲕⲟⲥ ⲩⲩ
[illegible] ⲉⲙⲡⲁⲓ

Sur la paroi ouest de la grande galerie centrale, au rez-de-chaussée, entre les portes des cellules II et III, est une inscription peinte en couleur rouge foncé.

[illegible] ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲓⲁ [illegible]
ⲡ [illegible] ⲛⲟⲩⲧⲉ [illegible] ⲡⲁⲧⲣ
ⲡ [illegible] ⲟⲥⲛ
ϩ [illegible]
ⲡ [illegible]
ⲛⲥ [illegible]
ⲁⲛ ⲁⲣⲏⲡⲁⲙⲉ[ⲟⲩⲉ] [illegible]
ϩⲛⲧⲁⲙⲉⲛ(sic) ⲏ(sic) ⲡ [illegible]



ASSOUAN. — PLAN DE L'ÉGLISE DU COUVENT DE SAINT-SIMÉON

Les inscriptions qui suivent sont écrites dans les cellules. J'ai commencé mon inspection par les chambres de gauche, et ensuite j'ai visité celles de droite, en accordant le numéro I à la première cellule en entrant. Sans donner un nouveau plan, on pourra se servir de ceux qui ont été précédemment publiés en suivant l'ordre que j'indique.

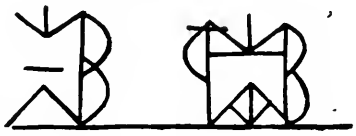
IV. *Paroi nord.* — Inscription écrite en couleur brune. Cf. J. de Morgan, *Catalogue*, p. 138 et 140, n° 9.

πιϩ[н]к[є ⲙєр]котрι ϫωк
ⲣⲁϥ[ос] ϥϯ ⲛⲁⲛⲁϥ ⲁⲙⲏⲛ

ⲓ̅ⲕ̅ ⲓ̅ⲁ̅ⲗ̅ⲁ̅
ⲓ̅ⲥ̅ ⲁ̅ ⲱ̅ ⲭ̅ⲥ̅

[ⲁрιⲡⲁ]ⲙєоⲩєιⲡ̅ⲥ̅с ⲙєⲡкϩⲙϩⲁⲗⲡ ⲩк
ⲣєⲙоⲩнϩп пϣєрє
[н]ⲁⲛ[ⲁ]ϥ ⲁⲙⲏ[н]

XI. *Paroi ouest.* — 1. Inscription gravée :



2. Inscription gravée. Cf. J. de Morgan, *Catalogue*, p. 136.

ⲁрιⲡⲁⲙє[ⲩ](sic)єⲩє ⲡϫоєιс
єкϣⲁⲛⲁϩ ⲛⲧєкⲙⲛтрѡ
єϥϩⲁрєϩєрⲟⲛⲛоⲩⲙⲛⲛϣє
проⲙє ϩⲛ оⲩнрⲛιⲛ ϩⲁⲙⲛι (sic)
ⲁⲛок пιⲛⲗ пϭⲁϣоⲛ
ⲛкιрι ⲙⲛⲛⲁ ⲡⲁрⲩѡ

3. Inscription gravée :

ⲁрιⲡⲁⲙєⲩє
(sic) ⲡϫоєιс єкϣⲁⲛϥ
2 ⲛⲧϩ ⲕⲙⲛ ⲙєрофєⲧ

4. Inscription gravée :

* єⲥѡⲑ
* ⲁⲛок ⲡⲁрχⲏ

Paroi est. — Deux inscriptions et la représentation d'un chameau. Le tout est gravé dans l'enduit.

1. [illegible]ⲁⲛⲟⲕ ⲁ[illegible]
ⲫⲁⲙⲙⲁⲣⲓ[illegible]
ⲉϫⲟⲉⲓⲥ ⲥ[illegible]
[illegible]ⲓⲧⲉⲕⲏ[illegible]

2. ✻ ⲁⲛⲁⲕ ⲗⲁ
ⲡϫⲁⲓⲥ
ⲉⲕϣⲁ[illegible]

La disposition de l'étage supérieur est exactement la même que celle qui est adoptée pour le rez-de-chaussée. Dans cette partie du bâtiment, une seule inscription, peinte en rouge, a été relevée; elle est située sur la paroi sud de la cellule qui correspond au numéro III de l'étage inférieur.

ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲓϩⲏⲕⲉ ⲥⲁⲙⲓϩⲓⲁⲓ[illegible]
[illegible]ⲙⲙⲁ ⲁⲓⲁ/ ⲧⲓⲧ ⲡⲟ[illegible]ⲗⲗⲥ[illegible]
[illegible]ⲡⲓⲱⲧⲉⲧ[illegible]ⲁⲡⲁ ϩⲓⲧⲣⲉ(*sic*)ⲡⲉ
[illegible]ⲟⲩⲉⲧⲟⲩ[ⲁⲁⲃ][illegible]ⲱⲡⲉⲡ[illegible]
ϩⲁ ⲙⲙⲏ[illegible]ⲏⲡⲡⲉ[illegible]ⲉⲧ[illegible]
✻ ⲩ

Une dernière inscription a été relevée dans la cage de l'escalier, qui conduit du premier étage à la terrasse du donjon. L'inscription est peinte en rouge.

ⲫ̅ⲧ̅ ⲡⲁⲙⲙⲉⲕϩⲙϩⲁ[ⲗ] ⲙⲁⲣⲕⲟⲥ
ⲡⲉⲩⲑⲩⲧⲱⲥ . ϛ ⲁⲡⲱⲉⲧⲟⲥ . ϛ ⲁⲡⲁϫ̈ⲓⲟⲩ ⲡ̅ⲓ̅ⲱⲍⲍ
ⲡ̅ⲣ̅ⲟ̅ⲥ̅ ϛ ⲙⲡⲡⲟⲥⲟⲛⲧⲟⲛ . ⲁⲩⲱ ⲡ[illegible]
ⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓ̈ⲟⲛ ⲡⲁⲓ̈ ⲫ̅ⲧ̅ ⲡⲁⲡⲁⲓ̈ . ⲉⲧⲥ[illegible]ⲉ . ⲧ
ⲙ̅ⲡ̅ [illegible]ⲱϥ . ⲡⲧⲁⲫⲏⲥⲓⲥ . ⲡⲉⲕⲟⲓ[illegible]ⲛ
ⲉⲃⲟⲗ . ⲁⲙⲏⲡ ϛ ϥ̅ⲑ̅

Dans une salle attenante au mur d'enceinte et située dans l'angle nord-ouest, j'ai copié cette inscription gravée sur la paroi sud. Cf. ci-dessus l'inscription du peintre Mercure (p. 55) :

ⲡⲓϩⲏⲕⲉ ⲙⲉⲣⲕⲟⲩⲣⲓ
ⲍⲟⲕⲣⲁⲫⲟⲥ
ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲓⲉⲗⲁ[illegible]
ⲙⲓⲗ/

A l'entrée de la porte de cette même salle, sur le côté ouest on peut voir quelques restes d'inscriptions gravées. Je n'ai pu en prendre copie.

Au sud du grand bâtiment, à moitié enseveli dans les décombres, est un groupe de constructions, avec chambres étroites et voûtées. Dans l'une de ces chambres, j'ai copié le graffite suivant, gravé sur l'enduit :

ⲓ̅ⲥ̅ ⲡⲉⲭ̅ⲥ̅ ⲛⲁⲛⲁϥ
ⲕⲓⲁⲣⲓⲡⲁⲙⲉⲩⲉ ⲛⲁⲕⲁⲡⲉ
ⲁⲛⲟⲕ ⲓⲟⲩⲁⲛⲁⲓ̈ⲣⲡⲙⲟⲩⲛⲁⲭ

A droite de cette inscription sont figurées à la gravure quelques représentations très grossières de moines coptes dans la position de l'orant.

Dans une seconde chambre on voit des restes de fresques, encadrements, croix et divers ornements. Sur la paroi ouest, au fond de la salle, on lit, peint en rouge et en grandes lettres : **ⲡⲉⲛ ϫⲟⲉⲓⲥ ⲱ̀**. Sur la paroi est, également peint en rouge, on trouve ce reste d'inscription qui comportait trois lignes : **ⲁⲛⲟⲕ ⲡⲓϩⲏⲕⲉ.**

EINE LISTE MEMPHITISCHER GÖTTER IM TEMPEL VON ABYDOS

VON

HERMANN KEES

Im grossen Sethostempel von Abydos und zwar in der Kapelle des Sokar (U des Planes bei MARIETTE, *Abydos*, I) findet sich an der linken (Süd) Wand in der oberen Reihe eine Götterliste aufgezeichnet, die in mehrfacher Beziehung Beachtung verdient. Sie ist nach der Art etwa wie die grosse von MARIETTE, I, 44 ff., bereits mitgeteilte Liste gegenüber der Königstafel einer Opferdarstellung des Königs beigefügt; doch erhält sie ihr besonderes Charakteristikum dadurch, dass es sich hier bloss um in Memphis verehrte Gottheiten handelt, und dass diese durch Beifügung fast als topographisch zu bezeichnender Überschriften nach verschiedenen heiligen Bezirken geordnet sind; sie ergänzt damit zwei andere Listen im davor liegenden Raume die sich hauptsächlich auf Sokarkultstätten beziehen (MARIETTE, *Abydos*, I, 35 b und 48 a). Damit gibt sie uns einen recht wichtigen Beitrag zur Kenntnis des memphitischen Götterkreises zur Zeit des neuen Reiches, und überliefert uns vor allem auch eine Reihe recht alter Namen von Lokalgöttern. Nach der allgemeinen Zeitanschauung erscheinen die meisten von ihnen, wie schon am zugesetzten Götterdeterminativ ersichtlich ist, als verschiedene Formen[1] des Hauptgottes Ptah.

Das zeigt sich gleich in den ersten Feldern, die keine besondere Angabe des Bezirks haben. Dort läuft nur die allgemeine Opferformel : « Ein Opfer, das der König gibt, wenn die Opfergaber auf dem Altare zusammengelegt werden, wie sie König Sethos gibt. »

1. Leider fehlt in der neuer Monographie von Stolk über den Gott Ptah hierzu jegliches Material.

Das obere Feld gibt nun immer den Gottesnamen, darunter das Determinativ des Gottes, bei den männlichen meist in Gestalt des Ptah an selbst, die untere Rubrik wiederholt dann den Namen nach einem einleitenden « für Gott X. » und ist gelegentlich durch ihre Varianten lehrreich.

1. Die Liste beginnt mit Ptah selbst, der unten noch näher mit seinem gewohnten Beinamen « südlich seiner Mauer » genannten wird.

2. Es folgt ein Gott (Var.), der zum Unterschied von den nächstfolgenden, trotzdem er auch das Ptahdeterminativ hat, nicht ausdrücklich als Ptah bezeichnet wird.

Die bevorzugte Stellung und die auch sonst übliche Verbindung des Ptah mit dem Gotte des Urgewässers spricht dafür, dass hier trotz der ungewöhnlichen Schreibung Gott *Nun* gemeint ist[1] und nicht etwa jene Schlangengottheit *Nnw*, die sich z. B. im Sokariszimmer selbst als Schutzgottheit an der Bahre des Osiris als neben anderen Schutzgottheiten findet[2].

3. (Var.) *ḫnt-ṯnnt*, mit Ptah gleichgesetzt. *Ṯnnt* ist offensichtlich ein Quartier von Memphis vielleicht ehemals benannt nach einem dort verehrten Lokalgott *Ṯnn*[3], dem wohl das hohe Federdiadem eigen war, mit dem der spätere Ptah-*Ṯenen* gewöhnlich erscheint. Es dient häufig als Bezeichnung des Sokarheiligtums von Memphis : so wird auch in der Liste der Kultstätten des Sokar aus dem Vorzimmer zu seiner Kapelle in Abydos, MARIETTE, *Abydos*, I, 48 a, genannt. Aber auch Ptah hat daher zweifellos seinen in der zweiten Hälfte des neuen Reiches populärsten Beinamen *Ṯenen* bekommen[4]. Dass dieser hier gemeint ist, ergibt sich schon daraus, dass Ptah-*Ṯenen* in der Liste sonst fehlte, auch die bevorzugte Stellung am Anfang weist darauf.

Ältere Stellen zeigen aber noch deutlich, dass wie so viele « Ptahformen » dieser Liste auch der *ḫntj-Ṯnnt* einst ein besonderer Lokalgott war, der allerdings schon im alten Reich in engsten Beziehung zu Ptah steht.

Er erscheint im alten Reich in dem Priestertitel , MAR., *Mast.*, C 1, H 14, E 12; MURRAY, *Index of names*, pl. XXX, als wird er auch in dem alten Text LACAU, *Text. relig.*, Nr. 58 : « Vom sich verwandeln in den *Npr* » genannt, worauf gleich folgt « Ich bin Ptah usw. »; *Npr*, Ptah, Osiris, *ḫntj-ṯnnt*, sind in diesem Text schon gleichgesetzt. Dass *Ṯnnt* ein eigener hei-

1. Vgl. STOLK, *Ptah*, 24.

2. Zu dieser vgl. *Pyr. 312 a*, , *Pyr. 670*, , also Ableitung von dem *Pyr. 1242*, *1534*, bezeugten Verbum der Bewegung (*njnj* ?); ferner vgl. Amon als , DARESSY, *Annales du Service*, XII, 199 (Zauiet Razin = Prosopis ?), und Tur. Altar Nr. 8 (BRUGSCH, *Dict. géogr.*, 1056).

3. Nach der von Stolk, *Ptah*, 24, angeführten Stelle *Urk.*, IV, 96, mag er ebenfalls eine alte Naturgottheit sein.

4. Die Liste der Ptahnamen im Ramesseum, CHAMPOLLION, *Not.*, I, 905, nennt den als Nr. 10. Die vollständige alte Form : Ptah-*ḫntj-Ṯnnt* ist sonst ungebräuchlich.

liger Bezirk war, erweisen eine Anzahl Stellen; von ihnen sei z. B. die Stele 4033 des Serapeums (Brugsch, *Dict. géogr.*, 952), erwähnt weil sie durch Nennung des deutlich zeigt, dass sich um den Bezirk *Tnnt* eine ganzen Götterkreis gruppiert hat; ein nennt auch der Berl. Sarkophag des Aḥmes (Brugsch, a. a. O.).

Auch Neit wird mit ihm gelegentlich in Verbindung gebracht : denn Lacau, *Textes religieux*, Nr. 1 a (*Rec. de Trav.*, XXVI, S. 65) wird sie gennant.

Der Name des Bezirkes *Ṯenent* hängt sicher mit dem Stamme *ṯn* « erheben » zusammen, und so konnte man den Beinamen des Ptah auch ohne lokale Beziehung als « den Erhabene » verstehen. Auf dem Stein von Rosette wird Ptah-*Ṯenen* denn auch durch ΗΦΑΙΣΤΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ wiedergegeben[1]. Darum teilt Ptah von *Ṯenent* seinen Beinamen mit einer ganzen Anzahl auch nicht memphitischer Gottheiten : am bekanntesten ist darunter die Göttin *Ṯenent*, die in Hermonthis zu Hause zu sein scheint[2], und dort auch ein männliches Gegenstück, einen Gott *Ṯenen*[3], hatte.

Weiter gibt es eine Schlangengöttin bei Erman, *Hymnen a. d. Diadem.*, S. 35, Z. 14, die nätürlich ganz gut nach Memphis gehören kann; ferner ist an die Bezeichnung der Hathor als *ṯntt iḥwt* « Erhabene der Kühe »[4] und an den analog gebildeten unterägyptischen Stadtnamen der Pianchiinschrift (*Urk.*, III, 45) zu erinnern[5].

4. « der ehrwürdige Ḏedpfeiler » ebenfalls mit Ptah gleichgesetzt. Die Verbindung beider ist der jüngeren Religion ganz geläufig, es genügt dafür auf den häufigen Darstellungstyp des Ptah mit dem als Rückenpfeiler zu verweisen; namentlich in den späten pantheistischen Götterbildern ist der typ des Ptah-Ḏed recht gewöhnlich[6]. Ptah scheint hier einmal umgekehrt ein religiöses Symbol des Osiriskreises übernommen zu haben, jedenfalls schon in sehr alter Zeit, denn Sethe hat sehr richtig darauf hingewiesen, dass sich die Hohenpriester des Ptah bereits im alten Reich auch « Propheten des ehrwürdigen -Pfeilers » nennen[7].

5. *m ḫnt wr*, mit Ptah gleichgesetzt, und wie die folgenden unter Nr. 6, 8, 13, aufgezählten Götter in der Liste später noch einmal bei den namentlich gekennzeichneten Bezirken wiederholt (vgl. Nr. 24).

---

1. Stolk, *Ptah*, 16; zu jüngeren sonstigen ägypt. Pseudo-etymologien, vgl. Brugsch, *Religion*, S. 510.
2. Brugsch, *Rel. u. Myth.*, S. 316 (zusammen mit der *R't-t'wj*); *Edfou*, pl. 30 b (zusammen mit der *Injt*); in Silsilis als « Herrin der beiden Länder », (zusammen mit Sobek, *R't-t'wj* und Hathor von Denderah), Ros., *Mon. d. C.*, 31, 2 (Ramses II.); als Genossin des Horus den König krönend als Gegenstück zu Seth und Nephthys in Karnak unter Thutmosis III. (L. *D.*, III, 34); Abbild. Wilkinson, III, pl. 51, nr. 1-2, pl. 53, nr. 4, u. a.
3. Scheinbar selten : ich kenne nur durch das Berl. Wb., Theben Grab des Chonsu (Abschr. Sethe), eine Frau und Sethe, *Medinet Habu*, Zettel 952, .
4. Z. B. *Urk.*, IV, 235.
5. Vgl. auch , *Pyr. 666* (Wb.) in einem Schlangenganber.
6. Vgl. Wilkinson, III, S. 17, Nr. 497, u. a.
7. *Beiträge zur ältesten Geschichte*, S. 138.

Der Name kann verschieden erklärt werden : entweder als « der grosse *m ḫnt* » oder nach Analogie von Nr. 7 « *m ḫnt* des *Wr* » ; *m ḫnt* wird dabei genau wie in dem bekannten Hoftitel *imj-ḫnt*[1] ein zusammengesetzten präpositionaler Ausdruck *m ḫnt* « an der Spitze » sein; deshalb schreibt man als Variante bei Nr. 7 auch statt .

Es wird wohl der Erklärung als « der Grosse um der Spitze » der Vorzug zu geben sein, da ein blosses *Wr* als Göttername — und einer solchen setzte die Erklärung : « *imj-ḫnt* des *Wr* » voraus — recht ungewöhnlich ist[2].

Der Kult des « Grossen an der Spitze » ist für das alte Reich wieder durch den Priestertitel der beiden Hohenpriester von Memphis Ptah-schepses und Sabu bezeugt, und es sei gleich darauf hingewiesen, dass diese beiden auch Propheten der Folgenden in unseren Liste genannten Gottheiten bis Nr. 8 sind[3].

Daraus ist erhellt ohne weiteres, dass die an den Anfang unserer Liste gestellten Götternamen Lokalgötter bezeichnen, die schon in der V. Dynastie so eng mit Ptah verbunden sind, dass dessen Hohenpriester ihr Priestertum im Nebenamt miturwaltet.

Charakteristischer Weise endet bei Nr. 8 auch die ausdrückliche Gleichsetzung mit Ptah in der unteren Rubrik, wie sie bei Nr. 3-8 übereinstimmend lautet : « dem Gotte X. dem *Ptah*-X. ». Den seltenen Name des *m ḫnt wr* kenne ich einmal noch in einem der religiösen Texte des mittleren Reiches LACAU, *Text. relig.*, Nr. 59 : « Meine beiden Augen worden mir geöffnet durch den , ich ..... (durch) den ? ». Auch dieser Gott ist also schon auf dem Wege in den Osiriskreis eingereiht zu werden, wie wir es bei dem folgenden Gott nun sicher nachweisen können.

Von den folgenden drei Göttern, kennen wir nur den ersten etwas näher den

6. *ḫrj bꜣḳ·f* « den unter seinem Oelbaum », noch einmal in Feld 18 genannt. Seinem Namen nach ist es zweifellos ein alter Naturgott, ein heiliger Baum, genau wie jener später in Nr. 24 mit dem *m ḫnt wr* zusammen gennante *ḥtp bꜣḳ·f* « den in seinem Oelbaume ruht », o. ä. Was die spätere Religion aus diesem Naturgott, den im alten Reich schon, wie wieder die Titel der mehrfach genannten Hohenpriester von Memphis beweisen[4], mit Ptah eng verbunden ist, macht, sehen wir an mehreren Stellen : wir begegnen ihm zunächst in der Liste der Ptahnamen im Ramesseum als Nr. 15, (CHAMPOLLION, *Not.*, I, S. 905; Wb.), und als Thot in Abydos in der Nefertumkapelle, MARIETTE, *Abydos*, I, 38 c. Der ist dort sitzend im mumifizierten Typ mit Ibiskopf

1. Der neuen Erklärung desselben von Sethe bei Borchardt, *Sahure*, II, S. 96, als « Festpriester » kann ich mich nicht anschliessen. Vgl. das von mir *Opfertanz*, S. 243, Anm. 10, bemerkte : der ist von Haus aus kein Preister sondern Hofcharge.

2. KEES, *Opfertanz*, S. 259.

3. MURRAY, *Index of names*, pl. 51, 55, beide führen ausserdem die Titel und ; dagegen sind sie nicht auch Propheten der memphitischer Neit, die einem gesonderten Götterkreis angehört.

4. Man schreibt dort : .

hinter Sokar und Nefertum dargestellt. Seine Lokalisierung in Memphis gibt die Kairenser späte Statue des (Wb. Kairo Nr. 63) ausdrücklich an, wenn sie nennt.

Auch er kommt wahrscheinlich durch die Nachbarschaft mit Sokar in der Bann der Osirisreligion, und so finden wir ihn später als einen der Schutzgötter des Osiris, die man sich gelegentlich als Söhne des Horus *ḫntj n intj* denkt[1]; und zur selben Zeit erscheint er auch als einen der 10 Schutzgötter des Toten auf späten Sarkophagen[2]. Seine Wandlungen sind somit ein recht charakteristisches Beispiel für die Arbeitsweise den ägyptischen Religion!

7. (Var. und) « Der an der Spitze des *ḏfnt (ḏft)* ». Die Erklärung dieses Namens bildet wegen der Variante *ḏft-ḏfnt* und dessen Übersetzung Schwierigkeiten. Unmittelbar erinnert der Titel zunächst an ein Götterpaar, das als Nr. 22 noch einmal wiederkehrt und , dort beide als götter determiniert.

Damit ist jedenfalls der letzte Teil unseres Titels als Gottesname gesichert.

Die Titel der beiden mehrfach genannten Hohenpriester von Memphis schreiben nun[3] benutzen also die Variante ohne *n*. Dies zeigt, dass die Schreibung unserer Liste Feld 7 in der unteren Rubrik kein Fehler ist, sondern *ḏfn·t* und *ḏf·t* Nebenformen sind, unter denen die ohne *n ḏf·t* die ältere sein mag. *ḏfn·t* wäre dann etwa als eine jener Ableitungen mit *n* anzusehen, wie sie Erman, *Gram.*[3], § 236, nachgewiesen hat.

Der ursprüngliche Stamm wäre also *ḏf*. Dessen Bedeutung kann ich nicht erklären, da er bisher nicht zu belegen zu sein scheint[4]. Es scheint nun fast, als habe der Redaktor unserer Liste, der sicher mit dem uralten Namen auch nichts mehr anzufangen wusste, als er in Feld 22 das Götterpaar und hinter dem Luftgott Schu des heliopolitischen Systems einsetzte, an jenes andere Götterpaar und , das die Pyramiden nennen[5], gedacht obwohl etymologisch jeder Zusammenhang natürlich ausgeschlossen ist. Vielleicht ist aber auf Grund eines vermeintlichen Zusammenhanges unser *m ḫnt ḏfnt* in der Liste unter den einzelnen Heiligtümern nicht wiederholt, während das bei seinen zwei Vorgängern Nr. 5 und 6 (= Feld Nr. 24) und seinem Nachfolger dem

8. *ḫntj ỉ3wt·f* « der vor seinen Ämtern », als Nr. 25 der Fall ist. Auch

1. Junker, *Stundenwachen in den Osirismysterien*, S. 4.
2. *Annales du Service*, IV, S. 79, 121; XII, S. 87.
3. Sethe bei Borchardt, *Sahure*, II, S. 129, liest fälschlich hier *ḫnt md·f* « der vor seinem .... » nach Mariette, *Mast.*, 413/5.
4. Eine reduplizierte *N*-bildung von diesem Stamme kann in dem *Pyr. 695 a* verlegen.
5. *Pyr. 317 a. Tfn* geht frühzeitig ganz verloren und ist schon in den Pyr. ausser an dieser einen Stelle und *Pyr. 288*, wo genannt wird, ganz durch Schu verdrängt. Ein Skorpion kommt Metternichstele 54/55 vor (Wb.).

dieser kommt in den Priestertiteln der beiden Hohenpriestern vor .

Dass er in älterer Zeit ziemliches Ansehen genossen haben muss, zeigt die *Notiz des Palermosteins,* Rs. 3, Nr. 1, die eine Stiftung des Königs Sahure von 2 Morgen im memphitischen Gau an ihn verzeichnet[1]. Bezeichnender Weise ist er dort bereits durch sein Determinativ als Ptahform gekennzeichnet. Damit endet die Aufzählung der am engsten mit Ptah verbundenen Lokalgötter und es folgen zunächst nur Nennungen des gewöhnlichen Ptahnamens : man gedenkt der Opfer

9. « dem Ptah in allen seinen Häusern, dem Ptah im Himmel und auf Erden »;

10. « dem Ptah an allen seinen Sitzen in Oberägypten, dem Ptah an allen seinen Sitzen in Unterägypten »;

11. « dem Ptah in allen seinen Hallen, dem Ptah in allen seinen Palästen », und endlich alles umfassend

12. « dem Ptah der Fremdländer, Ptah an allen Orten, wo er ist ».

Weiter folgen zwei Götter, von denen nur der erste noch einmal später in der Spezialliste wiederkehrt; trotzdem nun die Gottheiten nicht mehr ausdrücklich « Ptah » genannt werden, dominiert doch zur Aufrechterhaltung des Systems das Gottesdeterminativ in Ptahform auch weiterhin. So gleich beim

13. zu lesen als *rś-wḏ*ʾ « der gesund erwacht », noch einmal im Feld 19 wiederkehrend.

Der Gott ist schon in den Pyramiden genannt *Pyr. 330 c, 331 c,* wo auch seine Lesung als genau gegeben ist. Er tritt dort in einem Spruch auf, der die Himmelfahrt des Königs behandelt und den König dazu mit verschiedenen Himmelsgöttern bekannt macht. Danach wird man in ihm ebenfalls einen solchen, vielleicht ein Sternbild, zu sehen haben.

In einem Liede des Morgenliedtypus kommt sein Name in der später Überlieferung der Osirismysterien vor[2].

Da dort vorher (Osiris) von Busiris und der Ḏedpfeiler genannt ist, so ist *rś-wḏ*ʾ auch sicher als Osirisname gefasst[3].

erscheint denn auch auf den Blöcken des ptolemäischen Tempels von Behbêt genannt[4], dort daselbst kommt aber auch vor[5]. Man sieht also deutlich, Osiris hat hier wieder einmal den alten Himmelsgott beerbt. Alles das passt gut zu der von uns erschlossenen ursprünglichen Natur als Sternbild. Das hier genannt « Haus des *rś-wḏ*ʾ » spielte eine gewisse Rolle im Osirisglauben der Spätzeit und deswegen führt, ebenfalls in Behbêt[6], auch Neit als Gottesmutter den Titel ; endlich ist es wieder in einem osirianischen Morgenlied noch bei Bergmann, *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit,* Z. 51, erwähnt.

1. Schäfer, *Bruchstück altägypt. Annalen,* S. 36.
2. Junker, *Stundenwachen in den Osirismysterien,* S. 63.
3. Vgl. zur Komposition dieser Lieden, Erman, *Hymnen a. d. Diadem,* S. 15 f.
4. Röder, *Ä. Z.,* XLVI, S. 67, Nr. 11.
5. Röder, a. a. O., Nr. 12. — Le texte porte : comme nous n'avons pas ce caractère, je l'ai remplacé ici et ailleurs par .
6. *Recueil de Travaux,* XXXV, S. 106, Block 82.

Ob der Gott wirklich in Memphis heimisch ist, oder wie so mancher andere in dieser Liste vielleicht erst mit dem Eindringen des Osiriskreises zugebracht, ist nicht zu entscheiden.

14. *Ḥr-ḫn*, der erste Gott der Liste, der nicht das Determinativ des Ptah hat. « Horus vom Innern (Palast?) », eine sonst scheinbar nicht bezeugte Horusform.

Mit den folgenden Namen kommen wir zu den Göttern, bei denen im oberen Streifen besondere Heiligtümer angegeben sind

15. *nḏm-ʿnḫ* « angenehm an Leben » und

16. *jʿḫ-rmj·t* « dessen Tränen getrocknet sind »[1]. Letzterer ist, worauf mich Dr. Grapow freundlichst hinweist, im *Pap. Berlin 3048*, col. 7, 5, in einer Hymne an Re-Ptah genannt und zwar offensichtlich als Osirisname : « Du hast die Feinde des vernichtet[2] ». Die Lesung des seltenen Wortes hat Erman, *Ein Denkmal memphit. Theologie*, zu Z. 31 b, gegeben, wo es in einer Rede der Isis an Horus und Seth heisst : « er trocknet eure Tränen ».

Interessant ist diese Stelle noch insofern, als kurz vorher in Z. 30 b auch irgend etwas von die Rede ist, also offensichtlich hier mit beiden Namen gespielt wird.

All dies sind ja auch memphitische Texte und es darf wohl als feststehend betrachtet werden, dass die Namen hier heimich waren und wenigstens in jüngeren Texte sicher mit der Osirisreligion in Verbindung stehen. Übrigens ist es möglich, dass auch ein euphemistischer Name des Osiris ist. Im Zusammenhang mit dem *jḫ-rmj·t* wird das wahrscheinlich, wenn man eine Rede der Leute beim Begräbnis vergleicht, wie im Grab des Paheri[3] : .

17. *ḥtp-d·t* « dem mit zufriedener Hand (?) » wissen wir leider nichts, der Name mag aber in den gleichen Kreis gehören. Im oberen Streifen ist diese erste Rubrik erst hinter Feld 23 wieder durch einen Teilstrich abgeschlossen, enthält aber bereits offensichtlich mehrfache Unterabteilungen; dass diese nicht immer geschieden sind, kommt noch mehrfach vor, z. B. beim « Haus des Nefertum », etc.

Als deutlichen Kapellennamen finden wir darin die *ist-Ptḥ* « Kapelle des Ptah ». die als besondere Bezirk auch in einer anderer Liste, der der Sokariskultstätten *Abydos*, I, 35 b, an vierter Stelle wiederkehrt.

Denem gruppieren sich nun eine Anzahl von Bezeichnungen wir möchten sagen topographischer Art zuerst über Feld 15 « westlich », dann « östlich », das sich hinter dem *ist-Ptḥ* nochmals wiederholt. Am Schluss folgt nun nicht ent-

1. Der an sich näherliegenden Übersetzung « der die Tränen trocknet » stehen die nachgenannten Stellen dem Sinne nach entgegen.

2. *Pyr. 1983 d* heisst es von den Horuskindern mit Bezug auf Osiris : . Dagegen *Metternichstele*, 39 : (Wb.) scheint nicht mit diesem Ausdruck zusammenhängen, sondern hier tatsächlich « weinen » zu bedeuten. Dieses *iḫ* geht, scheint mir, nicht auf das alte zurück, sondern auf ein Verbum vom Stamme *ḥwj*, das *Pyr. 393 a* etwa in der Bedeutung « verfinstert sein » vorkommt.

3. Griffith, *Paheri*, pl. V, S. 20, c.

sprechend nochmals *m mnt* sondern eine abweichende Bezeichnung « die westlichen Höfe(?) » o. ä. Überblicken wir rasch die vorkommenden Götter, so ist ohne weiteres klar, dass hier nicht die Insassen des Hauptptahtempels, den man so den *ist-Pṯḥ* vermuten kann, aufgezählt sind, denn gerade die Hauptgötter vor des Ptahkreises vor allem er selbst fehlt. Wir finden ausser den schon erwähnten noch

18 nochmals den *ḥrj-bꜣḳ·f* (vgl. Nr. 6) zusammen mit einem *wr imꜣḫ·f* « gross an seiner Würde » gennanten Gott[1],

19. den schon in Nr. 13 genannten *rś-wḏꜣ* hier mit dem Determinativ ;

dann

20. ( ) was schwer zu wiederzugeben ist, etwa « existierend mit seiner Würde »,

21. den Gott des heliopolit. Systems und danach das Paar

22. und , über das schon gesprochen wurde, endlich

23. und *npr* der Getreidegott und *ḥsꜣ* nach dem Determinativ eine nilartige Gottheit. Nur einer von ihnen Nr. 18 gehört zu den Göttern, die sich schon in alter Zeit durch gemeinsame Priester als eng an den Ptahkult angeschlossen erwiesen.

Es mag nun sein, dass man den Ptah hier als selbstverständlich voraussetzt, sozusage als Herrn aller Tempel, und er darum am Anfang in den Feldern 9-12 gleich erledigt wird : auch sonst sind es gerade die uns geläufigsten Namen , , , die bei den einzelnen Heiligtümern nicht wiederkehren.

Man scheint hier also nur die besonderer Lokalgötten nochmals anzuführen. Freilich allzu durchdachte systematisch dürfen wir einer von solcher Liste nicht erwarten; darin haben die Ägypter nie Besonderes geleistet.

Noch eins sei hier vorausgenommen : merkwürdigerweise ist die in der genannten Liste *Abydos*, I, 35 b, dasjenige Heiligtum, das von den heiligen Bezirken der oberen Rubrik die geringste Opferzahl (14) zeigt, es wird von dem vorhergenannten (15) « Altar des Ptah », das unsere Liste nicht erwähnt, noch übertraffen.

Man sieht daran meines Erachtens nur wieder, dass auf die Aufzählung der ohnehin den Opferformeln und Darstellungen der umliegenden Räume reihlich genug erwähnten Hauptgötter — hatte doch Ptah seine eigene Kapelle im abydenischen Tempel — weniger Wort gelegt ist, als auf die kleineren Götter, die hier ihren Anteil bekommen sollten : ebenso fehlt ja in unserer Götterliste eine Erwähnung des in der Liste *Abydos*, I, 35 b, hinter der *ist-Pṯḥ* genannten *ḥt-Skr*, obwohl dies sogar beide Ptahheiligtümer an Opferzahl übertrifft (17) !

Nicht ganz verständlich ist mir in der Bezeichnungsart unsere Liste, warum das zwiemal wiederholt wird bzw. warum die darunter verzeichneten Götter, die

1. Vgl. dazu den *Pyr. 1482 c*, der als Sohn des Ptah bezeichnet wird; seltsamerweise fehlt dieser Name in unserer Liste.

dort verehrt werden, getrennt sind. Ob das etwa nur in kalligraphischer Ursachen begründet ist, um nicht das bei einer Aufzählung aller Götter (6 ?) darunter durch eine grosse Lücke von dem trennen zu brauchen? Zweifellos stehen die Angaben, die nur Osten und Westen enhalten, in gewisser Ergänzung zu den Tempelnamen am Ende der Liste von Feld 34 an, die alle nur « Süden » und « Norden » enthalten.

Das spricht deutlich gegen eine Erklärung « westlich » bzw. « östlich » *von* der Ptahkapelle; varum soll es dann keine Kultstätten nördlich und südlich davon geben? Ferner steht als Variante für das der Liste *Abydos*, I, 35 b, hier ein , also sprachlich gleich dem « das südliche X. » oder « das X. im Süden » zu übersetzen. Und ebenso erhälte man danach hier eine « Ptahkapelle im Westen » und eine « Ptahkapelle im Osten »[1]; die südlichen und nördlichen Kapellen hätten dann etwa die den erwähnten besonderen Namen gehabt. Das scheint mir immer noch die annehmbarste Erklärung zu sein. Die ausführlichere Angabe mit M scheint gewählt, um , mehr als zur Charakter der Ortslage, als zur offiziellen Namen der Kapelle gehörig zu bezeichnen.

Immerhin ist aber ganz allgemein auffällig, dass man hier in Memphis die Bezirke so topographisch angibt und nicht wie anderswo mit irgend welchen heiligen Namen : das zeigt sich noch in einer Menge anderen Namen angefange vom « Ptah südlich seiner Mauer » zur « Neit nördlich der Mauer » der « Hathor Herrin der südliche Sykomore » zum « Ḥor auf der südlichen Ecke » und den im Feld 30 genannten « Gottheiten » bzw. [2]. Ansätze zu ähnlichen Bildungen von Heiligtümernamen auf topographischer Grundlage erscheinen sonst nur im saitischen Gau mit seiner seltsamen Hälftentrennung häufiger zu sein[3].

Unsicher ist die Lesung von Wegen der Gleichartigkeit der Zeichen ist man geneigt, dieselbe Lesung anzunehmen, wie beiden in Feld 30 genannten und für die die untere Rubrik ausgeschrieben *ḏnbw rśjw* gibt; doch ist auch *ḏnb* in seiner Bedeutung nicht bekannt. Man mag es daher etwa mit « Höfe » oder « Bezirk » wiedergeben[4].

Zu den Götternamen ist kaum etwas zu bemerken, von den meisten wissen wir nichts. Von allgemein bekannteren Gestalten erscheinen nur Schu und der Getreidegott *Npr*, der durch seine innere Verwandtschaft als Vegetationsgott früh in

1. Freilich ist der Name *ist-Ptḥ* im Gegensatz zu den getrennt aufgeführten « südlicher » und « nördlicher » weder in dieser Liste noch in der andern *Abydos*, I, 35 b, doppelt genannt; letztere hat aber überhaupt die Angaber und nicht! Oder sind dort die beiden Kapellen in und zu suchen ?

2. In der Nähe von Memphis findet sie sich nochmals in Heliopolis bei der Sethe, *Ä. Z.*, XLIV, S. 6.

3. Man hat dort einen *Mḥ-nt* « Nordtempel » und einer *Rś-nt* « Südtempel », vgl. Sethe, *Ä. Z.*, XLIV, S. 27-28, zur Ableit. von Norden, Süden, vgl. Sethe, *Sage vom Sonnenauge*, S. 13, Anm. 2.

4. Es wird identisch sein mit den drei bein Opfertanz auftrenden , vgl. Kees, *Opfertanz*, S. 230 und *Ä. Z.*, LII, S. 57, Taf. VII, wo das « der nördliche Hof » genannt wird.

Verbindung mit Osiris tritt[1]. Mit ihm bildet Gott *Ḥsꜣ* ein Paar, der nach seinem Determinativ etwa als Gott der Überschwemmung gegolten zu haben scheint : tatsächlich tritt auch eine als benannte Nilgottheit in der Weltkammer des Sonnenheiligtums von Abusir auf[2]. Seinem Namen nach ist er das männliche gegenstück zu der bekannten Kuhgöttin *Ḥsꜣ·t*[3]. So erklärt sich seine Zusammenstellung mit *Npr* von selbst.

Die zuletzt genannten kosmischen Götter, die hier das memphitische System in Verbindung mit Ptah setzt, treten ergänzend zu dem gleich an zweiter Stelle der Liste genannten Urvater Nun. Beachtenswert für diese Auffassung ist eine Darstellung[4] des Schu ganz nach Art der Nilgötter, also als Naturkraft, im Zimmer des Nefertum in Gemeinschaft mit Ptah-Osiris und Nefertum.

Die nun folgenden Felder 24-25 gehören drei Göttern an, von denen zwei schon früher als Ptahformen (Feld 5 u. 8) begegneten.

Dazu kommt mit dem *m ḫnt wr* zu einem Paar vereint noch der *ḥtp bꜣḳ·f* « der mit seinem Oelbaum zufrieden ist » richtiger vielleicht : « der in seinem Oelbaum ruht » dazu, einen Baumgott, den wir sonst nicht nachweisen können.

Sie sind als Insassen des genannten Heiligtums aufgeführt. Nach dem folgenden ist das *pr-šṯt* zu lesen « Bezirk der *šṯjt* ». Ein gleicher Name fehlt in der öfters erwähnten zweiten Heiligtümerliste; in ihm müssen wir aber wohl jenes *šṯjt* sehen, das wir als einen der häufigsten Namen des memphitischen Sokarheiligtums kennen, so erscheint es in der langen Liste der Sokarisheiligtümer[5], die sich an der gleichen Wand im Tempel von Abydos befindet, wie die Liste *Abydos*, I, 35 b, an ersten Stelle : . In unserer Liste ist Sokar als Hauptgott bei der *Šṯjt* gewiss erwähnt, also die gleiche Erscheinung, wie vorher bei Ptah in seinem Hauptheiligtum. Auch die nächtsfolgenden Heiligtümernamen gehören vorzugsweise dem Sokar an : es folgt

26. ein einzelnes Feld mit der Überschrift *sic* . Das bekannte *pr-Ḥnw* ist nicht damit gemeint, denn das folgt später, vielleicht also ist *wšḫt* (?) *Ḥnw* zu lesen.

Der einzige Insasse ist der « Ḥor auf seinem Papyrus », eine Göttergestalt, die gut bekannt ist.

Zunächst ist er wieder im Nefertumzimmer in Abydos unter den Göttern des Nefertumkreises abgebildet mit Ptah-Osiris, Schu, Isis u. a., MARIETTE, *Abydos*, I, 39 b, zusammen; ferner zeigt eine Darstellung aus dem Zimmer L des Planes bei

1. Vgl. den oben genannten Text u. a.

2. Zu *ḥsꜣ*, vgl. GRIFFITH, *Kahun Pap.*, VII, 31 (Wb.) : . Diese Stellen sind beachtenswert zur Erklärung der von GRIFFITH, Ä. Z., XLVI, S. 132, bei der Apotheosis by drowning besprochenen Bezeichnung der Ertrunkenen als *ḥsj* (**hasje*).

3. Auch eine andere Kuhgöttin die (LACAU, *Text. relig.*, Nr. 61) hat deutlichen Zusammenhang mit der fruchtbringenden Überschwemmung. In der theolog. Symbolik werden diese dann naturgemäss speziell zu Ernährerinnen des Königs und Muttergöttinnen.

4. MARIETTE, *Abydos*, I, 39 b.

5. MARIETTE, *Abydos*, I, 48 a.

MARIETTE, *Abydos*, App. B, Tabl. 26) den König das Idol dieses Gottes, den man sich genau wie sein Name sagt auf einem Papyrusstengel sitzend dachte, verehrend und dazu passt, dass der Gott im *Berliner Amonsritual*, II, 5-7, genannt wird als « gross in Abydos ».

Auch sonst erscheint er nicht selten in religiösen Texten : das 112. Kapitel des *Todtenbuchs* gibt eine spielerische Deutung des Namens; BRUGSCH, *Relig. und Myth.*, S. 462, fürht an, dass das Zeichen auf den astronom. Bildern im Tempel von Denderah vorkommt zwischen Orion und Sirius. Es erscheint danach nicht ausgeschlossen, dass der Gott ursprünglich ein Sternbild war.

Sein Kult scheint also auch in Memphis zu Hause zu sein.

Über den Feldern *Nr. 27-30* steht etwas auseinandergezogen, aber nach Ausweis der Liste *Abydos*, I, 35 b, zu einem Namen gehörig, die Bezeichnung , in der eben genannten Liste als *rwtj ṯjt* ausgeschrieben. Dort erscheint dies « Tor des *Ṯjt* » als ersten Heiligtumsname, mit der höchsten Opferzahl (19). Auch hier ist nichts vom Sokarkult erwähnt, aber als Insassen erscheinen zunächst wenigstens zwei Götter, die wir auch sonst im Zusammenhang mit Sokar finden.

27. und . Das tierköpfige Gottesdeterminativ des ersteren ist an dieser Stelle nicht klar, doch kehren beide Götter noch einmal im Feld 43-44 wieder als *Ḥr ḥr rmn·f* und *Ṣsmw imj nwd·f*.

Beide Götter finden sich nun in Medinet-Habu bein Sokarfest wieder (Wb. Abschr. SETHE); denn dort räuchert der König dem , den wir in unserer Liste in Feld 42 kennen lernen werden, dem menschenköpfigen *sic* und dem ebenfalls menschenköpfigen . Der erste Gott scheint also eigentlich nur *ḥrj rmn·f* zu heissen « der auf seinem Träger »; der Horus in Feld 43 scheint spätere Zutat. Übrigens tritt in Medinet-Habu dieselbe seltsame Schreibung mit dem schief gestellten Zeiche auf, wie in der unterer Rubrik von Feld 27 hier.

Sonst ist von dem Gott nichts bekannt; sein Beiname « Herr des grossen Schlosses » kann ihn nach Heliopolis weisen. Etwas mehr wissen wir von seinem Kollegen dem *Ṣsmw*, dem Gotte der Weinkelter. Er wird schon in den Pyramiden gelegentlich genannt und zwar *Pyr. 403* gleich in seiner ursprünglichen Rolle als einer der Dekane; als solchen finden wir ihn auch später in Abydos im Tempel Ramses II (MARIETTE, *Abydos*, 13 d), in einem Fragment einer Dekanliste und an den Decke des Ramesseums (L., *D.*, III, 170) aufgeführt.

Pyr. 545 b ergibt auch die Erklärung für seinen Beinamen *imj nwd·f* oder *nwdtj*. Es heisst dort : « Er (der König) hat *Knmwt* durchfahren, als *Ṣsmw* » *Nwdt* ist also der Name der besonderer Barke, die *Ṣsmw* so gut wie jeder andere Stern nach ägyptischer Auschauung besass.

Pyr. 1552 a zeigt den *Ṣsmw* schon in einer Funktion, wie wir ihn dann namentlich in den ptolemäischen Tempeln so häufig sehen : er soll Wasser und Wein bringen.

In der Ptolemäerzeit, und sicher auch früher schon, gibt *Ṣsmw* speziell als Gott

der Salben und ist deshalb Herr des Laboratoriums (*is*)[1], wo dieselben bereitet werden. Darauf führt man nun fälschlich seinen alten Beinamen *nwdtj* zurück, in dem man ihn vom Verbum *nwd*, das etwa wörtlich « zerhacken », « zerstossen », o. ä., bedeutet und vom Zubereiten dieser Essenzen gebraucht wird, ableitet, vgl. z. B. LEPSIUS, *Text*, II, 187, aus Denderah (Wb.) : . Er erscheint dabei in den Darstellungen meist als löwenköpfiger Gott.

Er hat darum auch hervorragenden Anteil an den Osirismysterien : er ist dort zum Schutzgott der 12. Stunde der Nacht geworden[2]; wie so viele alte Himmelgötter endete also auch er im Bann des Osirisreligion. Einen andern Stundengott hatten wie schon früher in dieser Liste beim *ḫrj bꜣḳ·f* gefunden.

28 bringt darum einmal einen ganz bekannten Gott Sobek, in

29 wird endlich der Ḏedpfeiler nochmals genannt. Das doppelte Determinativ hat wohl keine Bedeutung, sondern kommt wohl von der gewohnter Schreibweise = *ḏd*.

30 schliesst die Reihe mit der sehr merkwürdigen Gottheiten , das nach dem Determinativ ein Löwenpaar war. Dass nur ein als Determinativ steht, ist ein Zeichen dass es eine Gottheit war, die aber wie so oft in sich wieder in verschiedene Teile getrennt sein konnte; die untere Rubrik gibt die schon erwähnte Lesung .

Man ist hier unwillkürlich versucht an die Türhüter zu denken; vielleicht ist nicht ohne Bedacht das der Überschrift so offenrichtig über ihrer Name aus Ende gerückt. Man denkt an den *Rwtj* « das Löwenpaar » und ähnliche löwengestaltige Torwächter; ein besonderer « Gott des Tores » kommt zudem gleich beim nächsten Heiligtum ebenfalls an Ende vor dem *pr-Ḥnw*. Dieses nennt auch die zweite Heiligtümerliste gleich hinter dem *rwtj-Šṯjt* als , auch noch der Opferzahl dort (17 gleich dem *ḥt-Skr*) eine der wicktigsten Stätten des Sokarkultes. *Ḥnw* ist ein schon in alten Texten häufiger Name des Sokar, speziell hiess so nach dem Ausweis der Pyramiden (bes. klar *Pyr. 620 b*) seine Barke.

Als Insassen erscheinen in

31 und 32. Isis und Nephthys, in ihren Determinativ als in Form der zwei *ḏrt*-Raubvögel, wie sie sich die alte Mythologie verstellte, bezeichnet.

Deren Auftreten ist mit der Angleichung des Sokar an Osiris erklärt, dessen Kreis hat auch noch eine Anzahl anderer Totengottheite mit in der memphitischer Kultkreis gezogen.

Zur Schluss kommt der Torwert des *pr-Ḥnw*

33. der « der Gott von *rwtj pr-Ḥnw* ». Das steht hier parallel zu dem *rwtj šṯjt* ist allerdings hier nicht als besonderes Kultort angeführt, sondern gleich mit unter dem *pr-Ḥnw* angeführt. Damit scheint die Reihe der Hauptkult-

1. Z. B. *Denderah*, I, 77, IV, 5, 14, u. a., vgl. dass *Šsmw* so schon in der Liste *Abydos*, I, 44, Z. 10, vorkommt, wo als sein angeblicher Kultort angegeben ist!

2. JUNKER, *Stundenwachen in den Osirismysterien*, S. 21.

stätten des Sokarkultes zu geschlossen : es sind also vor allem zwei Bezirke zu scheiden, *Šṭjt* und das *pr-Ḥnw* mit ihren verschiedenen Unterschteilungen; im Vergleich mit der andern Liste erscheint hier mehr das , das von der doch zweifellos zugehörigen aus ungeklärten gründen durch das getrennt wird.

Dagegen fehlt in unserer Liste wieder ein sicher sehr wichtige Sokarkultplatz das eigentliche *ḥt*-Sokar[1], das in der andern Liste an Opferzahl (17) dem *pr-Ḥnw* gleichkommt und die Ptahkapelle übertrifft. Leider sind aber die Ägypter in diese Beziehung niemals vollständig und konsequent.

Es folgen nun vier Kapellennamen, die sich in derselbe Reihenfolge in der unter Reihe der zweiten Liste wiederfinden, dort , , , genannt[2].

Nach der Opferzahlen sind es entschieden kleinere Heiligtümer :

Nr. 1 hat dort 5,
2 — 6,
3 — 4,
4 — 6.

Nach den hier genannten Insassen scheinen sie auch mit dem Sokar, speziell dem Totenkult verbunden zu sein. Wir finden darunter eine grosse Anzahl Gottheiten, die unmöglich als lokalmemphitisch angesehen werden können.

Sogleich im erste dem . Unsere Liste nennt in Feld 34-36 darin Hapi, Amset, Duamutef und Ḳebeḥsenuf, die Horuskinder mit ihrem Vater Horus, der hier gegen die sonstige Übung geschrieben wird.

Alle fünf haben hier auch einheitlich nicht das Ptahdeterminativ, sondern das gewöhnliche .

Einer Erklärung bedarf noch der Name des Kultortes, das südliche und das nördliche . Nach Ausweis von Stellen wie beiden Schlachtscenen, *Abydos*, I, 48 b : , , und ähnlich *Abydos*, II, 7, u. a., scheint *śḫw* « Schlachthof » zu bedeuten; das Wort hängt also wohl mit *śḫw* « schlagen » zusammen. Diese Bezeichnung allein deutet auf Nebenbauten zu den grossen Heiligtümern.

Das steht hier in den Liste in einer Rubrik mit dem « südlichen (Haus) hinter der Mauer »[3]; ihre Insassen sind daher nicht klar auseinderzuhalten.

Wir finden dort

37. den *wꜣš-ś* dessen Name schon unklar ist :

38. *ḥmꜣg·t(j)*. Dieses Wort begegnet uns in jüngeren Texten gegelegentlich in Zusammenhang mit Osiris. Nach Brugsch, *Dict. géogr.*, 497, dient das *ḥt-*

1. Dieses Heiligtum ist wohl mit der Angabe der grosser Liste *Abydos*, I, 48 a : (Sakkarah) identisch, die dort auf das (Mit-Rahineh) folgt.

2. Die Wiedergabe *Abydos*, I, 35 b, ist nicht ganz correkt; die hier angegeben Schreibunger berühren auf eigener Collation (1913).

3. Diese Erklärung wurde bereit, *Reheiligtum*, II, begründet.

ḥm³g(t) häufiger Name der Serapeen in Denderah, Koptos, Sais und Iseum[1]. Wichtig ist vor allem der ebenfalls von Brugsch aufzugeichte Zusammenhang mit den Osirismysterien und die übliche Parallelstellung zum [2], wo man die Mundöffnung an den kostbaren Götterbildern anführte. Nach diesem Zusammenhang und Stellen wie BERGMANN, *Buch vom Durchwandeln der Ewigkeit*, Z. 51/2 : und da *ḥm³g·t* ausserdem einen kostbaren Stein (Amethyst?) bezeichnet[3], so mag man *ḥm³g* etwa mit « bilden », « bearbeiten », wiedergeben. Darauf weist auch das Determinativ von *ḥm³g*, das genau eine Faust, die einen Meissel o. ä. Arbeitswerkzug hält, derstellte[4]. Hier ist der Gott *ḥm³gtj* wieder einmal nach Memphis gesetzt und so sagt auch der geogr. Text, DÜMICHEN, *Rec. de Mon.*, III, S. 98, col. 1-2 (= BRUGSCH, *Dict. géogr.*, S. 498) von Osiris : .

Es ist natürlich zweifellos, dass das *ḥt-ḥm³g·t* genau wie das *ḥt-nb* erst mit Einführung des Osiriskreises mit dem lokalmemphitische *pr-Ḥnw* des Sokar in Verbindung gebracht wurde, eine bestimmte Heimat für den *ḥm³gtj* können wir allerdings nicht mehr benennen, da der Name, wo er uns erhalten ist, kaum mehr ohne Beziehung auf Osiris erscheint.

Wenig bekannt sind die Gotter

39. *mrj-mwt·f* « der von seiner Muttergeliebte » und

40. *ḥrj-ḏ³ḏ³ śnw-f* « das Oberhaupt seiner Brüder ». Dies sind die letzten Götter, in der Liste mit Ptahdeterminativ. Brugsch, *Dict. géogr.*, S. 560, führt zu ersterem nach CHAMPOLLION, *Not.*, I, S. 65, aus Abusimbel einen Gott mit Widderkopf an[5]. Er erscheint noch einige Male in ptolemäischen Tempeln so *Denderah*, III, 36 g, hinter der Göttin Nut, menschenköpfig mit Jugendliche als , und in *Edfou*, I, 53 (Wb.) als . Über seine Natur könnte vielleichte die Erwähnung in einer Dekanliste Denderah Saal A bei BRUGSCH, *Thes.*, I, S. 15 (Wb.) : *K³ mr-mwt·f* Anhalt geben, womit doch wohl der gleiche Gott gemeint ist. Auf alle Fälle sieht man, welch krauses Durcheinander von Göttern verschiedenste Art und Herkunft hier im letzten Teil der Liste herrscht. In bemerkenswert grosser Zahl treten aber neben reinen Naturgottheiten und

---

1. Vgl. dazu Edgar RÖDER, *Rec. de Trav.*, XXXV, S. 92, Bl. 8, 9 a; auch Isis wird dort *Ä. Z.*, XLVI, S. 69, Bl. 17, genannt .

2. BRUGSCH, a. a. O., 323, 497.

3. Vgl. z. B. *Die Inschrift des mittl. Reiches aus Heliopolis*, *Annales du Serv.*, IV, S. 102, wo parallel zu und steht. Es sind also mit wertvollen Steinen warzierte Halsgehörige.

4. Vgl. BRUGSCH, *Dict. géogr.*, S. 322 : ; « atelier du bijoutier ».

5. Danach ist vielleicht seine Heimat zu bestimmen : *ḫ³j* ist nach Angabe von Brugsch in einer Liste Sethos I. in Abydos zwichen den Gauen und eingeordnet; noch weiter nördlich erscheint auf dem Schrein von El-Arîsch, Z. 37, zwischen (Kom-el-Aḥmar) und .

solchen des Osiriskreises alte Himmelgötter auf. Auf die Bezeichnung als lokalmemphitisch dürfen erst die nächsten wieder Anspruch erheben :

Da ist

41. der *Ḥor ḥr ḳnb·t rśj·t*, « Horus auf der südlichen Ecke », dargestellt in Form eines hockenden Falken. Seinen Name kann ich sonst nicht nachweisen, höchstens könnte man den an in der Liste *Abydos*, I, 45, Z. 34, genannten « Horus am Südtor » erinnern.

Dass solche Göttersymbole mit Vorliebe an Gebäudeecken angebracht wurden, wissen wir aus den Angaben über Stiftungen solcher auf dem Palermostein[1].

Hier wird die Liste durch die Darstellung des opfernden Königs unterbrochen. Weiterhin folgen vielleicht die Götter des « des Bezirkes hinter der Mauer im Norden ».

Darunter zuerst

42. der « Chnum vor seiner Mauer » als Widder determiniert. Ihn hatten wir schon aber bei der Sokarprozession von Medinet-Habu zu erwähnen, wo er als vorkam. Sein Name weist schon deutlich auf die « Burg » von Memphis. Interessant ist jedoch, dass ältere Erwähnungen diesen Gott noch nicht als Chnum sondern als reinen Lokalgott kennen : so kommt sein Titel, von Sethe *ḫntj śbtj·f* gelesen, im *Totentempel des Sahure* vor (Bd. II, Bl. 70, S. 129) bei einem Gott, dessen Darstellung leider verloren ist; der aber ausserdem die Titel und « der vor seinem Hause » und « der vor seiner Sykomore » vielleicht noch einen verlorenen vierten führt. Sethe weist a. a. O. darauf hin, dass der Gott , Var. schon *Pyr. 518 c* genannt wird. Die Gleichsetzung des alten wahrscheinlich in Bocksgestalt gedachten Naturgottes mit Chnum ist also erst sekundär. Auch Sethe hat übrigens den memphitischen Charakter der angeführten Titel a. a. O. hervorgehoben.

Unter 43 folgt der schon in Feld 27 erwähnte « Ḥor auf seinem Träger », der hier also ebenfalls einem bekannten grossen Gott (Horus) angeglichen ist, während er früher bloss « der auf seinem Träger » hiess und, wie das Determinativ das hier deutlich den Krokodilokopf zeigt, nicht einmal in seiner Gestalt gedacht wurde : an der erwähnten Stelle der Sokarprozession in Medinet-Habu erscheint er einfach menschenköpfig !

44. der ebenfalls zu 27 schon besprochene *Ŝsmw imj nwd·f* mit gewöhnlichem Gottesdeterminativ. Vorher kommen beide Götter in Beziehung zur *Ŝṯjt* vor, also mit dem Sokarkult verbunden; mit diesem glaubten wir auch die hier in Frage stehenden kleinere Bezirke, die beiden « Schlachthöfe » und die beiden Bezirke « hinter der Mauer », zusammenbringen zu dürfen. Daraus mag sich das mehrfache Vorkommen der betr. Götter erklären. Jedenfalls finden sich hier auffällig viel Gottheiten des Osiriskreises, so

45. der bekannte , Anubis *imj-wt*, wozu erwähnt werden mag dass,

1. Vgl. Vorders. 6, Nr. 4, auch Rs. 5, Nr. 2.

nach der grossen Heiligtümerliste *Abydos*, I, 45 a, Z. 36, die, wie überhaupt der ganze Tempel, viel memphitische Tradition aufbewahrt hat, der , « Anubis vom Nordtor » also als Gegenstück zu dem zu Feld 41 erwähnten « Horus vom Südtor » verehrt werden sollte.

Beide Angaben der Liste möchte ich wegen des topographischen Charakters der Namen auch auf Memphis beziehen.

Unter 46-47 folgen Isis und Nephthys die schon im *pr-Ḥnw* wertreten waren (Nr. 31-32). Hier haben sie beide das gewöhnliche Frauendeterminativ.

48. ist die *Seš3t* verzeichnet. Zum Schluss folgt in der Reihe der Heiligtümernamen das « Haus des Nefertum ». Darin werden verehrt

49. Sechmet ohne näheren Titel, wahrscheinlich als Mutter des

50. Nefertum selbst, und noch eine besondere Sechmet form, die die eigentliche bei Memphis heimische Löwengöttin zu sein scheint. Die Hauptglieder der memphitischen Trias neben Ptah, Sechmet, die das System zu seiner Gemahlin macht, und Nefertum, sein Sohn, sind darin noch einmal vereinigt. Die lokale Löwengöttin heisst

51. « Sechmet auf dem Stein », und sie ist auch zum Unterschied von der gewöhnlichen Sechmet (49) in Determinativ löwenköpfig dargestellt.

Sie erscheint denn auch in den späten Listen der sog. lokalen Hathoren nicht selten. Brugsch hat in seinem *Dictionnaire géographique* eine Anzahl Beispiele gesammelt, die auch wegen der jüngeren Varianten ihres Beinamens nicht uninteressant sind.

S. 393 führt er aus einer Liste mehrerer unterägyptischer Distrikte mit lokalen Hathorkulten in Edfu auch die an, mit einem besonderen .

Diese Stelle gibt schon die Namensform Sechmet *tp int* « die Sechmet von der Spitze des Wüstengebirges », die z. B. auch die a. a. O., 46, angeführte Erwähnung auf einer Stele des Serapeums von Sakkarah mit und *Sallier IV*, verso, l. 1' : wiederholt.

Und in der grossen Götterliste *Abydos*, I, 45, Z. 49, ist sie als « Sechmet vom Wüstenberge » genannt.

Dem gegenüber bietet wohl unsere Liste mit *tpjt inr*, die doch zweifellos auf alte Quellen zurückgeht, die ältere einfachere Schreibung, wiewohl beides in der Bedeutung auf dasselbe herauskommt.

Danach stellt sich also diese Sechmet in eine Reihe mit jenen Löwengöttinen, die unter den verschiedensten Namen, später meist als « Hathorformen » aufgefasst, in ganz Ägypten mit Vorliebe an den Eingängen in die Wüstenwadis verehrt wurden,

1. Brugsch, *Dict. géogr.*, S. 933; eine seltsame späte Variante a. a. O., S. 1392, aus Denderah, wo in einer Liste für Memphis die angeführt ist.

und somit in recht alte Zeit zurückweisen. Es sei erinnert an die Pachet von Speos Artemidos ( )[1], die Hathor von *r3-int* bei El-Kab, oder die Hathor « der beiden Berge » von Gebelein[2].

Nach einer Angabe von Brugsch, *Dict. géogr.*, S. 48, gab es bei Memphis auch den Kult eines . Vollkommen fehlt nun in unser Liste, vielleicht aus reiner Bequemlichkeit, die Angabe eines das die andere Liste *Abydos*, I, 35 b, noch am Ende hinter dem Nefertumheiligtum nennt, und zwar mit einer höheren Opferzahl an Feuerbecken (13) als das des Nefertum (11).

Dabei zeigen auch die eben genannten Zahlen, dass diese zwei Tempel der Sechmet und des Nefertum, ungleich bedeutender waren, als die vorher genannten Anhängsel des Ptah-Sokarkultes, allerdings stehen sie den eigentlichen Ptah- und Sokarheiligtümern beide nach.

Damit schliessen beide Listen. Nicht genannt sind ausserdem in unserer Liste eine ganze Gruppe von anscheinend kleineren Heiligtümern, die die Liste *Abydos*, I, 35 b, schon vorher gleich hinter dem *ḥt-Skr* einfügt und *prjw ḫntjw* die « vorderen Bezirke » nennt. Sie weisen zusammen eine recht beträchtliche Opferration, 60 Stück auf.

Vielleicht ist es also eine besondere Gruppe, die man wegen des einheitlichen Charakters der Liste *Abydos*, I, 35 b, die hauptsächlich Sokarkultplätze nennen will, am ersten mit dem Sokarkult in Verbindung bringen mag; sie können etwa mit den Umzügen bei den Festprozessieren dieses Gottes zusammenhängen.

Eins zeigt uns unsere Liste aufs neue deutlich, wie ängstlich man gerade hier im Sethostempel von Abydos bemüht ist, dem ganzen Pantheon Ägyptens gerecht zu werden und auch der niederen vielleicht sonst längst vergessenen Lokalgötter zu gedenken, — ein Charakterzug jener Zeit überhaupt, ein Rückschlag nach den grossgeizigen Bemühungen um eine Einheitsreligion in der vorhergehenden Epoche. Echt ägyptisch findet man sich nun wieder mit unzähligen « Lokalformen » der grossen Götter mit all ihren gekünstelten Beziehungen untereinander ab !

ABYDOS. SETHITEMPEL

Zimmer des Sokar. Linke Wand, obere Reihe.

(Siehe S. 74-76.)

---

1. Brugsch. *Dict. géogr.*, S. 46.

2. Sethe, *Ä. Z.*, XLVII, S. 44 f. Hier tritt in den Schreibungen schon des neuen Reiches dieselbe Mischung von *inr* « Stein », kopt. ωπε, und *in·t* « Wüstengebirge » auf.

	dto.	dto.	dto.	dto.	dto.	dto.	dto.	dto.	dto.
1	2	3	4	5	6	7	8	9	10

a

	dto.	dto.			dto.	dto.	dto. dto.		
11	12	13	14	15	16	17	18	19	20

a

c

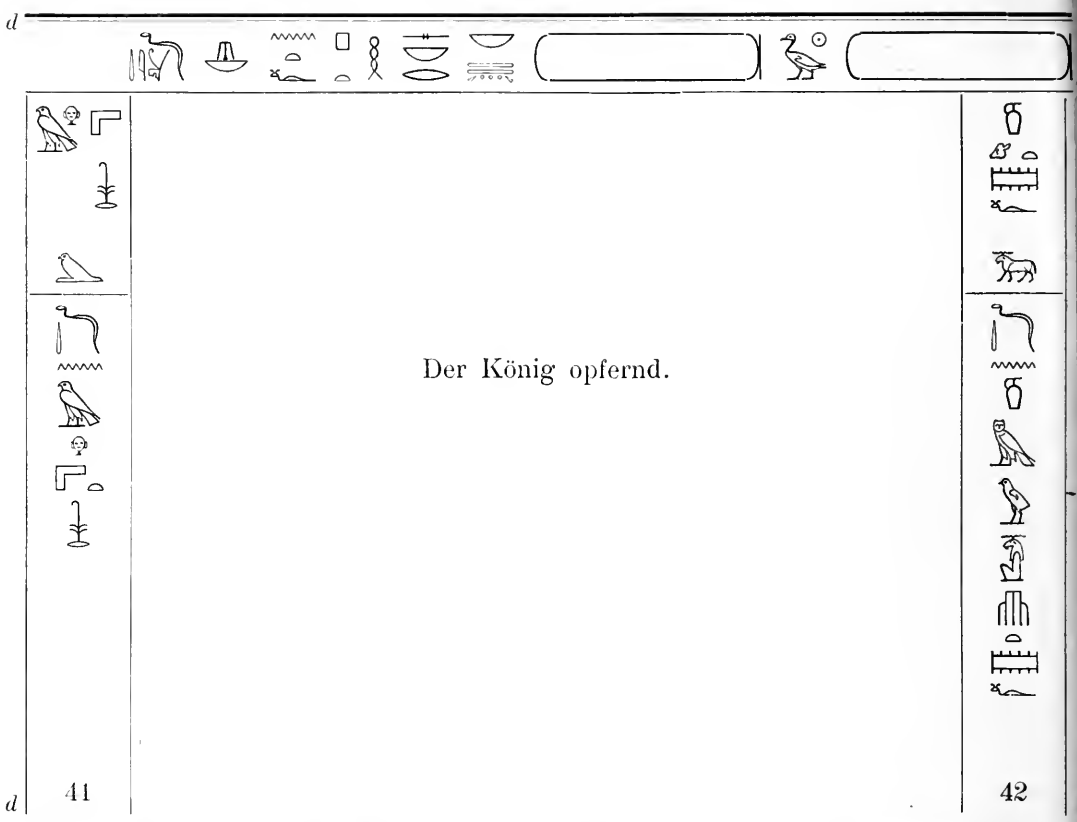
	dto. dto.	dto. dto.	dto. dto.			Tier-köpf.			
	sic					sic			sic
21	22	23	24	25	26	27	28	29	30

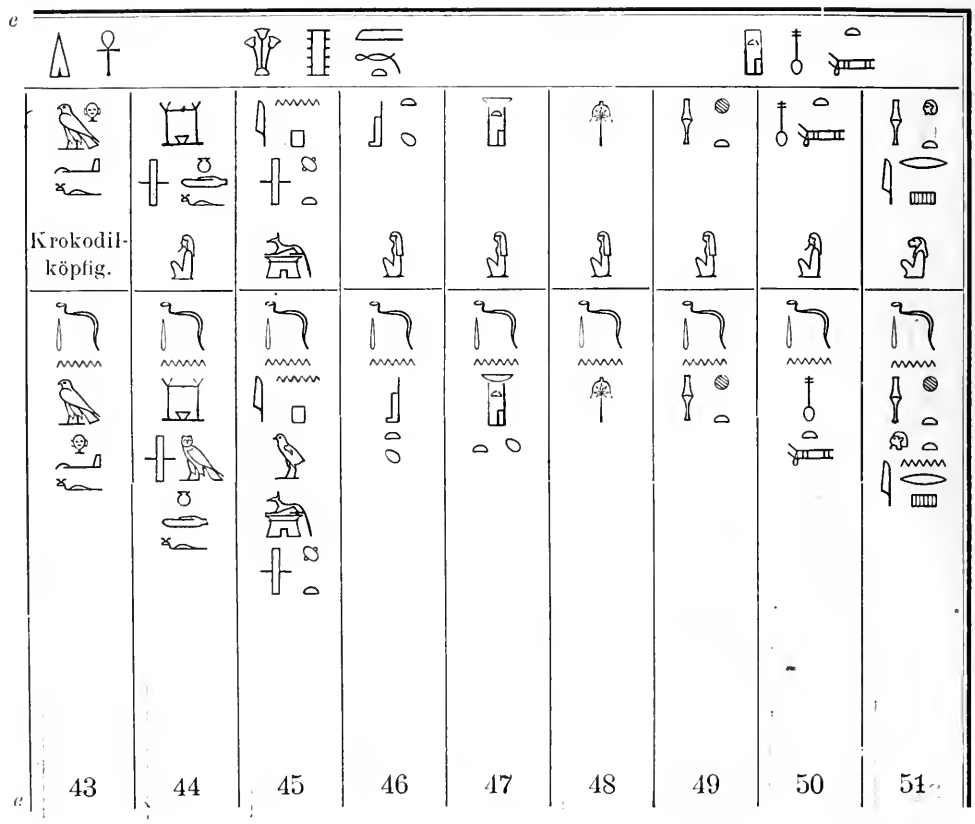
c

d

							dto.	dto.	dto.
31	32	33	34	35	36	37	38	39	40

c d


d
e
Der König opfernd.
41
42


e
Krokodil-
köpfig.
43
44
45
46
47
48
49
50
51

THE KA ON SCARABS

BY

ALICE GRENFELL

Classes of Scarabs dealt with :

1. Uah ka nefer Scarabs (officials and ladies).
2. , etc. (Spirals).
3. Reliquary Scarabs.
4. The Glorified on Scarabs.
5. *Aăkhu* bird Scarabs.
6. *Bennu* bird Scarabs.
7. *χet* and *χet* neb Scarabs.
8. Ka Rannut Scarabs.
9. Amen ka Scarabs.
10. Neter hotep and Per χeru Scarabs.

The numbers in brackets (1) refer to the scarabs figured on Plates I, II and III.

THE KA ON SCARABS

« Le peu que nous avons d'être nous cache la vue de l'infini. » (PASCAL.)

Most of the scarabs published in this article are rare; some are unique.

Many important scarabs are buried in private Collections; impressions or photographs of them are very difficult to get. It would require to search through at least 15,000 scarabs, scaraboids, cowroids, ring-bezels, inscribed amulets, stamps, plaques, sealings, etc., to amass the small number of amuletic Ka-designs here figured (42).

I am especially indebted to the very rich Collection of Mr. R. H. Blanchard, of Cairo, for specimens of unique designs; to his generosity, and to Professor Flinders Petrie's generosity.

It is remarkable that all Egyptologists have neglected the study of scarabs when writing on the Ka. Several distinguished Egyptologists during the XXth Century have written on the Ka :

(1) AMÉLINEAU : *L'Idée d'âme dans l'ancienne Égypte,* in *L'Initiation,* Nos 8 and 9, 1902.

(2) Loret : *La Revue égyptologique*, Vol. XI, 1904.

(3) Erman : *Die Ægyptische Religion*, 2nd Edition, 1909.

(4) Virey : *La Religion de l'ancienne Égypte*, 1910.

(5) Steindorff : *Der Ka und die Grabstatuen*, in *Zeitschrift für Ægyptische Sprache*, Vol. XLVIII, 1910.

(6) Budge : *Osiris and the Egyptian Resurrection*, 1911.

(7) Von Bissing : *Versuch einer neuen Erklärung des Ka'i der alten Ægypter, Sitzungsberichte der Königl. Bayerischen Akad. der Wissenschaften*, 1911.

(8) Maspero : *Le Ka des Égyptiens est-il un génie ou un double?* in *Memnon*, VI, 1912.

(9) Breasted : *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, 1912.

(10) Lefébure : *Le Double psychique*, in *Mélusine*, XI, 1912.

(11) Moret : *Mystères égyptiens*, 1913.

(12) Sottas : *Contribution à l'Étude de la Notion du Ka égyptien*, in *Sphinx*, XVII, Fasc. II, April, 1913.

(13) Petrie : *Egyptian Beliefs in a Future Life*, in *Ancient Egypt* (a new periodical), Part I, Jan., 1914.

These savants make a great many valuable and suggestive remarks, also many contradictory ones. E. Lefébure's paper on « Le Double psychique » is the most original contribution. Lefébure compares the Egyptian representation of the Ka to the fluidic doubles seen by the hypnotised subject, and undoubtedly there is a close connection between the disclosures of modern psychology and the ideas of the ancient Egyptians on the Ka.

The extreme concentration of the Egyptian mind on the *Au-delà* must have produced great powers of lucidity as regards the bi-corporality of man, and must have given them a faculty of visualising the astral double, or Ka of the material body which is not vouchsafed to us moderns except on the rarest occasions. The Egyptologist de Horrack was also inclined to the same view as Lefébure.

He wrote in 1874 to Chabas, referring to spiritualism : « Le sujet est tellement » curieux et en rapport avec les croyances de nos anciens Égyptiens que j'ai cru qu'il » devait vous intéresser. »

Lauth also considered there was a « rapprochement » between animal and spiritual magnetism and the ideas of the ancient Egyptians.

Sir Gaston Maspero, who has studied the Ka more elaborately and successfully than any other Egyptologist, writes in *Memnon*, 1912 : « Je tiens qu'il est une forme » très ancienne de la survivance humaine, disons de l'âme, et que, si la faculté qu'il a » de pouvoir persister dans de certaines conditions après la mort du corps lui assura » une sorte de caractère divin, il ne fut pas aux yeux des Égyptiens un Dieu pro- » tecteur chargé de veiller sur l'individu. »

M. Maspero drew attention in 1888 to the wonderful likeness of the Ka to the *Evestrum* of Paracelsus (in *Études de Mythologie et d'Archéologie égyptiennes*). Dr Franz Hartmann who note a Life of Paracelsus, 1896, thus describes the Evestrum : « The

» Thought body of Man; his conscious etherial counterpart that may watch over him, » and warn him of the approach of death, or of some other danger. The more the » physical body is active and conscious of external things, the more is the Thought » body stupefied; the sleep of the body is the awakening of the Evestrum. During » that state it may communicate with the Evestra of other persons, or with those of » the Dead. It may go to certain distances from the physical body for a short time; » but if its connection with that body is broken, the latter dies. »

The Ka also has a certain resemblance to the *Augeoides* or Radiant Body of the Platonic School. This body is supposed to have been introduced into Greek Religion from the Orphic mystagogy, see Mead's article in *The Quest*, July, 1910. Philoponus who lived at Alexandria in the VIIth Century describes the Augeoides Body as follows : « A kind of body which is for ever attached to the soul, of a celestial » nature, and for this reason everlasting, which they call radiant (augeoides), or star- » like (astroeides). For as (the soul) is a being of the cosmic order, it is absolutely » necessary that it should have an estate or portion of the cosmos in which to keep » house. And if the soul is in a state of perpetual motion, and it is necessary that it » should be for ever in activity, it needs must be that it should ever have attached » to it some body or other which it keeps eternally alive »; (Mead's translation).

« The Astral Body » (Ka), says Leadbeater in « Dreams », « functions in sleep, » hovering over the physical body; it can travel in sleep without discomfort, and » may meet friends who happen to be awake on the Astral Plane. »

Professor Petrie writes (*Religion of Ancient Egypt*, 1906), « the Ka could act and » visit other Ka's after death ».

Dr Budge (*Guide to the Egyptian Collection in the British Museum*, 1909) states that the Ka « could wander about at will on earth and in the other world, and there » are suggestions in the texts that it might take up its abode in the body of a living » man from which his Ka had temporarily gone forth for some purpose of its own ». That the Ka was by far the most important, if not the only survival of the human Ego after death, is shown by many passages in the funerary literature, and particularly on scarabs.

The literal way in which the various « parts » of the Deceased have been divided (into *nine;* Khat, Ka, Ab, Ren, Khaibit, Aăkhu, Sekhem, Ba and Sahu, several of which are symbols, or else different aspects of Deceased), is most confusing and prosaic.

M. Naville takes this view, for he writes in *Le Journal des Savants,* April and May, 1913 : « Ce qu'on a appelé la division de la personnalité humaine en plusieurs » composantes, n'est-ce pas simplement la représentation pictographique des diverses » qualités qu'on suppose à un être unique, j'entends par là ce qui n'est pas le corps ? »

Consider, for instance, the *Ba*-bird. The symbol of the bird, for the immortal part of a man, winging its way through space is most wide spread and obvious; all the ancient Mediterranean nations used it; the Syrian Hittites, the Etruscans, the Minoans, Cretans, Libyans, Greeks, etc. Dante calls angels « uccelli di Dio », — birds

of God, — but no one supposes that Dante thought the angels were real birds. Neither did the ancient Egyptians think of themselves as real birds after death. In the vignettes of funerary papyri the Deceased is figured in the boat of Ra as a *man* — or woman, — wearing his or her usual dress. I have only found one example of a Ba-bird in the boat of Ra, on a wooden painted *Stele of the XXIInd Dynasty in the British Museum*, N° 8468. This Ba, praying with uplifted hands to the gods in the boat, is a symbol of , Nesui, in the same attitude, who is represented outside the boat (the man for whom the stele was made).

Doubtless the uneducated populace materialised the *Ba* into a real bird, but the initiated knew it was a symbol, and it is the nature of a symbol never to express the actual, for it does not exist in the region of matter, but is in the mind only.

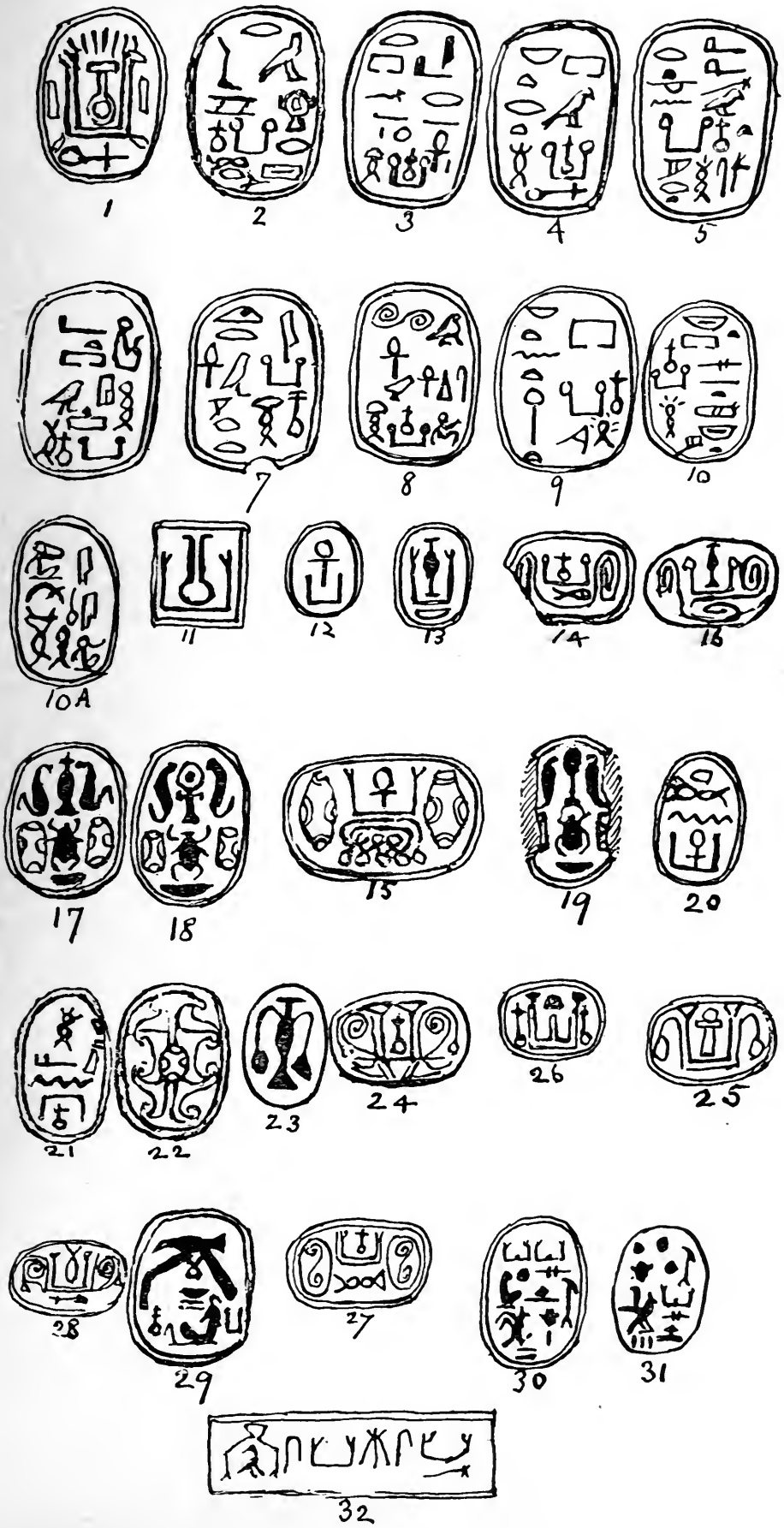
Scarabs with Ka-designs on them are not at all common. I do not refer to those Ka signs on scarabs which are fairly common, as being an ingredient of a personal or of a Royal name; which are especially common as the ingredient of a Throne-name; such as Nefer-ka-Ra; Kheper-ka-Ra; Maat-ka-Ra, etc. I do not refer to these, but to those scarab designs where the Ka is a divine entity; the self which survives death; an eschatologically-developed being, but still not regarded exactly the same as a god.

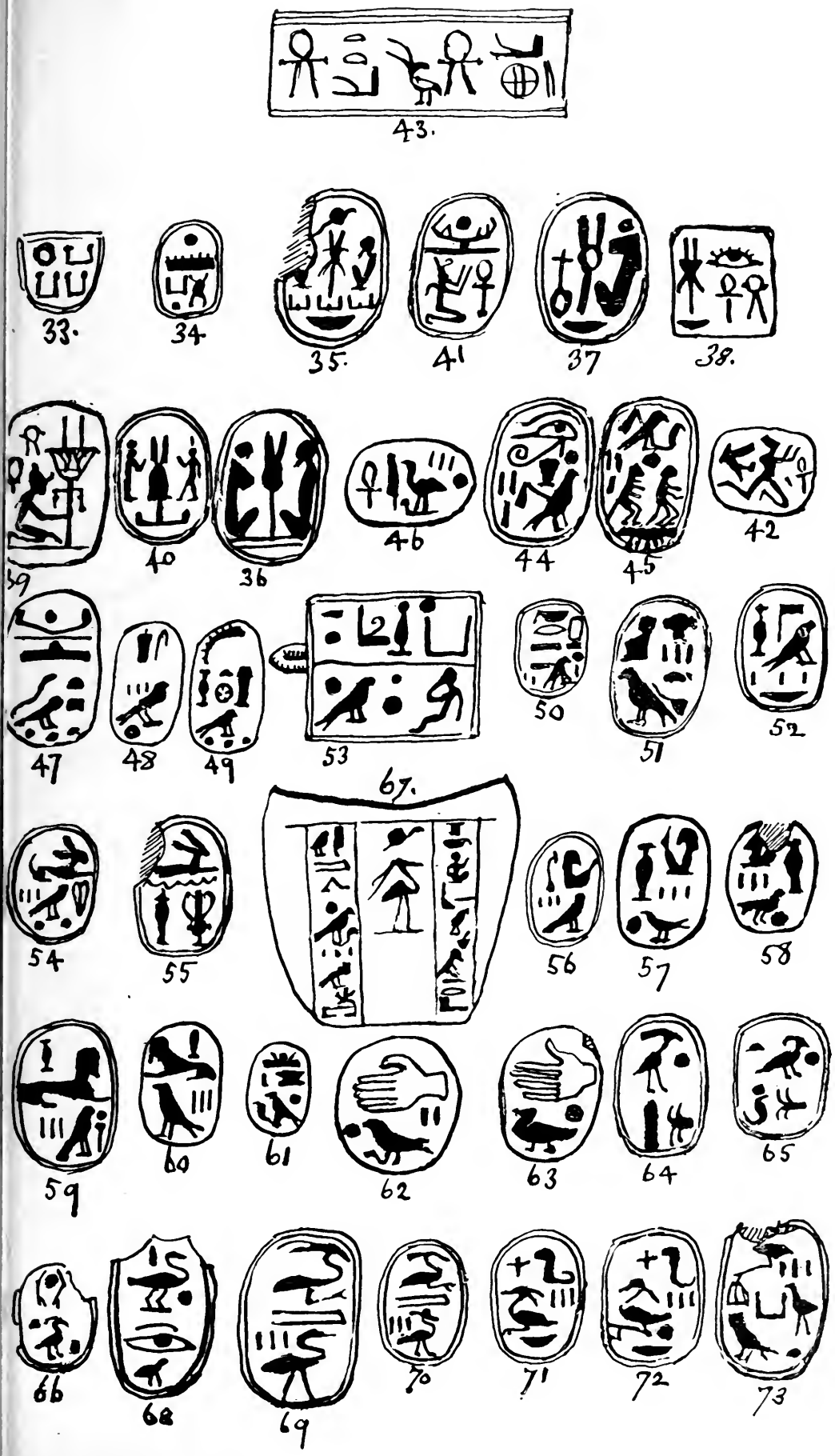
The Ka is considered a spiritual and invisible being which yet requires food and protection against the dangers of the *Au-delà*. It is generally invisible, but when visible it is luminous. That great mystic, William Blake, wrote « Everything in Eter- » nity shines by its own light ». — That the Ka was thought of as luminous or glittering, like the Augeoides, can be learnt from scarabs, for a Ka scarab in the Blanchard Collection has rays of light proceeding from it, (1), Plate I. It will be noticed that there are two *nefers* on this scarab. The recumbent *nefer* is a Symbol of Deceased. — In the Spoliation of the Tombs Papyrus, British Museum, the Deceased are written thus : . The Egyptians used the , , , and , a contraction of , hes, very frequently on scarabs as symbols of the Deceased. Those whom we call the Dead they called « Living Ones », .

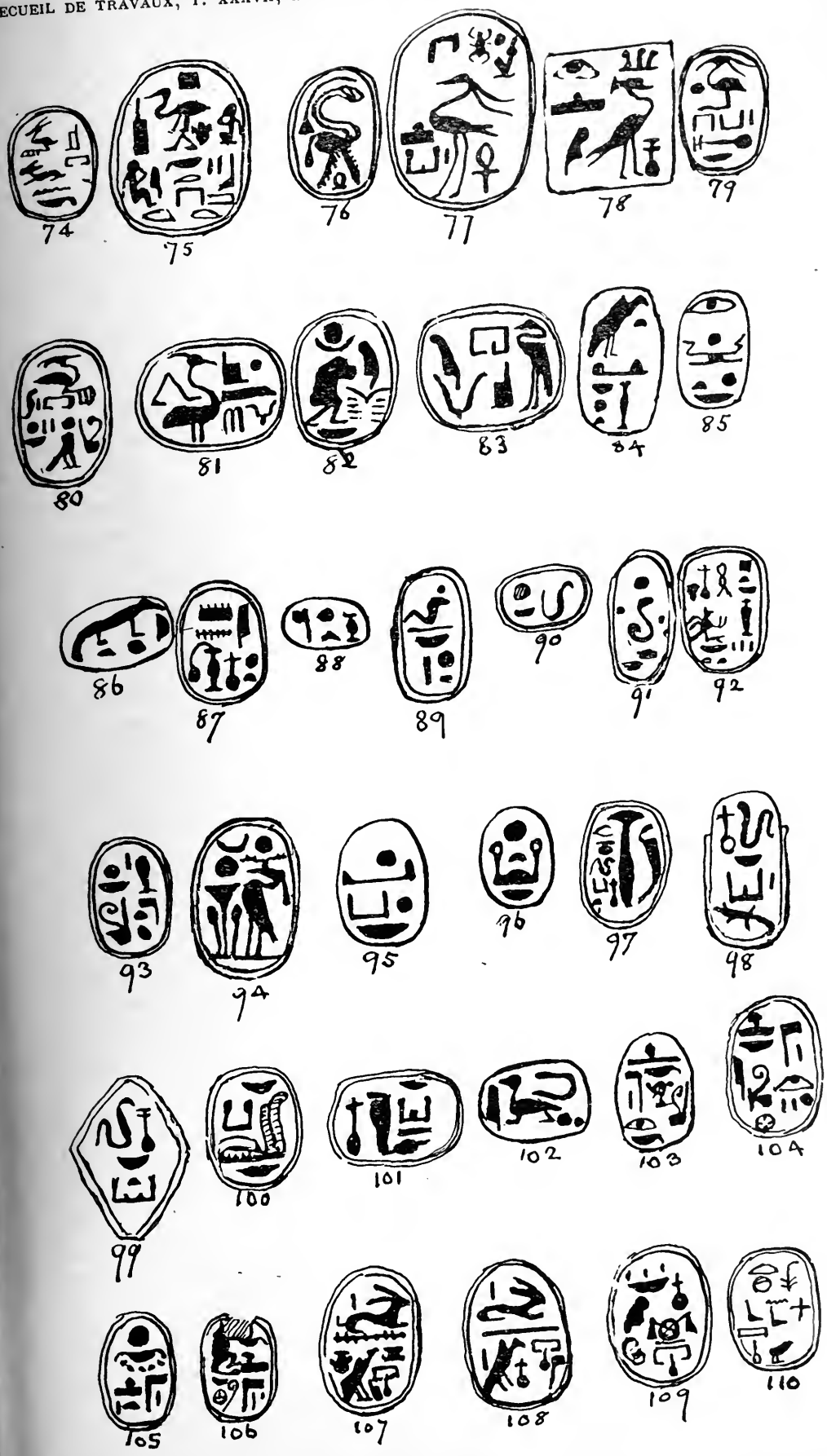
Such was their firm belief in another life.

It seems probable that the Egyptians made a distinction between the Ka of a living person and that of a Deceased. The so-called « Religions of the Lower Culture » discriminate between these two . Mr. Crawley in the *Idea of the Soul* writes : « The » East Indian Islanders hold a sharp distinction between the soul of a living and that » of a dead man. The former is part of the pantheistic life which fills all nature, the » latter alone is individual. It does not come into being until a man is dead. These » two souls are never combined. » — This view of these Islanders is very like M. Sottas' interpretation of the Egyptian Ka given in *Sphinx*, April, 1913; namely, that the of a man only individualised at his death, the Pharaoh being alone provided with a double in his lifetime, because his nature was divine.

On scarabs of the Middle Kingdom — the fashion went out later — a frequent expression used for Deceased's Ka is, , Ka nefer. This conclusion is reached from


1
2
3
4
5
7
8
9
10
10A
11
12
13
14
16
17
18
15
19
20
21
22
23
24
26
25
28
29
27
30
31
32


43.
33.
34
35.
41
37
38.
39
40
36
46
44
45
42
47
48
49
53
50
51
52
67.
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
68
69
70
71
72
73


74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100
101
102
103
104
105
106
107
108
109
110

the fact that we generally find (contracted from = offerings) combined with on scarabs of officials and ladies, as well as on scarabs with volutes and spirals. That means the Deceased's, or Glorified One's Ka is further seen from Chapters LXXII and XCIX of the Book of the Dead, where Deceased recites a prayer to for food and other blessings, beginning

« Hail! ye Neferu-kau (Glorified Ones) Lords of the magic powers and provisions of the gods », etc.

To be 'Lord' of anything is an Eastern way of expressing that you have such a thing.

That the Glorified, besides receiving offerings from their relatives in the flesh, were plentifully supplied with provisions from the gods is to be gathered from the study of funerary papyri. For instance in the papyrus 3162, Berlin Museum, translated by Frank-Kamenetzky, *Orientalistische Literaturzeitung,* April, 1914, we read that the Deceased has daily given him five kinds of drinks :

(1) , (2) , (3) , (4) , (5) .

wine, must, beer, water, milk.

Also Amen gives him bread, etc.; he receives gifts and offerings and food from Khonsu-Shu in Thebes.— I give nine examples of on scarabs of officials, etc., and eighteen of the same with spirals and allied designs.

1. *Uah Ka nefer Scarabs with names of officials, etc.*

(2) Blanchard Collection. « The superintendent, the Uartu, Hersh ; an offering he » loves for his .»

(3) Petrie Collection. « The guardian of the store house, Rennef-ankh-Ra ; an offer- » ing for his .»

(4) British Museum. « The lady Hort ; an offering for the of Deceased. »

(5) Blanchard Collection. « Aafuti-Senusert ; an offering he loves for his .» British Museum.

(6) « The guardian of the store house Hat-hotep-u offering for his .» Cairo Museum.

(7) « Rer-a-ankh-u; offering he loves for his .» Cairo Museum.

(8) « S-du-ankh-u ; offering for his .» Petrie's *Historical Scarabs.*

(9) « The lady Neith-hezt; offering she likes for her .» Berlin Museum.

(10) « The lady Sent-sen, possessor of *amakh* ; an offering to her .» Timins Collection, Plate V.

(IOA), Cairo Museum, has the figure representative of prayer on it, for an offering for a Royal Sealer.

2. , *Uah Ka nefer Scarabs; some with spirals, etc.*

The alone inside the and no other symbol is rare. It is found on a small plaque in the Biella Collection (which formerly belonged to Lanzone), (11). The other interchanging symbols for Deceased, and are also rare alone, or with only a *neb* sign; (12) British Museum, and (13) Blanchard Collection. We find these three signs again with and spirals on the Hyksos scarabs belonging to (14) Cairo Museum; (15) Eton College, and (16) John Ward Collection.

Apparently , at first very rare, became the favourite symbol later, as it is used so much more often than or . For instance, a fairly common scarab is (17), Valeriani's *Egypt*, etc., with the Deceased as between two uræi (Isis and Nephthys); the New Life is represented by the Scarabæus (Kheper); the latter is flanked by two pictures of the actual cakes of offering used. But (18), Blanchard Collection, with the , and (19), Johnson Collection, with the , are unique as far as I know.

On a scarab (20) figured in *El-Kab*, Petrie, Pl. XX, we find « An offering to the » Ka of Deceased » with the preposition inserted, making it certain that the here figured is the Deceased's Ka. The work is bad, but the inversion of the is intentional and not a mistake, for we find it on several well-cut scarabs of the XIIth Dynasty, compare (21), *Diospolis parva*, Petrie, where the Ka is inverted. A scarab of the Hyksos period in the Timins Collection, (22), shows the cake of offering in the middle of a beautiful spiral design. Till the Ka was separated from its human companion, 'hospes comesque corporis' (as the Emperor Hadrian called the Ka), it did not require offerings.

The as symbol of Deceased is often represented with a lotus-bud and flower sprouting out of it, (23), British Museum, to typify the Resurrection or New Life of Deceased. The Ka also has the same imagery, on Middle Kingdom scarabs only; see (24) John Ward Collection, (25) *Gizeh and Rifeh*, Petrie; (26) purchased.— Two scarabs from Petrie's *Kahun, Gurob and Hawara* (27) and (28) have spirals, the and ; the latter sign is contracted to . The sign is very variable. I give 13 variants :

The contraction (symbol of Deceased) is very rare on scarabs. There is an example formerly in the Hilton Price Collection (now dispersed) (29). This is placed in front of a seated Pharaoh. The guardian goddess Nechebet hovers above, offering the *shen* amulet.— Well-authenticated cases of the exteriorisation of the during the lifetime of the body, when the Ka is thousands of miles away from that body, are numerous.

A striking example is recorded in the life of Sir Henry Stanley, the African traveller.— The most startling case of the human double appearing near its living body is that of Émilie Sagée, a schoolmistress at a girls' school 36 miles from Riga. She

was an excellent teacher and much liked, but she caused great commotion among the pupils by constantly appearing in two forms at once; one was herself, the other her double (Ka). On one occasion when the 42 pupils were assembled in a large room with 4 windows and Mlle Sagée was seated overlooking their work, they also saw her gathering flowers in the garden outside. In consequence of this peculiarity the school authorities dismissed her. Related by A. Aksakoff, *Animisme et Spiritisme.*

There is an enormous literature on the appearances of the ⊔, disguised under its numerous names of « double », « wraith », « ghost », « spirit », « soul », « spectre »; « genius », « manes », etc.

The ⊔ of another person, while it is in that person's living body, is very rarely visible to people, and is only seen by exceptional individuals in a magnetic state, as, for instance, the Seeress of Prevorst, Frederika Hauffe, born 1801. « She », we are told, « often saw a spectral form behind the person she was looking at. Sometimes this » appeared to be his protecting spirit, at others the image of his inner self. »

Of their deities the Egyptians doubled Bes and Bast — rarely other divinities on scarabs; whether this means that Bes is figured with his ⊔, or whether he was doubled to make the design balance, for artistic reasons, it is hard to say; but I incline to the latter view since the Egyptians aimed at symmetry.

Great saints and especially highly-strung persons at the point of death are sometimes furnished with a power, — not under their own control, — of sending their ⊔ to visit, or to help a friend requiring it, as the Egyptian gods sent out their ⊔ ⊔.—

The late Mr. C. C. Massey, a man of great psychological acumen, remarked : « We » regard too exclusively the ethical aspect of spiritual perfection, to the neglect of » its scientific and organic attainments, of which we get so many hints in hagio- » logy. »

Our psychical knowledge is still in its infancy; but the Book of the Dead, the Pyramid Texts, the Coffin Texts, the Funerary Papyri, inscriptions on Stelæ, and other religious writings of the ancient Egyptians can never be explained satisfactorily till the great secrets of the Universe connected with our mentality shall have been revealed by better-informed persons than the present alienists and specialists, who concern themselves so unsuccessfully with the abnormal psychic phenomena which come under their professional notice. — Were this rich, precious material handled with knowledge and skill, by non-materialistically-trained and mediumistically-gifted persons, unmutilated by the abscission of their emotional feelings, then mankind would be placed on quite a different plane of thought, and a brilliant light would be thrown on the mysterious connection between the mind and the body.

To master the grammar of hieroglyphs and acquire a correct decipherment of their sentences, will not carry us further on our journey of elucidation of the esoteric cults of Egypt than the taxi-cab does, which takes us to the station when we travel by rail.

The study of scarabs makes it plain that the gods could and did lend or give their Kas to revivify or make live Deceased's Ka.

In the funerary papyrus of Mut-Mut, , published by Pellegrini in the *Rendiconti* of the Lincei Academy, 1894, we find :

« Amen Ra makes live thy Ka ».

We also find as the name of a private person, on a stele of the XIIth Dynasty (given in Mariette's catalogue) :

« Ra makes live my Ka ».

The study of proper names sometimes affords reminiscences of the ritual, cult, belief, etc., since the Egyptians, like the English Puritans of the XVIIth Century, gave their children whole sentences of a religious character as names.

In the same Mut-Mut papyrus we read :

« The Ba of Ra makes live thy Ba ».

By analogy with this latter sentence it seems that we ought to have « The Ka of » Amen Ra makes live thy Ka ». (The ancient Egyptians especially omit the verb on scarabs.)

The Mut-Mut papyrus seems to give a clue to the meaning of a rare scarab in the Blanchard Collection (30), « May the Ka of Ra (make live) the Ka of Se-hotep-ab, » of Thebes, as a Glorified One ». This name (Se-hotep-ab-Ra) was borne by Amen-emhat I as his Throne-Name. It was common (without the Ra) as a private person's name in the Middle Kingdom period. Lieblein gives 22 examples of its use. There is a nearly similar scarab in the same Collection, (31) : « May Ra (make live) the Ka » of Sehotep-ab-Ra of Thebes among the Glorified. » This scarab gives the plural sign to the bird.

The plural sign with the bird is strictly kept on scarabs to signify the Glorified, or beatified Deceased.

The Macgregor Collection has a primitive cylinder seal (32), figured and translated by Professor Petrie in his remarkable article published in *Ancient Egypt,* Part II, April, 1914.

« His Ka causes to be born her Ka. »

This archaic cylinder, earlier than the First Dynasty, shows that Kas had great power over each other before that date ; but as no names of deities are given, or of persons, it semains an enigma whose Kas are intended.

On a clay sealing from Kahun, (Petrie's *Illahun, Kahun and Gurob,* 1890), are the Kas of Ra, (33). The list is given by von Bissing in his article, « Versuch einer » neuen Erklärung des Kaï », 1911. These 14 Kas resemble the Roman *numina* in being deified powers, hardly reaching personality. Mr. Warde Fowler in his *Reli-*

ious Experience of the Roman People, 1911, mentions these *numina* and calls them functional spirits with will-power ». The 14 Kas of Ra seem to be, as Mr. Crawley uts it, « concrete forces rather than superhuman beings ». They are entirely without personality.

A not uncommon scarab is (34), with Thothmes III's Throne-name and the « double » or Ka of Ra, (as Mr. Hall suggests on page 61 of the *Catalogue of Egyptian Scarabs in the British Museum,* Vol. I, 1913). The Men-kheper-Ra cartouche and name were used amuletically in a way no other king's name is used, as the enormous number of scarabs with various designs and legends combined with it shows. The Ka of Ra is also used as a powerful amulet on (34).— We know from a stele — one of the ar-stelæ — figured on Plate XIII, *Memphis,* I, Petrie, 1909, that the Ka of Ptah was vorshipped : « Adoration to the Ka of Ptah ».

3. *Reliquary Scarabs.*

The Kas of Osiris are given on a broken scarab in the Leiden Museum, published by Leemans, (35). Two deities are guarding the precious reliquary kept at Abydos containing the head of Osiris. The care of this sacred relic was entrusted to the godless Nechebet. On scarabs it is generally guarded by two divinities, a god and goddess, 36), but on a rare scarab at Biella one guardian-goddess only is represented (37), and the other deity is replaced by a , presumably the Deceased for whom the scarab was made.

This is waiting for the ', life fluid ; for we know from a lapislazuli plaque n the Macgregor Collection, (38), that the 'Lord of this relic' (Osiris) supplied it.

« The Lord of Abydos provides the . »

A scarab in the Kestner Museum, shows a Pharaoh worshipping the shrine and ', *sa ankh,* in the field behind. The reliquary is figured as a lotus, (39). On a reliquary scarab in the Cairo Museum, (40), the shrine is more carefully drawn.

4. *The Glorified.*

By this term is meant the Beatified Discarnate, the Justified Dead, the Blessed Dead, the « Glorious Ones », as Renouf translates the word, who became Osirises and divine at death ; but though divine they were not exactly gods.

They seem to have been worshipped, but scarabs which suggest this are rare; see (41) Blanchard Collection, and (42) *Koptos,* Petrie, 1896; also (45) Blanchard Collection.

The Egyptians placed the Glorified above their reigning king in spite of the fact that the king was considered by them a Divine Being and the Living Representative of

In the funerary papyrus of Mut-Mut, , published by Pellegrini in the *Rendiconti* of the Lincei Academy, 1894, we find :

« Amen Ra makes live thy Ka ».

We also find as the name of a private person, on a stele of the XIIth Dynasty (given in Mariette's catalogue) :

« Ra makes live my Ka ».

The study of proper names sometimes affords reminiscences of the ritual, cult, belief, etc., since the Egyptians, like the English Puritans of the XVIIth Century, gave their children whole sentences of a religious character as names.

In the same Mut-Mut papyrus we read :

« The Ba of Ra makes live thy Ba ».

By analogy with this latter sentence it seems that we ought to have « The Ka of » Amen Ra makes live thy Ka ». (The ancient Egyptians especially omit the verb on scarabs.)

The Mut-Mut papyrus seems to give a clue to the meaning of a rare scarab in the Blanchard Collection (30), « May the Ka of Ra (make live) the Ka of Se-hotep-ab, » of Thebes, as a Glorified One ». This name (Se-hotep-ab-Ra) was borne by Amen-emhat I as his Throne-Name. It was common (without the Ra) as a private person's name in the Middle Kingdom period. Lieblein gives 22 examples of its use. There is a nearly similar scarab in the same Collection, (31) : « May Ra (make live) the Ka » of Sehotep-ab-Ra of Thebes among the Glorified. » This scarab gives the plural sign to the bird.

The plural sign with the bird is strictly kept on scarabs to signify the Glorified, or beatified Deceased.

The Macgregor Collection has a primitive cylinder seal (32), figured and translated by Professor Petrie in his remarkable article published in *Ancient Egypt,* Part II, April, 1914.

« His Ka causes to be born her Ka. »

This archaic cylinder, earlier than the First Dynasty, shows that Kas had great power over each other before that date ; but as no names of deities are given, or of persons, it semains an enigma whose Kas are intended.

On a clay sealing from Kahun, (Petrie's *Illahun, Kahun and Gurob,* 1890), are the Kas of Ra, (33). The list is given by von Bissing in his article, « Versuch einer » neuen Erklärung des Kaï », 1911. These 14 Kas resemble the Roman *numina* in being deified powers, hardly reaching personality. Mr. Warde Fowler in his *Reli-*

ious Experience of the Roman People, 1911, mentions these *numina* and calls them « functional spirits with will-power ». The 14 Kas of Ra seem to be, as Mr. Crawley puts it, « concrete forces rather than superhuman beings ». They are entirely without personality.

A not uncommon scarab is (34), with Thothmes III's Throne-name and the « double » or Ka of Ra, (as Mr. Hall suggests on page 61 of the *Catalogue of Egyptian Scarabs in the British Museum,* Vol. I, 1913). The Men-kheper-Ra cartouche and name were used amuletically in a way no other king's name is used, as the enormous number of scarabs with various designs and legends combined with it shows. The Ka of Ra is also used as a powerful amulet on (34).— We know from a stele — one of the ear-stelæ — figured on Plate XIII, *Memphis,* I, Petrie, 1909, that the Ka of Ptah was worshipped : « Adoration to the Ka of Ptah ».

3. *Reliquary Scarabs.*

The Kas of Osiris are given on a broken scarab in the Leiden Museum, published by Leemans, (35). Two deities are guarding the precious reliquary kept at Abydos containing the head of Osiris. The care of this sacred relic was entrusted to the goddess Nechebet. On scarabs it is generally guarded by two divinities, a god and goddess, (36), but on a rare scarab at Biella one guardian-goddess only is represented (37), and the other deity is replaced by a , presumably the Deceased for whom the scarab was made.

This is waiting for the ', life fluid ; for we know from a lapislazuli plaque in the Macgregor Collection, (38), that the 'Lord of this relic' (Osiris) supplied it.

« The Lord of Abydos provides the . »

A scarab in the Kestner Museum, shows a Pharaoh worshipping the shrine and ', *sa ankh,* in the field behind. The reliquary is figured as a lotus, (39). On a reliquary scarab in the Cairo Museum, (40), the shrine is more carefully drawn.

4. *The Glorified.*

By this term is meant the Beatified Discarnate, the Justified Dead, the Blessed Dead, the « Glorious Ones », as Renouf translates the word, who became Osirises and divine at death ; but though divine they were not exactly gods.

They seem to have been worshipped, but scarabs which suggest this are rare ; see (41) Blanchard Collection, and (42) *Koptos,* Petrie, 1896 ; also (45) Blanchard Collection.

The Egyptians placed the Glorified above their reigning king in spite of the fact that the king was considered by them a Divine Being and the Living Representative of

the great god Horus; see the list of precedence in the Hood Papyrus, given by Brugsch in *Ægyptologie,* 1891 :

God.

Goddess.

Glorified One (masculine).

Glorified One (feminine)

Reigning king.

Royal Wife.

Mother of the king god, etc.

This placing of the Glorified or deceased private persons above the king is very remarkable, and displays that vivid recognition of the survival of human personality so characteristic of the ancient Egyptian race, which seems now among civilised nations to be held by the Japanese only.

According to Professor Flinders Petrie's brilliant guess the *Aăkhu* Bird as a symbol of Deceased is found on the primitive cylinder seals already mentioned. The Ashmolean Museum has an example, (43).

« Life to Deceased, Life! »

It is strange that the Glorified Deceased are not generally, only very rarely, represented by the *Aăkhu* Bird on scarabs, but are nearly always figured by the Horus Bird with the plural signs. This bird has the uræus serpent proceeding from its foot, and is accompanied by one or more Ra-signs (sometimes omitted) — symbols of sanctity and divinity, thus : .

I give 17 examples :

(44) Blanchard Collection. *May Uzat-Bast be among the Glorified.*

On an Apis stele in the Louvre dated Uah-ab-Ra, (Psamtek I) is a private person's name ' ', an uzat followed by a Deity's name, (Horus). We also find 'Uzat-Amen-mes' and 'Uzat-Shu' , both in the British Museum.

(45) Blanchard Collection. *Worship Nub among the Glorified.*

' ' as a private person's name is on a ring in the British Museum. The feminine form is commoner. There is a small stele in the Albert Memorial Museum, Exeter, with the inscription « made for the lady Nub ».

(46) *Antiquités égyptiennes,* Dorow and Klaproth, 1829. *May Ankha be with the Glorified.* Lieblein gives four examples on stelæ of , a man's name. Determinatives are almost always omitted in private names on New Kingdom scarabs.

(47) Meux Collection (now dispersed). *May Ra* (make live) *Hotep for ever among the Glorified.* Hotep is a very common name. Lieblein gives 58 examples of its use, besides numerous Hoteps compounded with other signs.

(48) University College (Petrie) Collection. *May Bast* (revivify) *Deceased* ( ) *among the Glorified.*

(49) Gold ring, same Collection. *May the deceased amakh of Bubastis* (be among) *the Glorified.*

(50) Blanchard Collection. *May thy name be among the Glorified.*

(51) Blanchard Collection. *May Hor be with the Glorified.*

(52) Hilton Price Collection. *May the gods* (make live) *Deceased among the Glorified.*

(53) British Museum, bezel of ring. *May Ra's Ka* (revivify) *Deceased Neith as one of the Glorified.*

This bezel has the figure with its hand to its mouth, denoting a prayer. We find , Neith as the name of a private person on a Cairo Stele.

(54) Blanchard Collection. *May Hathor be with the Glorified.* The hieroglyph on this scarab appears to be intended for the Hathor sistrum, symbol of the goddess. It is more clearly given in (55) Blanchard Collection.

is found as a name used by a private person.

(56) Cairo Museum; (57) *Antiquités égyptiennes;* (58) Cairo Museum figures the Glorified and a deity; 57 and 58 also put in Deceased as a ; the whole meaning *May the deity* (revivify) *Deceased among the Glorified.*

(59) Ashmolean Museum, and (60) Yale University. *May Amen* (Sphinx) *revivify Deceased among the Glorified.*

(61) Copenhagen Museum. *Ra loves the Glorified One.*

(62) Cone seal found at Chiusi, now in the British Museum. It has five fingers and thumb to represent strength. *The divine protecting Hand over the Glorified One.* A similar design (63) at Vienna Museum. published by Steinbüchel. 1824, turns the Glorified One into a duck. This latter is also figured in *Antiquités égyptiennes,* 1829.

5. *The Aăkhu Bird, (the Glorified One).*

The *Aăkhu* Bird, meaning the shining, the brilliant One, etc., which is so often found on papyri and the monuments is exceedingly rare on scarabs, only in the proportion of about one bird to two thousand scarabs. I know of 6 examples; the British Museum has two; the late Hilton Price Collection two; the John Ward and the Blanchard Collections one each.

(64) British Museum. *The Glorified* (m) *is a follower of Amen.*

(65) British Museum. *The Glorified* (f) *is a follower of the goddess.* The feminine is here expressed, and also on (66) the John Ward Collection specimen, *May the Ka of Ra* (protect) *the Glorified One,* (f). The wonderful table of precedence already given also carefully distinguishes the sex of the Deceased.

In Chapter CXLIX of the Book of the Dead Osiris is called *The Glorious Lord of the Glorified.*

The *Aăkhus* are written variously : , , , , etc.

They also have several substitutes :

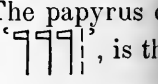
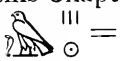
 , papyrus of Ani.

 , Vienna papyrus.

 , Leiden amulet.

6. *Bennu bird Scarabs.*

A marble amulet in the Leiden Museum (67) gives the evidence for the bird with the plural signs, etc., being used for the representation of the Glorified Deceased. Of course these signs and attributes are often left out, as well as the aigrette of the *Bennu* and the tuft of the *Aăkhu*, in the apparently careless way scarabs are inscribed. The Egyptians however do not seem to have aimed at uniformity, but rather inclined to diversity of signs.

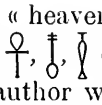
This amulet has on it the first of the three short paragraphs of which Chapter XXIX, B of the Book of the Dead is composed. As Renouf says, it is one of the Heart Chapters which were written on gems and served as amulets. The papyrus of Ani also has this Chapter. By comparing the two versions we see that  , is the equivalent of  = the Glorified.

On Marble Amulet :

« I am the *Bennu*, the Soul » of Ra ; Come ! ye Glorified » to the *Duat.* »

On Papyrus of Ani :

« I am the *Bennu*, the Soul of Ra, who » conducts the Glorified to the *Duat.* »

The Ra-sign '⊙' signifies « heavenly », « sacred », etc., and is frequently placed over the symbols of the Dead,  (compare the cross put in German printed books before the name of deceased author when quoted).

Besides conducting the Glorified to the *Duat* the *Bennu* helped in unifying their immortal equipment, and preparing them for the New Life. (68) Timins Collection, *May the Bennu make* ('him' left out, meaning the man for whom the scarab was made), *a Glorified one*, probably refers to this. Also the passage in the XVIIth Chapter of the Book of the Dead : « I am that great *Bennu* who is in Heliopolis; I unite everything » which is there. What does that mean ? It means *Bennu*, the Osiris who is in He- » liopolis ; it means the union of all which is in his body. » (Wiedemann's translation.) The Deceased sometimes even identifies himself with the *Bennu*, as we read on an ex-

tract from a hypocephalus in Paris, quoted by Professor Wiedemann in his article on the *Bennu* in the *Zeitschrift*, 1879 : « Ich (die Todte) bin in Gestalt des *Bennu* welcher » hervorgeht aus Hat-Benben in Heliopolis. » Two rare and similar scarabs, Hilton Price and Blanchard Collections (69) and (70), seem to represent Deceased as a *Bennu among the Glorified;* two others, (71) Macgregor Collection, and (72) Blanchard Collection, as *great Glorified Bennus* protected by a uræus goddess.

The *Bennu* is often written on scarabs as the hieroglyph 'bah', representing him sitting on a 'ben' or pyramidion, a sacred symbol of the sun-god, as Mr. Breasted tells us in *Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*, 1912.

The *Bennu* is thus figured, (73) University College (Petrie) Collection : *May the Bennu* (make live) *the Ka* (of Deceased) *with the Glorified.* The latter are not represented as the usual Horus-bird, but as a *Bennu* without his aigrette.— The preposition  , 'with' is given, which is usually suppressed.

(74) Luxor scarab published by Newberry, *Scarabs*, 1906 : *Mayest thou be in the temple of the Bennu.*

(75) Athens Museum : *May thy heart go to An* (Heliopolis), *to the Bennu* (aigrette omitted), *to the temple of Benben, with Ra.* This scarab has two figures with the hand to the mouth, the gesture which signifies a prayer. I have translated most of the *Bennu* scarabs as prayers, for they were certainly used as amulets, and would be more efficacious as prayers.

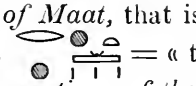
(76) Antiquarium, Munich. A wonderful Bennu scarab full of symbolism connected with the Resurrection of the Deceased. A lotus flower hangs over the *Bennu's* head, flower downwards; he has a lotus bud for a tail; his legs are sprays of a growing plant; a *shen* is between them, emblem of immortality.

(77) Harrow School Museum. On a bread seal from an earthenware intaglio is a remarkably large *Bennu*, in proportion to the hieroglyphs inscribed on it : *May the* ⊔ *of Deceased* (☥) *rest in the temple* (⊓) *of the Bennu.* This seal also has on it the prenomen of Rameses XI, Kheper-Maat-Ra, an obscure king who reigned 5 years, 1134—1129 B. C.

(78) Macgregor Collection. On the back of a cartouche amulet is a very similar design : *May the Bennu provide rest and Maat for Deceased.*

(79) Rose Collection : *May the* ⊔ *of Deceased be in the temple of the Bennu.*

(80) Blanchard Collection : *May the goddess* (give) *the Glorified*  = necessary things, magic ceremonies *in the temple of the Bennu.*

(81) British Museum. This scarab in the finest example which I have seen of a peculiar kind of *Bennu* scarab, with the horns, *maat* feather, seat and *Bennu* — besides slight addenda.— It is the only one which has the legs : *Go to the Bennu's seat* (or abode) *for the opening of Maat,* that is, for the preparation for the new life which was brought about by the  = « the science of things », or '*magic*' as translated by M. Moret in *Transactions of the Third International Congress for the History of Religions,* Vol. I, 1908.

(82) Louvre Museum represents Thoth, master of magic words and ceremonies.

with the Maat feather inside the horns : *May Thoth Lord of Khemennu* (by his magic give) *the beginning of Maat.* On the stele of , Hui-shera (PIEHL, *Petites Études égyptologiques*, 1881) we find ····· , *The gods, living in Maat.*

We are occustomed to the (horns and Ra sign used for time), and on the numerous « Happy New Year », literally 'good beginning of the year' wish scarabs.

(83) Macgregor Collection, which is strangely rich in examples of this very rare design.

7. *χet Scarabs.*

There are some scarabs which have or on them and a deity; sometimes a takes the place of the god or goddess. It is obvious that a verb has been left out, but fortunately a 'key' scarab supplies it.

(84) Formerly in the Golénischeff Collection : *May Mut give Deceased* .

(85) University College : *May Ra provide* .

(86) Golénischeff Collection : *May Sebek provide* .

(87) Rose Collection : *May Amen provide Deceased with* = magic rites, etc. On this scarab a bud is coming out of the sign, to signify the New Life of Deceased.

(88) *Antiquités égyptiennes : May god give Deceased* .

(89) *Gurob : May the goddess* (give) .

(90) Ashmolean Museum (the same).

(91) Franks bequest, bronze ring, British Museum (the same).

(92) Published by Newberry, British Museum : *May Ptah of beautiful face* (revivify) *Deceased with the Glorified and* (give) *him* .

(93) British Museum : *May the divine Neith* (give) *to the Deceased.*

It will be noticed that the of is often omitted, as well as the verb; also that *χet* is easily defaced and badly figured.

The LXIVth Chapter of the Book of the Dead, one of the most mystical and important, has a cryptic passage in it (uniformly translated by five different Egyptologists, grammatically but not psychologically, Guieysse, Wiedemann, Renouf, Budge, Grapow, and one theosophist, Blackden).

The following is Guieysse's rendering : *Je viens de Sekhem à Annu* *pour faire connaître au Bennou les choses de l'Hadès.*

Here we have the again, fully written out, which is never done on scarabs. What are these ? They can be no other than the magic ceremonies and prescribed offerings, etc., necessary to bring about the Resurrection of the Deceased. This view is corroborated by a passage in the inscriptions on the Ptolemaic sarcophagus of Pa-nehem-Isis, published and translated by Bergmann, 1876 : « *I have honoured the* » *Glorified; I have extolled their* ; *I have made a burial with* » = the magic rites and ceremonies to bring about the resurrection of Deceased.

Also at Benihasan there is a wall-painting representing Khnumhotep's mummy

being towed up stream, as Professor Breasted translates, *to know the things of Abydos,* ; as I interpret it « for the magic ceremonies to be performed at » Abydos ». Professor Breasted adds (*Development of Religion and Thought in Ancient Egypt*) : « Just what these sacred things of Abydos may have been we have » no means of knowing. » The « means of knowing » are scarabs ; the *Bennu* scarabs and the Scarabs throw considerable light on these « sacred things » which are evidently the same as those mentioned in the LXIVth Chapter. Both Heliopolis and Abydos were sacred cities.

It must be remembered that the *Bennu* and the *Ba* are symbolic, not real birds. They represent an essence, the soul of an entity, its most vital, spiritual part wherein its force resides.

The *Ba* is the human soul, and the *Bennu* is the soul of Ra combined with the soul of Osiris, and as Osiris, the *Bennu* is identifiable with the Deceased according to the pantheistic scheme of things prevalent in Ancient Egyptian religion. Thus the *Bennu* wears the insignia of the great gods, the ram's horns, and the disk, (94) Biella Museum.

There is a still rarer variety of Scarabs, perhaps one in 3,000 scarabs may be found, namely with the Ka.

(95) Late Hilton Price Collection : *May Ra give his and* = all the magic ceremonies.

(96) Timins Collection. The same contracted, 'Ra' and verb omitted.

8. *Ka Rannut Scarabs.*

It is well known thas has the second meaning of *food,* the foundation of all our vitality as long as we wear the 'muddy vesture of decay'. The goddess Rannut was the harvest goddess and therefore the most appropriate deity to appeal to for food, and her title at Dendera and elsewhere was « Lady of Provisions », . Sometimes the provisions are written inside the , thus : , or .

(97) Cairo Museum. On this scarab we find the name Rannut written, , which, if fully written out, would be . But scarabs never do this, and only provide a slender suggestion to guess with, which is useless unless compared with other evidence on the monuments, and on what Italians call « monumentini », such as the Leiden amulet.

The remainder half of (97) is taken up with a large uræus and a large lotus. The uræus apparently is Rannut, figured again, the whole being a prayer to Rannut to give provisions to Deceased.

(98) Stamp, Petrie Collection, University College, Gower St, London : *May Rannut, lady of numerous provisions* (nourish) *Deceased.*

(99) Bronze ring, *Tanis,* Petrie, the same, without « numerous ».

(100) *Memphis,* Vol. I, Petrie. Here the Deceased, ( ) is left out, but the name of the goddess is sufficient to provide the owner of the scarab with food.

(101) Bologna, Museo Civico, the same as (99).,

9. *Amen Ka Scarabs.*

(102) Bower Collection. There is a very rare kind of scarab with a goose, Ra-signs and the ⊔ placed side ways or obliquely. This represents Amen as a goose and his ⊔ above, which was evidently a most powerful amulet; for the ⊔ of the gods were lent to Deceased to help him in the next world.

10. *Neter hotep, and Per χeru Scarabs.*

As long ago as 1879 Rossi pointed out (Turin funerary papyrus) that , sacred offerings (were given) to the gods, and , *Per χeru* or sepulchral meals to the Glorified.

The Glorified therefore were separate from the gods, in spite of the many pantheistic speeches made by Deceased in the Book of the Dead. We find this practice strictly adhered to on scarabs.

Neter hotep Scarabs.

(103) *Antiquités égyptiennes : Make thou thy offering to Horus and Neith.*

(104) Blanchard Collection, and also (105) : *Make thy offering to Neith of Saïs.* The has become .

(105) *Offering to Ra the Golden One.*

(106) *Hyksos and Israelite Cities,* PETRIE, 1906 : *Thy offering to Thoth, Lord of Khemennu.*

Per χeru Scarabs.

(107) Blanchard Collection : *May there be the heart of his mother and Per χeru for the Deceased Osiris.*

(108) *Ægyptische Goldschmiede Arbeiten,* SCHÄFER, 1910.

The *ab* is left out; same meaning.

(109) British Museum : *May Maat* (give) *thee all good things, together with sepulchral meals.*

(110) Timins Collection : *May the royal relative, Nebeb,* (have) *sepulchral meals.*

To sum up :

1. It has been shown that in the Middle Kingdom period officials and ladies wished for offerings to be made to their ⊔, and that there were scarabs as amulets to obtain these offerings;

2. That the Glorified Deceased (represented by the *Aăkhu* bird on pre-historic cylinder seals) are seldom to be found as *Aăkhus* on scarabs;

3. That the Glorified are represented on scarabs by the Horus bird, the plural sign, a uræus from the bird's foot and Ra-signs (some of these often omitted);

4. That the *Bennu* bird was sometimes identified with the Deceased, who took his form (which is only symbolic, and not that of a real bird);

5. That the is found on scarabs with deities, or else with a , and it refers to ie magic ceremonies mentioned on the monuments to be performed in order to bring bout the resurrection of Deceased;

6. That the harvest goddess Rannut is found on scarabs and invoked for pro- isions;

7. That and are strictly differentiated and given to the gods and the Glorified respectively;

8. That Amen's Ka, , was of particular efficacy in procuring benefits after eath.—

Much more information is waiting for those who shall investigate the thousands f unelucidated scarabs scattered in the museums of Europe, and in N. America, in Cairo, and in the hands of Egyptian dealers, also those in private Collections, often idden away from the student by their owners.

These *monumentini,* as the Italians call them, have been strangely neglected by Egyptologists, with the exception of Professor Flinders Petrie and Professor New- berry, who have each published a considerable variety of scarabs; though both Egyp- ologists completely avoid explanation of most of the more interesting mythological specimens such as are figured in this article.

SUR QUELQUES INSCRIPTIONS GRECQUES

PROVENANT DU GRAND TEMPLE DE DENDÉRAH

PAR

JEAN MASPERO

Cette année-ci, en déblayant les abords de la porte monumentale qui donne accès dans l'enceinte de l'ancienne ville de Dendérah, M. Baraize a recueilli, outre de nombreux blocs chargés d'inscriptions hiéroglyphiques et provenant des montants même, un certain nombre de pierres portant des inscriptions grecques et ayant appartenu à des bases de statues. Je dois à son obligeance des photographies et des estampages qui me permettent de les publier sans retard.

Ce sont d'abord deux fragments d'inscription très mutilés, ne donnant qu'une partie du protocole impérial :

I. Fragment du dé cubique ne conservant plus que trois lignes de texte en gros caractères :

[AVT]OKPATOPOCKAICAPOC[1]
TPAIAN O V AΔPIANOV
CЄBACTO V TVBI·IΓ

1. Ici, et partout ailleurs, l'*a* majuscule est tracé Ꞓ.

Il n'y a pas de date d'année; cf. l'inscription d'Esnéh, où de même on indique le jour de l'anniversaire d'Andrien sans mentionner l'année[1].

II. Base de statue en deux blocs, dont seul le supérieur est conservé. La corniche ne portait aucune inscription : hauteur, 0m 15; largeur à la face, 0m 89, et au côté, 1m 08. La partie du dé cubique adhérente à la corniche présente sur sa face frontale (largeur 0m 66) les restes de deux lignes d'inscription :

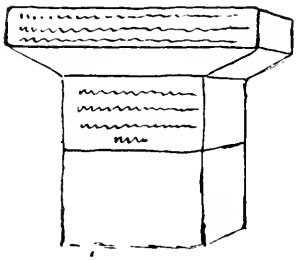
ΑṬ[ΤΟΚ]ṬΑΤΟΡΑΚΑΙCΑΡΑ
[ΤΡΑΙΑΝ]ΟṆṆΔ[ΡΙΑΝΟΝ]
. . . . . .

III. Dédicace d'une statue. L'inscription était répartie sur deux pierres qui concouraient à la construction du piédestal.

Première pierre : corniche, et plinthe portant trois lignes. Hauteur de la plinthe 0m 19; largeur (face) : 0m 925; largeur (côté), 1m 05. Sur la face supérieure, traces des pieds de la statue.

Deuxième pierre. Hauteur, 0m 35; largeur (face), 0m 53; largeur (côté), 0m 65 (?).

Ces deux pierres n'ont pas été trouvées au voisinage l'une de l'autre, mais le contenu de l'inscription en exige le rapprochement. La partie inférieure de la plus large est, d'ailleurs, taillée en biseau, ce qui permet de restituer le piédestal de la façon suivante :



Le texte complet donne donc :

ΤΟΥΛΛΙΟΝ ΠΤΟΛΕΜΑΙΟΝ ΓΕΝΟΜΕΝΟΝ CΤΡΑΤΗΓΟΝ
ΤΗC ΠΟΛΕΩC ΚΑΙ ΑΡΧΙΔΙΚΑCΤΗΝ ΚΑΙ ΕΠΙ ΤΗC
ΕΥΘΗΝΙΑC ΤΩΝ ΕΝ ΤΩΙ ΜΟΥCΕΙΩΙ CΙΤΟΥΜΕΝΩΝ
. . . . . .
ΑṬΕΛΩΝ ΑΝΤΕΠΙCΤΑΤΗ[Ν ΤΟΥ]
ΜΟΥCΕΙΟΥ ΚΑΙ ΝΕΩΚΟΡΟΝ Τ[ΟΥ]
ΜΕΓΑΛΟΥ CΑΡΑΠ Ι ΔΟC
Η ΠΟΛΙC

« A Tullius Ptolemaios, ancien stratège de la ville, archidicaste, euthéniarque des » professeurs au Musée, vice-administrateur du Musée, et néocore du Grand Sarapis » la ville. »

La forme des lettres indique environ le milieu du IIe siècle; l'orthographe τῷ Μουσείῳι s'accorde bien avec cette impression d'ensemble.

Il est évident que notre Tullius Ptolémée a exercé ces charges *à Alexandrie*. Le titre de στρατηγὸς τῆς πόλεως, *stratège de la ville*[2], est rare, et ne se rencontre jamais en

1. J. Maspero, *Notes épigraphiques*, dans le *Bulletin de l'Institut français d'Archéologie*, t. VI, p. 4-5.
2. Cf. U. Wilcken, *Ostraka*, II, p. 624; P. M. Meyer, dans *Archiv für Pap.*, III, p. 71; récemment P. Jouguet, *La Vie municipale dans l'Égypte romaine*, p. 193-194.

rovince, où le stratège est dit τοῦ νομοῦ, *du nome*; à Alexandrie, on en connait quelues rares exemples (P. Oxy., 100; B. G. U., 729). M. Jouguet pense que l'autorité de e fonctionnaire s'exerçait sur tous les habitants de la ville qui n'étaient pas citoyens, t dont les ἄρχοντες, par suite, n'avaient pas à s'occuper. — L'*archidicaste*, lui aussi, est n magistrat spécial à la capitale : du moins y a-t-il sa résidence, quoique sa compéence judiciaire s'étende à toute la province[1]. Ptolémée a été de plus intendant du ausée : c'est lui qui veillait à l'entretien, sans doute aussi au traitement des profeseurs logés et nourris aux frais de l'État dans cette académie. Les rapports de l'archilicaste et du musée étaient assez étroits, quoique l'on ne sache pas au juste jusqu'où ls allaient. Il est intéressant de rappeler, à propos de notre inscription, le papyrus 729 le Berlin, où sont énumérés ensemble les mêmes titres : Διονυσίῳ Δε[ί]ου, γενομένου στρατηγοῦ τῆς πόλεως, | υἱῷ, νεωκόρῳ τοῦ μεγάλου Σαράπιδος, τῶν ἐν Μουσείῳ | σιτουμένων ἀτελῶν ἱερεῖ ἀρχιδικαστῇ, etc. (144 ap. J.-C.).

Il est difficile de savoir si Tullius Ptolémée était encore vivant quand on lui éleva a statue, et si le mot γενόμενον s'applique à tous les titres ou au premier seulement. Un fait curieux est que cette statue ait élevée à Tentyris. C'était sans doute sa ville natale, mais il était citoyen romain, comme l'indique son gentilice *Tullius*, et, dès lors, il peut avoir exercé ces magistratures, qui ne sont pas magistratures municipales mais magistratures d'État.

IV. Base de statue, brisée; il ne reste plus que la corniche qui portait la dédicace et la petite partie voisine du dé cubique. Largeur (face), 0m 87; largeur (côté), 0m 88; hauteur de la plinthe, 0m 16; largeur du dé, 0m 54. L'inscription, malheureusement très mutilée, n'avait que deux lignes :

ΠΑΥΛΕΙΝΑΝ ΑΔΕΛΦΗ[Ν]
ḲAṚ[ΕΙΝ]OY ḲAICAṚ[OC]

La restitution ΚΑΡ[ΕΙΝ]ΟΥ, malgré la difficulté de lecture, me paraît absolument certaine. De la première lettre il ne subsiste que le sommet d'une hampe verticale, pouvant convenir à un Ι, un Κ ou un Φ: la seconde est forcément Α ou Λ, la troisième Β ou Ρ. En essayant de reconstituer le nom, on s'aperçoit vite que la valeur Λ est impossible pour la seconde lettre : il faudrait supposer une abréviation ΦΛ(αουίου) ou ΚΛ(αυδίου), à laquelle s'oppose la lettre suivante Ρ ou Β. Aucun nom d'empereur romain ne commençant par ΙΑ ou ΦΑ, la lecture ΚΑ s'impose, et par suite ΚΑΡ. La lacune qui suit indique qu'il faut lire ΚΑΡ[ΕΙΝ]ΟΥ et non ΚΑΡΟΥ.

V. Base de statue; hauteur totale, 1m 05, de la plinthe, 0m 195; largeur (face), 0m 63; largeur (côté), 0m 50. Sur la surface horizontale supérieure, traces des pieds de la statue. L'inscription est gravée non pas sur la corniche du piédestal, mais à mi-hauteur de la face antérieure :

1. P. Jouguet, *op. cit.*, p. 167 sqq.

sur le bord du calice, ornée de trois sépales à la base, les feuilles rondes du lotus, les oiseaux à brechet saillant, accroupis sur les plantes, les œufs rangés dans le nid, les poissons de forme si spéciale qu'on voit ici, tout cela apparaît, avec une analogie frappante, dans le tombeau de Chnoumhotpou[1]. Ce débris sculpté d'une église de Coptos (?) apparaît donc comme un *unicum* dans les monuments coptes connus jusqu'ici : c'est un morceau de l'Ancien Empire, exécuté par un tailleur de pierre du Ve ou peut-être du VIe siècle de notre ère.

Cette constatation n'étonnera sans doute que peu de personnes, puisqu'une opinion très répandue aujourd'hui veut que l'art copte soit en partie une survivance de l'art pharaonique, mêlée à des influences hellénistiques dont il aurait tendu de plus en plus à s'affranchir. Cependant, si l'on veut placer des faits précis sous cette affirmation générale, il faut bien reconnaître qu'on en découvre fort peu. Je m'étonne, en ce qui me concerne, qu'au milieu des nombreuses discussions qu'a déjà suscitées l'art copte, un point capital, et évident au premier coup d'œil, n'ait pas encore été mis en valeur : cet art, par ses principes mêmes et ses règles d'esthétique, était incapable d'emprunter aucune forme à l'art pharaonique, sauf en cas de fantaisie individuelle ou dans quelques rares circonstances étroitement délimitées. Celui-ci, en effet, dans sa peinture et ses bas-reliefs, proscrivait absolument la figure « de face » : l'autre, un peu moins rigoureux, n'en évite pas moins presque constamment la représentation « de profil ». Voilà pour le bas-relief : il restait, à dire vrai, la statuaire, que les anciens Égyptiens avaient cultivée, on peut dire à profusion, et dont on devrait, à la rigueur, opposer la pratique à celle du bas-relief, mais, précisément, la statuaire copte n'existe à peu près pas. On éleva bien encore quelques images aux empereurs, aux personnages officiels, et nous avons les débris d'au moins deux œuvres de ce genre, datant sans doute du Ve siècle; mais, dans aucune église, dans aucun couvent, on n'a trouvé autre chose que des fresques ou des bas-reliefs, ce qui équivaut à dire que l'art copte en général ne nous a guère laissé que des œuvres de cette nature, car il est, par son essence, presque uniquement religieux. Signalons, en passant, ce trait qui est propre à l'art *byzantin* et que les historiens de cet art ont relevé à bon droit[2]. Ce n'est pas en Égypte seulement que la statuaire cesse d'être, à cette époque, une branche importante de la sculpture; la rareté et, disons-le, la faiblesse des morceaux qu'elle nous a légués alors est un fait qui frappe ceux qui l'ont étudiée et qui se répète dans tout le domaine byzantin. La rareté de la ronde-basse, la prédominance de l'ornement dans la sculpture, voilà un trait singulier pour un art qui serait imprégné encore de l'esprit vieil égyptien.

Je ne veux pas dire pourtant qu'absolument rien de l'Égypte antique ne se retrouve dans l'art des Coptes. Il est trop clair qu'un art, même importé, se ressent toujours du milieu qui l'a produit; mais cette chose un peu vague, qui constitue la *facture* d'un objet, cette manière propre à chaque pays d'interpréter un même modèle, n'est pas forcément le signe d'un retour à l'antiquité. Les cas sont très rares où apparaît nettement une réminiscence. En première ligne, signalons comme telle l'architecture

1. Lepsius, *Denkmäler*, II, pl. 130.
2. Cf. Diehl, *Manuel d'art byzantin*, p. 261.

Fig. 1.

Fig. 2.

du mur extérieur de l'église d'Apa Chenoudi, du monastère Blanc près de Sohag : construit en talus et surmonté d'une *gorge égyptienne,* il évoque assez de loin l'idée d'un temple pharaonique, et la même corniche ainsi caractéristique existait aux murs du bâtiment le plus élevé, dans le couvent d'Amba Hédéré (Saint-Siméon), à Assouân. Les arts plastiques ne nous offrent aucune *survivance* de cette importance. On citera pourtant, après le bas-relief ici publié, une fresque découverte par M. Breccia à Abou-Girgéh, dans les environs d'Alexandrie, mais l'analogie y est vraiment très légère (fig. 2). La figure centrale n'a aucune tendance archaïque, et l'enfant nu qu'on lui voit à la gauche dérive sans hésitation de l'école alexandrine; seuls, le décor aquatique et le poisson qui s'y promène ont conservé quelque chose des paysages marécageux de l'Ancien Empire. Plus affaibli encore, mais reconnaissable pourtant, on retrouve un dernier souvenir de cette décoration florale sur quelques plaques de coffrets en os du Musée du Caire, qui nous offrent le type célèbre du Christ *marchant sur l'aspic et le basilic*[2], inspiré de l'*Horus sur les crocodiles* : ici, en effet, toute trace de facture égyptienne antique a disparu, l'idée seule est apparentée. Ajoutons quelques curiosités techniques : les rares stèles, au Musée du Caire ou à Berlin, qui sont encore taillées d'après le principe du *relief dans le creux,* fréquemment employé jadis sur les murs des temples. Enfin, on citera encore la *croix ansée,* ☥ *ankh,* l'ancien hiéroglyphe dont les Coptes se sont servis comme d'une variante de la croix, et dont ils usèrent si souvent, notamment sur les pierres tombales. Je ne vois rien de plus à rappeler. Il est possible que j'oublie, dans l'énumération, quelques traits de détail où se manifeste encore une réminiscence, mais cela ne porterait que sur des points tout à fait secondaires : il est certain que, dans l'art copte, l'hérédité pharaonique a fourni peu de chose.

C'est cette idée que je voudrais développer ici, puisque, je l'ai déjà dit, elle diffère entièrement de celle qui paraît sur le point de prévaloir à l'heure actuelle. Ebers autrefois et M. Gayet avant lui ont déjà cru voir dans les manifestations de l'art copte une résurrection du passé; puis un article de A. Riegl, paru peu après, avait essayé de remettre les choses au point. Depuis, la théorie de Gayet a été reprise par M. Strzygowski, qui l'a débarrassée de quelques exemples malheureusement choisis, mais qui, en somme, a pensé pouvoir en respecter le fond. Il l'a même élargie et enrichie d'une part plus grande faite à l'hellénisme et à d'autres influences, car, dans la préface de son ouvrage *Koptische Kunst,* au *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire,* il distingue dans l'art copte trois éléments, ancien égyptien, grec et syrien; à l'entendre, les *formes* seraient grecques, l'*esprit* et la *technique* sont égyptiens, les *motifs d'ornement* sont orientaux.

Que les formes soient hellénistiques, on n'en saurait douter, mais, pour M. Strzygowski, tout en étant hellénistiques, elles conservent encore quelque chose de l'égyptien antique, et c'est ce mélange de style, *Stilgemisch,* qui a donné naissance au copte et qui le définit. Combien la définition est insuffisante dans son ensemble, c'est ce qui saute aux yeux, quand on observe que, pour la justifier, M. Strzygowski est forcé d'in-

1. Photographie dans W. de Bock, *Matériaux.*
2. *Bulletin* et *Catalogue général,* nos 7066, 7967, p. 176 et 177.

troduire dans son art copte des œuvres du IIIe siècle de notre ère, ainsi les numéros 7271 et 7280 de son Catalogue, qui pourraient dater des Sévères et qui proviennent du *Mithræum* de Memphis, voire même qui sont du IIe, comme le n° 7272, et la prétendue *tête d'empereur* de Berlin reproduite p. 16 de son ouvrage. Pourquoi s'arrêter là? Le mélange de l'égyptien et du grec remonte beaucoup plus haut que l'âge impérial : on le constate pleinement, dès les débuts de la dynastie ptolémaïque, au IIIe siècle avant notre ère, et le Musée du Caire en possède plus d'un exemple, la statue du scribe Horus (n° 971) et sa voisine, qui offre avec elle quelque ressemblance[1]. Ce sont les plus connues, mais non les seules, il faudrait même, pour être complet, aller plus loin encore; le colosse hybride dit d'Alexandre Aigos nous conduirait au seuil du IVe siècle[2] si l'attribution était exacte, et les derniers pharaons saïtes avaient déjà assisté aux débuts de cette infiltration et de cette altération par un style étranger, car elles se manifestent dans certains détails du tombeau de Psammétiknoufisashmou, au Caire, qui datent de la XXIXe ou de la XXXe dynastie[3]. Chose curieuse, M. Strzygowski a entrevu lui-même où sa conception pouvait le conduire[4], puisqu'il cite un temple ptolémaïque, à Arsinoé, où l'on observe le mélange qu'il vient de déclarer caractéristique du *copte;* il ne s'y arrête pas, à dire vrai, bien qu'un fait si grave demande une appréciation. Faudra-t-il, à son exemple, faire remonter les origines de l'art copte au règne de Psammétique, si on n'y consent pas, comment conservera-t-on la définition énoncée plus haut? De fait, dans le *Bulletin de la Société archéologique d'Alexandrie* (t. V, p. 76), il propose lui-même une définition plus restreinte : « Il est inexact que les arts antiques gréco-romain et égyptien aient vécu l'un à côté de l'autre sans se mêler, au moins trois siècles avant et après le Christ. Le mélange s'acccomplit, au contraire, dès avant le IVe siècle. Le *résultat, l'art copte,* arrive vraisemblablement à la floraison, dès le IIIe siècle. »

Le mélange artistique de l'hellénisme et du goût indigène, comptant environ neuf cents années d'existence avant la formation complète de l'art copte, ne saurait donc passer pour la caractéristique de celui-ci. D'ailleurs, la tendance mixte que nous signalons ici fut peu marquée, et les productions qui peuvent se réclamer d'elle sont relativement rares; elle était incapable, en effet, de susciter un art nouveau. « Aucun type original ne sortit de cette alliance tardive entre l'esprit grec et l'esprit égyptien antique. » Il ne peut donc être question des formes, dont la provenance hellénique est hors de discussion pour quiconque les a considérées sans parti pris, mais, ajoute M. Strzygowski, comme pour racheter l'admission de ce point, *Geist und Technik sind ägyptisch,* « l'esprit et la technique sont égyptiens[5] ». Il y a *a priori* quelque chose d'artificiel à séparer si nettement les formes de l'esprit et de la technique dans les œuvres de l'art, comme si ce n'était pas la même imagination individuelle qui les avait créées simultanément les unes et les autres, et qui avait trouvé dans les premières un simple moyen d'expres-

1. *Guide du Musée du Caire*, édit. de 1915, p. 225-226.
2. G. Maspero, *Égypte* (coll. *Ars una*), fig. 480, p. 255.
3. Id., *ibid.*, p. 273-274.
4. *Bulletin*, p. 76.
5. *Catalogue général*, p. xvi.

on des seconds. L'impossibilité de traduire, au moyen de la plastique grecque, la ensée égyptienne, éclate en ce qu'on s'y essaya rarement aux temps païens, et jamais ans les œuvres importantes telles que la décoration des temples. Tirons-en une conlusion inverse de celle qu'en a tirée M. Strzygowski, l'emploi de cette plastique est ne preuve que la pensée de l'artiste copte n'était plus celle de ses ancêtres pharaoniues. Si, au cours des temps, l'artiste égyptien a délaissé ses formes anciennes, c'est u'auparavant il avait abandonné les principes qui les avaient rendues nécessaires, c'est ue son idéal esthétique, ses idées sur le but de l'art, les habitudes de pensée qui leur orrespondaient avaient changé, c'est en un mot que l'esprit ancien avait disparu et 'était plus son esprit à lui.

Si l'on passe de la région des théories à celle des faits palpables, il sera égalenent malaisé, je crois, de présenter des exemples précis et significatifs de cet *esprit* ncien, qui aurait persisté vivace à l'époque copte, selon MM. Gayet et Strzygowski. L'art pharaonique était essentiellement lié à la religion d'où il tire ses inspirations, et 'art copte est dans le même cas, mais la religion n'est plus la même. Il est vrai qu'une héorie a été jusqu'ici admise, qui est à l'histoire religieuse de l'Égypte, ce que l'opinion de M. Strzygowski est à son histoire artistique. M. Amélineau voit dans le christianisme de la vallée du Nil la suite naturelle et à peine modifiée du paganisme : les indigènes convertis « continuèrent de vivre au milieu des bons génies, des esprits malfaisants, de leurs grands dieux dont ils n'avaient changé que le nom, fidèles Égyptiens avant tout et inconsciemment[1] ». L'exagération même de ces expressions suffit à les réfuter; partant d'un point de vue opposé, M. Leipoldt arrive néanmoins à une conclusion assez voisine de celle-là. L'avènement du christianisme s'expliquerait, dit-il, par ce fait que les Égyptiens « étaient devenus étrangers à leur ancien culte », qui avait perdu « sa signification nationale », et la religion nouvelle aurait été « un renforcement de la conscience nationale ». M. Strzygowski s'appuie sur cette théorie, en dépassant peut-être un peu la pensée de l'auteur, pour conclure que Gayet et Ebers étaient dans le vrai, avec leur idée d'un réveil du nationalisme égyptien, et qu'il a existé un « christianisme national égyptien », dont Chenoudi fut le représentant typique.

Que le christianime ait revêtu dans ce pays un aspect particulier par plus d'un détail, c'est un fait certain, et le même phénomène est visible ailleurs qu'en Égypte, mais qu'il ait mérité l'épithète de *national*, au sens où la prend M. Leipoldt, c'est une autre question. Des textes formels, que j'ai réunis ailleurs, nous montrent, au contraire, qu'un parti païen réussit à garder une situation puissante au moins jusque vers l'an 500, et que ses fidèles étaient, comme il est naturel, les véritables représentants de la tradition *nationale*. Ils en avaient si bien conscience qu'ils se proclamaient les défenseurs des πάτριοι νόμοι, et que cet adjectif πάτριος revient à chaque instant dans leurs écrits; l'entrée des Coptes dans le christianisme fut donc, en réalité, une défaite pour cet esprit ancien. Au contraire, dans l'art, ce fut une révolution : séparé de son inspiration religieuse, l'art pharaonique n'avait plus qu'à mourir, et c'est précisément le

1. *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XXX, p. 15.

changement dans les idées qui, ainsi que je l'indiquais plus haut, entraîna l'abandon de la plastique indigène. La vie des dieux et celle des rois leurs parents, qui fournissaient à l'artisan ancien la moitié de ses sujets, n'étaient pas susceptibles, en effet, même après déguisement, de prêter des motifs à un art chrétien. Si l'influence du passé avait été profonde encore sur le peintre ou sur le sculpteur copte, il aurait hérité du moins du goût de ses ancêtres pour les scènes de la vie familière, les tableaux de chasse, de pêche, de labourage, de repos, de jeux : or, il n'en a, pour ainsi dire, rien gardé. Bien plus, quand une inspiration païenne se glisse dans son imagination, le polythéisme grec la lui fournit, et ce sont Bacchus, Orphée, les nymphes, les satyres, Vénus, Léda, qu'il entremêle au fonds chrétien de son œuvre. Un exemple montrera combien les Coptes avaient, en réalité, perdu le sens de leur ancien art national. S'ils en avaient conservé si peu que ce fût, un motif au moins, à défaut des autres, se serait imposé à eux, celui d'Isis portant Horus. Transformer ce type très répandu en une figure de la Vierge tenant le Christ enfant était une idée qui devait forcément venir à des artisans qui se seraient inspirés de l'égyptien antique. Or, ils ne l'ont jamais fait, et les diverses variantes coptes de la Vierge à l'enfant ne se distinguent pas des représentations du même sujet exécutées dans le reste de l'empire byzantin. L'origine du type de la Théotokos, assise de face et tenant l'enfant sur ses genoux, est même probablement connue : il apparaît pour la première fois sur un médaillon d'or de Fausta, frappé vers 317, et au revers duquel on voit l'impératrice et son fils dans cette position classique, entre *Venus genetrix* et la *Felicitas,* qui deviendront deux archanges dans l'art religieux. Même dans un cas tel que celui-là, où l'imitation des œuvres pharaoniques était pourtant tout indiquée, les Coptes ont reçu leur modèle de l'art gréco-romain[1].

La pensée n'a donc rien d'égyptien en soi; reste à examiner la *technique.* Je ne saisis pas bien ce que M. Strzygowski veut dire en affirmant que la technique copte est celle de l'ancienne Égypte, car l'emploi constant de la figuration de *face* dans le bas-relief copte excluait forcément tout emprunt à l'antique. Le bas-relief pharaonique se présente sous deux formes : tantôt c'est un modelé presque plat, égal partout, peu saillant sur la surface du bloc, tantôt c'est le procédé dit *du relief dans le creux.* Le premier procédé était presque inapplicable dès lors que l'emploi du profil sur un torse de face était proscrit, et, en fait, les reliefs coptes sont très prononcés, approchant très souvent de la ronde-bosse, parfois complètement dégagés de la pierre[2]; l'opposition vigoureuse des lumières et des ombres, par des creux profonds et des saillies proéminentes, y est visiblement recherchée. Quant au *relief dans le creux,* il est abandonné; c'est à peine si l'on peut en citer trois ou quatre exemples à titre de curiosité. D'autre part, la recherche infinie des détails et la finesse poussée jusqu'à la minutie sont caractéristiques de la facture pharaonique. Or, le Copte n'était pas incapable

1. C'est précisément M. Strzygowski, dans un ouvrage déjà ancien, qui a le premier fait cette remarque, *Das Etschmiadzin-Evangeliar*, Wien, 1891, p. 39-40. Il rappelle encore le portrait d'Anicia Juliana dans le manuscrit de Dioscoride de Vienne, et les diptyques d'ivoire qui devaient présenter le portrait de l'impératrice, mais dont, à part un fragment insignifiant qui ne porte que l'inscription, nous n'avons conservé aucun exemplaire.

2. Cf. *Catalogue général*, nos 7281, 7283.

'une certaine délicatesse dans les détails, comme le prouvent les frises ornementales t les chapiteaux; si donc, dans les scènes à personnages, il travaille toujours en gros t il simplifie les traits et les plis jusqu'à ne donner qu'une représentation des plus ommaires, c'est que l'attaque de la pierre par grandes masses était la technique préérée. On sait aussi avec quel soin les anciens avaient dressé un *canon* de la stature umaine, et mettaient les dessins au carreau avant de les exécuter : on n'a jamais rerouvé le moindre indice que les Coptes aient fait de même, et les résultats obtenus ar eux ne donnent pas la tentation de le supposer.

Il faut donc renoncer à trouver dans la technique du ciseau une preuve à l'appui u prétendu mélange de styles, mais sera-t-on plus heureux en examinant la symboque pour y découvrir la trace des concepts antérieurs? M. Gayet, le prédécesseur de I. Strzygowski, avait cru retrouver dans beaucoup de symboles du christianisme égypien de vieilles idées égyptiennes; je ne m'arrêterai pas longtemps à discuter ses opiions, et je me bornerai à citer un exemple des erreurs d'interprétation sur lesquelles l les appuie. C'est ainsi que, d'après lui, le signe *sotep* ⌒, « symbole de l'*élu* », essiné sur une pierre tombale, figurerait la vie éternelle : en fait, le *sotep* ⌒ est un util de charpentier, et, s'il figure sur une stèle funéraire du Musée du Caire, c'est ue le défunt est un charpentier (τέκτων), comme le dit l'inscription. Un autre exemple nontrera à quels résultats étranges peut mener une théorie préconçue. Dans son *Art opte*, p. 110, le même auteur nous donne le dessin, fort exact, d'un bas-relief provenant d'Ahnâs, actuellement au Musée du Caire[1]. Le sujet représenterait la *chasse au narais*; deux chasseurs luttent contre deux animaux, un lion et un hippopotame, au nilieu d'un *fourré de lotus*. Le lotus serait « l'emblème de la vie par excellence », 'hippopotame personnifie l'esprit du mal, l'ennemi de Rà, combattu par Horus, et un arallèle avec les œuvres pharaoniques « s'imposait ». Mais, à bien considérer le moreau, on n'y voit rien de ce que M. Gayet prétendait y apercevoir. Les vagues feuilages qui forment l'arrière-plan n'ont aucun rapport avec le lotus, et l'hippopotame upposé est nettement un ours, comme l'a reconnu M. Strzygowski, sans proposer l'explication; cependant, l'ours n'est guère un animal égyptien. Il est fort probable ue nous avons là, juxtaposés, deux épisodes de la vie de David, le combat contre 'ours et le combat contre le lion, qui apparaissent séparément sur deux des patelles l'argent ramassées à Chypre (VIe siècle), et ayant fait partie de la collection Pierpont-Morgan[2]; il n'y a là aucun souvenir d'un motif pharaonique. Je n'insisterai pas sur ce genre de symbolisme, et M. Strzygowski, sans y appuyer plus que je n'ai l'intention le le faire, a cru pouvoir néanmoins signaler un certain nombre de traits « spécifiquenent égyptiens », qui, provenant du vieux fond de la race, permettraient de reconnaître u premier coup d'œil la provenance d'une œuvre d'art et de discerner si elle est hellénistique ou copte. Par malheur, je crains que ces *criteria*, si commodes s'ils pouvaient être réels, n'aient pas une telle portée.

Par exemple, le Musée du Caire possède un buste de porphyre, trouvé à Benhà-

1. *Catalogue général*, n° 7283, p. 26, avec photographie.
2. Photographies dans DALTON, *Byzantine Art and Archæology*, p. 98-99.

el-'Asal[1], qui présenterait une de ces particularités significatives : la barbe et la moustache, sans être rasées, y sont taillées très court et figurées par des bandes successives de petits traits verticaux. C'est là, pour M. Strzygowski, « ein in Ägypten heimischer Modetypus », un type particulier à l'Égypte. Outre ce buste, trouvé en Égypte, mais qui ne représente certainement pas un Égyptien, il allègue encore le soldat porteur d'une Victoire, qu'on voit sur l'ivoire Barberini du Louvre; celui-là *serait* Égyptien, en partie pour ce détail de barbe ainsi représentée, et les groupes de Saint-Marc à Venise *seraient*, eux aussi, de la même origine. Or, il suffit de considérer une monnaie romaine quelconque du temps de la tétrarchie, pour constater que cette manière de simuler la barbe répond à la coupe qu'affectionnaient les empereurs de cette époque, Dioclétien, Maximien, Galère, Maximin, Sévère, Constance Chlore, Licinius même. La ressemblance du buste de Benhâ avec les effigies monétaires, malheureusement peu soignées, de ces princes est telle, que déjà Mariette proposait d'y reconnaître Maximien Hercule. M. Strzygowski a voulu changer l'attribution et il a substitué le vague au précis en disant « époque de Constantin ». Les quelques années qui séparent les deux règnes de Constantin et de Maximien n'ont pas amené, évidemment, un changement considérable dans le style, mais, si, comme il est vraisemblable, le buste du Caire est le portrait d'un empereur, ce n'est pas certainement celui de Constantin, qui est toujours représenté imberbe, et, par conséquent, l'hypothèse de Mariette est préférable à celle de M. Strzygowski. Quoi qu'il en soit, il ne saurait être question, ici, d'une « mode égyptienne » : la mode, puisque mode il y a, c'est la cour impériale, c'est Rome qui l'a lancée.

Poussons plus loin l'examen de ces soi-disant particularités distinctives. Dans l'ivoire Barberini, où M. Strzygowski reconnaît Constantin, le cheval de l'empereur tourne la tête en arrière, du côté de son cavalier : de même dans un ivoire d'Aix-la-Chapelle, de même dans l'Horus cavalier du Louvre et ailleurs. « Diese Art Drehung eine Art Objektivierung ausdrückt, die an das Altägyptische erinnert »; cette torsion rappellerait l'ancien égyptien, affirme donc M. Strzygowski. Observons que, si c'était là un trait caractéristique de l'art égyptien, il serait plus fréquent dans l'art copte qu'on ne le constate; or, le cavalier de la mosquée de Dachlout, celui d'Akhmîm, celui qui est conservé au Musée du Caire, saint Phoibammôn à Bâouit et bien d'autres montrent que le type normal du cheval regardant droit devant lui était le plus répandu dans cet art. Toutefois, il n'en serait pas ainsi, qu'il ne pourrait être question, ici, d'influence *vieille égyptienne*, l'art pharaonique ayant ignoré le cavalier à une ou deux exceptions près. Aussi M. Strzygowski, qui ne méconnaît point ce fait, se hâte-t-il d'élargir la question : suivant lui, cette sorte de torsion, appliquée à toutes sortes d'animaux, serait un rappel de l'ancien art égyptien. Elle rappelle tout aussi bien l'art assyrien ou l'art persan : qu'on songe à la célèbre *lionne blessée* et au fameux bas-relief sassanide de Tak-i-Bostan, que l'auteur, pour cette raison, est forcé de déclarer *dépendant du cycle syro-égyptien*. Il est bien inutile de s'égarer si loin et de créer des ressemblances ima-

1. *Guide du Visiteur*, édit. de 1915, n° 982, p. 224.

ginaires pour la circonstance, on remarque la même particularité dans les quadriges des monnaies romaines consulaires du IVe siècle de notre ère ou de la fin du IIIe : les deux chevaux extérieurs regardent vers le dehors, les deux autres vers le conducteur, et il ne viendra à l'idée de personne de voir dans cette disposition une réminiscence de l'égyptien antique.

Une dernière remarque. M. Strzygowski a noté à plusieurs reprises un prétendu goût des Coptes pour les *représentations obscènes*, et il déclare qu'ils l'auraient hérité de leurs ancêtres païens. La question est obscure en soi, et, sur le fait même de l'intention obscène, il est assez difficile de se prononcer, mais il semble qu'en plusieurs cas cette accusation soit exagérée, et, de toute manière, le fait pour les Coptes d'avoir sculpté des figures nues ou demi-nues, même maladroitement exécutées, ne suffit pas à la justifier. En quelques endroits, pourtant, l'intention est plus frappante, ainsi pour ces groupes de Léda et du cygne, actuellement dispersés entre les musées du Caire, d'Alexandrie et de Berlin[1]. Mais il faut rappeler qu'aucun d'eux n'est le fruit d'une fouille méthodique, qu'ils ont tous été, ou achetés à des marchands, ou apportés par des chercheurs de *sebakh*. Il est donc difficile d'affirmer qu'ils proviennent bien réellement d'églises, celle d'Ahnâs surtout, comme on l'a dit, et non de quelques temples païens des derniers temps de l'époque romaine ; auquel cas ils ne prouveraient plus grand'chose au sujet de l'*esprit égyptien*, qui aurait persisté chez les Coptes. Car, enfin, l'histoire de Léda est une légende grecque, il était difficile d'en faire un sujet de tableau édifiant, et, si ces œuvres étaient placées dans un temple, elles ne différaient des œuvres similaires de la Grèce que par la gaucherie et une incontestable laideur.

Ces réserves faites, M. Strzygowski devra avouer que les manifestations de cette prétendue tendance obscène ne sont pas fréquentes en Égypte. Si nous possédions, de la Syrie, de l'Asie Mineure, autant de monuments figurés appartenant aux Ve-VIIe siècles que l'Égypte nous en a fourni, peut-être y trouverions-nous des faits analogues en aussi grand nombre. En effet, même en joignant les peintures aux sculptures, je ne remarque à Bâouit ou à Saint-Jérémie de Saqqarah aucune propension réelle à traiter des sujets risqués; on pourrait même, peut-être, y distinguer une tendance contraire. Ainsi, le type de la Vierge allaitant apparait trois fois à Saint-Jérémie et à Bâouit une fois, mais, partout où on le rencontre, on constate, semble-t-il, un effort pour atténuer le côté matérialiste de la scène et pour ne laisser subsister que l'idée abstraite. L'exemple de Bâouit est le meilleur, parce que le style en est très supérieur à celui des tableaux de Saqqarah. Le corps de la Vierge y est assez bien proportionné; la tête est d'un dessin très correct et réellement artistique, mais le sein est dessiné si sommairement que, dans une œuvre par ailleurs honorable, cette défectuosité ne peut être que voulue. L'artiste aura entendu ainsi éviter toute représentation réaliste.

Je n'insiste pas sur ces considérations, qui sont hypothétiques. Mais, là où le juge-

1. Ainsi, M. Strzygowski (*Bull.*, p. 83) parle d'une *obscöne männliche Tonfigur*, trouvée dans le tombeau d'une jeune fille chrétienne, à Antinoé. Le Catalogue du Musée de Berlin, où elle se trouve actuellement (p. 397, n° 13730), la décrit ainsi : « figure peinte sur stuc, d'un garçon à genoux, priant (?), sans vêtements; » une amulette au cou ». Qui pourra jamais reconnaître là une intention réelle d'obscénité ?

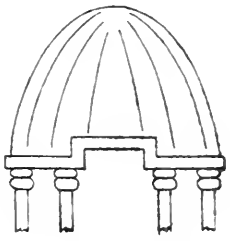
ment de M. Strzygowski est manifestement et doublement injuste, c'est lorsqu'il écrit qu'« au regard des obscénités égyptiennes, les scènes secrètes de Pompéi sont jeux d'enfants, Gegenüber den *altägyptischen* Obscönitäten bieten die Geheimnisse von Pompej Kindereien ». Dire que les malheureuses caricatures coptes sont pires que ce qu'a produit le tempérament licencieux des Grecs ou des Romains, tels les tableaux dont parle Suétone ou certains médaillons contorniates, c'est forcer la note, et, par surcroît, les dériver héréditairement, d'un goût égyptien *antique* pour l'obscénité est une affirmation gratuite. L'art pharaonique s'est permis parfois des figurations qui seraient inadmissibles aujourd'hui, mais n'oublions pas qu'elles étaient uniquement l'expression d'une idée religieuse, qu'elles n'avaient aucun but licencieux, qu'elles ne choquaient personne de leur temps, et, au surplus, qu'on ne leur voit rien de commun avec celles qui sont reprochées aux Coptes. Si l'on veut juger de quelle manière les Pharaons savaient se tirer des sujets scabreux, il suffit de regarder, dans le temple de Louqsor, la scène de la génération d'Amanhatpou et de son *double* : non seulement elle ne présente aucune obscénité en elle-même, mais le sens de l'action exposée aux yeux n'est expliquée que par les inscriptions. Les bibelots à tendances grossières n'ont apparu en Égypte que lorsque les Grecs les y ont introduits, comme ils ont fait partout, en sorte que, même si l'on admettait avec M. Strzygowski que ces tendances sont une caractéristique du style copte, c'est aux origines hellénistiques de cet art, non à un héritage national, qu'il faudrait les faire remonter.

Revenons à l'ivoire Barberini du Louvre et à ses représentations. En les étudiant et en rapprochant le saint militaire d'Aix-la-Chapelle, M. Strzygowski leur trouve deux ancêtres dans l'art *altägyptisch,* l'Horus cavalier du Louvre et un bas-relief de la collection de M. de Bissing[1]. Ces deux exemples ne me paraissent pas être très heureusement choisis, car les deux pièces sont de basse époque romaine, deux morceaux d'exception en outre, dont l'intérêt consiste précisément en ce que, mêlés à quelques survivances de formes égyptiennes, ils représentent des types inconnus à l'art pharaonique. L'Horus du Louvre est costumé en officier romain, et il est à cheval dans une attitude qui rappelle en effet celle des *saints cavaliers;* or, l'Horus cavalier est d'une excessive rareté, et les quelques exemples que nous en avons datent tous de l'époque romaine. Le type même du cavalier n'existe pas dans l'art pharaonique : les rares fois qu'il apparaît, c'est sur des bas-reliefs d'époque ptolémaïque ou romaine. Le personnage de la collection Bissing est encore plus significatif. L'Horus du Louvre avait du moins gardé sa tête de faucon : celui-ci porte un costume étranger, il est représenté de face, sa tête aux cheveux bouclés est purement hellénistique, et le seul trait d'antiquité vraiment égyptienne qu'il conserve, ce sont les deux faucons qui l'entourent, coiffés du *pschent.* Naturellement, ce détail ne se retrouve plus dans les œuvres chrétiennes auxquelles M. Strzygowski songe, et, dès lors, on ne voit pas ce que le type du saint militaire, s'il venait de l'art pharaonique, a pu en recevoir.

Dans un des ivoires du dôme d'Aix-la-Chapelle, celui qui est connu sous le nom

1. *Bulletin*, p. 36.

d'« Isis », on voit, à droite de la tête de la déesse, un petit temple tétrastyle à coupole, sous la porte duquel se tient une statue de l'homme assis. L'architrave que supportent les colonnes a ceci de particulier, qu'entre les deux chapiteaux du milieu, elle se relève de chaque côté à angle droit, et ajoute ainsi un petit exhaussement rectangulaire à l'ouverture de la porte. « C'est là, dit M. Strzygowski, un motif ancien égyptien, qui s'est conservé jusque dans l'époque chrétienne. Exemple : l'église du couvent *Bakara* à Samallout et la nef de l'église du Deir el-Malak », et, plus haut, ce motif est déclaré « nur in Ägypten möglich ». La figure ci-jointe montrera que l'édicule n'a rien d'égyptien en lui-même, et, quant à ce qui est de la forme particulière de l'architrave, l'auteur n'en cite pas d'exemple antique. Je n'en connais aucun, pour ma part, et il est probable que le sculpteur a seulement voulu, par un artifice, donner de l'air à la petite statue qui, sans cela, aurait touché du front le linteau. M. Strzygowski se réfère, il est vrai, à deux exemples modernes, mais je ne les crois pas suffisants pour autoriser les conclusions qu'on en déduit : je ne puis rien dire du premier, n'ayant pas sous la main les documents nécessaires à une vérification, et le second, emprunté aux dessins de M. Gayet[1] est sans aucun rapport avec le petit temple du relief d'Isis. Tout ce que l'on constate au Deir el-Malak, c'est que les chapiteaux sont surmontés d'un long dé en forme de pilier carré, au lieu de porter directement l'architrave, mais celle-ci reste droite. Cette combinaison, du moins, est-elle prise à l'architecture pharaonique ? On n'oserait l'affirmer. Il est vrai que ces *abaques* ont été d'un usage courant dans l'Égypte antique, mais, si les Coptes en avaient reçu la tradition, pourquoi faudrait-il, pour les retrouver, descendre jusqu'à l'époque arabe ? Nous ne connaissons pas beaucoup de vieux monuments coptes; du moins pouvons-nous dire que, ni aux couvents de Sohag, ni dans l'église de pierre de Bâouit, ni à Saint-Siméon ou plutôt Amba Hédéré d'Assouân, rien d'analogue n'a été observé. Il faut toujours prendre garde que les Coptes, comme les Arabes qui, pour les mêmes raisons peut-être, pratiquent aussi l'usage de l'abaque, ont presque toujours employé des colonnes antiques, qu'il leur a fallu souvent rallonger par un dé, afin de les approprier aux nouveaux édifices; d'où la nécessité d'intercaler une sorte de coussinet, un abaque de forme irrégulière, entre l'architrave, quand il y en a une, et le fût.



D'autres traits soi-disant caractéristiques d'une survivance antique sont notés par M. Strzygowski, mais ils offrent un caractère d'impression personnelle, qui, même pour quiconque partagerait l'avis de l'auteur, les rend bien difficiles à accepter comme arguments en la matière. Que l'on jette un coup d'œil, par exemple, sur la figure, empruntée à son mémoire de la *Société archéologique d'Alexandrie*[2]. Il s'agit d'une image très répandue dans l'Égypte copte, et dont deux copies presque exactement pareilles sont entrées dans la collection du Musée de Caire. Le saint représenté ici est habillé d'une

1. *Art copte*, p. 163-164.
2. P. 36.

tunique *à manches*, ornée au-dessus des genoux de ces petits carrés de tapisserie si fréquents à l'époque byzantine ; sur son épaule se rabat le *paludamentum* des officiers romains. Pourtant M. Strzygowski écrit à son sujet : « In den Holzpanneaus werden überdies die Formen primitiver und in der Bildung des Gewandes und Gürtels *deutlich erkennbar* altägyptisch[1] ». Quelques lignes plus bas[2], de même, on lit, à propos du n° 7116 du Musée du Caire[3], ivoire représentant un Dionysos (?) de face, les jambes croisées, une main sur la hanche et l'autre sur la tête : « deutlicher als an den Aachner Bakchos-Tafeln tritt hier in den Formen altägyptischer Formenzwang in der Bildung des menschlichen Körpers hervor ». J'avoue que, pour ma part, cette grossière figure de bas-hellénisme ne me rappelle rien dans l'art pharaonique, mais il faut tenir compte du parti pris dont M. Strzygowski fait preuve dans ses recherches : le lecteur jugera laquelle est correcte de l'impression de M. Strzygowski ou de la mienne. Je crains bien qu'il ne puisse pas reconnaître là plus que moi-même, dans l'original, ni même dans la vignette qu'en a donnée M. Strzygowski, l'ombre d'une influence *altägyptische*.

On me reprochera, peut-être, de m'attarder à l'examen de détails insignifiants. Je l'ai fait, parce que, dans une matière aussi neuve que celle de l'art copte, l'opinion d'un homme tel que l'est M. Strzygowski peut peser d'un grand poids sur la marche que notre science suivra en se développant. Après tout, M. Strzygowski n'émet que des hypothèses mal appuyées de faits indiscutables, et l'on pensera sans doute que l'on pourrait laisser aux découvertes futures le soin de les démolir : je pense, au contraire, qu'il y aurait danger à en agir de la sorte. Ces hypothèses, en effet, prises au sérieux et traitées ensuite comme des faits démontrés, serviront à en étayer d'autres, qui aboutiront à des conclusions d'une portée générale hors de proportion avec le point de départ. Je ne veux citer ici pour exemple de leur inconvénient que l'interprétation imaginée par M. Strzygowski d'une mosaïque figurant la Descente aux enfers, au couvent de Daphni, interprétation qui a été, chose curieuse, acceptée sans discussion par M. Dalton dans son livre sur l'*Art byzantin*. Les portes de l'Hadès étant brisées, le Christ tend la main à Adam et à Ève qui surgissent du gouffre. A gauche, les *rois justes*, à droite, le Précurseur et quelques prophètes font cortège au Fils de Dieu. Au-dessous, dans l'Hadès, sous les débris des portes, une figure virile nue, au visage barbu encadré de longs cheveux, est couchée, enchaînée : cette figure singulière serait d'après M. Strzygowski, le Pharaon de l'Exode, et voici pourquoi. Dans le second des romans de Satni, le héros, visitant les régions infernales, y aperçoit un homme *allongé* à terre, et « dans l'œil droit duquel était enfoncé le gond de la porte de la cinquième salle ». C'est tout, et ce n'est pas assez pour prouver la thèse de l'auteur. Un peu moins inconsistant est le second exemple, pris dans le *Traité contre les Juifs* de Pierre, abbé de Cluny, et dans lequel il se moque d'une légende hébraïque, de fait assez ridicule, qui est destinée à prouver la vertu des études talmudiques. Un certain Josué ben Lévi visite l'enfer, et la particularité la plus notable de sa description est celle-ci : « Pharaon gisait

1. *Catalogue général*, n°s 8783, 8784.
2. *Bulletin*, p. 74.
3. *Id.*, p. 75.

nchaîné dans l'enfer ; sa tête était placée sous le seuil de la porte de l'enfer, et son œil ormait le gond de cette porte. » Ici du moins Pharaon est nommé, mais il faut reconaître que le rapprochement est bien vague pour justifier la conclusion que M. Stryzowski en tire. lorsqu'il croit pouvoir déduire de ce texte qu'une vieille tradition phaaonique se serait propagée dans l'art chrétien par l'intermédiaire de l'art copte, au oint de fournir l'un des thèmes favoris de l'iconographie byzantine. Et cette transnission aurait eu lieu par l'intermédiaire des Juifs, dont, par contre-coup, le rôle dans a formation de l'art chrétien serait ainsi démontré.

Cette représentation, dite Ἀνάστασις, est fréquente. Elle paraît, à Venise, dans une nosaïque de Saint-Marc, dans une image du couvent de Saint-Luc en Phocide[1], et une icône du XVIIe siècle, provenant des îles de l'Égée, qui est en ma possession. On en trouvera plusieurs exemples dans le magnifique album de M. Lichatchev, et le *Manuel* de Denys de Fourna en donne la description minutieuse, sur laquelle nous reviendrons plus loin : il est donc assez facile d'étudier le type de près, si l'on veut s'en donner la peine.

D'abord l'idée qui est exprimée dans cette Ἀνάστασις est toute différente de celle que M. Strzygowski reconnaît à Daphni : le Christ n'est pas venu triompher du Pharaon de l'Exode, il a « brisé les portes de l'Hadès ». Le vaincu, c'est l'Hadès, et c'est donc lui, le maître des enfers, et non pas Pharaon, l'un de ses prisonniers, que l'on doit s'attendre à trouver ici. Ajoutons que la théorie de M. Strzygowski nous conduirait hors du christianisme, car, ainsi que le remarquait avec à-propos l'abbé de Cluny dans son traité, il y a de plus grands coupables que ce Pharaon : seul, un Juif pouvait le considérer comme le plus réprouvé des pécheurs. Mais, objecte M. Strzygowski, on n'a jamais représenté l'Hadès ainsi dans la Grèce païenne. Évidemment non; toutefois l'objection me semble être singulière. Puisque le dieu apparaît ici en vaincu, sous les pieds du Christ, il est naturel que l'on ne puisse pas en retrouver le prototype dans un art païen; des païens auraient figuré le triomphe d'Hadès, non sa défaite. Aussi bien sa nudité, son visage d'aspect antique, l'assimilent tout à fait aux personnages mythologiques qui interviennent de temps à autre dans l'art byzantin, comme un legs des artistes païens de la Grèce et de Rome. D'ailleurs, et surtout, il n'y a rien de commun entre sa position et celle du Pharaon : celui-ci est lié depuis sa chute, tandis que notre figure *vient à peine d'être liée,* comme on le voit nettement sur une des icônes publiées par M. Lichatchev. Et, en effet, Denys de Fourna dit que l'on doit représenter des anges « *qui lient Beelzéboul,* prince des ténèbres ». Le trait caractéristique dans la légende égyptienne que le roman de Satni nous a conservée, c'est le gond de la porte enfoncé dans l'œil; lui, lui seul, donne sa couleur à la narration, et précisément on ne le retrouve pas dans les œuvres chrétiennes. En s'en tenant à la lettre des récits, il n'y a de commun dans la condition des deux personnages, que de se trouver l'un et l'autre dans l'enfer. Qui donc est, en réalité, le vaincu terrassé et foulé aux pieds par le Christ? Il n'est pas difficile de le deviner, les textes nous l'apprenant eux-mêmes : c'est l'Hadès

1. Reproduction dans DIEHL, *Manuel d'art byzantin*, p. 506.

personnifié. Denys de Fourna l'appelle Beelzéboul, et il ajoute aussitôt τὸν ἄρχοντα τοῦ σκότους, le prince des ténèbres. Une des fresques de la chapelle Sainte-Barbe à Soghanli en Cappadoce, qui remonte au Xe siècle, est plus explicite à ce sujet : à côté du personnage étendu, et notez qu'ici les portes de l'Enfer ne sont même plus figurées, ce qui enlève le dernier trait de ressemblance avec le supplicié égyptien, on lit distinctement ο ᾅδης. Bien habile qui reconnaîtrait dans cette scène quelque chose d'*altägyptisch*.

J'ai invoqué surtout jusqu'à présent le témoignage des bas-reliefs sur pierre ou des ivoires sculptés, sans négliger par instants celui que nous rend la peinture murale ou la miniature : il me reste à indiquer quelques arguments que M. Strzygowski tire, pour sa thèse, des couleurs que les Coptes auraient employées de préférence pour enluminer leurs figures. Étudiant les miniatures de la *Chronique Alexandrine*, il y remarque la prédominance de la couleur jaune, et ce serait encore pour lui une marque d'origine : il y aurait là influence de l'art copte sur l'art byzantin, et, par conséquent, influence de l'art ancien-égyptien, « Am entschiedensten, macht sich Koptischer Geschmack in unseren Miniaturenfragmenten durch das starke Vorherrschen des Gelbes in der Farbe geltend ». Pourquoi ? Le rouge et le jaune seraient, prétend M. Strzygowski, les couleurs dominantes sur les parchemins coptes. Peut-être, mais le cas n'est certainement pas le même sur les murailles : ni dans les peintures du couvent de Saint-Jérémie, ni dans celles de Bâouit, le jaune ne se fait remarquer par une fréquence particulière. Une robe jaune, affirme M. Strzygowski, serait le costume des nonnes. Aucun texte n'autorise cette assertion, aucun monument ne la confirme : lorsque, à Bâouit, j'ai trouvé le portrait d'une certaine Ama Rachel, j'ai constaté qu'elle portait un vêtement gris bleuté. Je pourrais continuer la critique assez longtemps encore : j'arriverais toujours au même résultat qui est de prouver que M. Strzygowski affirme souvent plus qu'il n'est à même de démontrer.

Nous voilà bien loin du fragment de bas-relief que j'ai décrit au commencement de cet article : aussi bien ne me suis-je servi de lui que comme d'un prétexte pour examiner la doctrine de M. Strzygowski, et pour établir combien elle me semble précaire et inadéquate à la plupart des faits connus jusqu'à présent. Il est au moins prématuré d'avancer que l'art copte est un mélange de styles, hellénistique par les formes, égyptien antique par la technique et par l'idée. Dans le domaine de l'art, comme dans tous les autres domaines, l'introduction et le triomphe du christianisme ont rompu la vieille tradition égyptienne et en ont éliminé complètement les débris. L'art copte n'a rien de l'art égyptien d'autrefois : c'est un art entièrement étranger qui s'est implanté en Égypte et qui s'y est acclimaté, mais qui n'a rien pris ou presque rien à l'art antérieur.

UN EXEMPLE SAÏTE DE LA TRANSCRIPTION RIA POUR

PAR

G. MASPERO

Les textes cananéens en écriture cunéiforme nous fournissent, comme on sait, de nombreux exemples de la transcription RIA, RIYA, pour le nom du dieu solaire . Il est ainsi transcrit à la fin des noms propres dans lesquels il entre en composition, Manakhpiriya , Nibmouaria ou Nimmouriya , Napkhourouriya , Minpahitaria , Ouashmaria , ou, au commencement, Riamashêsha , Rianapa , et ainsi de suite. D'autre part, si l'on prend les listes de Manéthon et les documents postérieurs, on constate que le même nom divin se transcrit RÊ, -ρη-, à la fin des mots, Μεγχέρης, Οὐσιμάρης, et RÂ, Ρα-, au commencement Ῥαμέσσης et au milieu Ἀμονραστωνθήρ, . C'est donc entre ces deux limites extrêmes que la vocalisation du groupe a changé, et que, de RIA, RIYA, la prononciation est devenue Râ- au commencement et au milieu des mots, Rê, Rî, à la fin : il est possible que la transformation du nom pris absolument, de RIA en ⲣⲓ *T. M.* ⲣⲓ *Akhm. B., sol,* se soit produite parallèlement, mais nous n'avons, pour en juger directement, aucun exemple, et l'analogie de ce qui passe dans nos langues, où les noms propres conservent des formes archaïques des mots, quand le nom commun qui entre dans leur composition s'est déjà transformé, m'inclinerait à penser que cette évolution de RIA en RÊ s'est effectuée un peu auparavant. A-t-on quelque moyen de resserrer l'espace de temps qu'elle a couvert entre le XIVe ou le XIIIe siècle et le IIIe siècle avant Jésus-Christ ?

Je crois qu'Hérodote et Diodore nous en fournissent au moins un. Tous les deux donnent au Pharaon dont le nom s'écrit sur les monuments , la forme Ἀπρίης, tandis que Manéthon et les Septante transcrivent Οὐάφρης, Οὔαφρις, Οὐαφρή, où -ρίης, -ρης, -ρις, -ρη, correspond à ⊙ quelle que soit la manière dont on établisse l'équivalence = Ἀπ-Οὐαφ-. Le voyage d'Hérodote en Égypte étant d'un siècle et quart ou d'un siècle et demi à peine postérieur au règne du souverain, on peut en conclure que la prononciation du nom telle que ses drogmans la lui dirent à Saïs était très probablement celle qu'on avait au VIIe siècle avant Jésus-Christ, et que, par conséquent, le mot , y conservait encore l'I, prononcé plus ou moins emphatiquement, qu'on rencontre dans les transcriptions cananéennes, mais quelle voyelle suivait l'I, un A comme dans RIA ou déjà un È comme dans ρη ? Laissons de côté Diodore, qui a été évidemment influencé par Hérodote et qui a gardé dans son œuvre la forme précise que celui-ci donnait au Pharaon égyptien, puis demandons-nous ce qu'Hérodote a entendu sous cette orthographe. Il a écrit en ionien, c'est-à-dire dans un dialecte qui remplace volontiers un son A, α, par un son È, η, même dans les noms étrangers qu'il rend; de plus, les colons grecs du Delta oriental, qui remplissaient la classe des drogmans en

Égypte et qui racontèrent au voyageur les récits qu'il nous fait de la dynastie saïte, étaient de race ionienne ou parlant en majorité l'ionien. Il est donc possible qu'il ait rendu ioniquement par Ἀπρίης, ce qu'on prononçait *Apria* chez les indigènes, de même qu'il a dit Μῆδος pour *Máda*. Ce détail de vocalisation reste donc incertain, mais, ce qui est assuré, c'est que, prononçât-on Rié-ρίης ou Ria, on conservait pour cette finale en ⊙ une prononciation identique ou analogue à celle du temps des Ramessides. Toutefois, cela ne prouve pas que la prononciation Ria, Rié, fût celle qui dominât encore pour *Râ*, final : au contraire, Hérodote lui-même nous fournit Χεφρήν pour ⊙ 𓋴𓂋𓄿𓈖, où ⊙ correspond déjà à ρή-. J'en conclus donc qu'Apriès était une forme archaïque *Apria-Aprié* du très ancien nom ⊙𓋴𓂋𓅱, et que celui-ci conservait une prononciation ancienne, comme chez nous François, Lefrançois, à côté de français, le français, et je suis confirmé dans cette idée par le passage où Diodore nous offre deux versions différentes de l'origine de Khâfriya. Dans l'une, qui est somme toute celle d'Hérodote, il écrit le nom Κεφρήν avec un κ initial et un ρή = ⊙ final. Dans l'autre, qui provient d'une source à nous inconnue, il l'écrit Χαβρούς ou Χαβρούης, par un χ initial et un ρού, ρούη = ⊙ final. Je pense qu'il faut voir ici un effet de l'itacisme se développant; en tout cas, la transcription ρούη, ρού, pour ⊙ nous indique pour cette version une autorité assez ancienne, peut-être Aristagoras, qui utilisait une légende où l'on employait encore une forme archaïque Khâfriê-Khâfriyi-Khâfriya, à côté de Khâfrên. Il me semble donc, prenant ces faits en considération, qu'on peut dire qu'à l'époque où les premiers Grecs ont recueilli les légendes qu'Hérodote nous a transmises, c'est-à-dire aux VIIIe-VIIe-VIe siècles avant Jésus-Christ, l'usage conservait encore certains noms sous la forme ramesside, où ⊙ se prononçait *Ria-Riya*, mais que, très probablement, pour le gros de la langue, l'évolution en *ré* était accomplie, puisqu'on trouve déjà Khephrén dans Hérodote, qui a dû recueillir la prononciation générale pour RÊ de son temps. Cette évolution donc a dû se produire comme celle de toute la κοινή entre l'époque ramesside et l'éthiopienne, vers le siècle des Bubastites.

Les prononciations Μυκερῖνος, Σεσῶστρις = 𓏏𓏏𓈖𓂋𓄿𓏤𓂋𓏤 pour ⊙ final en égyptien, médial en grec, semblent pointer vers une prononciation dialectale, répondant à la valeur pi de l'akhmimique, pour les noms formés sur 𓅱𓂋𓄿 ⊙. Elles appartiennent l'une et l'autre au cycle des légendes memphites et répondraient à l'usage du dialecte memphite ancien, ce qui n'aurait rien d'étonnant, si, comme je le crois, l'akhmimique est d'un type plus archaïque que les autres dialectes connus du copte. On aurait donc pour l'évolution phonétique de 𓅱𓂋𓄿 ⊙, 𓏤𓂋𓏤 ⊙, depuis la κοινή, le schème dérivatif suivant :

RIA

RI, RIÉ, pi *Akhm.*, VIIIe siècle, etc. RÊ, pH *M. T. B.*, VIIIe siècle.

Paris, le 17 juin 1915.

CHALON-SUR-SAÔNE, IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE E. BERTRAND. 813

RECUEIL

DE TRAVAUX RELATIFS A LA PHILOLOGIE ET A L'ARCHÉOLOGIE ÉGYPTIENNES ET ASSYRIENNES

1915[1] Fascicules III et IV

NOTES ET REMARQUES

PAR

G. JÉQUIER

XXIII. — *La tête de panthère.*

La tête de lion, symbole de courage, et sa valeur phonétique *peh* sont si bien connues que, dès qu'on voit paraitre dans un texte hiéroglyphique quelconque une tête de félin, on n'hésite pas à la considérer comme une tête de lion. Cette assimilation est, cependant, parfois fautive.

Dans les textes des pyramides, quand le roi est sur le point d'entrer dans le séjour des bienheureux, il doit prendre les insignes que portent d'habitude les grands seigneurs de l'Ancien Empire, — insignes qui, peut-être, étaient à l'origine ceux du roi lui-même, — la peau de panthère ou de léopard, la longue canne et le sceptre *aba*. La peau de panthère est nommée ici *ba*, exactement comme, plus tard, sous le Nouvel Empire, quand elle est devenue un ornement sacerdotal, porté par le prêtre officiant dans la cérémonie de l'Ouverture de la bouche[2]; ce nom n'est pas autre chose que celui de la panthère elle-même, mieux connu sous la forme avec le prosthétique, *abi*, mais qu'on trouve aussi avec l'orthographe simple *ba*[3]. Dans ces quatre passages, le mot s'écrit[4], [5], [6], ou même sim-

1. Paru en 1916 seulement à cause de retards apportés par la guerre.

2. SCHIAPARELLI, *Il Libro dei Funerali*, pl. LXX, ; dans le texte même, la peau de panthère est appelée . Au sujet de la panthère elle-même et de l'utilisation de sa peau comme costume, voir mon article paru dans la *Revue d'Ethnographie et de Sociologie*, 1913 : *La Panthère dans l'ancienne Égypte.*

3. MONTET, *Bulletin de l'Institut français du Caire*, IX, p. 5, 27.

4. *Teti*, l. 144.

5. *Pepi I*, l. 169.

6. *Ounas*, l. 472.

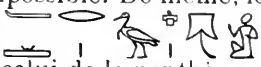
plement [1]; le signe est donc ici phonétique et doit se lire *ba*, mais, quand il est employé seul, comme c'est le cas à deux reprises, il représente l'objet lui-même et a la valeur idéographique de « peau de panthère ». Ce n'est pas à une tête de lion qu'on aurait jamais pu attribuer ce rôle, et, du reste, les graveurs des textes des pyramides ont bien indiqué que la tête surmonte un cou allongé et pas trop épais, ce qui correspond fort bien aux formes caractéristiques de la panthère.

Dans les stèles de la IIIe à la IVe dynastie, on voit paraître un objet appelé [2], accompagné du déterminatif , qu'on a parfois pris pour un vase[3]; ce mot paraît seul, ou accompagné d'autres objets dont le déterminatif est d'une forme identique, et, dans ce dernier cas[4], ils sont tous rangés sous la rubrique générale ; parmi ces objets, le et le n'ont pas été signalés ailleurs, tandis que le se retrouve aux textes des pyramides[5], où il désigne une sorte de pagne. Ici, le déterminatif est donc, non un vase, mais un pagne, tel qu'on le voit figuré dans les hiéroglyphes de l'Ancien Empire. Nous avons ainsi, à n'en pas douter, dans le , le même insigne nobiliaire que dans les textes des pyramides, la peau de panthère, mais avec une adjonction permettant d'affirmer qu'on employait pour ce costume la peau des panthères du Midi, appelées également dans certaines représentations[6], et qui sont souvent figurées dans les tombeaux thébains, parmi les apports des nègres du Soudan. Il est à remarquer que les sculpteurs de ces stèles n'ont pas indiqué le caractère de l'animal par la longueur du cou, comme si eux-mêmes avaient déjà confondu les deux signes, la tête de lion et la tête de panthère. Quant au mot , qui paraît une fois dans ces monuments pour désigner certains vases[7], je suis tenté de le lire aussi *kaba*, mais je ne saurais apporter aucune preuve à l'appui de cette lecture.

XXIV. — *Nature et origine du dieu Bes.*

L'opinion, encore généralement acceptée aujourd'hui, veut que le dieu Bes ait été, à l'origine, non un être anthropomorphe, mais un léopard[8], et cette opinion me paraît reposer uniquement sur une lecture fautive. Brugsch[9] assimile, en effet, le mot , qui est celui du dieu, avec le terme , qui, dans une peinture de Béni-Hassan, désigne une panthère vivant dans le désert, sur les confins de la vallée du Nil : cette lecture *basou* est celle de Champollion[10], mais ce mot doit, en réalité, se lire *ba res*

1. *Neferkara*, l. 539, 549.
2. Murray, *Saqqara Mastabas*, I, pl. I, II; Lepsius, *Denkmäler*, II, pl. III; Mariette, *Monuments divers*, pl. XVIII *a*.
3. Weill, *Des Monuments et de l'Histoire des IIe et IIIe dynasties*, p. 249.
4. Stèles de Kha-biou-Sokar et de sa femme.
5. *Teti*, l. 144; *Neferkara*, l. 539.
6. Béni-Hassan : Montet, *loc. cit.*; Sethe, *Zeitschr. f. ægy. Spr.*, XLIV, p. 19.
7. Murray, *op. cit.*, pl. I.
8. Maspero, *Hist. anc.*, I, p. 85; Wiedemann, *Religion der alt. Æg.*, p. 80; Budge, *Gods of the Egyptians*, II, p. 284.
9. *Dictionnaire*, p. 418, *Suppl.*, p. 447.
10. *Monuments de l'Égypte*, pl. CCCCXXVII.

 , « la panthère du Midi »[1]. Le nom de la panthère est toujours *ba* ou *abi*[2], mais ne se termine jamais par la lettre *s* ou par une syllabe en *s*, et, dès lors, l'assimilation de ce nom avec le nom du dieu devient impossible. De même, les noms propres Païbasa  et Hourbasa  [3] dérivent sans doute du nom de Bes, mais, en aucune façon, de celui de la panthère. Une théorie reposant sur la confusion des signes  et  devrait donc être rejetée *a priori*, mais, vu l'abondance des documents, nous pouvons encore étudier la question au point de vue archéologique, et voir si rien, de ce côté-là, ne permet de reprendre l'hypothèse que la linguistique ne confirme pas.

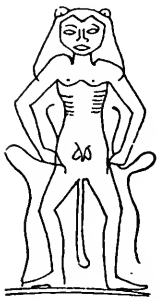
Partant de l'idée que Bes devait être un dieu-léopard, Pleyte croyait retrouver la forme originale de cette divinité dans une vignette du chapitre CXLV du *Livre des Morts* représentant un génie funéraire à tête de panthère couronnée de deux plumes[4]. Aucun nom n'accompagne cette figure, aussi rien ne nous autorise à accepter cette attribution, d'autant plus que le caractère même de Bes n'a rien de funéraire. Du reste, dans ce chapitre, la figure des génies varie avec chaque exemplaire, et aucun autre papyrus que celui de Leyde ne donne la représentation d'un de ces êtres avec une tête pouvant être prise pour celle d'un félin.

Le même auteur appuyait encore sa théorie sur le fait que, dans certaines figurines de basse époque, assez rares du reste et exécutées de manière trop sommaire pour qu'on puisse y attacher une réelle importance, la divinité porte sur le dos une peau tachetée qui peut, à la rigueur, être celle d'une panthère[5]. Il faut donc rechercher si vraiment la peau de panthère est le costume caractéristique de Bes ou s'il s'agit simplement d'un accessoire du genre de ceux dont on l'affuble pour accentuer son rôle magique; pour cela, nous devons tenir compte surtout des représentations les plus anciennes, qui sont les meilleures et en même temps les plus simples, tandis que celles des époques les plus récentes sont compliquées d'adjonctions qui défigurent souvent le dieu primitif.

Les plus anciennes de ces images de Bes sont celles des bâtons magiques en dents d'hippopotame, qui datent du Moyen Empire[6]; il y paraît souvent, tenant dans chaque main un serpent, à côté d'autres et d'animaux fantastiques, dont le rôle est de protéger l'enfant auprès duquel ces objets sont déposés[7]. Ces gravures au trait ne sont pas très détaillées, mais on y distingue néanmoins très nettement que le dieu est représenté de

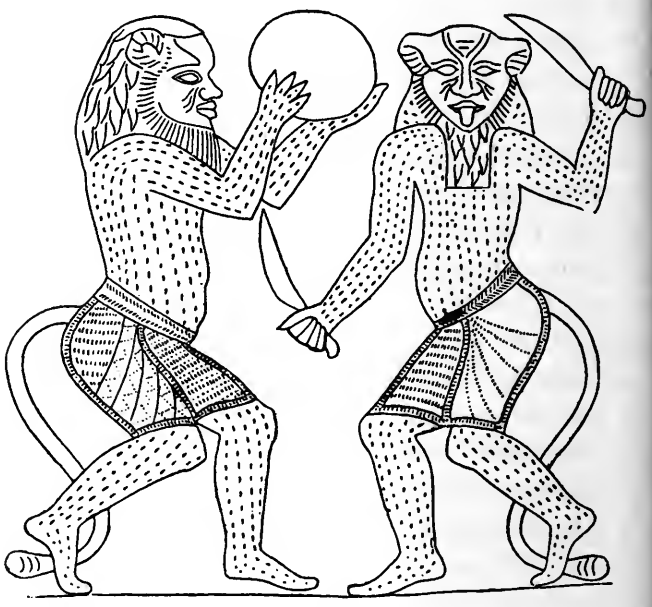
1. NEWBERRY, *Beni-Hasan*, II, pl. IV; MONTET, *Bull. de l'Inst. fr. du Caire*, IX, p. 5.
2. G. JÉQUIER, *op. cit.*
3. PLEYTE, *Chap. suppl. du Livre des Morts*, II, p. 112.
4. *Ibid.*, p. 111, et figure en regard de la page 109.
5. *Ibid.*, p. 114, et figure en regard de la page 113 (Musée de Leyde, A. 1114 et A. 1192). Une figurine de la même catégorie, mais d'un beaucoup meilleur style, se trouve au Musée du Caire (n° 35738) : DARESSY, *Statues de Divinités*, pl. XLI.
6. LEGGE, *Proc. of Soc. Bibl. Arch.*, XXVII, p. 132-152, 297-303; XXVIII, p. 159-170. — Une bibliographie des images de Bes et des dieux similaires se trouve dans la thèse l'Université de Moscou de M. F. BAILLOD, *Prolegomena zur Geschichte der zwerghaften Götter in Ægypten* (en russe; cf. *Ancient Egypt*, II, p. 85).
7. G. JÉQUIER, *Rec. de Trav.*, XXX, p. 40-42.

la même façon que dans les monuments des époques postérieures, bien qu'avec des formes sensiblement moins lourdes[1] : le corps est bien celui d'un homme, ainsi que la tête qui se présente toujours de face, comme d'habitude, mais ne porte pas de barbe; seule, la queue qui pend entre les jambes est celle d'un animal.



Les figurations de la XVIIIe dynastie sont encore rares, mais ne laissent subsister aucun doute sur la nature même du dieu : ce sont d'abord les scènes de naissances de rois, où Bes est debout sous le lit d'accouchement, en sa qualité de génie protecteur de l'enfance[2]. Ici aussi tout le corps est celui d'un homme, et, seule, la tête, avec sa grosse barbe carrée, son épaisse chevelure et ses oreilles rondes posées sur le crâne, présente déjà un certain caractère bestial; la longue queue, terminée par un mouchet de poils, est bien une queue de félin.

Dans les panneaux des lits et des fauteuils du tombeau de Youaa et de Touaa[3], on remarque plusieurs Bes dansant et jouant du tambourin, dont la fonction est aussi certainement de protéger la personne assise ou couchée sur le meuble à la décoration duquel ils contribuent. Qu'elle se présente de face ou de profil, la tête du dieu, un peu plus grosse que ne l'exigerait la proportion normale, avec ses lèvres épaisses, son nez épaté, son arcade sourcilière proéminente, est sans aucun doute celle d'un nègre du Soudan; si cette tête produit une certaine impression de bestialité, ce sont uniquement les accessoires qu'il faut en rendre responsables, l'énorme chevelure qui ressemble plutôt à une crinière, et l'épaisse barbe qui complète l'encadrement de la figure. C'est comme un de ces masques grotesques que les danseurs nègres se mettent souvent sur la tête, ou peut-être même un masque sans visage, laissant apercevoir toute la face de l'individu; on pourrait croire que l'homme a voulu se faire une tête de lion. Le corps est celui d'un homme trapu, court et gros, mais bien conformé; sa peau est couverte,



1. Les figures de Bes, peintes sur une cassette en bois, datant de la même époque (Petrie, *Gizeh and Rifeh*, pl. XXIV), sont un peu plus détaillées, mais malheureusement les têtes manquent.

2. Naville, *Deir-el-Bahari*, pl. LI; Gayet, *Temple de Louxor*, pl. LXV.

3. Quibell, *Tomb of Yuaa and Thuiu*, pl. XXIX, XXXI, XXXII, XXXIV, XXXV, XXXVII, XXXIX, XLI, XLII.

les épaules aux pieds, de petits points dans lesquels, vu leur dimension, on ne saurait voir des taches analogues à celles des peaux de panthères, mais peut-être des poils isolés ou plus probablement, puisqu'il s'agit d'un être qui présente tous les autres caractères d'un danseur nègre, des tatouages scarifiés comme ceux qui couvrent le corps ou une partie du corps de beaucoup d'individus appartenant aux races soudanaises. Comme costume, Bes porte dans ces représentations une sorte de pagne étroit ou de caleçon attaché au moyen d'une ceinture et descendant jusque près des genoux; derrière ce pagne est fixée une longue queue de fauve, qui complète l'accoutrement du dieu danseur et accentue encore ce caractère d'homme-lion que lui donne son masque à crinière.

Plus tard, et à partir de l'époque saïte surtout, les images de Bes se multiplient de façon tout à fait inattendue, et deviennent en même temps beaucoup plus variées, grâce aux accessoires de toute sorte dont on affuble la figure du dieu[1]. Parmi ces accessoires, les uns, ceux des représentations d'ordre purement magique, ne peuvent rien nous apprendre sur la nature même de Bes, puisque ce sont des symboles d'autres divinités greffés sur lui pour augmenter sa puissance mystérieuse; d'autres, par contre, sont de vrais attributs personnels qui font encore ressortir son véritable caractère. C'est d'abord la couronne de plumes, semblable à celle de la déesse Anoukit, qui est une coiffure nubienne, puis la harpe triangulaire d'un modèle spécial, non égyptien, sur laquelle le dieu s'accompagne en dansant, et les armes, épée et bouclier[2], qui montrent que la danse de Bes était une danse guerrière; il n'y a pas jusqu'à la peau de panthère dont nous avons parlé plus haut, qui ne fasse ressortir ce caractère original du dieu, qui est celui d'un danseur nègre. Actuellement encore chez presque toutes les peuplades de l'Afrique équatoriale, les danses sont exécutées par des guerriers, et se font en principe pour célébrer une victoire, aussi l'emploi des armes dans ces cérémonies est-il presque constant; quant à la peau de panthère, elle est chez certaines tribus l'insigne royal par excellence, chez d'autres celui des guerriers les plus valeureux, aussi peut-elle, par extension, être portée par des danseurs, même des danseurs de profession représentant des guerriers[3].

La stèle Metternich et les monuments similaires[4] nous donnent la preuve que la tête de Bes est bien un masque; elle vient se placer, détachée du corps, au-dessus de la figure du personnage principal du tableau, l'Horus sur les crocodiles, comme un accessoire dont le dieu peut, à l'occasion, recouvrir sa propre figure.

En résumé, Bes est un dieu de forme purement humaine et de caractère nègre ou négroïde : c'est, à l'origine, un dieu chargé d'exécuter certaines danses spéciales, danses guerrières ayant pour but d'écarter les mauvais génies, les mauvaises influences, les monstres de toute sorte, donc de protéger les hommes pour lesquels elles sont faites.

1. Pour les divers types de basse époque, voir Pleyte, *op. cit.*, p. 111-134.
2. Les armes, la longue épée et le bouclier creux, n'ont rien d'égyptien non plus, et si elles rappellent plutôt les armes grecques que les armes soudanaises, il faut se dire qu'à l'époque de laquelle datent les représentations de Bes armé, les Grecs étaient pour les Égyptiens le peuple guerrier par excellence.
3. G. Jéquier, *La Panthère dans l'ancienne Égypte*, p. 15.
4. Golenischeff, *Die Metternichstele*, pl. I; Daressy, *Textes et Dessins magiques*, pl. I, V, VII, VIII, X.

La théorie qui rapproche Bes du Denga ramené d'Éthiopie par Herkhouf est donc pleinement justifiée[1], tandis que celle qui en fait un dieu-léopard paraît absolument insoutenable.

XXV. — *Thouéris.*

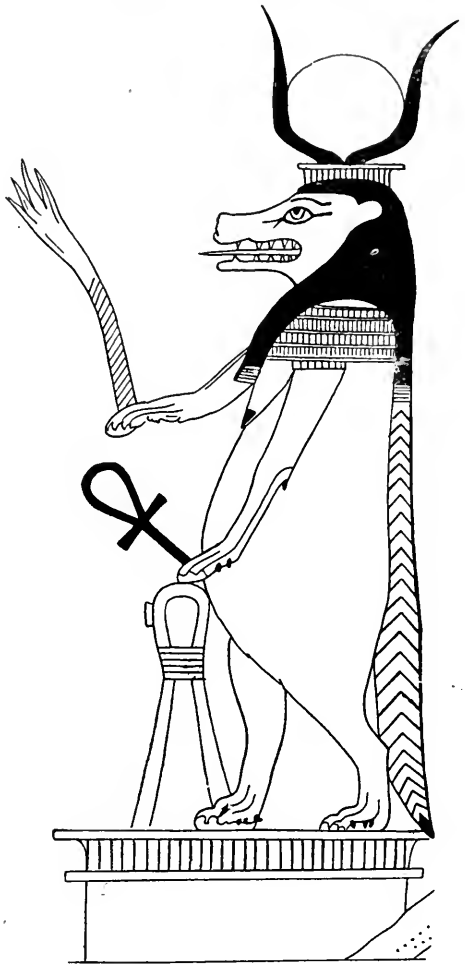
Jusqu'au moment où, à une époque déjà assez tardive[2], Thouéris réussit à se raccrocher au mythe osirien ou à s'assimiler à certaines grandes divinités, elle se trouve en dehors du panthéon égyptien proprement dit. Ce n'est pas une déesse, mais une sorte de génie protecteur[3], aux attributions très restreintes; elle n'a même pas de nom bien défini, mais on se sert, pour la désigner, de mots qui sont plutôt des qualificatifs, comme , *la grande,* , *celle qui tourne,* ou encore ou , dont le sens est encore à établir. Nulle part elle ne reçoit un culte, mais un peu partout elle apparaît, dans certaines circonstances, soit seule, soit accompagnée de Bes. Cette particularité, jointe au fait que ces deux êtres ont, chacun dans son genre, une personnalité qui tranche de la façon la plus absolue avec toutes les représentations de divinités égyptiennes, semble indiquer qu'ils ont tous les deux non seulement un rôle semblable, mais aussi une origine commune, ou tout au moins très voisine. Un examen raisonné de la figure de Thouéris, dans les plus anciennes représentations, depuis le Moyen Empire jusqu'à la XVIIIe dynastie, peut nous donner des indications précieuses à ce sujet[4].

Les Égyptiens ont trois façons de représenter leurs divinités : la forme humaine simple, la forme humaine avec tête d'animal, et la forme animale. C'est dans cette dernière catégorie qu'on fait rentrer Thouéris en la qualifiant de *déesse-hippopotame,* expression qui n'est pas absolument justifiée et qui peut prêter à des confusions. Quand les Égyptiens donnent à l'un de leurs dieux l'aspect d'un animal, que ce soit le bélier Amon, la vache Hathor, l'ibis Thot, le crocodile Sebek ou un autre, c'est toujours l'image d'un animal réel, avec toutes les caractéristiques de sa race, et non un être composite : qu'il y ait à l'origine de ce fait une conception zoolâtrique de la divinité ou non, c'est l'animal sacré mis en lieu et place du dieu qu'il incarne ou qu'il représente. Il n'en est pas de même pour Thouéris : nous possédons assez de figurations d'hippopotames pour savoir que les Égyptiens connaissaient admirablement l'animal et étaient capables de le dessiner au naturel avec la plus grande fidélité, tandis qu'avec Thouéris, nous n'avons que l'impression générale d'un pachyderme de cette espèce, avec des détails de pure fantaisie et des membres d'animaux tout différents.

Déjà l'attitude est étrange : un dieu-animal égyptien a toujours la posture habituelle des animaux de son espèce, alors qu'ici la bête est debout sur ses pattes de derrière, à la façon des hommes. La tête, forte et longue, n'est pas toujours une vraie tête

1. Erman, *Zeitschr. f. æg. Spr.*, XXXI, p. 73.
2. Wiedemann, *Die Religion der Alter Ægypter*, p. 88; Lanzone, *Dizion. di Mitol. eg.*, p. 1230.
3. G. Jéquier, *Recueil de Travaux*, XXX, p. 40.
4. Ces représentations se trouvent sur les bâtons magiques en ivoire (Legge, *Proc. of Soc. Bibl. Arch.*, XXVII, p. 130-152; 297-303), certains meubles (Quibell, *Tomb of Yuaa and Thuiu*, pl. XXXI-XLII) et dans les tableaux de naissances royales (Naville, *Deir-el-Bahari*, pl. LI; Lepsius, *Denkm.*, III, 74).

l'hippopotame[1] : dès la XVIIIe dynastie, elle n'a plus le mufle caractéristique avec les grosses protubérances aux naseaux et les défenses recourbées, mais une gueule droite, avec une double rangée de petites dents aiguës et une langue pointue. L'œil n'a rien de particulier, mais l'oreille, grosse et ronde, dirigée en arrière, est plutôt celle d'un félin. Comme coiffure, on voit parfois une couronne de plumes, où le disque avec les deux cornes, commun à toutes les déesses.



Sur les épaules tombe une ample crinière, ou un couvre-nuque d'étoffe duquel pend jusqu'à terre un appendice qui n'est autre qu'une queue de crocodile. C'est un reste de la forme la plus ancienne de Thouéris, qui portait sur le dos un vrai crocodile dont la tête venait de placer au-dessus de la tête d'hippopotame et dont la queue traînait également à terre[2]. La poitrine porte de longues mamelles pendantes, qui sont celles d'une vieille femme, et non d'un animal quelconque; au-dessous ballonne un énorme ventre. Les membres sont des pattes de lion et non d'hippopotame, et il semble même que ceux de devant soient parfois, de l'épaule au coude, de vrais bras humains.

Nous avons donc, dans la figure de Thouéris, la représentation, non d'un vrai hippopotame, mais d'un être composite, formé d'éléments appartenant en réalité au lion, au crocodile et à l'homme aussi bien qu'à l'hippopotame lui-même. Le rôle ordinaire de Thouéris correspondant, comme nous l'avons vu, à celui de Bes, nous sommes autorisés à chercher dans le même ordre d'idées la solution du problème et l'explication de cette anomalie[3] : nous aurions alors, au lieu d'un être supranaturel dès son origine,

1. C'est seulement sur les exemplaires les plus anciens, les gravures des bâtons magiques en ivoire, qu'on reconnaît une vraie tête d'hippopotame.

2. Cette variante, qui se trouve déjà sur un des ivoires du Moyen Empire, s'est conservée dans les tableaux astronomiques, où une figure de Thouéris représente une des constellations du ciel septentrional (Budge, *The Gods of the Egyptians*, II, p. 313).

3. Ces êtres composites ne se retrouvent guère, en Égypte, que chez les génies infernaux, par exemple la « grande dévoreuse » du chapitre cxxv du *Livre des Morts*. Les différents éléments sont alors soudés les uns aux autres de façon très apparente.

l'image d'un individu masqué en vue de certaines cérémonies et affublé, non plus d'un masque couvrant la tête seule, mais d'un costume complet, dont les parties sont empruntées à des êtres très différents, pour mieux indiquer le caractère du personnage représenté, homme ou femme.

La coutume des danses à acteurs masqués est encore fréquente chez la plupart des demi-civilisés, en particulier en Afrique : c'est une opération magique qui a pour but soit de se concilier les esprits bienfaisants, soit d'effrayer les malfaisants; dans les tribus africaines, ces danses se font surtout au moment des cérémonies d'initiation. Les masques en bois peint, garnis de peaux, d'étoffes, de cheveux, représentent généralement des figures humaines grimaçantes, parfois aussi des têtes d'animaux, éléphants, hippopotames ou lions. Le plus souvent un costume entier complète l'apparition, de manière à rendre l'aspect du danseur plus terrible ou plus grotesque.

Le rôle principal, et aussi le plus ancien, de Thouéris et de Bes est de protéger l'enfant au moment de sa naissance et pendant ses premières années, lorsque l'être humain se trouve encore en état d'infériorité marquée, incapable de se défendre lui-même contre les dangers matériels et les influences mauvaises, les maléfices de toutes sortes. Les génies malfaisants sont à craindre, et c'est contre eux surtout qu'il faut se prémunir en leur opposant des êtres capables de contrebalancer leur influence ou de leur en imposer par leur seule apparition. Thouéris et Bes paraissent bien être des créations d'ordre magique répondant à ce but et agissant, l'un par ses attitudes, ses danses armées, sa musique, l'autre, plus calme dans ses mouvements, par son aspect terrifiant. Bien que nous n'ayons, à ma connaissance, pas d'autre exemple dans l'Afrique moderne, de danseurs ou de personnages masqués jouant un rôle analogue auprès des enfants, soit à leur naissance, soit pendant leur sommeil, la chose n'a en soi rien que de très naturel, et nous pouvons admettre que, de même que Bes, Thouéris est, à l'origine, non pas une déesse, mais un personnage ayant, du fait même de son accoutrement, une certaine puissance magique; la vertu appartenant au masque, celui-ci se divinisa peu à peu, se personnifia sous divers noms et s'introduisit progressivement dans le panthéon égyptien. En outre, son aspect nous porte à croire qu'il ne s'agit pas d'une création égyptienne, mais d'une importation étrangère, venant sans doute du centre de l'Afrique ou du Haut-Nil, de ces régions où, aujourd'hui encore, les danseurs masqués jouent un rôle important, et où, sous la VIe dynastie, Herkhouf allait chercher, pour un roi enfant[1], un nain connaissant une danse spéciale et qu'on a, à juste raison, comparé à Bes.

XXVI. — *A propos d'un tableau funéraire.*

Œuvres d'artisans malhabiles, les sarcophages de Gebelein, actuellement au Musée de Berlin[2], sont, au point de vue artistique, parmi les plus mauvaises productions de l'industrie funéraire du Moyen Empire. Ils ont, par contre, un certain intérêt archéo-

1. Pepi II devait avoir, à ce moment-là, en l'an II de son règne, huit ans au plus (Petrie, *History of Egypt*, I, p. 98, 102).
2. Steindorff, *Grabfunde des Mittleren Reichs*, II, p. 11-24.

1 *a*

1 *b*

FIGURINES DE FEMMES

1. Terre cuite. Moyen Empire. — 2. Calcaire. XVIIIe dynastie.

logique, puisqu'ils appartiennent à un type assez rare, celui où sont figurés, non des objets mobiliers, mais des scènes représentant la fabrication et la présentation des offrandes, le repas et la toilette du mort[1]. Parmi les peintures qui décorent la face extérieure de ces sarcophages, il en est une sur laquelle on a tout récemment appelé l'attention[2], et qui est unique en son genre : c'est un petit tableau, placé à côté des deux *oudjas*, sur la paroi gauche, près de la tête, et représentant la momie étendue sur son lit, accompagnée de deux femmes debout, l'une à la tête et l'autre aux pieds; au-dessus, une autre figure féminine plus petite est étendue parallèlement à la momie, sur la figure de laquelle elle pose ses deux mains.

On a, jusqu'ici, proposé pour cette scène deux explications, qui paraissent aussi peu justifiées l'une que l'autre : M. Steindorff y reconnaît les femmes faisant leurs adieux au défunt au moment de l'ensevelissement, mais, comme rien dans ce tableau ne correspond aux nombreuses scènes de lamentations qu'on voit dans les tombeaux et les papyrus funéraires, nous pouvons d'emblée rejeter cette hypothèse; celle de M. Wiedemann, qui consiste à y voir la remise au mort d'une femme destinée à lui tenir compagnie dans le tombeau, mérite un examen plus approfondi.

La décoration des sarcophages du Moyen Empire comporte deux éléments, les textes et les figurations; celles-ci représentent exclusivement le mobilier funéraire et parfois la mise en œuvre des offrandes matérielles, la préparation des aliments, les repas et la toilette; ceux-là se composent de formules qui doivent faciliter au défunt la vie de l'au-delà, soit dans le tombeau même, soit auprès des dieux. Il est aussi permis d'admettre, bien que le cas ne se soit pas présenté jusqu'ici, qu'on pouvait remplacer un texte par un tableau, comme plus tard les vignettes accompagnent les chapitres du *Livre des Morts*[3], ou se présentent isolées, tenant lieu alors de la formule qu'elles remplacent, mais il faudrait alors qu'il existe un texte mentionnant de façon explicite les rapports sexuels posthumes de l'homme avec une femme, et c'est ce que nous ne trouvons dans aucun texte funéraire. Nous savons, par les reliefs et les peintures qui ornent la plupart des tombeaux, à toutes les époques, que la femme égyptienne partageait le tombeau de son mari et sa vie d'outre-tombe : la chose était si naturelle qu'on la considérait comme allant de soi et qu'il n'était pas nécessaire d'avoir des formules magiques pour en amener la réalisation. De fait, aucun texte funéraire ne

1. Naville, *Deir-el-Bahari*, *XI*e *dyn.*, I, pl. XX-XXIII; Lacau, *Sarcophages antérieurs au Nouvel Empire*, pl. VI-VII.

2. Wiedemann, *Sphinx*, XVIII, p. 167; Steindorff, *op. cit.*, p. 13, pl. III.

3. Nous avons au moins un exemple que les textes funéraires du Moyen Empire pouvaient être illustrés, par la vignette accompagnant la nomenclature des parties du bateau (G. Jéquier, *Bull. de l'Inst. franç. du Caire*, IX, p. 39).

mentionne cette vie conjugale en commun, et même, si certains chapitres parlent de la réunion dans l'autre monde du défunt avec les siens, il n'est pas question de sa femme.

Le rapprochement de ce tableau avec une petite représentation de Béni-Hassan[1] ne saurait se justifier, car celle-ci n'a rien de funéraire : c'est un simple signe hiéroglyphique fantaisiste, employé dans une inscription énigmatique, et qui n'est autre qu'une sorte d'idéogramme figurant l'idée de l'amour en général par l'image du contact sexuel. La composition en est, du reste, toute différente : ici, l'homme et la femme sont entièrement nus, celui-là placé au-dessus de sa compagne, tandis que, dans le sarcophage de Gebelein, la femme est vêtue d'une robe et étendue au-dessus de l'homme, serré lui-même dans son maillot de momie; en plus de cela, il y a, à chaque extrémité du lit, deux femmes debout, donc deux spectatrices de la scène, fait peu compatible, semble-t-il, avec un acte aussi intime que celui qu'on a cru reconnaître dans cette représentation.

Les bas-reliefs du temple de Séti Ier à Abydos, relatifs à la résurrection d'Osiris[2], montrent le dieu ranimé momentanément par l'action d'Isis ayant pris la forme d'un épervier et agitant ses ailes au-dessus du phallus du dieu; l'acte a pour objet de communiquer à la déesse la semence de laquelle doit naître son héritier. Cette opération a comme assistants deux divinités de forme humaine, qui sont Isis et Horus eux-mêmes. Il importe de ne pas confondre les doctrines funéraires avec les dogmes mythologiques : le mort devient un Osiris, mais sans passer par toutes les péripéties de la vie du dieu; il n'a pas plus besoin, en effet, de se procréer une progéniture posthume que d'avoir été roi sur la terre et d'avoir été assassiné par un membre de sa famille, et jamais nous ne voyons sa femme assumer le rôle d'Isis.

La maladresse du dessinateur de Gebelein, qui a fait à la momie une épaule saillante, a suggéré un rapprochement avec l'image classique du dieu phallique Min. Du moment qu'on voulait assimiler le mort avec l'Osiris procréant, il n'y avait aucune raison de faire entrer en ligne de compte le dieu de Koptos et d'Akhmîm, qui est absolument étranger au cycle osirien et qui n'a aucun caractère funéraire; en plus de cela, le phallus, qui serait ici l'élément important, n'est pas indiqué dans l'image. Quant à la position des épaules, elle s'explique de façon très simple par la présence du chevet : ce petit meuble ne peut être employé que pour un dormeur qui se couche sur le côté, et sert à compenser, sous la tête, la différence de niveau, différence qui est égale à la hauteur de l'épaule; les momies du Moyen Empire sont placées de cette façon-là dans leur sarcophage, la tête appuyée sur le chevet[3]. Suivant les lois du dessin égyptien, le peintre, ayant à représenter une momie disposée de cette façon, devait représenter le corps de face et la tête de profil; c'est exactement ce qui a lieu ici, sauf que l'épaule droite est diminuée de manière à ne pas faire une trop forte saillie. L'interprétation est un peu malhabile, mais absolument normale, et il n'est pas nécessaire de faire in-

1. Lepsius, *Denkmäler*, II, pl. 143.
2. Wiedemann, *Recueil de Travaux*, XX, p. 134.
3. Chassinat-Palanque, *Fouilles dans la nécropole d'Assiout*, pl. XXI.

tervenir, pour l'expliquer, une comparaison avec le dieu Min, même si la présence de celui-ci pouvait se justifier dans une scène funéraire.

Si nous passons aux petites figurines de femmes que certains auteurs considèrent encore comme des poupées, tandis que d'autres, avec plus de raison sans doute, y voient des objets de nature magique destinés à satisfaire les besoins sensuels du mort, nous devons reconnaître que nous nous trouvons en présence de monuments qui n'ont rien d'égyptien, à l'origine tout au moins. Nous ne nous occuperons ici que des plus anciennes, car celles de basse époque, beaucoup moins caractéristiques comme forme, sont souvent de provenance très douteuse et n'ont pas nécessairement le même sens et le même but.

Nous possédons deux catégories de ces statuettes[1]; la classe la mieux représentée est celle des figurines en terre cuite, d'une facture grossière, évidemment non égyptienne : les jambes sont grêles et longues, le plus souvent sans pieds, le bassin proéminent, surtout en arrière, la taille mince, très cambrée, les seins petits et pointus, les bras tombant droit sur les hanches; la tête est rudimentaire, et l'on n'y distingue qu'un nez informe et des yeux indiqués par deux traits. La coiffure se réduit parfois à une simple torsade posée en couronne au sommet de la tête, mais elle est généralement composée de grandes coques tombant sur les épaules en s'évasant, tandis que trois éléments plus petits qui sont soit des tresses de cheveux, soit des rubans, descendent du bandeau frontal, par derrière le dos, jusque sur les omoplates. Un collier garnit le haut de la poitrine; enfin, des traits et des séries de points indiquent le sexe, le nombril, des tatouages sur les reins et une ceinture posée sur les hanches.

Les statuettes de la deuxième catégorie[2], qui appartiennent sans doute au commencement du Nouvel Empire, tandis que les précédentes paraissent remonter à la période antérieure, sont relativement rares. Elles sont en calcaire et présentent un type déjà tout à fait égyptianisé : la position est la même, avec les deux bras tombant droit et les mains collées aux hanches, mais les formes sont plus normales et tendent à se rattacher à la facture égyptienne courante; il n'y a plus d'exagération dans les proportions du bassin et de la taille, le sexe n'est pas indiqué, les seins sont à peine saillants, et l'on ne voit plus trace de tatouages; la ceinture et le collier ont disparu; les jambes s'arrêtent à la hauteur des genoux. La tête est tout à fait égyptienne, mais la coiffure rappelle beaucoup celle des statuettes de la première série, tout en se rapprochant également de celle des jeunes filles du Moyen Empire[3] : par derrière, les cheveux sont tirés et disposés en trois nattes qui tombent sur les épaules et sur l'épine dorsale,

1. M. Wiedemann (*Sphinx*, XVIII, p. 170) a relevé toutes les publications relatives à ces figurines, y compris celles de basse époque. Les plus intéressantes sont reproduites dans Capart, *Rec. de Monum. égypt.*, pl. LXVI, mais de face seulement; elles appartiennent toutes à la première catégorie. De même pour celles publiées dans Petrie, *Denderah*, pl. XXI; Mac-Iver, *El-Amrah and Abydos*, pl. XLVIII; Petrie, *Diospolis parva*, pl. XXVI; Peet, *The Cemeteries of Abydos*, II, pl. XIV. Celles que nous publions sur la planche ci-jointe, qui sont des types bien caractéristiques des deux catégories, ont été achetées à Louxor, en 1893. Leur hauteur est de 0m 150 et 0m 111.

2. Garstang, *El-Arabah*, pl. XVII. Celle qui est reproduite sur la planche hors texte semble, à en juger par certains détails, comme la pose de la tête, dater de la fin de la XVIIIe dynastie.

3. Lange-Schäfer, *Grab- und Denksteine des mittleren Reichs*, IV, pl. LXVIII.

tandis que sur la partie antérieure de la tête s'étale une nappe de cheveux tressés, plate au sommet et descendant en carré des deux côtés, cachant ainsi les pariétaux et les oreilles, et qui remplace les deux grandes coques des autres figurines.

Ces statuettes, ainsi que l'ont reconnu tous les auteurs qui en ont parlé, ont un air de parenté et probablement une parenté réelle avec certains petits monuments orientaux, les figurines de terre cuite représentant une déesse nue, qu'on trouve depuis la Babylonie et les régions avoisinantes[1] jusque chez les peuples égéens[2]. La facture est souvent analogue, les formes sont sensiblement les mêmes, mais l'attitude diffère, car le geste de la femme qui presse ses seins de ses deux mains ne se trouve pas, en Égypte, dans nos statuettes[3]; par contre, la coiffure à coques, tresses et rubans, ne se rencontre pas en Babylonie, ni dans les îles grecques. Si donc nous voulons rattacher nos figurines à celles d'une autre contrée orientale, d'où elles seraient venues en Égypte à une époque indéterminée, vers le début du Moyen Empire, il faudrait chercher, non en Mésopotamie ni vers le Nord, mais dans une autre région, vraisemblablement la Syrie, qui est le pays avec lequel l'Égypte entretint de tous temps le plus de relations. En l'absence de monuments analogues provenant de cette contrée, la question ne peut être résolue pour le moment.

Bien que les circonstances des découvertes n'aient jamais été établies de façon très précise, il semble certain que ces figurines proviennent de tombeaux du Moyen et du début du Nouvel Empire. Nous ne pouvons donc guère les considérer comme des images de divinités, puisqu'en Égypte on n'avait pas la coutume de mettre près des morts des représentations figurées de cette espèce. Si l'on prend en considération les statuettes de femmes couchées sur des lits, qui sont de basse époque, l'hypothèse la plus plausible est d'y voir des objets magiques devant servir de femme au défunt, mais l'identité de ces deux sortes de figurines n'est pas prouvée, puisque nous n'avons aucune indication sur les endroits où ont été trouvées ces dernières, et que la ressemblance de position, sinon celle de facture et de formes, peut être fortuite. D'autre part, il est à remarquer que, parmi celles que nous avons étudiées, certaines des plus anciennes portaient un enfant sur le dos[4], tandis que les formes graciles des plus récentes (deuxième catégorie) indiquent plutôt des fillettes que des femmes faites, ce que du reste le type de coiffure vient confirmer. Ces deux constatations viendraient plutôt à l'encontre de la théorie des statuettes destinées à servir de femmes au mort ou à son double, aussi ne pouvons-nous encore considérer la question comme résolue.

Quoi qu'il en soit, si nous sommes en présence d'une coutume funéraire venue de l'étranger, comme cela est probable, celle-ci n'est pas en rapport direct avec les doctrines égyptiennes relatives à la mort et à la survie, elle ne se développa pas de façon générale dans le pays et ne parvint jamais à se faire une place dans les textes et repré-

1. *Mémoires de la Délégation scientifique française en Perse*, I, pl. VII, VIII.
2. Dussaud, *Les Civilisations préhelléniques*, p. 361, 364, 367, 370, 371.
3. On ne rencontre ce geste que dans une ou deux statuettes isolées, d'un tout autre type (Capart, *Rec. de Monum. égypt.*, pl. LXV).
4. Capart, *op. cit.*, texte.

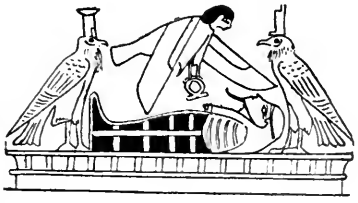
entations funéraires. A ce point de vue encore, il n'y a pas lieu de faire des comparaisons avec le tableau de Gebelein et d'en tirer des conclusions, puisque les deux choses ne peuvent avoir aucun rapport l'un avec l'autre.

Pour ces diverses raisons, l'hypothèse de M. Wiedemann doit donc être écartée. Nous pouvons arriver à une explication beaucoup plus plausible si nous envisageons la question sous un autre angle. Il importe donc de rechercher si l'on trouve des scènes analogues, d'abord dans les tableaux funéraires, et, en second lieu, dans les vignettes du *Livre des Morts,* ouvrage qui, bien qu'un peu plus récent, est toujours notre principale source de renseignements à cet égard.

Dans ces images, le mort paraît souvent sous la forme d'une momie étendue sur un lit, et dans plusieurs chapitres on voit voltiger au-dessus de lui l'oiseau à tête humaine, qui représente le *ba* ou l'âme, la partie spirituelle de l'homme douée de la faculté de quitter le tombeau pour aller vivre de la vie des dieux ou d'y rentrer pour participer à l'existence souterraine du défunt[1]. Ce rôle du *ba,* très évident dans les textes et les vignettes du *Livre des Morts,* est déjà indiqué de la façon la plus claire dans nombre de formules des pyramides[2], et est assez connu pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y insister ici.

Dans le sarcophage de Henouï, la scène en question est peinte à côté des deux *oudjas,* à l'extrémité de la paroi gauche, dans le panneau où se trouve d'habitude la stèle-façade multicolore, considérée comme la porte de communication entre le mort et le monde réel. C'est donc par là que doit passer l'âme pour s'échapper vers la terre habitée ou la région céleste, et pour rentrer en contact avec le corps momifié. La position même qu'occupe le tableau est donc une indication très claire de sa signification : c'est le seul endroit que puisse occuper normalement une scène représentant la réunion de l'âme et du corps.

Le rôle des deux spectatrices s'explique également par les vignettes du *Livre des Morts.* Dans celle du chapitre XVII, le défunt est représenté momifié et couché sur son lit, accompagné toujours de deux aigles placés, l'un à sa tête, l'autre à ses pieds; ces oiseaux portent sur la tête un insigne qui permet de les identifier : ce sont, en effet, Isis et Nephthys, dont le rôle de protectrices du mort n'est plus à établir. Sur l'une des variantes de cette vignette[3], on voit encore, dans ce groupe, en plus des deux aigles, l'oiseau *ba* voler au-dessus de la momie. La ressemblance est très frappante avec la scène que nous étudions, sauf que, dans celle-ci, les oiseaux sont remplacés par des femmes : celles qui sont debout à gauche et à droite du tableau esquissent au-dessus du mort un geste des avant-bras et des mains, geste de protection qui est précisément celui des deux déesses quand,



1. Chapitre Ier (édit. NAVILLE, pap. P. e.), XVII, LXI, LXXXV, LXXXIX, XCII, CXXIII, CXXXII, CLI; ces vignettes montrent le *ba* dans le tombeau auprès de la momie, ou s'envolant au dehors.
2. SCHACK-SCHAKENBURG, *Ægypt. Studien,* n° IV, p. 2-5.
3. NAVILLE, *Das ægypt. Todtenbuch,* I, pl. XXVIII.

sous la forme humaine, elles veillent sur Osiris. Nous pouvons donc dire que ce sont Isis et Nephthys elles-mêmes qui sont en fonction, bien qu'elles ne portent pas sur la tête leur emblème distinctif.

Nous aurions donc ici une forme de la vignette du chapitre XVII, antérieure à celle adoptée dès le Nouvel Empire, et où les personnages sont figurés non par des oiseaux, mais par des femmes. Si Isis et Nephthys, déesses anthropomorphes, peuvent, dans certaines circonstances, prendre l'aspect de deux aigles, il est admissible que l'âme aussi puisse, à l'occasion, prendre la forme d'une femme plutôt que celle d'un oiseau à tête humaine, d'autant plus que nous possédons nombre de formules permettant au mort de se transformer, à son gré, non seulement en oiseau, mais en quadrupède, en fleur ou même en dieu. La seule difficulté est que le mot *ba* est toujours masculin tandis que le personnage représenté est bien clairement une femme. Pour expliquer la chose, il faut avoir recours à des hypothèses basées sur le fait bien connu de la multiplicité des doctrines funéraires locales qui ne fusionnèrent que peu à peu, au cours des siècles, pour aboutir à un ensemble de théories relatives à l'autre monde, ensemble souvent peu homogène et plein de contradictions, où l'on retrouve des traces assez évidentes des éléments primitifs, absolument étrangers les uns aux autres.

Le *ba* ne paraît sous forme d'oiseau à tête humaine qu'au Nouvel Empire, avec le *Livre des Morts* illustré; auparavant, on le représente, comme l'indique du reste le signe employé pour écrire le mot lui-même, par un héron analogue au *bennou*; il s'agit donc probablement d'une notion héliopolitaine. L'adjonction de la tête humaine peut avoir comme motif la fusion de cette doctrine avec une autre doctrine analogue, mais où l'âme aurait été considérée comme anthropomorphe. Peut-être le tableau de Gebelein nous donne-t-il la solution de cette question en nous montrant une théorie funéraire de la Haute-Égypte, celle de l'âme-femme, en opposition avec celle, beaucoup plus répandue, du *ba* ou âme-héron, originaire de la Basse-Égypte.

Cette superposition de deux croyances parallèles du même ordre est un phénomène parfaitement normal dans l'histoire des religions, mais il est prudent, avant de l'adopter définitivement, d'en trouver la confirmation soit dans les textes, soit dans d'autres représentations figurées. Je crois en rencontrer une sur un sarcophage de bois de basse époque, de la série des prêtres de Montou[1], où l'on voit du côté de la tête, extérieurement, au-dessous du cintre du couvercle, un tableau qui présente de frappantes analogies avec celui de Gebelein : une femme aux bras garnis de longues ailes est agenouillée sur un édicule dans lequel nous reconnaissons l'ancienne stèle-façade; de chaque côté, Isis et Nephthys sont debout, faisant le geste d'adoration. Dans la stèle-façade, nous reconnaissons l'image du tombeau, ou de la porte du tombeau, et dans la figure ailée qui la surmonte, une nouvelle représentation de l'âme-femme, et non, comme on l'a cru, de la déesse Nouït : la preuve de cette interprétation se trouve dans une réplique de la même scène, sur la cuve d'un sarcophage de pierre d'époque saïte[2],

1. MORET, *Sarcophages de l'époque bubastite à l'époque saïte* (*Catal. gén. du Caire*), pl. I, p. 4.
2. G. MASPERO, *Sarcophages des époques persane et ptolémaïque*, I, p. 32, pl. III.

u haut de la paroi de tête, à l'extérieur, donc exactement dans la même position que précédent. Ici, la stèle-façade est remplacée par la momie étendue à terre, et la emme ailée par deux petites âmes en forme d'oiseau à tête humaine; le disque solaire ui domine les deux scènes rend leur identité encore plus vraisemblable[1].

Il faut espérer que d'autres exemples viendront éclairer cette question nouvelle e l'âme-femme.

NOUVELLES NOTES D'ÉPIGRAPHIE ET D'ARCHÉOLOGIE ASSYRIENNES

PAR

V. SCHEIL

XXVI

Princes-scribes. — On ne saurait, en vérité, exagérer l'éminente dignité des *dupsar* ou scribes dans l'antique société suméraccadienne. Pendant que l'autorité civile et militaire y maintenait du dehors tous les éléments, l'influence des scribes et prêtres atteignait au vif même des masses.

La condition de *scribe* était donc estimable et digne d'envie. Dans le grand nombre de ceux qui la recherchèrent et qui nous ont laissé leur nom, et souvent celui de leur ascendant, on connaissait déjà un *patési*. Je puis y ajouter aujourd'hui trois nouveaux noms de princes-scribes.

Dans la *Revue d'Assyriologie*, t. IV, p. 11, M. Heuzey a publié cette légende de cylindre :

(ilu) Narâm (ilu) Sin	Au divin Narâm-Sin,
danum	le puissant,
ilu Akkadim(ki)	le dieu d'Accad,
šarri	roi
kibratim	des quatre régions.
arbaim	
Lugal ušumgal	Lugal-ušumgal,
dupša[rrum]	scribe,
pate[si]	patési
Sir[purla(ki)]	de Lagaš.

Lugal-ušumgal fut d'abord *scribe*, et il est naturel de penser que ses mérites et son influence professionnels ont contribué à le porter à des honneurs plus grands.

Il ne rougit pas de son premier état, il signe de son nom et de son premier titre

1. A ce propos, il faut remarquer que la vignette du chapitre LXXXIX du *Livre des Morts* représente, dans les papyrus, l'âme-oiseau posée sur la momie, tandis que, dans certains sarcophages, l'oiseau à tête humaine est remplacé par le soleil lançant ses rayons sur la momie (GAUTHIER. *Cercueils des prêtres de Montou*, pl. IX, XXI, XXIX).

l'objet qu'il voue au suzerain Narâm-Sin, et que sans doute il avait façonné et gravé de ses propres mains.

***

D'autres *dupsar* (Gudêa serait-il de ce nombre?) eurent une carrière aussi belle, mais, leurs idées n'étant pas égales à leur fortune, ils se turent de leurs origines.

Nous verrons que les patésis engageaient volontiers tel de leurs fils dans cette discipline. Gudêa lui-même se trouve être le père d'un scribe. Celui-ci taille dans le diorite une masse d'armes assez ordinaire, qu'il dédie avec cette formule (inédite) :

Gu-dé-a	A Gudêa,	*Lugal iti-gin*[1]	Lugal-iti-gin,
pa-te-si	patési	*dup-sar*	scribe,
Sir-pur-la-ki	de Lagaš,	*dumu-ni*	son fils.

***

On laisse à penser si de moindres personnages imitèrent Gudêa, dans l'éducation de leurs enfants.

C'est ainsi que, sous Bur-Sin, le patési bien connu, *Ur-nêgun* d'Umma, eut un fils parmi les scribes, — d'après l'empreinte d'un cylindre sur une tablette de la collection Kelekian-Khan :

Lù (amil) Ê-maḫ	Lù Êmaḫ,
dup-sar	scribe,
dumu Ur (an) Nê-gun	fils de Ur-Nêgun,
pa-te-si Umma-ki-ka	patési de Umma.

A la même corporation appartenait, à la même époque, un fils du patési de Kutha (collection Kelekian-Khan) :

[I]-bi (ilu) Sin	A Ibi-Sin,
uš danga	mâle héros,
lugal Šis ab-ki-ma	roi d'Ur,
lugal an-ub-da-tab-tab-ba	roi des quatre régions, —

Ê-a ba-[ni]	Êa bani,	*pa-te-si*	patési
dup-sar	scribe,	*Tig-gab-a-ki*	de Kutha,
dumu Nê... an	fils de Nê... ilu,	*arad-zu*	son serviteur.

XXVII

La dame Dungi-zimti. — Sur les tablettes de comptabilité provenant de Drehem, aux environs de Niffer, on voit apparaître, surtout aux années 45, 51, 54, 55, 56 du règne de Dungi, une personne nommée *Dungi-zimti* (var. *zimtum*), « Dungi est tout gloire ! »[2], sans indication de sexe ni de condition.

1. *Lugal ŠI-DUP (iti* ou *iskim)-gi.*
2. Pour les années de Dungi, nous suivons la nomenclature proposée par Kugler (*Sternk.*, I, 1, p. 160).

En l'an 45, elle fait, à l'intention de Teṣin-Mama[1] (nom de femme), l'apport ou le don de deux agnelets (collection Kelekian Khan)[2].

2 sil
Te-ṣi-in Ma-ma
mu-tum (an) Dun-gi zi-im-tum
Bê-li ṭâbu ni-ku
itu Ezen maḫ
mu uš-sa An-ša-an ki ba-ǧul.

En l'an 51, autres apports :

1 kaskal mušen
ê igi-ê šu (?)
2 kaskal mušen
Be-li ba-ni
itu-ta ud 30-1 ba-ra-ṣal
mu-tum
(an) Dun-gi zi-im-ti
Â-bil-li-a
ni-ku
itu Ezen (an) Nin-a-zu
mu-uš-sa ê bà ša saḫar (an) Da-gan-ba-dù.
1 udu še
1 maš gal
Nir-ni-da-gal (al. *ik*)
itu-ta ud 22 ba-ra-ṣal
mu-tum
(an) Dun-gi zi-im-tum
Â-bil-li-a ni-ku
itu Ezen maḫ
mu-uš-sa ê bà ša saḫar (an) Da-gan-ba-dù.

En l'an 54, la comptabilité relève d'elle une fourniture d'oiseaux de basse-cour à l'intention de *Šibat-êkur* (LEGRAIN, *Le Temps des rois d'Ur*, n° 77); ce dernier nom, qui signifie « l'habitante du temple », dénote une femme.

En la même année, Dungi-zimti dépose une riche liste de lainages pour étoffes, de diverses qualités, par les mains de Sin-daïan et de Ur-Nannar, fils du roi (collection Maimon, A. 11).

En la même année :

1 ganam
1 šal-aš qar
Ê me-te ê-a (al. *ud-du-a*)
1 sil u-tu-da
32 tu-rim mušen
Ba-gu-um mušen-dù
itu-ta ud 15 ba-ra-ṣal
mu-tum (an) Dun-gi zi-im-tum
Â-bil-la-tum ni-ku
itu Â-ki-ti
mu ... Lu-lu-bu(ki) a-du ... ba-ǧul.

En l'an 55 :

10-1 rim mušen
amil Uru(+gunu) (*ki*)
itu-ta ud 23 ba-ra-ṣal
mu-tum (an) Dun-gi zi-im-tum

1. « Elle respire le parfum de la déesse Mama. »
2. Tous les textes inédits auxquels je me réfère au cours de ces pages appartiennent à la même collection.

Â-bil-la-tum ni-ku
itu U-nê-kù

3 udu sam
1 maš gal
1 sil
I-ti Gir-ra
x udu sam 1 sil
[Ab]-ba-sag
1 maš I-mi-id ilu

mu-uš-sa Si-mu-ru-um(ki)
Lu-lu-bu(ki) a-du 10-1 kam aš ba-ğul.

mu-tum (an) Dun-gi zi-im-tum
Â-bil-la-tum ni-ku
sag (al. *lib*) *Uru(ki)-ma*
itu Ezen maḥ
mu Si-mu-ru-um-(ki) Lu-lu-bu(ki)
a-du 9-1 kam aš ba-ğul.

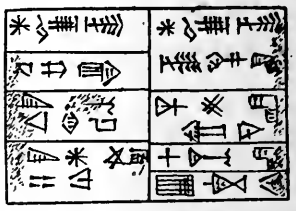
Puis, encore en l'an 55, ce sont vaches, bœufs, chevreaux que Dungi-zimti procure à l'intention de la femme d'un haut fonctionnaire, le *šakkanak* Dungi-ili.

1 ab
1 ab sam
10 udu sam
10 maš gal
dam (an) Dun-gi i-li sakkanak (al. *gir-nita* ou *ug-ge*).

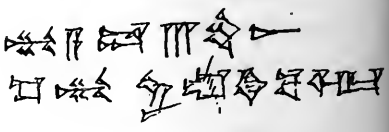
mu-tum (an) Dun-gi zi-im-tum
Ur (an) Lugal edin-ka ni-ku
itu Šu-eš-ša
mu Ur-bil-lum(ki) ba-ğul.

En l'an 56, dans les mêmes conditions, apport de volaille, à l'intention de Nir-ni-da-gal (LEGRAIN, *loc. cit.*, n° 78). De la même collection, un texte non daté, n° 76, fait allusion à des chevreaux et agneaux octroyés par Dungi-zimti, à l'intention de la sœur de Ṣiluš-Dagan.

Ces dons gracieux ou ces libéralités, très souvent destinés à des femmes auxquelles Dungi-zimti s'intéresse, laissent deviner, — à défaut d'un déterminatif, qui, à cette époque, est sous-entendu et dont les contemporains n'avaient pas besoin, — que ce dernier personnage est lui-même une femme et non des moindres, du monde familial ou officiel de l'entourage du roi Dungi[1].



Et, en effet, sur une tablette inédite de la collection Kelekian Khan, datée de l'an 42 du règne, on lit sur l'enveloppe (qui est restée fermée) ces mots :



1. A la même époque, à Umma-Djokha, sur diverses tablettes de comptabilité, on ne soupçonnerait pas le rôle qu'y joue une femme de patési, sans le cachet qui y est quelquefois empreint de surcroît et qui révèle pour nous son identité :

Nin-ḥi-ni-a
dam A-a kal-la
patesi
GIŠ-UḤ-ki-ka.

Laissant de côté, pour le moment, la mention du mois *Âkiti še numun*, qui est importante, portons l'attention sur l'empreinte d'un cachet qui couvre toutes les faces de l'enveloppe de la tablette.

La scène, qui était d'un bon travail, figure un dieu barbu, assis, coiffé du turban à calotte, devant qui un prêtre amenait un client à tête rase, vêtu de grande robe, et levant les mains dans l'attitude du suppliant.

La légende était ainsi conçue :

Dun-gi	(A) Dungi,
uš dan-ga	mâle héros,
lugal Šiš-ab-ki-ma	roi d'Ur,
lugal an-ub-da-tab-tab-ba	roi des quatre régions,
Dun-gi zi-im-tum	(et à) Dungi-zimtum,
šal-me kaskal-la-ka-ni	dame (compagne) de sa route,
Maš-gu-l[*a*]	Mašgula,
sukkal arad-zu.	le *sukkal,* ton serviteur.

Que Dungi-zimtum se joigne à Mašgula pour honorer Dungi, ou que Mašgula joigne Dungi-zimtum à Dungi pour les honorer de compagnie, il n'importe[1]. En toute hypothèse, Dungi-zimtum paraît être la *šalme kaskallaka* du roi.

Il ne vient point à l'esprit que ce titre ne signifie rien autre chose que « sa prêtresse de route ou de caravane ». Le mot *kaskal* s'emploie fort bien au figuré, pour les sociétés commerciales, par exemple. Il s'agira donc de la *šalme,* « son associée » ou « sa compagne ».

Que toutes fussent vierges, ou non, — *šalme* se dit des prêtresses des dieux. L'épouse d'un roi duquel le caractère sacré est marqué par le déterminatif *ilu* qui précède son nom, l'épouse, dis-je, du *divin* Dungi pouvait justement s'appeler *šalme.* Quels qu'aient été, à l'origine, le sens de ce mot et les conditions de la fonction qu'il dénommait, il signifie, dans le cas présent, sans doute « la dame » et, comme il est suivi de *kaskalla,* « l'épouse ».

A cet égard, un texte instructif est celui de la légende en langue anzanite de la statue de bronze de Napirasu :

U šal-me Na-pir a-su	Moi, (je suis) dame Napir-asu,
ru-tu ▌ *Un-taš* (*nap*) *GAL ki*	épouse de Untaš-GAL;
u šal-me Na-pir a-su ru-tu ▌ *Un-taš* (*nap*) *GAL ki.*	moi, dame Napir-asu, épouse de Untaš GAL, etc.[2]

1. Un exemple curieux du cachet commun à deux époux est le suivant, d'époque ancienne :

Kunuk Mu-ṣa mâr A-ma-a	Cachet de Muṣa, fils d'Amâ,
arad (*ilu*) *ḪE-TIL* (𒀭𒄭𒁹𒌋 𒄩𒁹) *u Iš-dar*(*tar*)	serviteur des dieux ḪE-TIL et Ištar;
kunukkum an-nu-um ša	ce cachet est celui de
aš-ša-ti-šu	sa femme,
ša i-ra-ši.	qu'il a (pour épouse).

2. *Textes élam.-anzan.*, 2e série, p. l. 2.

Dungi-zimti était-elle jeune encore à l'époque où ce cachet fut employé, c'est-à-dire en l'an 42 du règne? Pour qu'elle portât un tel nom, il fallait qu'elle naquît après l'avènement de Dungi. Les courtisans n'étaient point prophètes, et ce n'est que du jour où le prince était monté sur le trône qu'ils affectaient de composer les noms de leurs enfants avec une allusion laudative à sa personne. L'âge de Dungi-zimti était donc, alors, ou égal ou inférieur à 40 ans.

Qu'elle ait été la première compagne ou l'unique favorite du roi, il faut en douter. Car, dans la liste des formules chronologiques datant les années du règne, on trouve nommée une certaine *Ni-x-mi-da-šu,* fille du roi, qui, en l'an 26, est élevée à la souveraineté de Marḫaši.

En revanche, il est possible que certains fils et filles de Dungi, mentionnés à Drehem, en même temps que Dungi-zimti, entre les années 54 et 56, soient bien nés de cette dernière, pa exemple :

Ur-Nannar (*Tabl. Maimon,* A. 11; cf. *supra*).....	An 54.
Gimil-Ellil (Genouill., *Trouv. Drehem,* n° 86, 2).....	— 54.
— — — n° 23	— 56.
Me-Dungi, fille (Dhorme, *Rev. d'Assyr.,* IX, pl. I, n° 12, 2).	— 54.
Lu (*Amil*)-*Nannar* (Legrain, *loc. cit.,* n° 28).....	— 54.

XXVIII

L'identification des mois du calendrier de Drehem. — La date du petit texte de l'an 42 de Dungi, que nous publions plus haut, et dont la lecture ne peut faire l'objet d'aucun doute, jette, sans entraîner à de graves discussions, une belle lumière sur la question du calendrier à Drehem.

Le mois allégué s'appelle (première mention de cette sorte) *itu Â-ki-ti še numun.*

Il existait une fête *Âkiti še kin kud,* « fête de la moisson » (Legrain, *Le Temps des rois d'Ur,* n° 27, 4, et Dhorme, *Rev. d'Assyr.,* IX, pl. II, n° 47, 2), et tel document que j'ai sous les yeux est daté du *mois de la fête de la moisson.*

Par contre, *itu Âkiti še numun* est le mois de « la fête de l'ensemencement ». C'est cette formule qu'on abrégeait habituellement en *itu Âkiti,* mois de *la fête par excellence.*

Après cela, il est tout naturel que le mois précédent, appelé *Ezen* (*an*) *Nin-azu,* soit celui où les cultivateurs se procuraient le grain nécessaire aux semailles. La tablette 25 de Langdon (*Archives of Drehem*) relate précisément un fait de ce genre, *à cette date* :

𒁹 še lugal	60 qa d'orge royale
še numun šu	pour l'ensemencement,
Zu-ga-ga	Zugaga
lu Marad-da-ki	le Maraddéen (a reçu);
še Gir(*Ir*)*-ri-ip*	orge de Girrip —

dub-ba-ta	hors du grenier (elle a été tirée);
u Ezen (an) Nin a-zu	mois de Ezen Nin-azu,
u-uš-sa Ê bà ša saḫar (an) Da-gan ba-dù.	année de, *etc.*

Il est tout naturel aussi que le *sixième* mois à la suite soit celui de la moisson, et, en effet, c'est celui-là qui est aligné dans les listes sous le nom de *Ŝe-kin-kud.*

Quelle est l'époque de la moisson en Mésopotamie? Sur ce point, quelques assyriologues montrent de la méfiance à l'égard des dires de voyageurs. J'en suis marri, et je citerai deux observations personnelles.

Le 20 avril 1894, au moment où je quittai la fouille de Sippar, aucun épi de blé n'avait encore été coupé, dans la riche plaine avoisinante.

Le 13 mai 1894, à Bartelli, avant d'atteindre Mossoul, le long de la route, les moissonneurs venaient au devant de moi m'offrir la javelle de blé de bienvenue. L'orge mûrit un peu plus tôt.

Le mois d'*Âkiti* (resp. *Âkiti še numun*) étant celui des semailles, la récolte des dattes doit avoir lieu un mois et demi, deux mois environ, plus tôt; soit en *Kisig (an) Ninazu,* qui est celui que le parallélisme fait assimiler, dans Lagaš, Niffer, Umma, au mois de *Ŝu numun.* Le tableau de la récolte de dattes que nous avons publié dans la *Revue d'Assyriologie* (1913, fasc. 1-2 et suiv.) est précisément daté du mois de *Ŝu numun,* et il n'était nul besoin d'excuser, comme je l'ai fait, le scribe de quelque prétendue négligence.

Sous réserve de quelques légers glissements, — quinze jours plus tôt, quinze jours plus tard, — il conviendra donc de classer comme suit, à Drehem, les mois de l'année comparés avec ceux de notre propre calendrier :

Maš-du-kù	Juin (Nisan).
Šeš-da-kù	Juillet (Aiar).
Ù-nê-kù	Août (Sivan).
Ki-sig (an) Nin-a-zu (al. *šu-numun*).	Septembre (Dûzu).
Ezen (an) Nin-a-zu	Octobre (Ab).
Â-ki-ti še numun (al. *âkiti*)	Novembre (Ululu).
Ezen (an) Dun-gi	Décembre (Tašrit).
Šu-eš-ša	Janvier (Arahsamnu).
Ezen maḫ	Février (Kislev).
Ezen an-na	Mars (Ṭebet).
Ezen me-ki-gal	Avril (Šabaṭ).
Ŝe-kin-kud	Mai (Adar).

XXIX

Zariq et Beli-ariq. — Le *patésiat* n'était point une dignité héréditaire, par défini-

tion; et Zariq, patési de Suse, aux temps des rois d'Ur, n'a point toujours aspiré à ce titre administratif.

Nous rencontrons son nom, dès l'année 56 du roi Dungi, dans les tablettes de Drehem (LEGRAIN, *Le Temps des rois d'Ur,* n° 269), où, personnage déjà important, il coudoie les patésis de Kutha, Nippur, Kiš.

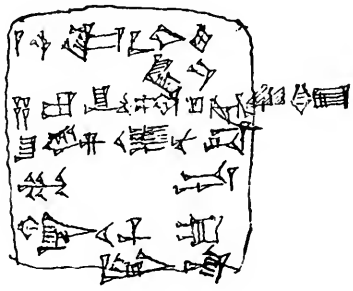
En l'an 3 et en l'an 4 de Bur-Sin, Zariq tient un exercice qui vient de dépenser 489 moutons, aux côtés des patésis (?) d'Uruk (LEGRAIN, *ibid.*, n° 36).

Dans une autre année, dont le chiffre est effacé, il fait aussi l'apport d'une victime à la déesse Nin-êgal (LEGRAIN, *ibid.*, n° 370).

La Susiane dépendait de l'autorité des rois d'Ur; on le sait assez par les fouilles de Suse, qui ont fourni des briques de construction aux noms de Dungi et de Gimil-Sin, et des tablettes de l'époque de Bur-Sin. Là aussi, au siège du patésiat, fut trouvée la tablette qui peut passer pour la bulle d'institution du nouveau titulaire *Zariq*, document que j'ai publié dans l'*Anniversary Volume,* de HILPRECHT, p. 153.

L'entrée en fonction de Zariq ne peut dater, d'après ce que nous avons dit plus haut, que de la quatrième année de Bur-Sin, ou après.

Voici, à ce sujet, un texte inédit de Drehem, appartenant à la collection Kelekian Khan, qui est de la neuvième année de Bur-Sin :



1 zabar ab sag ku-babbar	Une vache de bronze avec alliage d'ar-
Za-ri-iq pa-te-si Susi(ki)	Zariq, patési de Suse, [gent. —
šu Im-mi-nu-uš	par Imminuš,
mu-tum	a apporté.
gir U-bar-um lù na	Autorité de Ubarum...
Bà-ša (G)ir-ra	Baša-Girra
šu-ba-ti	l'a reçue,
sag Šiš-ab-ki-ma	dans la ville d'Ur,
itu Â-ki-ti	au mois d'Âkiti,
mu Ên (an) Šiš-ki ba-šù.	de l'année où le prêtre de Nannar fut [institué.

Des témoignages non datés de l'activité du *patési* nous sont fournis par Pinches (*Amherst Tabl.*, n° 60) et par Thureau-Dangin (*Recueil de Tabl. chald.*, n° 325).

Combien de temps dura ce *patésiat* ?

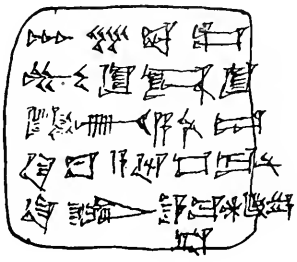
Zariq eut comme successeur le patési *Beli-ariq*, dont nous avons signalé l'existence , Suse, dans ce *Recueil de Travaux* (t. XXII, *Notes...*, L, art. 3). Or, ce Beli-ariq, ›résent à la cour d'Ur, en l'an 6 de Bur-Ṣin, d'après une tablette de Drehem (LANG-›ON, n° 16), y est encore comme familier du roi, en l'an 7 de Gimil-Sin, d'après un exte de même origine (LEGRAIN, *loc. cit.*, n° 181).

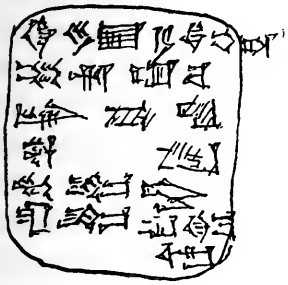
Zariq fut donc patési à Suse, depuis peu après l'an 4 de Bur-Sin, et atteignit jus-ıue, et peut-être au delà, l'an 8 de Gimil-Sin.

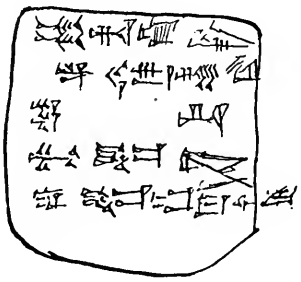
XXX

NOUVELLES DATES OU FORMULES CHRONOLOGIQUES

1. *Année où fut ruinée la ville de* Bîtum rabium. — Des deux petits textes ci-oints (collection Kelekian Khan), qui paraissent provenir de Djokha-Umma, l'on peut ›irer un nouveau fait historique de l'époque d'Ur, celui de la ruine de la ville de *Bîtum ·abium*. Le nom signifie « grande maison » et rappelle de manière générale celui de (*al*) *Ekallâte* (SENNACH, *Bav.*, 49, 50), ville située aux frontières de la Babylonie et de 'Élam. Dungi étant nommé indirectement dans l'un des noms propres (*Amil Dungi*), 'événement nouveau qui nous occupe peut être postérieur à ce règne.







On se demandera si ce nom de *Bîtum rabium* n'est pas simplement le nom sémitique de quelque pays élamite dévasté par les rois d'Ur et déjà connu; par exemple, *Ḥal riša* ou *Ḥal irša*, « région, maison grande », devenu *Ḥa-ar-ši*.

Pour *ḥal*, « pays », *ḥalmu*, « maison », cf. *Textes élam.-anz.*, spécialement, 4e sér., p. 94 et suiv., fin des contrats. Le sens de *irša*, *riša* aussi, est acquis.

En réalité, nos textes seraient d'une année *mu Ḥa-ar-ši(ki) ba-ǧul,* formule susceptible de développement. Ainsi, dans Genouillac (*Trouv. Dreh.*, n° 88) : *mu Bi-tum ra-bi-um-(ki)* (l'éditeur lit *Bibrabium* !), *Ia* (signe *ni*)*-ap-ru-(ki)*[1] *ma-da-ki-bi u Ḥu-uḥ-nu-ri-(ki) ba-ǧul :* Année (7e de Bur-Sin) où fut dévasté Bitum rabium, Yapru et sa région, et Ḥuḥnuri.

2. Une autre formule nouvelle se trouve dans les textes suivants, originaires de Drehem :

a) *1 udu*
ba-ug (𒁹) *ud 30 kam*
sag (lib) Tum-ma-al-ki
ki Aš (𒁹) *ni-ri* (𒁹𒌋𒌋)*-ta*
Be-li-a-ri (𒁹𒌋𒌋)*-iq*
šu-ba-ti
itu šiš-da-kù
mu én [illegible] *-zi an-na*
én (an) Nannar maš e-ni pad

4 gur
𒁹 𒌋𒌋𒌋 *gan* 𒄭 *šar*
še-bi 𒌋𒌋𒁹
a-šag Pal-a
ki A-da-lal šabrû
Bà (= ka + ša)-u-a šu-ba-ti
mu Bà-u-a-šù
dup Ur (an) Šu-an-na nu-banda
a-šag (?) *Ga (= mal)*(?)*-gé-gal (= [rab)-ki*
itu Â-ki-ti
[*mu*] *én* [illegible] *-zi*
[*an-na én*] *an Nannar*
[*maš*] *e-ni pad.*

b) (trois lignes détruites)
še-numun a-an

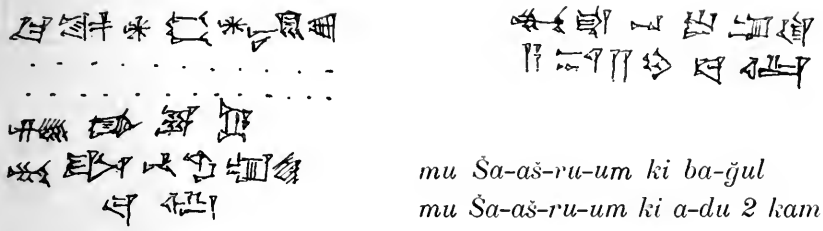
Cette formule a un analogue en l'an 23 de Dungi : *mu én nir-zi an-na (an) Nannar maš e-ni pad,* où notre signe nouveau (un dérivé de *suḥur*) est remplacé par *nir*.

Rien n'autorise, littérairement parlant, à croire que l'un est l'équivalent de l'autre dans une allusion à un même fait. Du point de vue chronologique, nos deux tablettes sont d'époque plus tardive. Les tablettes de Drehem ne remontent pas à l'année 23 (resp. $11 + x$) de Dungi. Puis, elles nomment ici, d'une part, le *šabrû Adalal*, qui exerçait à la fin de ce règne (*Ur*, LEGRAIN, n° 377) et sous Bur-Sin (*Dreh.*, GENOUILL., n° 91), et, d'autre part, *Beli-ariq,* futur patési de Suse, présent à la cour de Bur-Sin en l'an 6 (voir plus haut, ci-contre).

Il s'ensuivrait que notre nouvelle formule se rattache plutôt à la fin du règne de Dungi ou au début de celui de Bur-Sin, et qu'elle a fait double emploi avec une autre de cette période. Cf. *Rev. d'Assyr.*, t. IX, p. 40, 41, et pl. I, SA. 1.

3. Notons supplémentairement non pas une nouvelle formule, mais une variante graphique dans une formule déjà connue. Dans les textes de Djokha, on trouve dans

1. Cf. le nom divin élamite *Yapru* (*Šurpu*, II, 63, et *Obél. Maništ.*, dans les *Textes élamites-sémitiques*, p. 30 (*Apra*).



mu Ša-aš-ru-um ki ba-ǧul
mu Ša-aš-ru-um ki a-du 2 kam ba-ǧul

e deuxième signe de *Šašru* écrit non par le signe ⊢ habituel, mais par ⊢I (*aš-šu?*), uquel, par la force des choses, il faut attribuer une valeur *aš*, *uš*. Celui-ci rappelle le igne final de Gudêa, cyl. B. 1, 9, que Thureau-Dangin propose dubitativement de lire *uš*, *šu*. Le scribe l'emploie donc dans *Ša-aš(šu)-ru-um* pour *Ša-aš-ru-um*.

Les deux formules précitées se disent de la sixième année de Bur-Sin. Celui-ci a u *deux* fois affaire à Šašru. La tablette 2 de la *Trouvaille de Drehem* (Genouillac) e termine, en effet, ainsi : *ud (an) Bur (an) Sin-ge*
Ša-aš-ru ki u Šu-ru-ut-ḫu-um-ki mu ǧul-a
mu én maḫ gal an-na én (an) Nannar ba-šu-a[1],

ù le fait particulier de la promotion de pontifes est placé dans un fait général, celui le la dévastation de Šašrum et de Šuruṭḫum.

Ce fait général n'aura pas eu les honneurs du formulaire chronologique, que la érémonie religieuse, en la quatrième année, occupe tout entière.

La dévastation de Šašru *pour la deuxième fois* aura été accomplie en la sixième nnée. La précision « pour la deuxième fois » pouvait s'omettre et, en cas d'emploi, 'impliquait pas nécessairement qu'une *première* dévastation par le même roi ait servi précédemment à désigner une autre année.

TEXTES RELIGIEUX

PAR

Pierre Lacau

XC

A = Sarcophage de . Beršeh, XIIe dynastie. Musée du Caire, *Cat. gén.*, 28092. Côté 3, l. 107-114.

B = Même sarcophage. Côté 2, l. 26-32.

C = Sarcophage de . Beršeh, XIIe dynastie. Musée du Caire, *Cat. gén.*, 28089. Côté 4, l. 77-96.

D = Sarcophage de . C'est le sarcophage extérieur du précédent. Musée du Caire, *Cat. gén.*, 28090. Côté 3, l. 57-69.

E et F = Voir au chapitre LXXXVI. J'ai complété deux passages (l. 5 et 78), d'après E.

1. Variante inédite : *Ud (an) Bur (an) Sin lugal é Ša-aš-ru-ki u Šu-ru-ut-ḫu-ki mu-ǧul-a. Mu én maḫ*, etc.

A

B

C

D 57 (sic)

5 A (sic)

B 27

C 78 ?

D

A

10 B

C

D

A 108

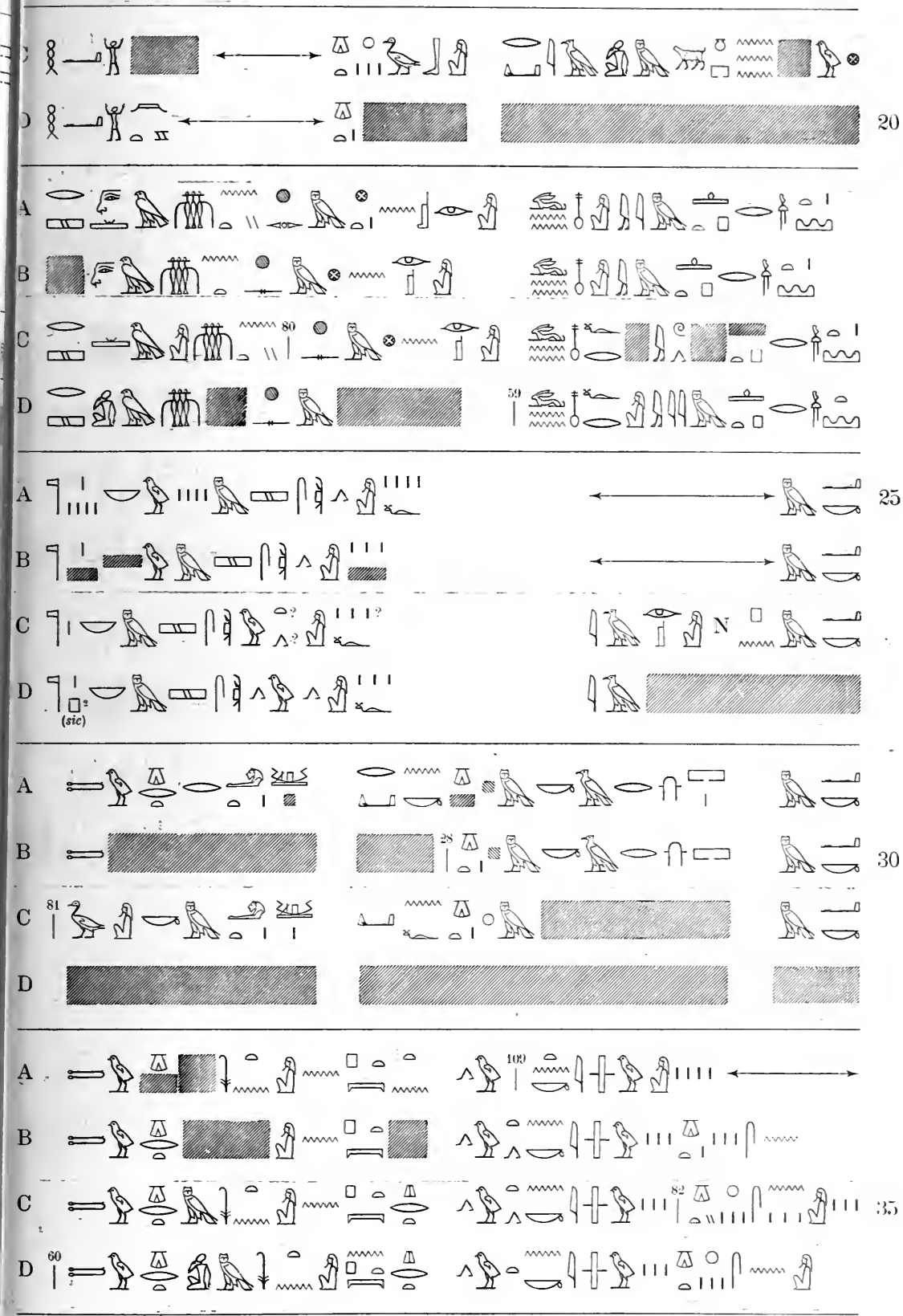
B

15 C 79

D 58

A

B ?


C
D
20
A
B
C
80
D
59
A
25
B
C
N
D
(sic)
A
B
28
30
C
81
D
A
109
B
C
82
35
D
60

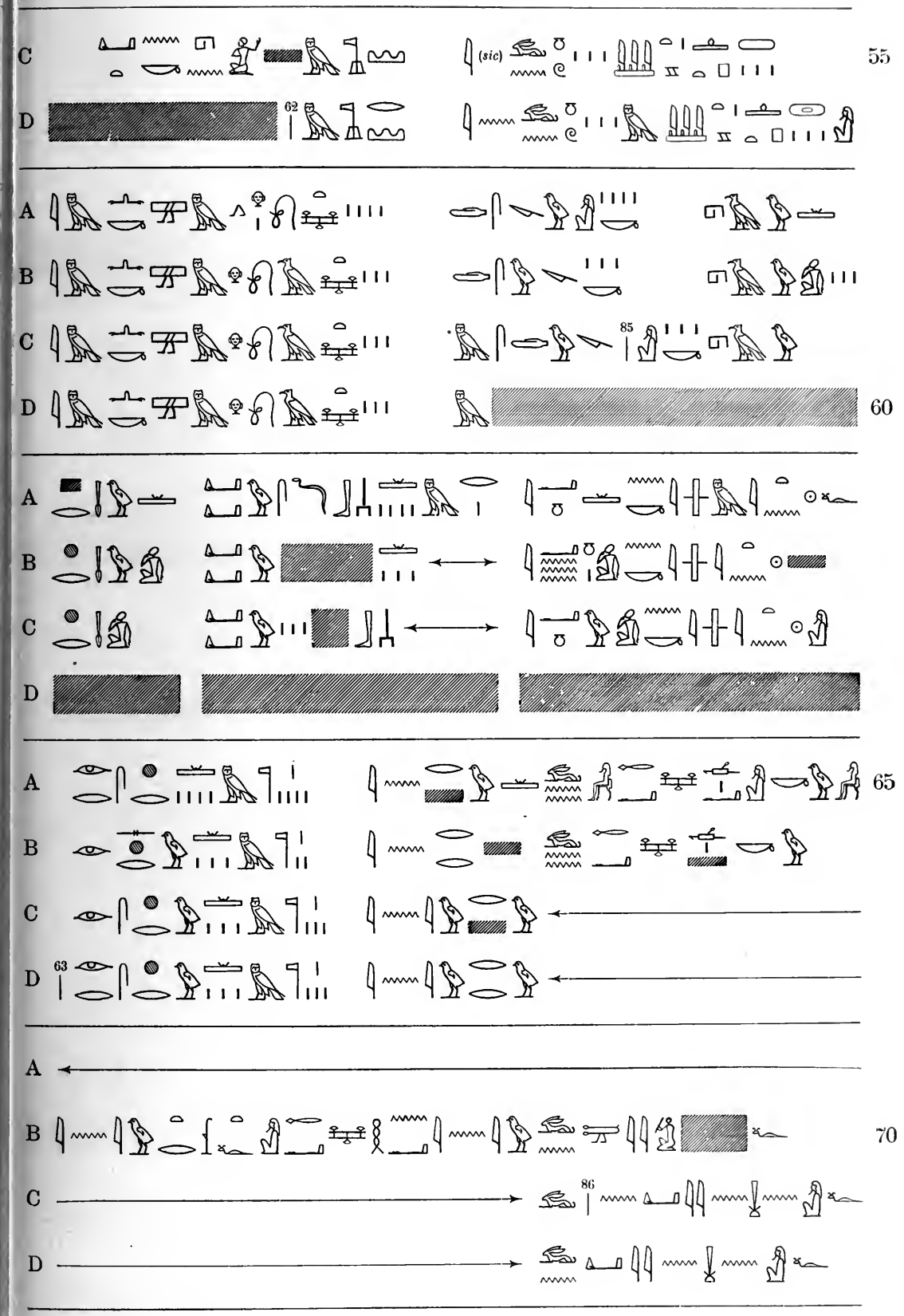
A
B
C
40 D

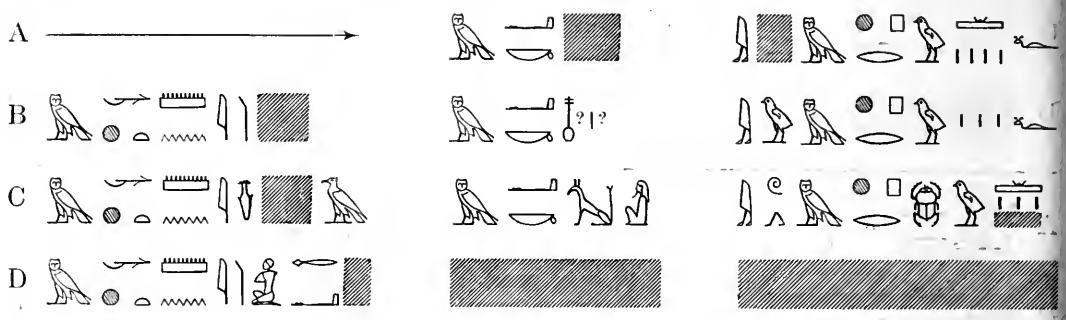
A
B
C
D

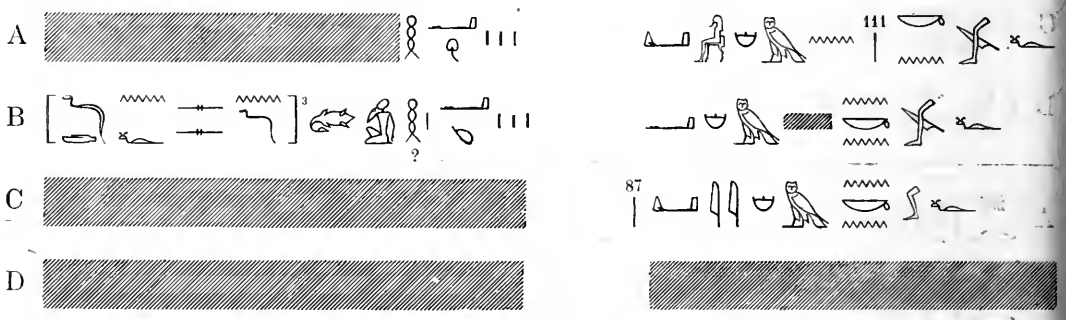
45 A
B
C
D

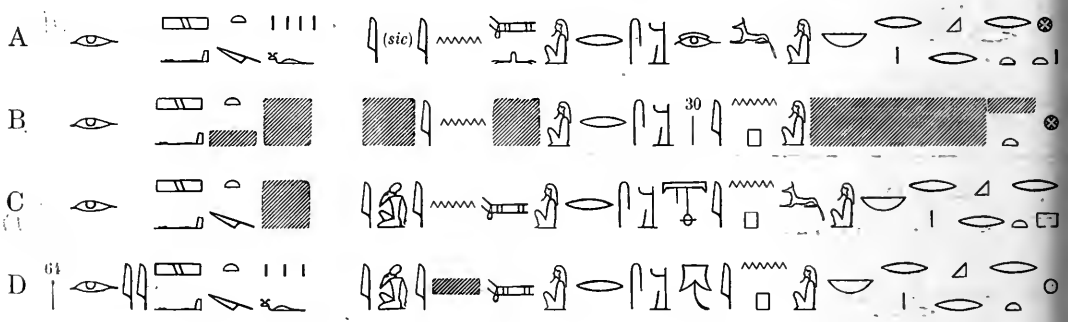
A
50 B
C
D

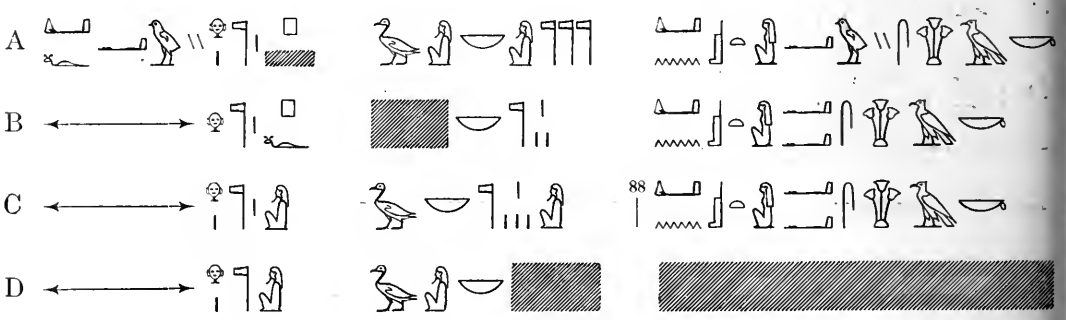
A
B

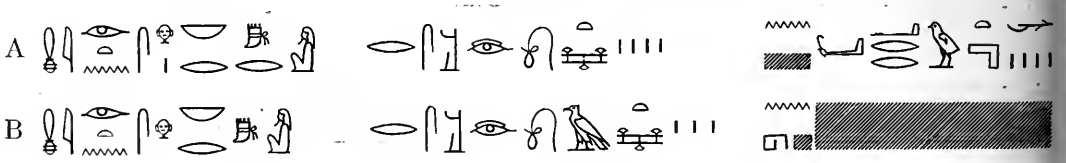

C
(sic)
55
D
62
A
B
C
85
D
60
A
B
C
D
A
65
B
C
D
63
A
B
70
C
86
D

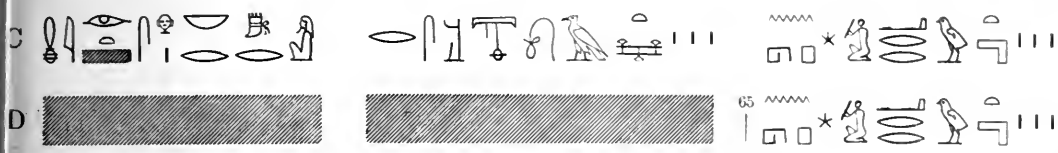

A
B
75 C
D

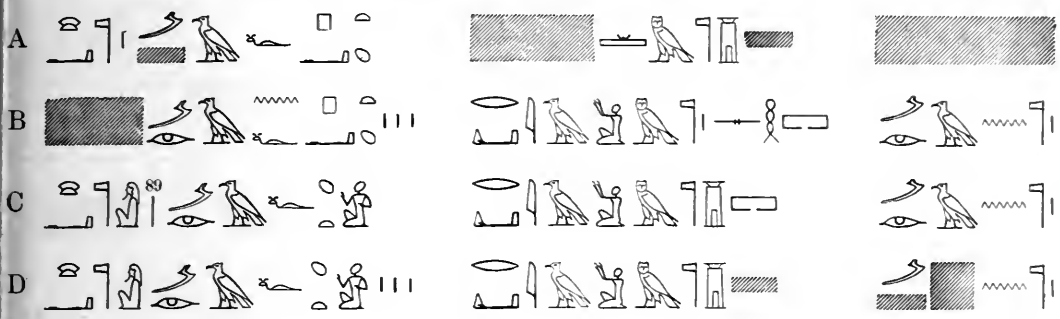

A
B
C
80 D

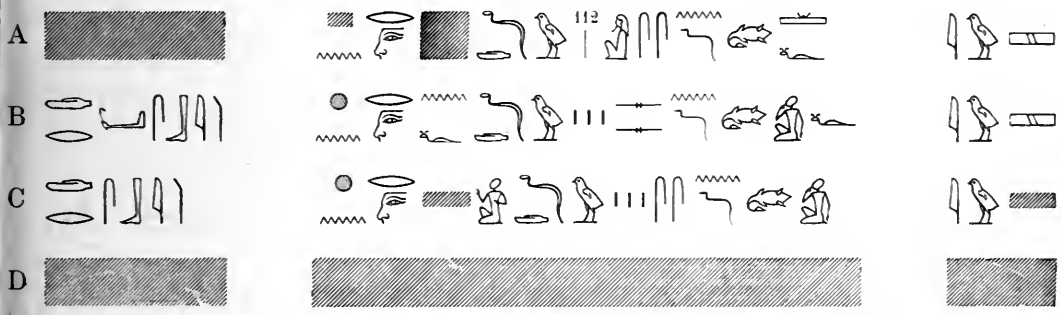

A
B
C
D


85 A
B
C
D

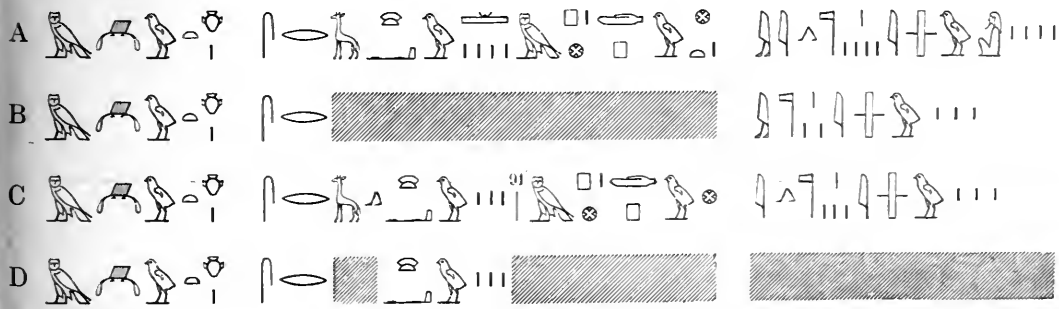

A
90 B

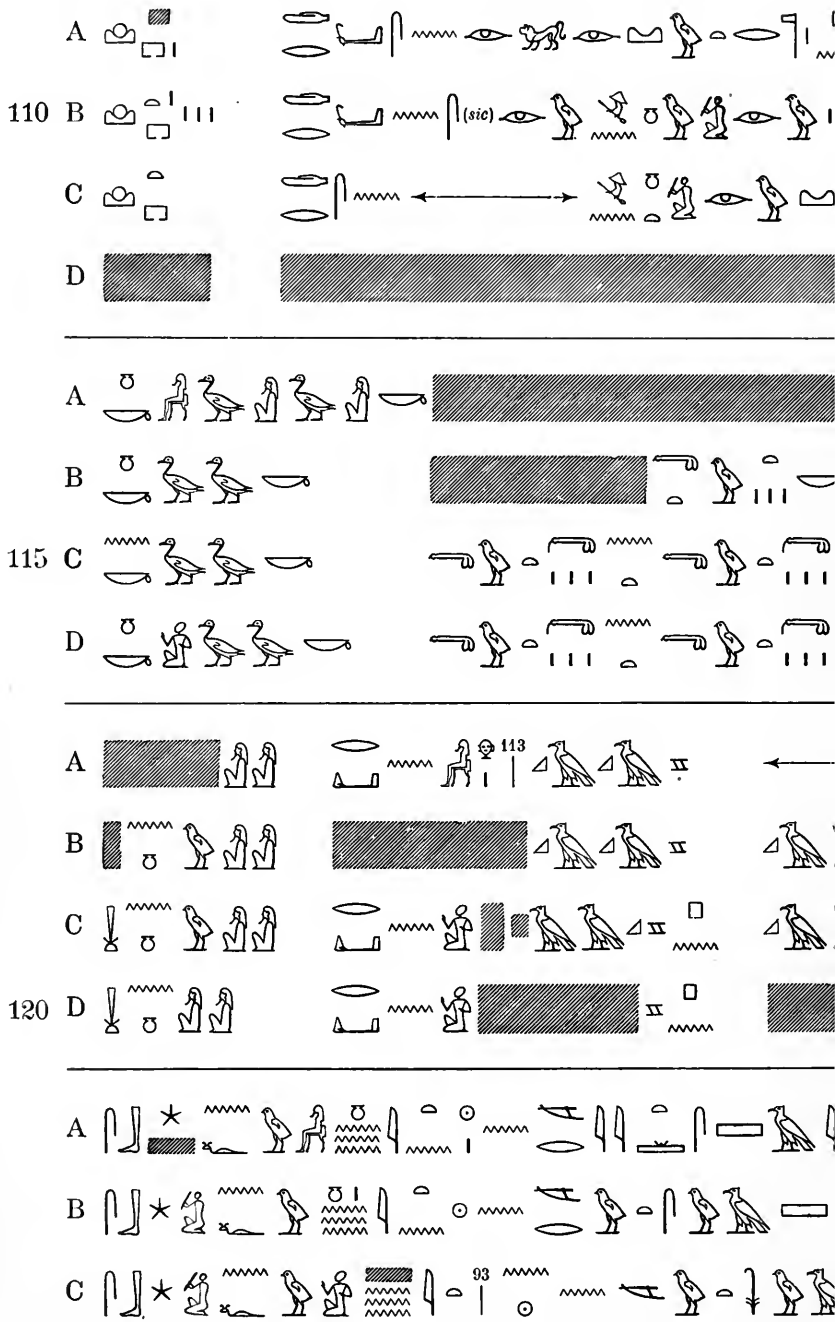

C
D
65


A
B
C
D
89
95

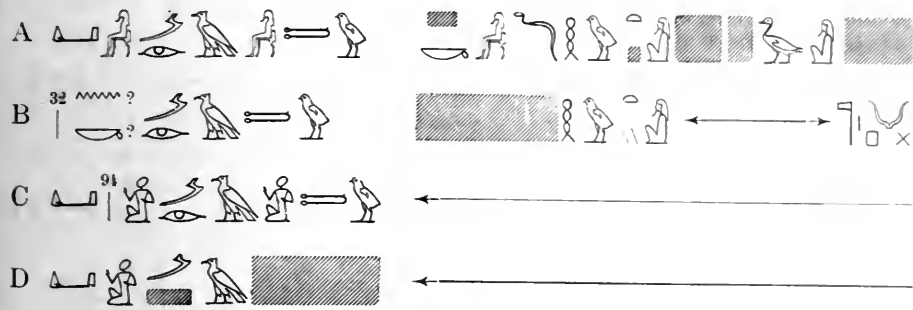

A
B
C
D
112
100

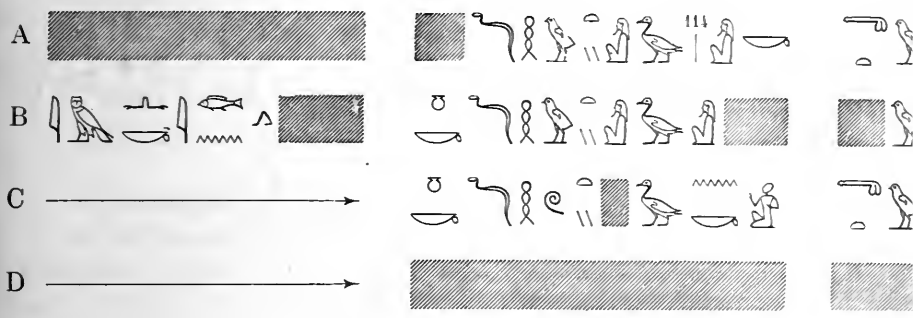

A
B
C
D
90
66

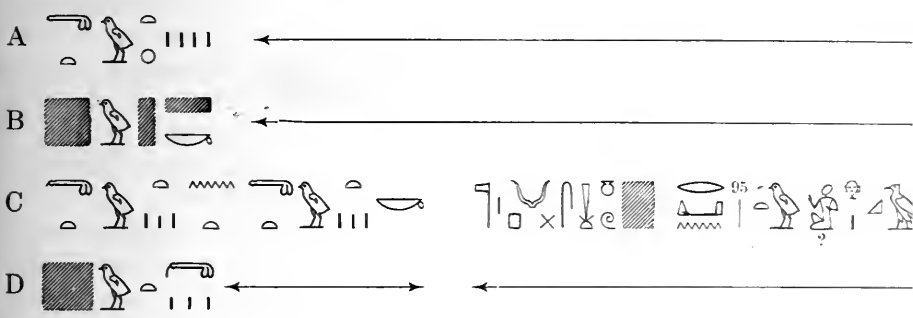

A
B
C
D
91
105


A
110 B
C
D
(sic)
A
B
115 C
D
A
113
B
C
120 D
A
B
C
93


C
D


A
B
32
C
91
D


A
114
B
C
D


A
B
C
95
D

A

145 A

B

C

D

A

150 B

C

D

A

B

155 C

D

1. Complété d'après E qui porte (sic) (sic).

2. □ pour III, confusion fréquente en hiératique.

3. Complété d'après E qui porte .

Une transcription en νδύας du nom de ⊙, ⊙, ⊙. — Pour compléter ce que j'ai dit du nom d'Apriès dans le dernier numéro du *Recueil*, et de la transcription en -ρίης qu'il renferme du nom de ⊙, j'ajouterai que je regarde la terminaison -νδύας du nom Ὀσυμανδύας comme un exemple nouveau de la transcription -RIA du même nom. Qu'Ὀσυμανδύας soit la forme qu'a prise dans la tradition thébaine le nom ⊙, Οὐσιμάρης, Οὐοσιμάρης, je crois qu'on n'en saurait douter : l'orthographe grecque Μανδοῦλις à côté de

l'hiéroglyphique ou nous montre la même transcription νδ pour qu'il y a dans Ὀσυμανδύας. Je crois avoir rencontré deux autres exemples de cette équivalence, mais ils ne seraient pas tenus par d'autres savants pour aussi certains que le cas de = Μανδοῦλις; il faut donc nous borner à dire que, dans certains cas, et sous des influences que nous ne saisissons pas encore, le pouvait devenir νδ dans le sud de l'Égypte, c'est-à-dire nasale ⟿, ν + δ, spirante dentale sonore, se combinant comme = D latin pour rendre un son que le grec ne possédait pas. L'υ est déjà pour Diodore un son en I, au moins dans certains cas, comme le prouve l'équivalence Χαβρύς = KHÂFRIA. De même donc qu'on a l'élément = Ὀσυμα, on a l'élément νδύας = ⊙ RIYA OU RIA. — G. MASPERO.

INTRODUCTION
A
L'ÉTUDE DE LA PHONÉTIQUE ÉGYPTIENNE[1]

PAR

G. MASPERO

J'ai commencé, dès mes débuts en 1867, à entasser les notes sur des points de grammaire, et, depuis lors, je n'ai cessé d'en publier quelques-unes sans essayer d'en composer une théorie d'ensemble, estimant que, dans ce genre d'étude plus que dans les autres, il ne pouvait y avoir qu'avantage à laisser le temps accroître la masse des matériaux et mûrir les idées. Si j'étais certain de pouvoir vivre une dizaine d'années de plus, je suivrais encore le même système, et je continuerais à donner seulement des fragments sans lien apparent, dont la génération nouvelle ne saisirait pas la portée, tant mes recherches m'ont mené loin du cercle de doctrines où elle se meut. Malheureusement l'âge est venu, et j'en suis arrivé à ce moment de l'existence où l'on doit ne plus compter sur l'avenir, mais où l'on accepte avec reconnaissance chaque jour qui vient : si je ne veux pas risquer d'emporter avec moi toute l'expérience que j'ai pu acquérir pendant un demi-siècle de labeur assidu, il convient de mettre la main à l'œuvre et de me hâter. Je n'ai pas l'ambition de composer ici une véritable *Grammaire égyptienne*, car, malgré tout ce qui a été publié sous ce titre, en France, en Angleterre, en Italie, en Allemagne, j'estime que nous n'en savons pas encore assez pour y réussir : le livre que je commence à rédiger aujourd'hui et que je désirerais, sans trop y compter, pouvoir mener jusqu'au bout, ne sera tout au plus qu'une *Introduction à l'étude de la Grammaire égyptienne*. Peut-être s'étonnera-t-on de voir le plan sur lequel j'ai essayé de le construire. Comme je l'ai dit un nombre infini de fois et imprimé à plusieurs reprises, nous avons eu la chance de trouver table rase en matière de langue au commencement de notre science, et nous avons abordé le déchiffrement sans encombrement de théories préconçues ou de paradigmes préétablis : ne vaut-il pas mieux profiter de la liberté absolue, dont la fortune nous a gratifiés de la sorte, pour créer à l'égyptien une grammaire qui ne soit inspirée exclusivement ni des modèles purement classiques, ni des modèles indo-européens, ni des modèles sémitiques, mais qui ressorte entièrement d'une analyse des

1. Le premier chapitre que je ne publie pas ici sera consacré à l'étude *pour l'œil* du système graphique égyptien : le présent chapitre qui sera le second de l'ouvrage complet est consacré à l'étude *pour l'oreille*.

textes entreprise avec l'aide de tous les moyens que la philologie peut nous prêter à quelque ordre de langue qu'elle s'applique? C'est une partie d'un chapitre préliminaire, conçu dans cet esprit, que je publie ci-joint, à titre de spécimen de l'ouvrage entier. — G. M.

Au point de vue de la prononciation, le système graphique de l'égyptien exprime trois sortes d'articulations différentes : 1° des consonnes proprement dites supposant l'existence de phonèmes occlusifs et sifflants; 2° des voyelles; 3° des sonnantes.

1° CONSONNES PROPREMENT DITES

A. OCCLUSIVES

Les quatre catégories possibles d'occlusives sont représentées dans le système, les labiales par les caractères-types □, , , et par leurs équivalents graphiques, les dentales par les caractères-types , , , , et par leurs équivalents graphiques, les gutturales et les aspirées par , , , , , , , et par leurs équivalents, enfin les sifflantes et les chuintantes par , , , et leurs équivalents, aux diverses époques. Les caractères ne couvrent pas exactement toutes les nuances de son employées dans l'usage courant de la langue, mais chacun d'eux cache, à côté de l'articulation fondamentale qu'il représentait à l'origine, des articulations secondaires appartenant à des dialectes différents ou survenues dans un même dialecte au cours des siècles. Je vais essayer d'établir leur histoire, tout au moins depuis le début du second empire thébain, XVIe siècle avant Jésus-Christ, jusqu'à nos jours.

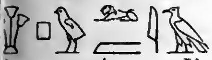
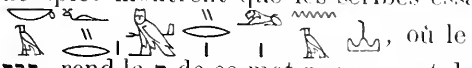
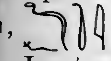
a. Labiales.

□,

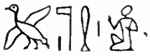
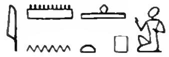
Au début du second empire thébain, il semble que □ et sa variante couvrent déjà deux sons, notre sourde simple *p* et son aspirée *ph*, φ : peut-être l'orthographe fréquente à l'âge memphite, rare plus tard, □ , □ , marque-t-elle un essai des scribes pour rendre la prononciation sourde *p*, aux temps antérieurs, mais cela est bien incertain. Il semble que cette double prononciation, dont nous ne pouvons rien dire à l'origine, devienne un fait dialectale à mesure qu'on avance dans le temps; à partir de l'époque saïte, la prononciation *ph*, φ, est celle des dialectes du Nord, et la prononciation *p-b* est celle des dialectes du Sud dans certaines positions, tant qu'enfin, dans le copte, elle s'exprime par π dans les dialectes du Saïd et par ⲫ dans ceux du Delta. La prononciation *f* du ⲫ s'est maintenue jusqu'à la fin dans l'alexandrin-memphitique, et, aujourd'hui encore, les Coptes la conservent par tradition, mais la prononciation *p* du π saïdique a disparu sous l'influence de l'arabe qui ne connaît point l'articulation *p*, et elle est devenue celle de la sonore *b* dans toutes les positions.

Voici quelques-unes des preuves graphiques qu'on peut donner de cette histoire :

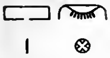
1° *Du XVIe siècle avant notre ère à la fin de l'époque saïte.* — Dans les trans-

riptions en hiéroglyphes données des noms sémitiques par les listes géographiques epuis Thoutmôsis III jusqu'à Shashanq, □ et  répondent au פ hébraïque,   אֲפֵקָה Aphékah, فوكين Foukîn,  פֶּחֶר فخار,  אַכְשָׁף Aksaph,  חֲפָרַיִם Hapharaîm,  צָרְפַתָה صرفند Sarepta, Sarephta, Šerafend, etc. Il est difficile de faire là le départ des deux prononciations du פ = PH ou P, mais plusieurs exemples montrent que les scribes essayaient parfois de les distinguer par l'écriture :  , où le premier élément du nom correspond à l'hébreu כְּפִר, rend le פ de ce mot par  , et de même  פָת,  צֶפַת, etc.[1]

Les transcriptions cunéiformes des noms égyptiens nous donnent :

Pour l'époque d'Aménôthès III et d'Aménôthès IV, dans les noms propres formés avec  initial, Paḫamnâta  , Paouêra  , Pariyamaḫou  , dans le corps et à la fin des mots  Amanḫatpe,  Amanappa,  Manaḫpiriya ;

Pour celle de Ramsès II,  šatep-na-riya ;

Pour celle d'Asarhaddon et d'Assourbanipal, dans les noms géographiques en  , Panoubou  , Poushiroû  , Pishaptou  , dans le titre Piroua  , dans les noms d'hommes en  et en  , Petoubashti  ,  Pakrourou,  Pišanḫourou.

Les transcriptions hébraïques et grecques des noms d'époque saïte, que les prophètes et Hérodote nous ont conservées, nous permettent de saisir dans la prononciation du □ des nuances qui nous avaient échappé jusqu'alors. En effet, avec la confusion graphique que les cunéiformes établissent entre les syllabiques en *b* et ceux en *p*, ou entre les prononciations sourde *p* et aspirée *ph* de leurs signes qui renferment un *p*, confusion qui se retrouve en hébreu pour פ, nous ne pouvons pas dire si les Égyptiens prononçaient les noms ainsi écrits *Pahira* ou *Phahira*, *Sarepta* ou *Sarephta*, *Peraô* ou *Pheraô*, ni, par conséquent, si les différences de prononciation répondaient à des différences dialectales. Au contraire, quand Hérodote nous raconte la légende de Phérôn et qu'il la rattache à un édifice memphite, nous pouvons en conclure avec un certain degré de vraisemblance que *Phérô* était une prononciation septentrionale de  . D'autre part, quand il emprunte à Hécatée de Milet, qui, lui-même, l'avait recueillie à Thèbes, la légende des *Pirômis*, fils des *Pirômis*, nous sommes en droit de conclure que c'était là aussi une prononciation locale qui énonçait le groupe  *P'i-rômi[ê]*, donnant à □ la valeur sourde quand l'autre lui donnait dans le même temps la valeur aspirée. Il est probable que la même différence se retrouvait régulièrement dans les autres mots en □ et que les deux dialectes qu'elle caractérise existaient déjà sous une forme plus archaïque que celle que le copte nous fait connaître. C'est ce que les trans-

---

[1] Cf. p. 156 du présent volume. Pour gagner de l'espace, je n'ai point inséré les traductions des mots cités.

criptions grecques de l'âge ptolémaïque et romain tendront à nous indiquer de plus en plus.

2° *Du commencement de l'époque macédonienne au commencement de l'âge copte.* — Elles nous montrent, en effet, le □ transcrit tantôt π, tantôt φ, dans des conditions qu'il s'agit de déterminer, Παμώνθης, Ἁρπαῆσις, Πουῆρις, Πμένχης, Ἀπάθης-Ἀπάης, Φμούθης, Πετεφρής, Φθᾶς, et ainsi de suite. Certaines de ces formes où □ est rendu par φ s'expliquent sans qu'il soit besoin de recourir à l'hypothèse du dialecte. Ainsi, dans Πετεφρής, l'aspiration du second □ s'explique par le caractère de l'R de , qui est accompagnée d'une aspiration personnelle rendue par un ʿ en grec, Ῥαμέσσης, Rhamsès; cette aspiration peut influer sur la prononciation du □ précédent, même lorsque celui-ci n'est pas contigu à , comme dans Φαρῆς, Φαράω, Φερνοῦφις, mais, elle disparaît dans des mots du même type Πετεαρπρῆς, (?) Περμᾶμις, Περχαμασσινήτε, prouvant ainsi qu'il y a dans la prononciation Φ du □ au voisinage de , ῆ, un fait probable d'influence dialectale. Il n'en est pas de même dans le rendu Φρι... de l'initiale □ ou de toute une série de noms composés, Φρισόμτους, Φριψενχῶνσις, Φριπετόσιρις, etc. : le Φ répond, dans tous ces noms, à la combinaison □ + de l'égyptien, et, par conséquent, il doit se rencontrer dans les dialectes au Sud comme au Nord, partout où il y a rencontre des sons exprimés par ces deux signes. On a, en effet, à Thèbes comme à Memphis, Φατρῆς pour , Φῖδις pour , Φᾶφις pour ; toutefois, ces deux derniers peuvent devenir Πῖδις et Πᾶπις par affaiblissement et disparition de l'aspirée. Le même fait d'usure se retrouve dans la transcription hiéroglyphique des noms grecs en Φ. Régulièrement elle se produit par un □ + aspirée, □ ou , *□ Φιλόθεος, *□ Φίλων, etc., mais on le trouve exprimé plus fréquemment encore par un □, non suivi d'un signe d'aspiration, *□ Φιλοτέρα, *□ Φίλινος, Τρυφῶν, □ Φίλιππος, *□ Φιλάμμων. Comme on voit dans ce dernier cas, le scribe égyptien qui traduisit en hiéroglyphes l'original grec ne reconnut pas le nom du dieu Ἄμμων. Les exemples de □ ou = φ se trouvent à la dizaine.

Toutefois, un certain nombre de transcriptions grecques nous révèlent pour des noms égyptiens des doublets qui semblent bien indiquer une origine dialectale. □ *le chat* est dans les textes différents Φμόϊς et Πμόϊς, Πμοῦϊς, sans qu'on puisse expliquer la prononciation aspirée du □ par l'influence de *ma-mo*, qui suit; □ *Celui qui appartient au chéikh (Osiris)* est Παῆρις et Φαῆρις, Πιμῖνις et Φαμῖνις, Πανοῦφις et Φανῶφις-Φανοῦφις, □ Παμοῦτις et Φμούθης, Ἀμενῶπις et Ἀμενῶφις, Σενενοῦφις et Σενενοῦπις, Ἀπῶφις et Ἀφῶφις, Πάνησις et Φανήσις, et d'autres doublets du même genre. Si l'on songe qu'ils renferment la même équivalence □ π, φ, qu'on remarque des dialectes

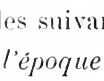
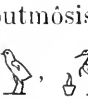
du Saïd à ceux du Delta, on ne peut s'empêcher de penser qu'ils appartiennent à des formes antérieures de ces dialectes et que Πμῶς. Πμοῦς, Πιμῖνις, Πανοῦφις, Παῆρις, Παμοῦτις, Ἀμενῶπις, Σενενοῦπις, Ἀπῶφις, sont des formes saïdiennes tandis que Φμοῦς, Φαμῖνις, Φανοῦφις, Φαῆρις, Φμοῦθης, Ἀμενῶφις, Σενενοῦφις, Ἀφῶφις, sont plutôt des formes septentrionales. Le passage du □ *p*, sourde simple, à la sourde aspirée φ s'accentue par le passage de φ à la sonore β-*b* dans des noms de lieu commençant par , tels que Βούβαστις , Βουσῖρις , Βουτώ , et dans le nom du dieu Ἀνοῦβις et dans ses composés Ψενάνουβις, Θανοῦβις, dans la variante Ἀφῶβις de Ἀπῶφις, Ἀφῶφις de et ailleurs : le tardif est souvent de jadis.

3° *Du commencement de l'âge copte jusqu'à nos jours.* — Avec l'introduction dans l'égyptien d'un alphabet dérivé de l'alphabet grec, la distinction des deux sons que cachait □ se manifeste entièrement : les dialectes méridionaux ont la valeur P-π à l'initiale à la médiale, à la finale : les dialectes septentrionaux prennent la valeur aspirée P + H = φ, d'une manière générale à l'initiale et à l'attaque de la syllabe accentuée, et réservent la valeur P pour la finale et pour les syllabes non accentuées. On aura donc ϕε *M.* πε *T.*, ϕιϩ *M.* πιϩ *T.*, ϕοϩ *M.* ποϩ *T.*, ⲁϕοτ *M.* ⲁποτ *T.*, , , ϫϕο *M.* ϫπο *T.*, mais ϣωπι *M.* ϣωπε *T.*, ϩⲉⲡⲓⲡⲓ *M.* ⲡⲉⲡⲓⲡⲉ-ϩⲉⲡⲓⲡⲉ *T.*, ⲡⲉ *M. T. B.*, et ainsi de suite, régulièrement : le thébain ne conserve le ϕ que comme équivalent de P + aspirée, ⲡ + ϩ, dans les mots égyptiens, ⲡ + ʿ dans les mots grecs, ϕⲱϩ pour ⲡ + ϩⲱϩ, ϕⲁⲡ pour ⲡ + ϩⲁⲡ, ϕⲓⲕⲉ pour ⲡ + ϩⲓⲕⲉ, ϕⲁⲥⲓⲟⲥ pour ⲡ + ϩⲁⲥⲓⲟⲥ, ϕⲓⲥⲉⲗⲱⲛ pour ⲡ + ϩⲓⲥⲉⲗⲱⲛ. D'autre part, la tendance à transformer le P en B dans la prononciation, qui se manifeste dès avant la conquête arabe, s'accentue, après cette conquête, sous l'influence de la langue nouvelle qui ne possédait pas d'articulation P, si bien qu'assez rapidement, à partir du XIe ou du XIIe siècle, dans tout ce qui subsiste des anciens dialectes, le ⲡ se prononce B. C'est ainsi que le texte arabe transcrit en lettres coptes, qu'ont publié Le Page-Renouf et Casanova, écrit ⲡⲁϩⲁ, ⲡⲉⲗϩⲓϣⲉ, ⲥⲁⲡⲉⲣ, ⲓⲉⲡⲉⲣⲕ, ⲡⲉⲕⲓ, ⲉⲡⲓ, ⲡⲟⲕⲣⲁ, pour بعد, بالعشا, صبر, يبارك, بقى. ابى, بكرة. Le vocabulaire franco-copte que j'ai interprété donne ⲡⲁⲓⲛ, ⲡⲁⲗⲁⲛⲥ, ⲣⲱⲡⲉϩ, ⲙⲁⲣⲡⲣⲉ, ϣⲟⲩⲡⲡⲉⲕ, B*ain*, B*alance*, *r*OB*e*, *mar*B*r*e, *chou*BB*ék*, mais ⲁⲡⲟⲥⲧⲟⲗⲉ, ⲡⲁⲧⲣⲓⲁⲣϫⲟⲩϩ, ⲡⲓⲡⲥⲉⲓϩ, *a*P*ôtre*, P*atriarche*, P*ensez*, et même ⲡⲁⲥϫⲟⲩϩ, ⲥⲉⲡⲟⲩⲥ, ⲡⲓⲡⲁⲣϫⲉⲛⲑ, probablement entendus et prononcés par le drogman égyptien *basque, sébous, bibarjent*, pour *évesque, séez-vous, vif-argent*; cela ne l'empêche pas d'employer le ϕ pour des mots où il sentait plus fortement le son du P, ϕⲟⲩⲣⲉ, ⲗⲓϕⲁⲛϩⲉⲛⲉⲑ, ⲗⲁ̀ϕⲗⲓⲟⲩϩ, ϕⲟⲩⲉⲣⲉⲉ, ϕⲉⲓⲡⲉ, ϕⲁⲗⲗⲓⲥ, ϕⲁⲣⲣⲁⲙⲁϩ, P*ère*, *le* P*ain bénit*, *la* P*luie*, P*orte*, P*eigne*, P*arlez*, P*arle-moi*. Le manuscrit à transcriptions arabes du copte, découvert par Galtier, donne inversement مارافشوبى ⲙⲁⲣⲉϕϣⲱⲡⲓ, امبارازان ⲁⲡⲉⲣⲉⲛⲧⲉⲛ, بيباب‌هو ⲡⲓⲡⲉⲧϩⲱⲟⲩ, باوي ⲡⲁⲡⲟϩⲓ, هوبوس ϩⲟⲡⲱⲥ, اهفوا ϩⲛⲓⲡⲡⲉ, etc., et il réserve le ϕ pour l'articulation PH, F, نيفاوى ⲛⲓϕⲛⲟⲩⲓ, امفوا ⲁⲡϕⲟⲟⲩ, اسفوضوا ϩϕⲟⲧⲟⲩ, ابافورا ⲁⲡⲁϕⲟⲣⲁ, sauf quelques cas où ils lui laissent la valeur de la sonore simple B, ابنودى ϕϯ, ام ابرادى ⲁⲡϕⲣⲏϯ, اتبا ⲧϕⲉ. Les mêmes phénomènes se

retrouvent dans les translitérations en caractères latins que divers savants ont données de la prononciation des Coptes depuis le XVIIIe siècle jusqu'à nos jours : pour Petræus, π est B, ⲁⲙⲡⲣⲱⲙⲓ *amBiromi*, ⲁⲙⲉϥϣⲁ *amBâfscha*, ϣⲟⲩ *schoB*, ⲡⲁⲓⲣⲏϯ B*âirâdi*, mais ϕ est, au moins dans le texte cité, un π non aspiré, prononcé B, ϩⲓϕⲙⲱⲓⲧ *hiiBmôid*, ϕⲓⲟⲙⲟⲥ *iBnomos*, ϕⲓⲉⲧⲛⲁϯ B*iadnidi*, ⲁⲙϕⲣⲏϯ *amiBrâdi*, ⲉⲟⲃⲉ ϕⲁⲓ *atwa* B*âi*; Rochemonteix, qui a consulté surtout des Coptes de la Haute-Égypte, connaît pour le π la prononciation B universelle et pour le ϕ à la fin d'une syllabe la prononciation B également, ϕϯ *eBnūdi*, ⲁϥϣⲣⲏϯ *emeBradi*, ⲁϥⲣⲉⲓ *a'eBran*, mais partout, ailleurs, les prononciations B et F se rencontrent sans règle évidente, la prononciation B sous l'influence d'une tradition ancienne dans les plus usités des mots où les Thébains écrivaient un π B, ϕⲁⲓ B*ai* (*T.* ⲡⲁⲓ), ϕⲓⲉⲧⲁⲙⲁⲥϥ B*i'adāomesf* (*T.* ⲡⲏ), et la prononciation F, qui est celle du seul dialecte encore employé à l'église, dans la plupart des cas, ϕⲟⲩⲱϣ F*ouôsh*, ⲡⲓϕⲛⲟⲩⲓ *ne'iFa'oui*, ⲡⲓⲣⲟϕⲏⲧⲏⲥ *biebro'Fidas*, ϯϕⲩⲥⲓⲥ *diFisis*, ϕⲱⲧ F*od*. J'ai constaté l'exactitude des assertions de Rochemonteix, en me faisant lire les mêmes textes bibliques par un prêtre de Bibéh.

De même que □,  , ce  , semble couvrir déjà deux phonèmes différents au début du second empire thébain, une sonore B, dont les scribes ont essayé de marquer parfois la présence par la combinaison  ou , analogue à □  , et une spirante labio-dentale V, qui s'affaiblit probablement en W anglais, quand  , est intervocalique ou initial. Ce mouvement dans la langue s'y produisit évidemment en parallélisme avec celui qui entraîna les prononciations B, V, ϕ, F, de □,  ; et, à mesure que celles-ci prévalurent, surtout après l'invasion arabe, elle substitua la spirante labio-dentale V à la sonore B, et le  intervocalique ou initial devint V. La valeur B pour ϩ, successeur de  , ne se conserva plus qu'à la fin des syllabes ou des mots, quand ce signe ne précède pas une voyelle, sauf dans quelques endroits où elle s'altère en F, ainsi que nous le verrons plus loin.

Les faits graphiques qu'on peut apporter à l'appui de cette façon de concevoir l'histoire de  -ϩ, égyptien et copte, sont les suivants :

1° *Du XVIe siècle avant notre ère à l'époque saïte.* — Le ב des noms cananéens dans toutes ses positions est traduit presque universellement par  ,  ,  , dans les listes géographiques depuis Thoutmôsis III jusqu'à Shashanq, בְּאֵר  ,  , et au pluriel,  ,  , בְּאֵרוֹת,  , בֵּית־כָּנוֹת,  ,  , אֶבֶל, , , רְחוֹב, , יִבְלְעָם, , שִׁבֹּלֶת, et il en est de même dans les noms communs que les scribes sémitisants affectèrent de mêler à l'égyptien vers la même époque, , מִרְכָּבוֹת, pour , בְּרֵכוֹת, où une fausse assonance avec le mot

précédent a probablement amené par erreur l'intercalation de la syllabe interposée , , *Po*, de , et ainsi de suite.

Les transcriptions cunéiformes des noms égyptiens ne sont pas moins concordantes. Ce sont :

Pour l'époque d'Aménôthès III et d'Aménôthès IV, *Nib mouriya* et avec assimilation de B à M postérieur, *Nimmouriya*, *shouibda*, et peut-être *koubou*, si le signe final a bien, ici, la valeur *bou* et non la valeur *pou* ;

Pour celle de Ramsès II, *insibiya*. La forme égyptienne de ce titre devait être à l'origine *nasouiti-baiti* avec la flexion en et en *-ti* des noms d'agent ou d'état, mais, l'I final s'étant amui dans la prononciation, dans , reste de , analogue pour la forme à ⲙⲉⲣⲓⲧ *T.*, reste de , le final s'est amui à son tour, comme tous les féminins, et l'ensemble a dû se prononcer *nsi-biyé*, d'où *nsi-biya* qui est l'orthographe cunéiforme. Peut-être la variante , déjà fréquente relativement sous le premier empire thébain, est-elle un témoin graphique de l'amuissement du , final, et un indice de la prononciation *nesi-biyé*, *nsi-biyé*, à cette époque ;

Pour l'époque d'Asarhaddon et d'Assourbanipal, les noms en initial, *Boukkourninip*, Bocchoris (la dérivation de que Sethe a proposée pour ce nom ne me paraît pas admissible), *Boukkounannipi*, puis *Hathiribi*, Athribis, *Pounoubou*, *Zabnouti*, *Shabakou*. Dans tous ces noms, , , conserve sa valeur pleine, et il est notre B sonore; une fois, pourtant, entre deux voyelles et à la syllabe accentuée, il couvre le son du w anglais, *Patouashtou* , mais, comme c'est dans un texte néo-babylonien et que la transcription assyrienne officielle *Poutoubeshti* donne le B, il est possible que nous avons dans *Patouashtou* une prononciation dialectale non égyptienne. Je dois dire pourtant que dans la suite on trouve aussi ⲡⲟⲩⲁⲥϯ pour Βούβαστις, Ἀρμαΐς pour , Σοῦχος, Σεχνοῦφις, Σουχάμμων, etc., pour , , , etc., où un intervocalique s'est probablement changé en ϝ, puis s'est volatilisé complètement. En tout cas, à l'époque qui nous occupe, Hérodote et ses contemporains conservent dans la prononciation le son du et le rendent par β, prononcé comme notre B, Βούβαστις , Βόκχωρις , Σαβακῶν , Ἄβυδος , Ἀτάρβηχις , Ἀθάρβαβις, Ἄθριβις , Λίβυες, Λιβύη , etc.

2° *Du commencement de l'époque macédonienne au commencement de l'âge copte.* — Toutes les transcriptions grecques de noms hiéroglyphiques que nous connaissons pour cette période de temps nous montrent un β pour le signe , sauf quelques cas où le son couvert par β, , passe à la nasale μ. Ainsi l'on a, conformément à la règle générale que je viens d'indiquer, Βινῶθρις , βαί , , au pluriel βηύ ,

Βύτος, *Bytes*, , Κήβ , , 'Εσεγχήβις , Βοῦχις, *Bacis*, , Νεκτανέβης, Νακτονάβο, Νεκτανεβῶς , etc., mais aussi, par exception, des transcriptions telles que Μερόη pour , devenu à l'époque gréco-romaine, Παχνοῦβις pour Παχνοῦμις, et Χέμμις pour . Dans ce dernier cas au moins, nous possédons une forme intermédiaire qui nous montre comment la transformation s'est produite, Χέμβις. Il paraît avoir existé dans le dialecte local une prononciation analogue à celle de la Thébaïde ϩⲃⲉ avec son B redoublé : les deux B se sont dissimilés, et la première sonore s'est nasalisée en μ devant la seconde labiale Χέμβις, puis elle a fini par s'assimiler celle-ci, Χέμμις. C'est un exemple de cette altération de son B en M, qui est rare à ma connaissance, mais une forme Μερόη pour suffirait pourtant pour montrer que ce phénomène remonte loin dans le passé : on a même, dès le premier empire thébain près de et plus tard près de ⲙⲟⲩⲕⲓ *M.* †, tandis que se rattache à ϧⲁⲥⲡⲏⲧ-ϧⲁⲥⲡⲏⲧ *M.* ϧⲁⲥⲡⲉⲧ *T.* Le nom de la déesse a pris en grec l'orthographe Νέφθυς, où il semble que le , compris dans le premier élément du mot, ait eu une valeur particulière, rendue par φ, mais l'explication du fait est, je crois, assez simple en elle-même. La rencontre du final de et du premier élément de a produit dans la prononciation rapide une sourde aspirée TH, que les Grecs ont traduite par θ, et celle-ci a déterminé par contact, pour , une sonore aspirée BH, à laquelle répond en grec φ : NEBHTHUI, — Νέφθυς. Il semble d'ailleurs que les Grecs, ou les Égyptiens écrivant le grec, aient eu conscience du fait, car on trouve encore en copte la transcription ⲛⲉϧⲑⲱ à côté du grec Νέφθυς. La valeur de = φ en ce mot est une valeur de position très individuelle et non une valeur organique. Les transcriptions fort nombreuses des noms grecs et latins en hiéroglyphes fournissent le même traitement pour le et ses variantes. Elles présentent les équivalences Βερενίκη, , Τιβέριος, *Tiberius* , Σαβίνα, *Sabina* , Σεβαστή , Ἀρχίβιος* , Σωσίβιος* , où β a bien le son B.

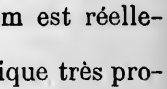
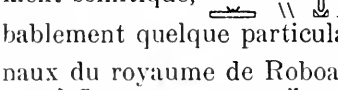
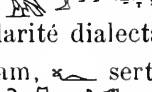
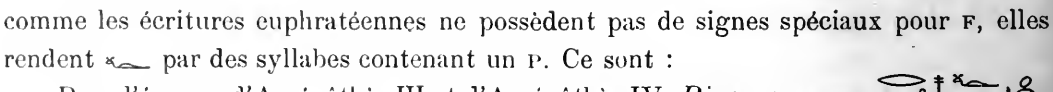
3° *Du commencement de l'âge copte jusqu'à nos jours.* — Rien n'indique dans l'écriture que le signe et ses variantes couvrissent déjà le son V, mais il ressort avec évidence du rendu β-ου dans les noms grecs ou dans les transcriptions grecques de mots égyptiens qu'ils possédaient aussi cette valeur avant le dernier stage du système hiéroglyphique, lorsque rendit le β grec, prononcé V. En tout cas, dans le copte π étant devenu la sonore B, ϧ, à son tour, se déplace d'un degré lorsqu'il est initial ou intervocalique, ne conservant le son B qu'à la finale ou dans le corps des mots, puis, sous l'influence de l'arabe, il fut rendu généralement dans la prononciation par V-ب, sauf au milieu des mots où, après une consonne, il est rendu par F, et à la fin des syllabes où il demeure B. Les variantes des manuscrits memphites et thébains sont significatives à cet égard, car, à partir de l'invasion arabe, on y trouve, par exemple, ϩⲟⲡ *M.* pour

ϩⲱϧ; on a de même les leçons ϧⲉⲛⲓⲛⲓ *M.*, *Veni*B*i*, contre ⲛⲉⲛⲓⲛⲉ *T.*, B*eni*B*e*, et beaucoup de variantes dans les manuscrits, surtout dans les memphitiques, montrant la substitution de ⲡ à ϧ dans l'orthographe pour indiquer la lecture B à mesure que ϧ s'altère en V. Dans le vocabulaire français transcrit en lettres coptes, on ne s'étonnera donc pas de trouver des graphies comme ϧⲁⲛⲇⲉⲣⲉⲇⲓ, ϧⲓϧⲁ, ϧⲉⲛⲟ, ϧⲓⲛⲓⲣ, *Vendredi, vive, vent, venir*, tout en notant d'autres cas où ⲡ-B lui-même s'affaiblit à son tour et où ⲡ prend la valeur V comme dans ⲡⲓⲣⲁϥ, *verai-vrai*. Le texte arabe transcrit en lettres coptes donne ϧ pour و, non qu'il ait prononcé و comme le W anglais, mais il a été influencé par la prononciation turque de و, v*ékil*, v*akouf*, وكيك, وقف, etc., et il a admis, pour ce cas, l'égalité و = V : وكانت Ⲃⲉϫⲉⲛⲉⲑ, وياطلقه Ⲃⲉⲓⲉⲑⲗⲁⲕⲟϥ, وقت عظيم Ⲃⲁⲕⲟ ϥⲁϫⲓⲙ, فوجده ϥⲉⲃⲉϫⲉⲇϥ, ولما Ⲃⲉⲗⲉⲙⲙⲉ, وينم Ⲃⲉⲓⲉⲛⲉⲙ, v*ékănet*, v*éiethlakoh*, v*akt âzîm*, F*évădjădho*, v*éienăm*, etc. La même remarque s'applique aux transcriptions en lettres coptes des mots arabes du traité d'alchimie de Stern[1] : ⲁⲗϫⲁⲣⲣⲟⲡⲡⲉ الخرّوبه, ⲁⲡⲓⲁⲧ ابيض, ⲁⲡⲣⲓⲥ ابريز, ⲁϣϣⲓⲡⲉ الشب, et au texte copte transcrit en lettres arabes de Galtier : on y voit écrit اوَوَل ⲉϩⲟⲗ, بانوى ⲡⲁⲛⲟϩⲓ, نيوان ⲛⲓϩⲉⲛ, اواروكى ⲁⲩⲉⲣϩⲟⲕⲓ, اياضواى ⲉⲓⲉⲧⲟⲩϩⲟ, اوول ⲙⲡⲉⲣϩⲉⲣϩⲱⲣⲧ ⲉϩⲟⲗ, prononcés probablement *évol, banovi, nivén, aouervoki, eiétouvo, ᵉmbervervort évol*. Je suis confirmé dans cette opinion par les transcriptions de Thomas Petræus et de Rochemonteix. En effet, d'un côté, Petræus emploie, pour rendre le ϧ, le W allemand qui est notre V, *asawâs* ⲁⲥⲉϧⲏⲥ, *afarnówi* ⲉϥⲉⲣⲛⲟϧⲓ, *ujóûwi* ⲟⲩϫⲱϧⲓ, *hu*B *niwän* ϩⲱϧ ⲛⲓϩⲉⲛ, *aûúl* ⲁϩⲟⲗ, *atwa* ⲉⲧϧⲉ, prononcés *afarnovi, oujooûvi, hou*B *nivan, aoûoul, atva*, et Rochemonteix, de l'autre côté, définit ainsi la prononciation actuelle des Coptes : « Leur ϧ ne sonne ni comme un *v* ni comme un *w*, mais plutôt comme le *b* de » certaines provinces d'Espagne, c'est l'arrêt mou correspondant au *b* français; pour » l'articuler, les lèvres prennent la même position que pour former notre explosive, » mais sans brusquer le contact.... Le ϧ est de nature une consonne assez peu solide. » Avec une prononciation rapide et forte, il semble osciller, sous l'influence des lettres » qui l'environnent ou d'habitudes individuelles, entre les diverses spirantes labiales, » sourdes et sonores, dont une oreille attentive peut, néanmoins, les distinguer. Chez » ceux qui articulent mollement, il s'affaiblit jusqu'à n'être qu'un esprit doux. Ex. : » ⲉϩⲟⲗ *a'ol*, ⲁϥⲉϧⲱⲛ *af'em'on*. C'est la prononciation que Petræus a rendue *aûúl* » pour ⲉϩⲟⲗ. A la fin des mots, au contraire, soit qu'il ferme la syllabe ou qu'il » soit suivi d'une autre consonne, il devient un *b*. Ex. : ϩⲱϧ *hôb*, ϩⲁⲛⲟⲩϧ *hanua*B, » ⲡⲓϩⲓϧ *bihia*B, ⲁϥϫⲱⲧⲉϧ *afk'ôda*B[2]. » Le renforcement de la prononciation V en F se rencontre dans quelques noms de lieu, ⲁⲧϧⲱ ادفوا, ϧⲉⲣϫⲟⲟⲩⲧ فرشوط, ⲙⲁⲛϧⲁⲗⲟⲧ منفلوط, ϩϧⲁϩⲉ اقفهس, etc., et la prononciation renforcée du ϧ se traduit, en certains cas, dans l'orthographe des manuscrits d'origine memphitique, par des fautes qui substituent dans l'écriture un ϧ à un ϥ, ⲉϧ-, ⲁⲁϧ, ⲧⲓⲣϧ, ϧⲓ, pour ⲉϥ-, ⲁⲁϥ, ⲧⲓⲣϥ, ϥⲓ, ou un ϥ à un ϧ, ⲉⲧϥⲉ, ϩⲱϥ, ϩⲩⲥⲱ, ⲁϥⲣⲁϩⲙ, pour ⲉⲧϧⲉ, ϩⲱϧ, ϩϧⲥⲱ, ⲁϧⲣⲁϩⲙ; cette double substitution se rencontre, mais beaucoup plus rare, dans quelques manuscrits thébains, ϧⲟ, ϧⲱⲧⲉ,

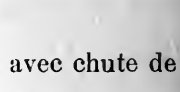
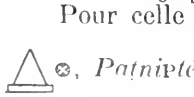
1. *Zeitschrift*, 1885, p. 102-119.
2. Rochemonteix, *Œuvres diverses*, p. 108-109; cf. Tuki, *Rudimenta linguæ copticæ seu ægyptiacæ*, p. 2.

ⲟⲩⲱϣϥ, etc., pour ϥⲟ, ϥⲱⲧⲉ, ⲟⲩⲱϣϧ. Les prononciations de ϧ étaient donc les mêmes dans les dialectes de la langue mourante qu'elles sont à présent.

Contrairement à □ et à ,  ne couvre, dès le commencement du second empire thébain, qu'un seul phonème. C'est une véritable aspirée sourde, l'aspirée du □, mais qui ne s'émet pas avec une aspiration distincte du son P de ce signe : comme nous l'avons vu plus haut[1], le P aspiré de cette dernière façon, ou il ne se note pas □  , ou il s'écrit □  ou □  . Le vrai son de  tenait donc très probablement le milieu entre P et B, et il se comportait par rapport au son P □, comme F du gothique ou du haut-allemand, F*ôtus*, F*adar*, F*ater*, se comporte par rapport au son P, représenté par le π du grec, πούς, πατήρ. Il est apparenté, d'autre part, à la semi-voyelle U-W, et un nombre de mots en  initial ont une forme secondaire en  , par exemple. Il se confond assez tôt avec le P aspiré, devenu l'équivalent de φ, comme le prouvent les transcriptions hébraïques et assyriennes, et, gardé en copte dans les mots d'origine égyptienne sous la forme ϥ, il est transcrit en arabe ف et, comme cette lettre, il se prononce franchement F dans toutes les positions.

1° *Du XVIe siècle avant notre ère à l'époque saïte.* — Les transcriptions hiéroglyphiques des noms sémitiques nous fournissent, jusqu'à présent, assez peu d'exemples de  , et celui-ci est employé toujours pour rendre la forme aspirée du פ : ainsi,  כָּפָר dans , cité déjà[2],  ,  צִפֹּת, צִפָּחָה,  , de la racine כָּפָה *incurvavit, flexit,* si le nom est réellement sémitique,  חָפַז, etc. Par une singularité qu'explique très probablement quelque particularité dialectale de l'hébreu parlé dans les cantons méridionaux du royaume de Roboam,  sert à rendre ב dans les deux noms de  בֵּית־יוֹשָׁה, בְּאֵר־דְּמָעָה et ailleurs ; le ב devait être un B aspiré dans cette partie de Juda, et le scribe égyptien a essayé de le rendre par  .

Les transcriptions cunéiformes de noms égyptiens sont plus abondantes, mais, comme les écritures euphratéennes ne possèdent pas de signes spéciaux pour F, elles rendent  par des syllabes contenant un P. Ce sont :

Pour l'époque d'Aménôthès III et d'Aménôthès IV, *Riyana*P*a* pour  , avec chute de  R finale dans la prononciation de , et *Na*P*hururiya* pour  ;

Pour l'époque de Ramsès II, *Na*P*téra* pour , toujours avec chute de  R dans ;

Pour celle d'Asarhaddon et d'Assourbanipal, *Mim*P*i*, *Mem*P*i*, pour  , *Pa*t*ni*P*tému* pour , *Bukkurani*P*i* et *Bukkurini*P pour 

1. Voir p. 150 du présent volume.
2. Voir p. 149 du présent volume.

et , *Tapnaḫti* et *Amounoutapounaḫti* pour et .

Les Grecs contemporains des rois saïtes rendirent par l'articulation la plus voisine de leur langue φ : *Mempi*, Μέμφις, Χέοψ, où ψ équivaut à φς, Χεφρήν, Νεφορίτης ou Νεφερίτης, sauf à la fin des mots où son articulation sonnait si molle qu'ils l'omettaient dans leurs transcriptions, Βόκχωρις, Νεκτανέβης, Νεκτανεβώς, Ναχτοναβώ.

2° *Du commencement de l'époque macédonienne jusqu'au commencement de l'âge copte.* — Les transcriptions grecques des noms égyptiens rendent toujours le son de par φ, mais les transcriptions égyptiennes des noms grecs ne rendent jamais le φ par ; elles lui donnent toujours un □□ ou un □ pour équivalent[1], marquant bien ainsi la nuance du phonème que couvre et de celui qu'exprime φ. Les exemples sont fort nombreux, et personne n'en conteste la signification, aussi me bornerai-je à en citer quelques-uns, Ὀννωφρις, Ὀμφις, Καμηφίς, Νεφερχέρης, Τανεφερῶ, Τνέφαχθος, Ἐφώνυχος, Πετενεφώτης, Σεκνοῦφις, Ἄρσάφης, Ἐστφῖνις, Τφοῦς, et ainsi de suite : je ne connais pas d'exception à la règle.

3° *Depuis le commencement de l'âge copte jusqu'à nos jours.* — A l'origine de cette période, tous les mots du vieux fonds de la langue, qui renfermaient un ou ses variantes, l'expriment par un ϥ, ϥαϊ *M. T.*, ϥει, ϥι *T. Akhm. B.*, ϥπτ *T. B.*, ϥεπτ *M.*, ϥετ, ϥωτ *T. M.*, ϥωτε *T.*, ϥωϯ *M.*, ϥωτε *T.*, ϥωϯ *M.*, ϥτοτ *T. M.*, ϥτοοτ *T.*, ϥτωοτ *M.*, ϣεϣϥ *M.*, ϣωϣϥ *T.*, ϣαϣϥ *T.*, ϣαϣϥ *M.*, ταϥ, ταϥ *T.*, ϭοϥ *M.*, ποϥρε *T.*, ποϥρι *M.*, et ainsi de suite jusqu'à épuisement des mots. Le thébain, l'akhmimique et le bachmourique assez fréquemment, le memphitique très rarement, offrent des variantes de ϥ à l'articulation la plus voisine ϧ, prononcé v ou F : ϧι *T. B.*, ϧαι *T.*, à côté de ϥαι, ϥι, ϧπτ *T.* à côté de ϥπτ, ϧετ *T.*, ϧατ, ϧωϯ *B.*, *abstergere*, à côté de ϥετ, ϥωτε, ϧωτε *T.*, *sudor*, à côté de ϥωτε, ποϧρε *T.*, ναϧρε *B.*, à côté de ποϥρε, et cette variante devient de plus en plus fréquente à mesure qu'avançant dans l'âge arabe, la prononciation du ϧ s'amollit. Elle est constante au traité d'alchimie de Stern, ⲁⲗϧⲁϥⲙ الفحم, ⲁⲗϧⲟⲩⲗ القول, ⲁⲗⲁⲥϧⲁⲣ الاصفر, ⲁⲗⲙⲟⲩⲥⲁϧϧⲓ المصفى, à côté de ⲁⲥⲓϥ سفه. Elle finit par s'appliquer à des mots qui ne renfermaient ϥ et ϧ qu'accidentellement : c'est ainsi que la forme ϩⲙⲙⲁ *M.*, dérivée exactement de antique, se rencontre en thébain, comme ϩⲙⲙϧ *dormire*, ϩⲙⲛϥ *somnus*, avec transformation progressive de ⲙ en ϧ, puis en ϥ. Au contraire, l'échange de ϥ et de ϕ, excessivement rare en thébain, atteint en

1. Voir p. 150 du présent volume.

memphitique même les noms étrangers et les formes grammaticales, si bien qu'on trouve, dans les manuscrits copiés par Tuki au commencement du XVIIIe siècle, ⲁϕⲓ, ϕⲓⲛⲟⲩ, ϕⲓⲁϩϯ, ⲁϕⲓⲣⲓ, ⲧⲓⲣϕ, pour ⲁϥⲓ, ϥⲓⲛⲟⲩ, ϥⲓⲁϩϯ, ⲁϥⲓⲣⲓ, ⲧⲓⲣϥ, et, en revanche, ϥⲣⲁⲛ pour ϕⲣⲁⲛ ; on a ailleurs ⲁⲥⲁϥ, ϕⲓ, ϥⲗⲁϕⲏⲙⲓⲁ, ϥⲣⲟⲩϫⲟⲥ, ⲁϥⲣⲁϩⲁⲙ, ϥⲗⲁⲡⲧⲉⲓ, pour ⲁⲥⲁϕ, ϥⲓ, ⲃ̀ⲗⲁϕⲏⲙⲓⲁ, ⲃ̀ⲣⲟⲩϫⲟⲥ, ⲁⲃ̀ⲣⲁϩⲁⲙ, ⲃ̀ⲗⲁⲡⲧⲉⲓ. Ce ne sont là que des fautes d'orthographe répondant à des prononciations peu correctes des écrivains, mais elles doivent remonter assez haut, car le scribe des lettres coptes en caractères grecs de la collection Régnier dit déjà τηρϕ pour ⲟⲛⲣϥ. Les transcriptions en F de Petræus et de Rochemonteix, les transcriptions par ف du texte copte-arabe de Galtier et réciproquement celles en ϥ du ف arabe dans le texte arabe-copte de Le Page-Renouf nous indiquent, pour l'ensemble de la population, la prononciation F de ϥ = ﻫ ; contre ces témoignages concordants, celui du vocabulaire français copte qui écrit ⲛⲉⲃ̀, ⲛⲉⲉⲃ̀, ⲛⲓⲡⲁⲣϫⲉⲛⲟ, *bœuf, neuf, vif-argent,* montre seulement par ses variations la difficulté qu'avait le drogman à bien saisir le son exact de F français.

Si maintenant on essaie de déduire quelque conclusion générale des faits particuliers relatifs aux signes-types □, ⲃ, ﻫ, qui couvrent les labiales en égyptien, on arrive aux résultats suivants.

Au commencement du second empire thébain, l'égyptien paraît avoir eu un système de labiales plus développé que ne l'indique son appareil graphique, une sourde forte non aspirée P et son aspirée PH, une douce sonore B, qui, s'aspirant à son tour en *BH, tendait vers la sonore spirante V, et une spirante sourde F, qui, jusqu'aux derniers temps, demeura distincte de la sonore spirante V et surtout de la sourde aspirée PH. Les cinq prononciations premières étaient couvertes graphiquement par deux signes seulement, P et PH par □, B, *BH et V par ⲃ, et ce n'est pas, je pense, être trop téméraire de conclure de ce fait purement expérimental que, au moment où l'appareil graphique de l'Égypte se fixa, ces signes ne correspondaient chacun qu'à un seul phonème, le □ représentant l'articulation qui était très sensiblement notre sourde forte P, et le ⲃ étant l'occlusive sonore faiblement articulée B. Il est probable que, vers une époque certainement antérieure à la XVIIIe dynastie, la tendance s'établit d'opérer de moins en moins complètement la fermeture du gosier pour les labiales : la sourde P et la sonore B prononçant leur aspiration en PH et en *BH, le changement, ainsi amorcé, gagna de plus en plus, puis il aboutit complètement dans le copte des derniers temps. La sourde non aspirée □ P devient une sonore β, π, B en dialecte thébain, la sourde aspirée □ PH donne presque partout une spirante sourde ϕ dans le memphitique, la sonore douce β, ⲃ̀, ne se maintient plus régulièrement que dans des places déterminées, et elle achève partout ailleurs de se transformer en spirante sonore ⲃ̀ V, ou même elle se vocalise et disparaît. Quant à ﻫ, il semble n'avoir exprimé, depuis le commencement jusqu'à la fin, que le seul son de la spirante sourde F. On peut résumer cette histoire dans le tableau qui suit :

□ P* { P ..... P ..... B.
PH ..... φ ..... ϕ, F.

B* { B ..... B ..... B.
*BH ..... β, V ..... ß, V.

F.

b. Dentales.

La série des dentales est plus développée en égyptien que ne le donnerait à penser le petit nombre de caractères employé à la rendre dans l'écriture : les quatre signes-types, ⌓, ⬭, ⬭, ⬭, et leurs variantes, dont elle se compose, paraissent, en effet, autant du moins que j'en puis juger, couvrir sept ou huit sons différents selon les époques, sinon plus. Ce n'est pas là, pour eux, je crois, le maximum d'interprétation, et peut-être une analyse des documents, poussée plus loin que je n'ai pu le faire dans l'état actuel de la science, aura-t-elle pour résultat d'augmenter ce nombre.

⌓

Ce signe paraît avoir représenté très longtemps une occlusive sourde non aspirée, semblable à la forte non aspirée T du français ou de l'italien. Toutefois, de même que le son P du signe □ a fini par passer au son de notre B, le ⌓ T a évolué vers la sonore et a fini par se prononcer D presque partout dans les dialectes du Sud, ou par s'aspirer dans les dialectes du Nord et y sonner T + H, écrit ⊖, sans que, jamais à ma connaissance, ce ⊖ devienne dans les mots égyptiens une spirante analogue au Θ grec; encore a-t-il fini par perdre son aspiration, même là, et, tout en restant ⊖ dans l'orthographe, il n'a plus eu que la valeur de notre T.

1° *Du XVIe siècle avant notre ère à l'époque saïte.* — Les exemples de ⌓ égyptien, traduit par T cunéiforme, sont relativement assez fréquents sur les tablettes d'El-Amarna, *Téié*, *Napténa*, *Amanḫatbi*, *Paḫamnâta*, *Ḫikouptah*; toutefois, la tendance à rendre ce ⌓ par D dans la prononciation se manifeste déjà par l'orthographe *šouibda*. A la même époque et un peu auparavant, le syllabique ⬭ est employé pour rendre le son D dans דַּמֶּשֶׂק, دمشق, אֶדְרֶעִי, מְגִדּוֹ, אֲדֹמִים, מִגְדָּל, mais il exprime le son T dans , qui présente au commencement l'élément נִת-, dans les noms qui renferment l'élément בַּיִת, dans , de בֵּית-עֵנָת, et l'on trouve pour rendre le même son vocalisé différemment ⌓ dans les pluriels sémitiques, מְגִדְּפוֹת, בְּאֵרוֹת, כְּנָרֶת, et ainsi de suite. On peut dire que les exemples de ⌓ pour rendre le ת sémitique sont des plus fréquents; au contraire, ceux où il est pour ט sont peu nombreux, et je crois qu'il faut les attribuer presque tous à la confusion qui s'est établie de bonne heure entre ⌓ et ⬭, ainsi que nous le verrons plus bas, ⌓ pour טוֹב, מִקְלָט, etc. Bref, sous le second empire thébain, à l'époque classique de la κοινή égyptienne, la prononciation du carac-

tère-type ⌓ et de ses variantes oscille fortement déjà entre celle de notre sourde T et celle de notre sonore D.

Mêmes constatations pour le siècle de Ramsès II, où, tandis que les transcriptions cunéiformes rendent les prénoms royaux ⊙ et par *Manpaḫirariya* et *Ḫatepnariya*, les orthographiques et ou et , par exemple, alternent pour בֵּית־שֵׁאָל et גַּנּוֹת.

Mêmes constatations encore pour l'époque d'Asarhaddon et d'Assourbanipal : ⌓ y est rendu le plus souvent par les syllabiques du T assyrien = ת, *Tapnaḫti*, *Tarqu*, *Ḫatḫiribi*, *Iptiḫardisou*, etc., etc., mais T intervocalique a déjà disparu d'assez longue date dans *Iaru-û* pour , ce qu'achèvent de prouver les variantes , et autres qu'on trouve sur les monuments du second empire thébain, depuis la XVIIIe dynastie. Quant au ⌓ final des mots féminins, il s'était amui dès avant cette époque, comme le prouvent toutes les transcriptions cunéiformes, mais j'aurai occasion de revenir ailleurs sur ce point et sur les faits qui le concernent. Les transcriptions grecques de l'époque saïte produisent de même Ποτασίμτο pour , Σεβέννυτος pour , Αἴγυπτος pour , Πατοῦμος pour , Βούβαστις pour , Νεχτανέβης , etc.; si dans certains noms elles présentent un θ, cette lettre provient de la rencontre d'un ⌓ T ordinaire avec l'aspirée H, Ἄθριβις , Ναχθάρραβις . Dans la transcription en hiéroglyphes de quelques noms propres étrangers, ⌓ est donné comme équivalent de D, , Δαρεῖος, Δαριαύης, mais, quand on voulut rendre exactement la valeur du D persan, comme, plus tard, celle du D latin, on employa la combinaison N + T, Δαριαύης, *Dacicus*. Toutefois, le nombre des documents est si petit pour cette époque, qu'il serait difficile d'en tirer une conclusion ferme si l'abondance des textes ptolémaïques ne venait pas l'appuyer.

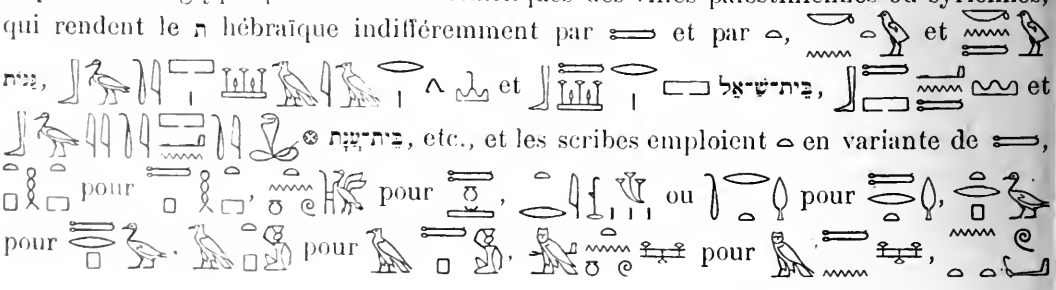
2° *Du commencement de l'époque macédonienne au commencement de l'âge copte.* — La valeur T de ⌓ persiste, mais la valeur D se répand de plus en plus au moins pour la transcription du grec et du latin. C'est ainsi qu'on a Πτολεμαῖος, * Ἀντιγένης, * Πολεμοκράτης, * Ἀντίμαχος, * Σωσικράτης, et, pour le temps des Césars, Αὐτοκράτωρ, Τιβέριος, Τίτος, Τραιανός Ἀντωνῖνος, mais aussi les valeurs non moins certaines, * Ἀνδρόνικος, * Ῥοδῆ, Κλαύδιος, Ἀδριανός, Κόμμοδος, Δέκιος, et, dans les noms étrangers qui renferment à la fois un T et un D, l'emploi du signe ⌓ pour rendre les deux sons, * Ἀπολλοδότος, * Ἀσκληπιοδότος, * Τιμαρχίδης, Δομιτιανός; il sert même à exprimer le Θ

ou le TH latin, * Φιλόθεος, * Δημοσθένης, * Κόρινθος, Ὄθωνος ou * Ὄτωνος, mais on doit se garder de faire entrer ici en ligne de compte des mots comme Φθᾶς ou Ἀμενώθης pour Ἀμενώφης, où la présence du θ pour le ⲟ égyptien est due probablement à la présence de Φ pour □ dans le dialecte entendu par les Grecs. Il faut conclure des exemples que l'on connait, ou que les Égyptiens durcissaient la prononciation du ⲇ, D, étranger, et qu'ils disaient *Antronicos, Rhoté, Clautios, Atrianos,* peut-être avec une nuance intermédiaire entre notre T et notre D, ou bien qu'ils tendaient de plus en plus à remplacer la sourde par la sonore, et à substituer graduellement le son D au son T pour les mots qui renfermaient graphiquement le signe-type ⲟ et ses variantes, ainsi qu'on le voit en copte.

3° *Du commencement de l'âge copte jusqu'à nos jours.* — Lorsque l'alphabet grec remplaça le système hiéroglyphique dans l'écriture, le son D n'avait pas encore supplanté le son T dans la plupart des mots, sans quoi, comme le fait justement remarquer Schwartze[1], il est très vraisemblable que les créateurs de l'alphabet copte auraient rattaché le son au δ grec, ⲇ, et non pas au τ, T, dans leur orthographe. Ils conservèrent le ⲇ pour un certain nombre de mots grecs, qu'ils empruntèrent de toutes pièces, ⲏⲇⲏ ἠδή, ⲇⲉ δὲ, ⲁⲇⲁⲙ Ἀδάμ, ⲇⲁⲩⲓⲇ Δαυὶδ, ⲙⲁⲕⲉⲇⲱⲛ Μακεδών, ⲡⲓⲓⲟⲩⲇⲁⲓ Οἱ Ἰουδαῖοι, ⲇⲟⲕⲉⲓ δοκεῖ, ⲉⲣⲓⲇⲁⲃⲁⲗⲗⲓⲛ διαβάλλειν, tout en gardant le T dans les mots qui renfermaient un τ, ⲧⲟⲧⲉ τότε, ⲅⲁⲗⲁⲧⲓⲁ Γαλατία, ϩⲱⲥⲧⲉ ὥστε, ⲥⲧⲣⲁⲧⲏⲅⲟⲥ στρατηγός, ⲧⲉⲭⲛⲓⲧⲏⲥ τεχνίτης, ⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓ μετανόει, ⲡⲁⲣⲓⲥⲧⲁ παρίστημι, ⲁϥⲉⲧⲓ αἰτεῖ, ⲡⲁⲧⲁⲥⲥⲉ πατάσσειν, etc. Mais, presque aussitôt après la conquête arabe, les variantes de la sourde pour la sonore et de la sonore pour la sourde, relativement rares jusque-là dans l'écriture, augmentent rapidement en nombre, et l'on rencontre dans les manuscrits des formes telles que ⲥϫⲉⲧⲱⲛ, ⲧⲉⲣⲉⲛ, ⲧⲟⲣⲩⲁⲥ, ⲕⲗⲁⲧⲟⲥ, ⲧⲁⲓⲙⲱⲛ, pour σχεδόν, δερβή, δορκάς, κλάδος, δαίμων, et ⲥⲩⲁⲩⲥⲓⲥ, ⲇⲩⲣⲁⲛⲛⲟⲥ, ⲇⲱⲥⲉ, ⲑⲩⲁⲧⲣⲟⲛ, ⲇⲉⲕⲕⲓⲁ, ⲧⲁⲡⲁⲇⲟϫⲓⲁ, ⲡⲣⲟⲇⲣⲉⲡⲉⲓ, pour ⲍⲏⲧⲏⲥⲓⲥ, ⲧⲩⲣⲁⲛⲛⲟⲥ, ⲧⲱⲥⲉ, ⲑⲉⲁⲧⲣⲟⲛ, ⲧⲉⲕⲕⲓⲁ, ⲧⲁⲡⲓⲟϫⲓⲁ, ⲡⲣⲟⲧⲣⲉⲡⲉⲓ, et ainsi de suite. L'équivalent du T ⲟ ancien est fourni alors rarement par le T, ⲁⲧϯⲛⲁϫ[ⲁⲣ], التنكار, le plus souvent par le ⲑ, qui est primitivement dans les dialectes du Nord un T palatal emphatique correspondant au ط arabe, et en thébain une forme orthographique résultant de la combinaison de T avec l'aspirée T + ϩ, ainsi ⲑⲉ, ⲑⲉⲓ, ⲑⲉ̄ϩⲥⲱ, ⲡⲉⲑⲟⲟⲩ, ⲁⲑⲛⲧ, pour T + ϩⲉ, T + ϩⲉⲓ, T + ϩ̄ϩⲥⲱ, ⲡⲉⲧ + ϩⲟⲟⲩ, ⲁⲧ + ϩⲛⲧ, mais qui ne sonne plus aujourd'hui que comme notre T. On voit donc le traité d'alchimie de Stern et le texte copte écrit en lettres arabes que Galtier a publié exprimer les T indifféremment par د, ض ou ظ, c'est-à-dire par trois lettres que le dialecte arabe d'Égypte prononce généralement D et ⲑ par ت, ث ou ط, ⲁⲑⲟⲩϩⲉⲗ التوبال, ⲁⲗⲙⲁⲣⲑⲁⲕⲟⲩ المرتك, ⲁⲗⲙⲛⲧⲕⲁⲗ المثقال, ⲁⲧⲧⲁⲗⲉⲕ الطلق, ⲁⲗϩⲁⲧⲓⲧ الحديد, ⲁⲡⲓⲁⲧ ابيض, ⲁⲣⲓⲧⲉⲛ اريدان, ⲉⲧϩⲉⲛ اتخان, ⲧⲟⲩϩⲟ ضوو, ⲧⲉⲕⲙⲉⲧⲟⲩⲣⲟ داكمادوروا, ⲧϯⲉ اتيا, ⲡⲓⲡⲉⲧϩⲱⲟⲩ بيباتهو, ⲕⲁⲧⲁ كاطا, ⲁⲡⲉⲕⲁⲑⲟ ⲉϩⲟⲗ مباكمطوا اول, ⲛⲟⲩⲧⲁⲧϩ انوظاظه; toutefois, en finale, T est presque toujours traduit par ت, c'est-à-dire qu'il garde le son T, ou devant une sourde et une sifflante au milieu des mots, ⲡⲉⲕⲙⲉⲧϣⲉⲣϩⲛⲧ ناكمات شنهات, ⲁⲙⲙⲁⲩⲁⲧⲕ اماوتك, ⲉⲕⲉ̀ⲣⲁϩⲧ اكارخت, ⲡⲧⲉ ⲡⲓⲉⲧⲑⲉⲛⲓⲟⲩⲧ اندانى تاريوت, ⲛ̀ϩⲛⲧ اتخات,

1. *Koptische Grammatik*, p. 86.

ⲉⲓⲇⲉⲁⲃⲉ ايتشاوا, dans des mots grecs où la prononciation s'était conservée par tradition, ⲥⲱⲧⲏⲣⲓⲁ سوتاريآء, ou, enfin, par caprice orthographique du scribe qui écrit le ⲧ copte des mêmes mots, tantôt par ⲇ, tantôt par ت, ⲧⲉⲕⲁⲓⲕⲉⲇⲥⲧⲏⲛ تاكدى كاوسينى, mais ⲧⲉⲕⲙⲁⲓ داكماى. ⲧⲉⲕⲥⲟⲫⲓⲁ تاكصوفيآ. On trouve les mêmes faits fondamentaux, et aussi les mêmes inconséquences d'orthographe, dans le rendu en lettres coptes de textes étrangers comme le français, ⲉⲓⲥⲡⲣⲓⲧⲏⲥ *esprit*, ϧⲉⲛⲉⲑ *bénit*, ⲗⲓⲡⲣⲁⲥⲟⲣⲉ *le prêtre*, ⲗⲓⲡⲉⲛⲇⲟⲩⲣ *le vendeur*, ⲧⲁⲩⲥ *deux*, ⲧⲁⲓϭⲟⲙⲉ *des hommes*, ⲧⲉⲗⲁⲑⲉⲗⲉϥ *de la toile*, mais ⲧⲉϣⲣⲁⲛⲏ *tisserand*, à côté de ⲟⲓϣⲣⲟⲛⲟ, ⲑⲁⲗⲁⲑⲁⲥⲧⲉ *de la tête*, à côté de ⲙⲁⲗⲁⲑⲉϥ *malade*; et dans le texte copto-arabe de Le Page-Renouf, ϧⲉϫⲉⲛⲉⲑ ⲉⲁⲗⲉⲑ وكابت عادة, ⲡⲁⲉⲧ بعد, ϧⲁⲕⲟ وقت, ⲑⲉⲕⲁⲗⲉⲙ تقدّم, ⲉⲥⲟⲛⲓⲕⲁϩ استيقظ, ⲉⲉϧⲉϫⲉⲁⲉⲇⲟ فوخده, etc., tandis que le caractère ⲑ rend les sons ⲧ de l'arabe, le caractère ⲇ est employé avec la valeur de notre ⲇ, comme dans la prononciation actuelle du copte. Petræus donne également un ⲇ pour le ⲧ et le ⲇ de son psaume, ⲱⲟⲩⲛⲓⲁⲧϥ *Oüniâdf*, ⲟⲩⲇⲉ *udd*, ϩⲁⲧϥ *arâdf*, ⲛ̀ⲧⲉ *anda*, ϩⲓⲧⲕⲁⲑⲉⲧⲣⲁ *hidkatedra*, ⲙⲉⲗⲉⲧⲁⲛ *maladân*, ⲉⲧⲣⲉⲧ *adrâd*, ⲛ̀ϩⲏⲧⲟⲩ *anchâdu*, ⲡⲟⲛⲟⲩ *ibtâû*, ⲉⲟϩⲉ *atwa*, ⲧⲱⲟⲩⲛⲟⲩ *doûnu*, ⲛ̀ⲧⲟⲙⲁⲓ *niitmâî*, ϥⲙⲱⲓⲧ *ibmôid*, ϥⲛⲁⲧⲁⲕⲟ *ifnadaku*. Enfin, pour Rochemonteix, si ⲧ est nettement la sonore ⲇ et ⲑ régulièrement la sourde ⲧ, ⲇ serait aujourd'hui « l'intradentale faible de l'arabe, ذ *d'*. Les Saïdiens articulent avec soin le nom *d'ald'a* » de cette lettre étrangère au copte. Ils affectent même parfois de substituer le son *d'* à » celui de ⲧ = *d*, donnant par là à leur lecture une apparence d'érudition. En fait, c'est, » au contraire, ⲇ qui tend à se conformer avec ⲧ : ⲇⲟⲗⲟⲥ *dólos*, ⲓⲟⲣⲇⲁⲛⲏⲥ *iordanis*, » ⲛⲉⲛⲇⲱⲣⲟⲛ *enndôron*, etc., à côté de ⲛ̀ⲧⲉϯⲓⲟⲧⲇⲉⲓⲁ *endʼâdʼiiôdʼaʼa*, ⲇⲉ *dʼa*, etc. » J'ai pu vérifier moi-même l'exactitude de cette observation en me faisant réciter le début de l'Évangile selon saint Jean par un des prêtres coptes de Bibéh. En résumé, écartant le ⲇ, qui ne se trouve correctement que dans les mots empruntés au grec, le copte ne connait plus que deux sons pour les dérivés de l'égyptien antique qui correspondent à un mot renfermant un ⲇ ou ses homophones, ⲧ rendu toujours ⲑ en memphitique et dans les quelques mots thébains où il se trouve équivalant premièrement à ⲧϩ ⲧ + ϩ, ⲇ rendu dans l'écriture par un ⲧ; ⲧ ne conserve le son ⲧ qu'à la fin des mots quelquefois.

Ce caractère est devenu d'assez bonne heure, d'une part, un simple homophone de ⲇ; de l'autre, son syllabique simple  un équivalent exact de  ou une variante phonétique très voisine de ce signe. Cela nous est démontré pour la première valeur par les transcriptions hiéroglyphiques des noms sémitiques des villes palestiniennes ou syriennes, qui rendent le ת hébraïque indifféremment par 

pour , pour , pour , pour , et ainsi de suite. Aussi les égyptologues de la première et de la seconde génération ont-ils considéré le et le comme variantes absolues l'un de l'autre, et ils les ont rendus tous les deux par T. Brugsch, après avoir proposé, dès 1858, la valeur du TH anglais ou du θ grec pour et avoir renoncé provisoirement à cette lecture, l'a reprise avec exemples à l'appui, en 1874[1], et, depuis lors, elle a été adoptée par une grande partie de l'école en Allemagne, en Angleterre et en Amérique.

Il l'a, malheureusement, étayée sur diverses preuves tirées de la comparaison de l'égyptien avec l'hébreu, et pour lesquelles j'ai toujours ressenti une certaine méfiance. Sa démonstration lui a été suggérée, en effet, par l'idée conçue *a priori* qu'une localité de , mentionnée dans un certain nombre de textes égyptiens, est identique à la Sukkoth סֻכּוֹת de la Bible. Comme cette identification restait impossible à présenter tant qu'on n'avait pas prouvé l'équivalence = ס ou ש, Brugsch produisit à l'appui les rapprochements suivants : סֹלֶת *farina purissima*, סַחֲרָה *clypeus*, סוּס *hirundo*, סוּס ou שׂוּשׂ *gaudere, exultare*, שׁוֹפָר *buccina*, סְלֻלָה *agger*, סוּף *juncus*, *alga*, le nom géographique , dont les variantes, telles que Mariette les a publiées, seraient une fois , l'autre fois , indiquant ainsi une identification avec קְשָׁיוֹן; le copte et les transcriptions du grec confirmaient cette valeur du , car , disait Brugsch, devient en copte ϫⲁϫ *T.* ϭⲁϫ *M.*, *passer*, , écrit en démotique, devient ϫⲟⲟⲩϥ *T.*, *papyrus*, ϫⲓ *T. B.*, ϭⲓ *M.*, *capere, ducere*, ϫⲓⲥⲉ *T.*, ϭⲟⲥⲉ, ϭⲟⲥⲓ *M.*, *extollere*. ϫⲣⲟ *T.*, ϭⲣⲟ *M.*, *vincere*. Enfin, le nom de la ville est rendu en assyrien par *Zabnouti*, en grec par Σεβέννυτος. Les auteurs qui ont suivi Brugsch ont peu ajouté à cette liste; elle suffirait, d'ailleurs, à établir la thèse si on pouvait l'admettre en conscience, mais je crains bien qu'elle ne résiste pas à l'analyse. Et, d'abord, écartons-en l'une des données les plus convaincantes en apparence, les trois variantes , , , que Mariette[2] indique pour le même nom de localité palestinienne : elles n'existent pas, mais la collation que j'ai faite du texte en 1884 et 1885[3] donne , , , avec les formes , , du premier élément et , , du second, supprimant ainsi l'équation = = . Il convient de remarquer, d'autre part, que n'est pas, comme on le pensait au temps où Brugsch écrivait, un syllabique de par un , mais le syllabique de par un .

1. Brugsch, *La Sortie des Hébreux d'Égypte et les Monuments égyptiens*, Alexandrie, 1874, p. 21, 43-44, puis *Zeitschrift*, 1875, p. 7-9.
2. Mariette, *Karnak*, pl. 18, n° 4, et pl. 19, n° 4.
3. Maspero, *Revision des listes géographiques*, dans le *Recueil*, t. VII, 1886, p. 94, 96.

Il est donc juste d'éliminer également la comparaison סחרה, qui contient le syllabique = et où exprime, dans les transcriptions sémitiques, soit ת, soit ד, mais en aucun cas ס : en effet, peut être comparé, pour le sens, et répond certainement, pour la forme extérieure, à תחרה *lorica*. Ces deux retranchements opérés, on reconnait assez vite que toutes les identifications proposées de nos mots égyptiens avec des mots sémitiques commençant par ס ou par ש sont assez fantaisistes. Pourquoi rapprocher de סלה, quand on a une racine hébraïque תלל, apparentée d'ailleurs à סלל qui signifie *aggessit, extulit,* et d'où vient le mot connu תל qui entre dans plusieurs noms de localités babyloniennes, תל־אביב la *Motte*-Épis, תל־חרשה la *Motte*-aux-Bois, תל־מלח la *Motte*-au-Sel (?) ? *agger, levée,* est une formation égyptienne en de la racine תלל, beaucoup plus vraisemblable qu'une formation en de la racine סלל. Nous ne connaissons pas le sens du nom de la ville , et Birch ainsi que Brugsch lui-même l'avaient lu *Bat'a-t'uBar* pour le rapprocher le premier de דביר, le second de תבור[1] : ce n'est que plus tard, lorsqu'il a eu besoin d'un exemple de répondant à ס ou ש, qu'il s'est avisé d'adopter l'identification proposée par Chabas de avec שופר *buccina*[2], ou avec ספר *scriptura, liber*, cette dernière appuyée sur l'existence du déterminatif [3]. Mais on pourrait aussi songer à תפל *calx*, בית־תפל, ou à תפר, טפל *sarsit, consuit,* et ce ne seraient que des hypothèses. De même pour et : le premier, signifiant *jacasser, criailler,* me paraît être une onomatopée propre à l'égyptien, et qui s'explique de soi sans qu'il y ait de nécessiter pour le rapprocher de l'hébreu סוס; quant à , il dériverait de et signifierait *le piaillard, le braillard,* nom assez naturel à imaginer pour le moineau, sans qu'il y ait urgence d'y chercher un emprunt fait à une langue étrangère. Quant à , je ne vois aucune raison d'y reconnaître סלת : c'est une céréale, dans le nom de laquelle j'avais reconnu l'origine de l'arabe ذرة *dourah* et une espèce de sorgho indigène en Égypte. Je vois que Loret a émis la même conjecture[4]. En fait, je ne découvre comme présentant une apparence de vraisemblance dans la liste de Brugsch que le nom d'herbage , le terme géographique et certains rapprochements coptes : il faut examiner tout cela.

Prenons d'abord les mots coptes. Je remarque en premier lieu que les grammairiens de l'école berlinoise ont déjà supprimé deux exemples de la petite liste dressée par Brugsch, à savoir = ⲁⲓ *T. B.*, ϭⲓ *M.*, *capere,* et = ⲁⲣⲟ *T.*, ϭⲣⲟ *M.*, *vincere* : pour eux, doit se lire , qui ne prête pas au rapprochement avec ⲁⲓ, ϭⲓ, et le caractère , par lequel débute le mot , étant, comme je l'ai déjà dit, un syllabique de + , non de + , n'a rien à voir avec

1. Brugsch, *Geographische Inschriften*, t. II, p. 46-49.
2. Chabas, *Voyage d'un Égyptien*, p. 71-72.
3. Max Müller, *Asien und Europa*, p. 170.
4. V. Loret, *La Flore pharaonique*, 2e édit., p. 26, 144.

les sons θ, TH ou ϫ, ϭ. Resteraient donc seules les équivalences ϫⲓⲥⲉ, ϭⲟⲥⲓ = , ϫⲁϫ, ϭⲁϫ = , et ϫⲟⲟⲩϥ = : la première est certaine, ainsi que la troisième, et la seconde est probable. Nous avons donc, là, au moins trois exemples réels de égyptien aboutissant à ϫ, et le passage d'un son à l'autre a dû se produire vers l'époque saïte au plus tard, car on a déjà, dans les textes démotiques, * et * au lieu de , et les textes assyriens d'Assourbanipal rendent *Zabnouti* par un *za*, devenu ϫ, ϫⲉⲛⲟⲩϯ étant en copte le nom de la ville , confirmés en cela par la transcription grecque Σεβέννυτος, déjà populaire au temps d'Hérodote. Sans vouloir pousser plus loin l'examen des faits énoncés par Brugsch, nous pouvons en conclure, dès maintenant, que :

1° L'équivalence proposée par Brugsch entre le égyptien et le ס sémitique n'existe pas ;

2° Dans la κοινή égyptienne, aux temps saïtes et à l'âge gréco-romain, le était communément une simple variante du ⲥ; toutefois, dans quelques mots, il avait conservé de son ancienne valeur de sifflante aspirée, et il avait tourné à Z-ϫ-ϩ.

Cette seconde constatation coïncide parfaitement avec le peu que nous apprennent sur la valeur du syllabique de les tablettes d'El-Amarna et les monuments égyptiens eux-mêmes. Les tablettes d'El-Amarna portent *kouzi* ou *gouzi* pour , abréviation de , *zabnakau* pour , *Pirizzi* pour , soit un z pour un . D'autre part, les scribes égyptiens donnaient parfois le pour équivalent au צ sémitique, pour מִצְרַיִם, et probablement il a la valeur ז ou צ dans beaucoup de termes géographiques et de noms propres hittites. Dans l'égyptien même, le son primitif de était déjà assez modifié à cette époque pour qu'on le confondit parfois avec celui de ou de : il y a bien longtemps déjà que Rougé avait noté la variante de , la variante du nom de la ville de Médinét-Habou, et Birch a indiqué les graphies de ou de , .

Pour quiconque connaît la fixité avec laquelle les Égyptiens de la seconde période thébaine reproduisaient l'orthographe des mots usuels de leur langue, même lorsque la constitution organique et la prononciation de ceux-ci s'étaient modifiées depuis le temps où cette orthographe s'était constituée, des variantes telles que celles que je viens de signaler sont, à dire le vrai, des fautes évidentes d'écriture, et je les considère comme étant d'autant plus précieuses qu'elles nous éclairent par leur nature même sur la valeur des sons jugés alors équivalents à ceux du ou du . Dans les mots où ces deux caractères continuaient à couvrir le phonème sifflant du ou son dérivé, on estimait qu'il était assez proche de celui du , , rendant ז ou צ, Z ou TS-TCH, pour qu'on pût le confondre avec celui-ci dans l'écriture et dans la prononciation. Ce point posé, on comprend comment il se fait que, dans les mots où l'articulation pre-

mière s'est maintenue à peu près jusqu'à la fin, le copte ait employé, pour l'exprimer, son ϫ-ϭ. Il n'y a plus besoin, alors, de recourir à des comparaisons un peu forcées avec l'hébreu, et de poser, par conséquent, l'équation ⟹ = ⊐.

Y a-t-il là de quoi déterminer la nuance de son que ⟹ représentait à l'origine? Je ne vois guère que le phonème qui est rendu par le ث arabe ou mieux encore par le θ grec. Il semble qu'on l'ait conservé, encore à l'époque saïte, dans le nom de la ville de ⟹ \\, car Hérodote et Hécatée de Milet avant lui écrivaient et prononçaient Θίς, au génitif Θῖνος. C'était, dès lors, une prononciation archaïque, qui se perpétuait dans l'usage, comme il arrive souvent aux noms propres : car celui du décan ⟹ est rendu en grec par Θοτόλα, mais, même là, le passage du ⟹ au ⌓ était un fait accompli probablement dans la langue courante, car on trouve en hiéroglyphes les variantes ⌓ \\ ⊗ ou ⌓ \\ ⊗, en transcription assyrienne d'Assourbanipal *Taâni* et *Taiani*, prononcés peut-être *Têni*, et copte ancien ⲧⲓⲛ. Par un mouvement inverse, tandis que les Grecs rendaient en Ψαμμίτιχος le nom ⊐ ⟹, les Assyriens notaient plus exactement en *Pishamiʟki* (*Toushamiʟki*, par mauvaise lecture antique du signe polyphone initial), où ʟ pour ⟹ s'explique probablement par une prononciation sifflante, *Pishamis*ʜ*ki*, *Pisamiski*, du ⟹, et par le même phénomène de substitution de ʟ à ʜ ou s, qui a transformé, disons *Kas*ʜ*di* en Χαλδαῖος. Nous obtenons donc, pour l'histoire de ⟹, le schème suivant :

⟹
θ, ث

Antérieurement au second empire thébain, tourne presque partout à ⌓ T-ϯ-D.	Garde accidentellement une valeur sifflante dans quelques mots et devient ⟹, prononcé ʒ, Σ ou ϫ.

⟹

Là encore, les faits relevés par nos prédécesseurs nous prouvent que plusieurs phonèmes suffisamment distincts l'un de l'autre se dissimulaient sous le caractère-type ⟹, dès le commencement du second âge thébain. En voici l'histoire depuis cette époque, telle que je la comprends. Au début, nous avons sous ⟹ la mi-occlusive sifflante sourde TS, c'est-à-dire un son se rattachant à la dentale T, et la mi-occlusive chuintante sourde TCH, prononcée comme dans l'anglais *child* ou dans l'italien *cicerone*, c'est-à-dire un son se rattachant à une gutturale K. A la fin de l'époque ramesside et à l'époque gréco-romaine, chacune de ces valeurs se dédouble. La série ⟹ TS se ramène progressivement à ⟹ ϩ ou à θ, qui, eux-mêmes, se résolvent d'une part en ⌓-T-Ⲑ, de l'autre en Σ-⟹-ϫ; la série ⟹ TCH aboutit probablement, par l'intermédiaire de TJ-DJ, d'un côté à notre J-G-doux, ϭ, de l'autre à notre chuintante simple CH, en anglais SH, aujourd'hui ϫ-ϭ. Voici les faits sur lesquels je m'appuie pour obtenir ce résultat.

1° *Du XVIe siècle avant notre ère à l'époque saïte.* — Dans les transcriptions de noms géographiques sémitiques que les listes de Thoutmosis III nous font connaître,

et son syllabique servent à rendre généralement le צ hébraïque, plus rarement le ז, et leur témoignage est confirmé par celui des papyrus ramessides, צַרְפַּתָה, צִידוֹן, צוֹר, חָצֵר, קִרְתִּ־נְצָן, ou bien גָּזֵר, עַזָּה, בָּאֵר־לוּז et nombre d'autres. Les noms communs passés de l'usage sémitique dans l'égyptien présentent le même emploi, ainsi répondant au babylonien *maziqda* par un ז, צֵב, חָפֵץ, et ainsi de suite. De même, les scribes d'Asarhaddon et d'Assourbanipal disent צ*aanou*, צ*iinou*, pour , צ*ikhâ* pour , et leurs transcriptions achèvent de nous prouver que le צ sémitique était bien l'équivalent graphique ordinaire du égyptien et réciproquement, mais, comme la valeur du צ sémitique lui-même était variable, nous serions parfois embarrassés pour déterminer celle du égyptien, si les transcriptions grecques ne venaient pas à notre aide. Elles sont, pour le צ sémitique, tantôt T, Τύρος-צוֹר, tantôt Σ, Σίδων-צִידוֹן, suivant que l'élément dental ou l'élément sifflant-chuintant l'emportait dans l'énonciation. Le même phénomène se produit pour le égyptien, car les Grecs transcrivent Τάνις , où les Hébreux avaient צֹעַן, et Τέως ou Τάχως, où les Assyriens avaient eu צ*ikha*, trois siècles plus tôt. Il y a donc là, à la fois, une indication d'une valeur TS-TCH pour et de la tendance à faire descendre ce TS-TCH vers T-.

Que cette tendance ait été très ancienne dans la langue, l'étude de la dégradation successive de TS- en δ- et de δ- en τ- dans le même mot au cours des temps le montre suffisamment. Le mouvement, commencé dès le premier âge thébain, est déjà très développé dès le début du second, ainsi que le prouvent des exemples fort nombreux : quelques-uns, pris au hasard, suffiront ici pour rappeler la règle. C'est ainsi que les , etc., de l'époque memphite ou des époques antérieures, sont devenus, quelques-uns au moins dès la XIIe dynastie, tous certainement avant la XVIIIe, , et beaucoup même ont franchi ce stage pour aboutir du au , . Les textes d'El-Amarna offrent au moins deux bons exemples de transcriptions de ce arrivant au , *piדatiou*, *piתתatiou*, pour de , *דashi* pour , de , mais, comme tous les mots égyptiens qui s'y trouvent ne sont pas encore identifiés, ce n'est là probablement qu'un minimum. Le est certainement un ד-δ, et le δ-ד se résout en égyptien, comme le prouvent les faits, sur ת-τ : le , d'où il dérive dans cet endroit, est donc très probablement, ainsi que je le disais, une mi-occlusive sifflante sourde qui cède la place à la sonore δ, qui, elle-même, cède la place à la sourde simple τ, qui, à son tour, prend le son de notre sonore simple D.

2° *Du commencement de l'époque macédonienne au commencement de l'âge copte.* — Pour les mots contenant un -TS à l'origine, le mouvement qui conduit -TS au

-T-D en passant par le se précipite et s'achève : il est probable que tous les mots de cette catégorie avaient terminé leur transformation vers l'époque romaine, et que le départ entre eux et les mots demeurés en copte avec le son chuintant pouvant tourner au son sifflant était déjà fait. En effet, on trouve dans les transcriptions du grec Σισοῖς, Σεμενοῦτε, Σενταώς, avec la variante en Σ de prononcé ordinairement Τεώς, , pour les mots qui se trouvent avec la ϫ seule dans le copte ϫⲓϫⲱⲓ, ϫⲱⲱⲙⲉ-ⲛⲟⲩⲧⲉ ou ϫⲉⲙⲉ-ⲛⲟⲩⲧⲉ, prononcés probablement Tsitsoi, Tchitchoi ou Chichoi, Tsémé-Tchémé-noute ou Chémé-noute, Tsentsaos-Tchentchaos ou Chenchaos, le grec rendant ces sons par Σ également; mais on rencontre aussi très fréquemment déjà des orthographes en des racines écrites jadis par , puis par , ainsi ou de — , de , de — , que les Grecs ont transcrit Τοσορ-, Τοσερ-, dans les noms royaux Τοσορθρός, Τοσερτάσις, etc.; les exemples de ces orthographes nouvelles en sont assez fréquents pour qu'il ne soit pas nécessaire d'en citer davantage. La prononciation en -T des mots qui s'écrivaient anciennement par un et qui s'étaient prononcés en TS-TCH, était devenue si bien normale dans certains cas, que les scribes en vinrent à employer le comme homophone de , et pour écrire les noms propres étrangers, , , ou , , , pour Τίτος, Ἀδριανός, Σωτήρ, Δομιτιανός, et réciproquement les étrangers rendaient parfois le signe par le son du τ. Ἠτής, Φουτήτ. En revanche, bien que le copte nous offre plus tard de nombreux exemples de mots où la valeur TS-TCH de aboutit à un ϭ, nous en possédons peu pour l'époque antérieure où -TCH se résout sur , équivalent à ϭ : le seul certain jusqu'à présent, et qui avait été relevé déjà par les premiers égyptologues, est celui de à côté de répondant à ϭⲁⲧϥⲓ *M.* à côté de ϫⲁⲧϥⲉ *T.* ϫⲉⲧϥⲓ *B.* D'autres qu'on serait tenté de citer sont moins certains : ainsi la formule , qu'on trouve aussi remplacée par , se rencontre quelquefois alors modifiée en , où l'on pourrait reconnaître la valeur en TCH-ϭ de la racine , s'il ne devait pas se rattacher plutôt à la racine , écrite dès le début par la gutturale , indépendante de . On aimerait encore pouvoir affirmer que, dans un exemple plus ancien, puisqu'il remonte au milieu de l'époque saïte, la variante de la transcription égyptienne du nom de Cambyse sonnât *Kambuϭna*, mais la variante montre une prononciation plus sifflante, qu'Hérodote a rendue par Καμβύσης. Il convient, d'ailleurs, de noter que les Grecs, n'ayant pas l'équivalent exact des sons couverts par , ou ne rencontrant plus dans certains mots qui l'avaient renfermé jadis que son dérivé ou , ont employé souvent des lettres différentes de leur alphabet pour les noter, le θ dans Ἀρυθθής, Κολλοθθής, le δ ou le τ dans Ἀρενδώτης, Ἀρεντώτης , où a déjà la valeur , , comme le prouve la transcription. Le fait à retenir, c'est que, au moins à la fin de cette époque, les deux phonèmes que le avait couverts depuis la période thébaine s'étaient bien séparés pour aller les uns vers la dentale τ-θ, les autres vers la gutturale chuintante ϫ-ϭ, selon les dialectes.

3° *Du commencement de l'âge copte jusqu'à nos jours.* — Au temps où se firent les premiers essais d'écrire l'égyptien en un alphabet grec augmenté de quelques caractères, le son que le avait pris dans la première série ressemblait assez à l'un des sons provenant du , et les deux à celui de la chuintante pure , pour que plusieurs des scribes pré-coptes aient été tentés de les exprimer par un seul signe ou par deux au plus. Celui qui a recopié la deuxième partie d'Anastasi DLXXIV de notre Bibliothèque nationale traduit le , le et le par un même caractère , qui semble dériver du hiéroglyphique[1], et que je remplacerai par ϭ pour la commodité de l'impression : il écrira, par exemple, ϭⲁϥ = [ⲡⲉ]ϫⲁϥ, , où ϭ équivaut à ϫ du copte, ϭⲁⲗⲁⲟⲧϭ = ϭⲁⲗⲁⲧϫ *T. M.*, ou ϭⲟⲓⲡⲉ = ϣⲱⲡⲉ *T. M.* Nous verrons que les Coptes échangeaient parfois leur ϣ avec leur ϫ et leur ϭ : retenons seulement, pour le moment, ce fait que les trois articulations couvertes par le ϭ étaient assez proches l'une de l'autre pour qu'on pût considérer qu'un seul caractère pouvait leur suffire. Elles n'étaient pas, cependant, si bien assimilées l'une à l'autre que, dans le même manuscrit Anastasi, l'écrivain de la première partie n'en ait différencié au moins deux par des signes particuliers. Il n'a employé aucun mot renfermant le ϭ du copte; nous ne savons donc pas si son ϭ répondait à cette lettre comme au ϣ, mais il n'a mis qu'une fois ϭⲉ pour ϫⲉ, et ailleurs on trouve chez lui ⲧⲟϭ, ϭⲁⲗⲱⲙ, ϭⲁϥ, pour ⲧⲟϣ *T.* , ϣⲁⲗⲱⲙ *, *ϣⲁϥ-ϣⲏⲉ . Il a introduit pour le ϫ un caractère spécial , dont je trouve des variantes dans d'autres écrits du même genre et qu'on pourrait rendre pour plus de commodité par ϫ̌. Il y avait donc pour le ϫ̌-ϫ une nuance de son qu'il s'agit de rechercher.

La première série de sons pour le ϫ, celle qui se rattache, dans la langue antique, à la mi-occlusive sifflante ou chuintante TS-TCH- , se reconnaît à ce qu'elle reste -ϫ, dans tous les dialectes, là où ce a persisté et n'a pas fini déjà par abouti[r] au . Tandis, en effet, qu'on a désormais ⲥⲱⲧϫ, ⲡⲟⲧϫ, ⲧⲁϩⲧ, ⲧⲏⲛϩⲉ, ⲟⲩⲱⲧϩ̄, ϫⲟⲥⲧⲉ, ϫⲁⲧⲟⲓ, ⲡⲧⲉ, pour les formes archaïques , , , , , , , , , on rencontre, d'autre part, ϫⲱⲱⲙⲉ *T.* ϫⲱⲱⲙⲓ *B.* ϫⲱⲙ *M.*, ϣⲁϫⲉ *T.* ⲥⲁϫⲓ *M.* ϣⲉϫⲉ *Akhm.* ϣⲉϫⲓ *B.*, ⲟⲩϫⲁⲓ *T. M.* ⲟⲩϫⲉⲓ *B.*, [ⲁⲛ]ϫⲱϫ *T.* ϫⲱϫ *M.*, ⲡⲁϫϩ, ⲡⲁⲁϩϫⲉ, ⲡⲁϫⲉ *T.* ⲡⲁϩϫⲓ *M.* ⲡⲉϩϫⲓ *B.*, ϫⲟⲓ *T. M.*, en regard de , , , , , , , , , et de beaucoup d'autres. Mais, dans ces cas, comment convient-il de prononcer le ϫ copte? L'orthographe du de cette première série ayant passé dans un certain nombre de mots à , puis à T-ϑ et τ, en copte τ et ϑ selon les dialectes, il faut en conclure que, là où le ϫ provenant du s'est maintenu dans tous ces dialectes, c'est que ϫ y avait conservé ou le son même de TS TCH ou un son approchant, que l'écrivain des lettres Régnier rend par τζ, ainsi ειτζτζεν κουτζι pour ειϣϫεν κοϫαι : puisque hiéroglyphique s'est changé en T-D dans le copte, comme nous avons vu plus haut, il est plus que probable que le aura suivi le même mouvement, et qu'il sera devenu de TS-TCH pro-

1. C'est également l'avis de Krall (*Mittheilungen*, 1886, p. 111) et d'Erman (*Die ægyptischen Beschwörungen*, dans la *Zeitschrift*, 1883, t. XXI, p. 93, n. 1).

noncés avec la sourde et la sifflante dure S, DS, avec la sonore correspondante et la sifflante douce S, identique à notre Z ou à notre J dans *zéro* et *déjà*. On dira donc DZ*ôômé* et DZ*ôm*, DJ*ôômé* et DJ*ôm* pour ϫωωϩε, ϫωϩ, *sha*DZ*é-sha*DJ*é* ou *sa*DZ*i-sa*DJ*i* pour ϣⲁϫⲉ-ⲥⲁϫⲓ, *na*DZ*h* et *na*DZ*hi*, *nah*DJ*hé* ou *nah*DJ*i*, pour ⲛⲁϫϩ-ⲛⲁϩϫⲓ, et ainsi de suite. Bien entendu, ce système ne vaut que pour le cas où ϫ a persisté dans tous les dialectes; la plupart du temps c'est le contraire qui est arrivé, et, l'élément chuintant ayant prédominé dans ce son complexe, les dialectes du Nord possèdent un ϫ en face du ϭ que comportent les dialectes du Sud. Comme il nous faudra insister sur ce fait à l'article des gutturales, je ne citerai ici que deux ou trois exemples pour la forme, ϫⲉⲙ *M.* à côté de ϭⲙ-ϭⲛ *T.* de , ⲧⲱϫⲓ, ⲧⲱϫ *M.* à côté de ⲧⲱϭⲉ, ⲧⲱϭ *T.* de , , ϫⲱϩⲓ *M.* à côté de ϭⲱϩⲉ, ϭⲱⲱϩⲉ *T.* de ; l'échange des deux sons représentés par ϫ et ϭ se produit quelquefois, d'ailleurs, dans le même dialecte, ainsi que nous le verrons plus tard. Plusieurs graphies des manuscrits coptes, dans lesquelles le ϫ des deux dialectes est manifestement l'expression d'une combinaison ⲧ + ϣ, nous permettent d'établir qu'en effet, dès le début, la prononciation de ce caractère répondait à celle de T-D-Ⲧ plus la chuintante ϣ, soit au CH anglais dans CH*ild*, ou bien au C italien devant I ou E, comme dans CICE*rone*, ϫⲡⲟ *T.* ϫⲡⲁ *B.* ϫⲫⲓⲟ *B.*, équivalant à *ⲧ-ϣⲡⲟ, ϫⲡⲓⲟ *T.* ϫⲫⲓⲟ *B.*, équivalant à *ⲧ-ϣⲡⲱ, ϫⲡⲉ, ϫⲡⲟ *T.*, équivalant à *ⲧ-ϣⲡⲉ, d'où la préposition ⲁϫⲡ *T. B.*, équivalant à *ⲁⲧ-ϣⲡ, ϫⲧⲟ, ϫⲧⲉ *T.*, équivalant à *ⲧ-ϣⲧⲟ, ⲧ-ϣⲧⲉ, et ainsi de suite.

Les différentes transcriptions que nous avons soit de textes égyptiens en caractères étrangers, soit de textes étrangers en caractères coptes, confirment sensiblement cette lecture de ϫ. Dans le vocabulaire français d'un Copte on trouve, pour rendre le CH de notre langue, tantôt ϫ, tantôt la combinaison ⲧϣ ou ϑϣ. J'avais pensé tout d'abord qu'il y avait lieu de distinguer deux prononciations différentes, l'une propre au français parlé par les Orientaux, ϫⲁϑⲉϩ, ϫⲙⲉⲓϫⲉ, ÇA*tte*, *ç'mîze*, etc., l'autre reproduisant un rendu picard ou anglo-normand, ⲧϣⲓⲃⲉⲗⲉ, ϑϣⲁⲙⲉⲗ, TCH*ivèle*, TCH*amel*[1]. J'admets aujourd'hui encore l'exactitude de la seconde partie de l'explication, mais, pour la première, je crois qu'il y aurait lieu d'adopter une autre solution. Le scribe copte, ayant à sa disposition deux sources d'information pour le français, l'une qui lui fournissait la prononciation CHE de l'Ile-de-France, l'autre qui lui fournissait la prononciation TCHE de l'anglo-normand, a tenu à distinguer entre les deux en employant ϫ pour la première, ⲧϣ pour la seconde. Il a donc écrit, dans le premier cas, ⲗⲁϫⲁϑⲉϩ, ϫⲙⲉⲓϫⲉ, ϫⲉⲛⲟⲩⲥ, ϫⲁⲛⲟⲉ, et prononcé plus doucement *la ᵈjatte, ᵈjemise, ᵈjénous, ᵈjanté,* répondant à *la jatte-la chatte, jemise-chemise, jé nous-chez nous, janté-chantez,* et, dans le second cas, ⲧϣⲓⲛⲟⲩⲥ, ⲗⲓϣⲉⲛⲁⲓ, ϑϣⲁⲣⲡⲁⲛⲑⲉⲣ, ⲧϣⲁⲣ, ⲧϣⲓⲃⲉⲗⲉ, ϑϣⲁⲙⲉⲗ, prononcés plus durement *ᵗchi nous, li ᵗchᵉen di (de)..., ᵗcharpanter-charpentier, ᵗchar-chair, ᵗchivèle-cheval, ᵗchamel-chamel.* Et, en effet, dans le texte copte en lettres arabes, ϫ est transcrit par ج, ⲛϫⲟⲥ نجوس, ϫⲉ جا, ϩⲓϫⲉⲛ هى جان, ⲥⲱⲗϫ سلج, ⲥⲁϫⲓ صاجى, ⲙⲁⲧⲁϫⲣⲟⲓ ماضاجروای, ⲛϫⲟϥϫⲉϥ انجوف جاف,

1. G. MASPERO, *Le Vocabulaire français d'un Copte du XIIIᵉ siècle*, reproduit dans les *Études de Mythologie et d'Archéologie*, t. V, p. 183.

et son témoignage est confirmé par les noms communs ou les noms propres géographiques où l'écrivain arabe, tout comme le drogman épelant le français, rend le son copte ϫ tantôt par ج *dj*, tantôt par ش *ch*, tantôt par س ou par ص, الجارية ⲁⲗϫⲉⲣⲓⲁ, جابر ϫⲉⲡⲓⲣ, et ϫⲁⲡⲁⲥⲉⲛ, جباس, ⲡⲓϫⲉⲗⲏϩ جافة, ϫⲓϫⲏⲣ ججوير, ϫⲉⲏⲣⲟ شبرا, ⲣⲁⲥ ⲉⲗ ϭⲁⲗⲓϫ راس الخليج, ϫⲁⲛⲓ صان, ϯⲗⲟϫ ذلاس, ϫⲟⲗϫⲉⲗ سلسلة, et quelquefois par le ش et par le ج indifféremment : ϫⲓϫⲏⲣ s'écrit aussi ششوير. Laissons de côté les exemples qui se rattachent à la prononciation TS de ⲧϫ, et retenons seulement l'équivalence de ϫ avec ج ou ش : on a de même, chez Le Page-Renouf, جلس ϫⲉⲗⲉⲥ, الجامعه ⲉⲗϫⲉⲙⲉϩⲁ, جدا ϫⲉⲁϫⲉ. فوجده ϥⲉϩⲉϫⲉⲁϩ, ماجسرت ⲙⲉϫⲉⲥⲁⲣⲧ. On a discuté afin de savoir quelle valeur il convenait d'attribuer ici au ج, et Amélineau ainsi que Rochemonteix pensent que c'est celle qu'il a en Égypte actuellement, *gu-* ou *g* dur, tandis que Casanova et Galtier penchent pour *dj* : l'argument tiré de la prononciation présente de n'est pas convaincant, car, quel que soit l'usage journalier des fellahs, ils savent, même les plus ignorants, que le - a régulièrement la valeur *dj*, et ils s'en servent pour rendre, par exemple, le son J du français, جى كورة DJi *koure* pour JE *cours*. On pourrait tirer une preuve nouvelle de l'usage de ϭ qui échange si souvent avec ϫ, soit d'un dialecte à l'autre, soit dans le même dialecte : le drogman copte l'emploie pour rendre J ou G-doux français devant I, E, ⲗⲓⲡⲁⲛϭⲓⲗⲉ, ϭⲓⲙⲟⲩⲗⲱⲙⲉ, ϭⲓⲙⲟⲩⲉ, ϭⲉⲛⲉ, ϭⲱⲛⲉ, ϭⲁⲣⲁⲓⲛ, ϭⲟⲩⲥⲥⲓ, *l'Évangile, Gentilhomme, Génois, Jeune, Jaune, Jardin, Je suis*, et aussi notre S-douce ou notre Z, ⲧⲁⲓϭⲱⲙⲉ, ⲣⲁϭⲓⲛ, ⲗⲓϭⲉ, Ⲥⲁⲣⲁϭϭⲓⲛ, *des hommes, raisin, lisez, Sarrazin.*

Plus tard, lorsque le copte fut sur le point de disparaître ou qu'il eut disparu, la prononciation du ϫ s'altéra encore. Dans le psaume transcrit de Petræus on trouve ϫ rendu par J, réduction de DJ, ⲡⲓⲉϫⲱⲣϩ *biajorh*, ⲟⲩϫⲱⲓ *ujóivi*, ou par SJ, ϩⲓϫⲉⲛ *hisjan*, ϫⲉ *sjâ*. C'est la première prononciation qui prévalut depuis le XVIIIe siècle, au moins chez les grammairiens coptes élevés par les missionnaires italiens, et chez les grammairiens européens. Kircher[1], par exemple, définit « ϫ *Giangia* profertur ut I, iota » Hispanicum, ut *hijo* », ce qui n'est plus exact aujourd'hui que la *jota* a changé de son, mais qui nous ramène bien au J de Petræus. Après lui, Tuki, Valperga, Mingarelli, emploient la même valeur, et Peyron lui-même suit la tradition : « ϫ pronunciatur uti *g* dulce, quasi *i* interjecto inter ϫ et vocalem sequentem, ut sit ϫⲁ *gia*, » ϫⲉ *gie* ». De la même tradition dérive la transcription *sj* de Champollion, et les transcriptions plus savantes que les philologues coptisants ou égyptisants ont essayé d'établir dans leur cabinet. La prononciation actuelle, telle que Rochemonteix l'avait recueillie, diffère assez de la traditionnelle. « Ⲯ *ǧanǧa* = *ǧ* est, dit-il, un semi-contact » formé dans la même région que le *g* dur français; la prononciation du groupe *gui* » devant *a, o, u*, en donne une idée assez exacte. Cette articulation se retrouve dans » presque toutes les langues des peuples avoisinant l'Égypte; elle s'est imposée pour la » prononciation du ج arabe dans le parler des fellahs, qui n'emploient jamais, comme

1. KIRCHER, *Prodromus*, p. 287.

» les Syriens ou les gens de la Barbarie, *j* ou *dj*, et réservent d'ordinaire le *g* dur pour » rendre le ق, voire le غ. » C'est sous l'influence de l'arabe d'Égypte que le ϫ, prononcé d'abord DJ, J, a passé au son voisin du G-dur dont parle Rochemonteix. De même que le musulman égyptien prononça جمل G*amel* au lieu de DJ*amel*, le copte, appliquant à sa langue liturgique l'usage de l'arabe familier qu'il parlait dans la vie courante, prononça désormais ϫⲁⲓ *sa'ǧi*, ϫⲓϫⲁⲛ *isǧan*, ⲁϥϫⲟⲟⲥ *afǧoes*, ⲟⲩⲕⲟⲩϫⲓ *ôko'ǧi*, ϫⲉⲙϥ *ǧemf*, ⲛ̀ϫⲱⲣϩ *enǧorhh*, et ainsi de suite, c'est-à-dire *sagui*, *isguan*, *afguoes*, *ôkogui*, *guemf*, *enguorhh*. Je n'ai pas noté de changement depuis quarante ans bientôt que Rochemonteix recueillit ses textes dans la bouche de quelques prêtres.

L'histoire du -ϫ égyptien, depuis le début de la XVIIIe dynastie, nous montre donc, comme je le disais en commençant, une dentale palatalisée que je rends par TS et la chuintante palatale correspondante que je rends par TCH. Le premier phonème tournait déjà au ⲑ, puis au ⲧ T-D, et, à l'époque romaine, il ne se maintenait plus que dans un nombre de mots assez restreint. Le second se substitua progressivement au premier, et de TCH en DJ-J, puis en Ǧ, envahit tout ce qui restait de la langue à l'exclusion de l'autre.

La détermination du phonème couvert par ce caractère a prêté matière à de nombreuses recherches comme celle de . Champollion et les premiers égyptologues le considérèrent comme un homophone parfait de , , , , et ce ne fut qu'après de longues discussions, soulevées surtout par les travaux de Brugsch, que sa véritable valeur fut établie. Résumons en quelques mots son histoire depuis le commencement du second empire thébain.

1° *Du XVIe siècle avant notre ère à la fin de l'époque saïte.* — Les scribes du début de la XVIIIe dynastie ont employé le pour rendre le ד des noms sémitiques, mais non exclusivement tant s'en faut : si l'on trouve ou , , , , , par exemple, pour rendre קָדֵשׁ, אַדִּיר, מִגְדּוֹל, צִידוֹן, נַדָּדָן, on rencontre aussi des formes nombreuses en et en pour exprimer ce ד dans toutes les positions pour מְגִדּוֹ, pour דַּמֶּשֶׂק, etc., ainsi que nous l'avons dit à l'article du . Les transcriptions en cunéiformes d'El-Amarna ne nous donnent pas jusqu'à présent de mot contenant certainement un , et il faut descendre jusqu'au VIIe siècle avant notre ère pour en rencontrer des cas en assyrien. Les scribes d'Asarhaddon et d'Assourbanipal rendaient alors le son par l'équivalent ⲧ, *Naⲧḫu* pour , *Pinⲧébi* ou *Binⲧébi* pour , *Ispimaⲧou* pour , et, dans tous les noms propres en , *Paⲧmiustu* pour , *Puⲧubešti* pour , *Iptiḫarⲧêšu* pour , mais une fois le est déjà tombé dans *siḫa* pour . Le grec présente la même fluctuation, car, dans , il rend le premier par ⲑ, mais le second par τ, au génitif Μένδης, Μένδητος, et la prononciation lé-

gèrement sifflante du s a peut-être influé sur la dérivation en σ de l'ethnique Μενδήσιος. Les transcriptions araméennes de l'époque persane continuent à exprimer généralement par un ט le son du ⊂⊃ égyptien dans les quelques noms qu'elles nous apportent, פטנאסי pour , פטיסירי pour , desquels on rapprochera l'hébreu פוטיפרע pour et le nom mixte, signalé déjà par Rougé, פוטיאל, dont le premier élément est . Il faut noter toutefois qu'à la même époque, les Grecs rendaient déjà le , de ces noms propres par un τ, par Ποτασιμτό, Παταρβῆμις, à corriger, comme le propose très judicieusement Spiegelberg, en Παταρβῆκις , Πετ'σιρις; il est rendu également par un τ dans d'autres combinaisons telles que 'Αμυρταῖος. La forme Ἄβυδος du nom de la ville , , peut avoir assumé un δ, par suite d'une assonance au nom d'Abydos que portait la ville de l'Hellespont : il faut, pourtant, noter ici un des exemples rares à cette époque de ⊂⊃ transcrit par δ. Il résulte donc de ces faits que, depuis le milieu du second millénaire avant notre ère jusqu'à la conquête macédonienne, ⊂⊃ oscillait entre deux phonèmes rendus l'un par τ-ט-δ, l'autre par ת-τ, mais avec une tendance vers le τ-ת marquée de plus en plus.

2° *Depuis le commencement de l'époque ptolémaïque jusqu'à nos jours.* — L'histoire du ⊂⊃ est bien connue à partir de cette époque. Le son s'en identifie dans la prononciation avec celui du ⌓; il ne se conserve que par effet réflexe dans un mot comme , où le θ de la transcription traditionnelle Σόθις est évidemment amené par un souvenir du ⊂⊃ premier, et, dans l'écriture monumentale, il devient une variante purement graphique de ce signe. J'ai noté déjà que, dans le démotique, le δ grec est rendu toujours par ⌓; cette constance s'explique peut-être par ce fait que les formes graphiques du ⌓ et du ⊂⊃ s'y sont confondues sans qu'il soit possible de les reconnaître par elles-mêmes. Cette confusion dans la cursive amena nécessairement une confusion dans l'écriture hiéroglyphique, et, si, pour les mots du vieux fonds de la langue, les scribes conservèrent souvent par routine d'éducation les orthographes traditionnelles, dans les noms étrangers ils employèrent indifféremment ⊂⊃ et ⌓ pour exprimer le τ et le δ : 'Αλέξανδρος ou , Πτολεμαῖος ou , Φιλοτέρα ou , Κλεοπάτρα ou , et * 'Απολλωνίδης, mais * Μενεκρατεία et Δίος, et même, dans ce dernier nom, ⊂⊃ est usité plus souvent que ⌓ sur les monuments pour figurer un τ. Sous les Romains, Αὐτοκράτωρ présente toutes les orthographes possibles pour ses deux τ et Σεβαστός pour son τ unique, , , , , , , et Tibère, Claude, Domitien, Trajan, Hadrien, se servent indifféremment du ⌓, du ⊂⊃ et de leurs homophones pour rendre le δ ou le τ de leur nom en sa forme grecque. Une fois disparus les hiéroglyphes, le copte écrit avec τ

tous les noms qui, dans la langue ancienne, avaient un ⲇ ou un ⲕ, et les deux phonèmes au moins que ces deux caractères recouvraient se sont résolus en un seul ⲧ-ϯ, qui suit toutes les fortunes de celui-ci dans les deux dialectes, telles que je les ai exposées à l'article du ⲇ. Il faut noter seulement que le ⲕ du verbe ⲇⲟⲕⲉⲓ conserve sa valeur de ⲇ en dernière syllabe, tout en prenant celle de ⲇ ⲧ en tête des mots : ainsi le texte copte écrit en lettres grecques de l'archiduc Régnier écrit ενπνουδι, μαειπουδι, πνουδ, pour ⲉⲙⲡⲛⲟⲩϯ, ⲙⲁⲉⲓⲡⲟⲩϯ, ⲡⲛⲟⲩϯ, mais τισχαει, τιεραστπαζεσθε, pour ϯⲥϭⲁⲉⲓ, ϯⲉⲣⲁⲥⲡⲁⲍⲉⲥϭⲉ, ce qui semble être une simple différence d'orthographe.

Ici encore, comme à propos de ⲥ, nous devons nous demander s'il y a dans ces faits des éléments suffisants pour déterminer la valeur du son qui se cache sous ⲕ. Il faut, pour cela, revenir un peu sur l'article de ϭ et nous rappeler le fait bien connu de la transformation graduelle au cours des âges de certains ϭ en ⲕ et de ce ⲕ en ⲇ, , par exemple, devenant , puis , , , et le dernier ⲇ s'amuissant pour donner le copte ⲙⲟⲥⲧⲉ *T.* ⲙⲟⲥⲧⲓ *M.* ⲙⲁⲥϯ *B.* Tenant compte de cet élément d'enquête, nous pouvons arriver à une appréciation assez exacte du son. La série des dentales en égyptien nous a déjà révélé plusieurs phonèmes distincts, T-D-ⲇ qui se ramène en dernier lieu à D-T-ϯ, ⲥ qui se ramène à T-D, puis à D-T-ϯ dans la plupart des cas, mais se résout sur Z-ϫ-TS-TCH dans quelques mots, en dernier lieu TS-TCH-CH, ϭ qui finit par aboutir d'un côté à T-ϯ, de l'autre à ϫ-ϭ. Une valeur manque à cette série, celle du ذ grec ou du ذ arabe, c'est-à-dire la sonore de ⲇ-T-T-ϯ memphitique. Je crois que, si ⲕ ne représentait pas exactement le ذ grec ou le ذ arabe, du moins il en différait peu pour l'articulation : c'est, en effet, celui qui devient le plus aisément tantôt D-T, tantôt Z-ϫ, comme le prouve l'histoire de ذ dans l'arabe d'Égypte. L'objection qu'on a opposée parfois à ceux d'entre nous qui ont préconisé ce rapprochement du son caché sous ⲕ avec le son abrité par ذ, à savoir que le copte n'a employé le ϫ que dans un petit nombre de mots étrangers qui le possédaient dans leur langue d'origine, a peut-être quelque apparence lorsqu'on s'en tient à la surface, mais elle cesse de valoir dès qu'on va au fond des faits. Les exemples cités plus haut, et beaucoup d'autres que chacun de nous a présents à la mémoire, montrent que, dès le commencement de la seconde époque thébaine, le son du ⲕ tendait de plus en plus à se confondre avec celui du ⲇ et même du ⲥ devenu presque toujours homophone de ⲇ. A l'époque gréco-romaine, lorsque l'alphabet copte se constitua, le son de ⲕ = ذ *n'existait plus* en égyptien, mais ce n'est pas une raison pour admettre qu'il n'y eût jamais existé : de ce que les fellahs prononcent ذ presque toujours comme د D ou ز Z, il n'ensuit pas que ce caractère n'ait pas eu originairement en arabe sa valeur particulière. Notre ⲕ est donc, je pense, l'intradentale faible ذ, et il est à ϭ ce que ⲥ a été un moment à ⲇ : l'occlusion, ne se réalisant pour le former que par une pression peu intense de la langue sur le palais, ⲕ était une sorte d'occlusive sonore douce, par conséquent elle était articulée assez faiblement, et c'est là ce qui explique les transformations qu'elle a subies en descendant les siècles.

On peut donc résumer dans le tableau suivant tout ce que nous savons de la série des dentales :

*T	..... D		τ-D.
			⊖-T.
*θ	T	.....	τ-D.
			⊖-T.
	θ	..... ϫ	ϫ-σ.
	TS	..... ϭ	⌓-D.
			⊖-T.
	TCH	... DJ	ϫ-Ζ-G̃.
*ϭ		..... ⌓ T	τ-D.
			⊖-T.

c. Gutturales et aspirées.

L'égyptien compte trois gutturales proprement dites, ⊿, ⊿, ⊿, ainsi que quatre aspirées ⊓, ⊓, ⊓, ⊓, et leurs équivalents graphiques, au commencement de la seconde époque thébaine, celle de la κοινή.

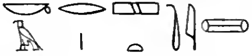
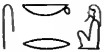
Je suis convaincu que, dès le commencement de cette seconde époque thébaine, le signe et sa variante vocalisée recouvraient deux phonèmes assez différents. D'un côté, il répondait à notre sourde gutturale simple C dur — κ, de l'autre, à une sonore gutturale aspirée, notre G dur suivi d'une aspiration légère, et je crois en trouver l'indice dans la facilité avec laquelle les Égyptiens l'ont employé pour rendre le ג cananéen ou hébreu, tandis que les Grecs ont pu le traduire par χ ou emphatiquement par κχ, et les Memphites par ϫ dans des mots où le thébain a un κ.

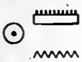
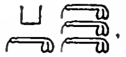
1° *Du XVIe siècle avant notre ère à la fin de l'époque saïte.* — Les listes de Thoutmôsis III présentent tant d'exemples de la première valeur κ de et de sa correspondance exacte au ך hébreu, qu'il me suffira d'en rapporter ici quelques-uns qui le montrent dans plusieurs positions, כְּנַעַן, אַכְשָׁף, תַּעֲנָךְ, שׁוּכוֹ, et dans les noms communs, סָמֶכוּת, כִּנּוֹר κίνυρα, et ainsi de suite. L'équivalence de égyptien avec ג hébreu demande plus de démonstration pour être bien appréciée. Le spécimen le plus caractéristique en est donné par la transcription du nom de la ville cananéenne de Mageddo, מְגִדּוֹ, mais les exemples tant de noms géographiques que de noms communs en abondent dans les textes, גֶּרֶר, עֵגֶן, גַּנּוֹת, גַּת et tous les noms de villes formés avec ce mot, מִגְדָּל. Parfois l'égyptien donne ⊿ en variante de pour rendre le mot étranger, ⊿ et .

, dans , et ; גַּן est rendu par גַּנּוֹת au pluriel et par au singulier dans עֵין־גַּנִּים, קֶרֶת־מָרוֹת où le mot קֶרֶת est rendu par tandis que dans il est rendu par l'orthographe , avec le ⊿. Comme nous le verrons plus loin, le ⊿ répond d'ordinaire au ק hébreu, ainsi qu'au ق arabe, et, du moment que, dans la prononciation égyptienne, le son placé sous le signe pour rendre ג pouvait faire variante avec le son placé sous le signe ⊿, c'est qu'il avait quelque chose de plus que notre G-dur commun : c'est peut-être le γ prépalatal du grec, devenu par la suite une spirante gutturale sonore, et cela lui permet, comme nous verrons, de se confondre plus tard avec . En tout cas, les variantes que je viens de citer, et les autres de même nature, semblent bien prouver que le abritait, à la XVIIIe dynastie, et la gutturale sourde C-K et la gutturale sonore simple γ-ג-G ou déjà devenant spirante.

Les pièces cunéiformes d'El-Amarna, par un hasard singulier, ne renferment que des mots comportant le syllabique = . Elles écrivent par des syllabes renfermant un K = כ, (*Ḫi*-KU-*up*-*ta*-*aḫ*) *Hi*KOU*ptah*, (KU-*i*-*iḫ*-KU) KOU*ih*KOU, (*za*-*ab*-*na*-KU-*u*) *zabna*KOU, (KU-*u*-*b(p)a*, KU-*u*-*b(p)u*) KOU*b(p)a*-KOU*b(p)ou*. Dans un cas, il emploie la syllabe KOU pour rendre un qui répond à un ג hébraïque אָנָן (*a*-KU-*nu*), mais, comme il traduisait ce mot de la forme égyptienne, il est probable qu'il a pris le signe dans sa valeur la plus fréquente de KA et que cette lecture lui a dissimulé la forme sémitique par ג du mot. Une autre fois, il transcrit une fois KOU*zi* (KU-*zi*) le mot égyptien , forme abrégée de , mais, le reste du temps, on rencontre GOU*zi* (GU-*zi*). Les textes en question nous montrent l'existence des deux sons compris sous le signe et la même prédominance de la sourde ordinaire K-C dur sur la sonore spirante ג-Γ.

La liste de Shashanq à Karnak nous montre, somme toute, les mêmes phénomènes, mais déjà plus marqués. Le continue d'y rendre ך hébreu, תַּעֲנָךְ, הַמְּרָךְ, שׁוֹכֹה, בְּרָכֹת, ou rarement le ג, גָּנָּ ou plutôt גָּנָה, mais celui-ci est rendu plus souvent par , ainsi , מִגְדָּל, גָּנָה, pour les , de Thoutmôsis III, et, comme nous le verrons tout à l'heure, , au moins dans une partie de l'Égypte, passe de la prononciation de sourde simple K-C dur ou même de la prononciation sonore spirante du ג-Γ à celle de sourde aspirée ou de sonore aspirée χ ou κχ. Les transcriptions assyriennes du VIIIe siècle ne trahissent rien de ce mouvement dans leur orthographe, si ce n'est, peut-être, parfois une réduplication du K sensible à l'œil dans *Bu*-UK-KU-*na*-*an*-*ni*-*i*-*pi* = *Bou*KK*ounannipi*, ou dans *Ni*-*i*K-KU-*u* à côté de *Ni*-KU-*u*; toutefois on ne retrouve pas jusqu'à présent ce même redoublement dans *Bu*-KU*r*-*ni*-*nip* = *Bou*KOU*rninip*, dans *Pi*-*sha*-*me*-*il*-K*i* = *Pishamil*K*i* (pour *Pishami*SH*ki*), *Sha*-*ba*-KU-*u* = *Shaba*KOU, KU-*u*-*su* = KOU*shou*, כּוּשׁ. Ce phénomène d'as-

piration que manifeste le 𓎡 égyptien est rendu évident par une partie des transcriptions grecques de ces mêmes. Il est, probablement, assez léger encore pour que les Hellènes, qui ont servi de drogmans à Hérodote dans son voyage d'Égypte, aient rendu le son qu'il exprimait par un κ plutôt que par un χ, Μυκερῖνος, Νεκώς, Σαβακώς, καλάσιρις, κύλληστις¹,  ,  ,  ,  et  ; une fois seulement on a χ dans Ψαμμήτιχος pour  ou γ dans Ἄιγυπτος pour  , si vraiment Ἄιγυπτος vient de ce mot. Mais il convient de ne pas oublier que ces gens, ou bien étaient pour la plupart de race ionienne plus ou moins mélangée, ou bien avaient appris le grec auprès de colons ioniens pour la plus grande partie, et que le parler ionien emploie volontiers le κ où d'autres emploieraient le χ : c'est pour cela qu'Hérodote dit Μυκερῖνος, Νεκώς, Σαβακώς. Mais d'autres, vers son temps ou peu après, rendaient le 𓎡 égyptien par un χ,  par Σώχαρις ou Σόχαρις,  par Ἄκορις ou Ἄχωρις, et il est probable que toutes les transcriptions grecques par χ des noms égyptiens renfermant un 𓎡 pouvaient remonter à cette époque : nous verrons tout à l'heure ce qui explique ce fait à coup sûr.

2° *Du commencement de l'époque macédonienne au commencement de l'âge copte.* — Les deux valeurs principales de 𓎡 sont, en effet, bien marquées dans les transcriptions grecques. Celles-ci conservent le rendu en γ quelquefois, au moins en variante de κ ou χ, Νεγαώ pour  , à côté de Νεχαώ et Νεκώς, mais ces cas sont rares, et ils offrent le plus souvent le rendu en κ ou en χ, Κόνουφις-Χόνουφις  , Μυκερῖνος-Μεγχέρης  , Ἀρβῆχις-Ἀρβῆκις  , Βῆκις-Βῆχις  , parfois par κχ à côté de χ seul, selon l'usage grec, Βόκχορις-Βόκχωρις-Βοχορῖνις, même Βόγχωρις, et presque toujours χ dans les noms royaux qui renferment le mot 𓂓, Νεφερχέρης  , Τανχέρης  : Καιέχως est écrit selon l'usage du grec avec un κ initial pour Χαιέχως  , et, tandis que l'on continue à orthographier Σαβακών pour  et Νεκώς pour  selon la tradition ionienne imposée par Hérodote, à côté de Νεχαώ, on trouve Σεβίχος pour  . On remarquera que toutes celles de ces transcriptions dont nous connaissons l'origine sont dans des récits concernant le Delta, et, par conséquent, on sera tenté de les considérer comme reproduisant une prononciation de la Basse-Égypte :  Ἀρβῆχις est un dieu adoré dans ces parages, Χόνουφις est, selon la tradition, un Memphite contemporain de Platon et maitre d'Eudoxe, Βόκχορις est un Saïte, enfin Manéthon, qui a dressé les listes royales où sont les noms en χε-𓂓, est de Sébennytos. L'analogie du copte nous engage donc à croire que les variantes en χ du son couvert par le signe 𓎡 représentent une particularité des dialectes de la Basse-Égypte, tandis que les variantes en κ appartiennent à des dialectes de la Haute-Égypte ; j'ai emprunté les formes Κόνουφις, Ἀρβῆκις, à des documents provenant de cette partie du pays, papyrus thébains, graffiti, ostraka, ce qui, sans être une preuve suffisante, est néanmoins un fait à relever. Comme on rencontre des indices des deux prononciations du 𓎡 dès la

---

1. HÉRODOTE, II, LXXVII.

XVIIIe dynastie, on peut se demander si, dès cette époque, elles n'étaient pas un des traits qui distinguaient entre eux certains parlers de l'Égypte.

Les transcriptions en hiéroglyphes des noms grecs nous fournissent la contre-preuve de ce que nous avaient appris les transcriptions grecques des noms tracés en hiéroglyphes : elles continuent d'exprimer par ⊂⊃ les deux sons que les Grecs traduisent par κ et par χ, mais la confusion qui s'établit dès lors entre les caractères ⊂⊃, ⊿ et ⊂⊃, ⊂⊃, ⊂⊃, ⊿, à côté de ⊂⊃, qui, dans l'écriture antique, rendent des articulations entièrement différentes, ne permet pas de suivre bien loin les scribes dans cette direction. Si, en effet, on a dans le décret de Canope le nom Μοσχίων, transcrit par ⊂⊃, avec un ⊂⊃ répondant à χ, on a ailleurs ce même ⊂⊃, rendu dans l'écriture démotique par le signe pour ⊂⊃, Ἀρχίβιος = *⊂⊃, Τιμαρχίδης *⊂⊃, et ainsi de suite; une fois même on trouve en présence du ⊂⊃ l'équivalent démotique de ⊂⊃, dans *⊂⊃ = Ἀντίμαχος. Il ne faut point s'en étonner trop, puisque nous avons déjà remarqué, en parlant de ⊂⊃, qu'un des sons qu'il recouvre peut aboutir à ⊂⊃, et qu'on rencontre la forme ⊂⊃ à côté de ⊂⊃ : *⊂⊃ nous fait connaître un cas où ⊂⊃ est un succédané de ⊂⊃ aspiré, qui lui-même est là pour ⊂⊃ ou ⊂⊃. L'orthographe ⊂⊃, ⊂⊃, qu'on a relevée à l'époque gréco-romaine pour le nom du dieu ⊂⊃, et qui se reflète dans les orthographes grecques Κνήφ et Κνοῦφις à côté de Χνοῦβις, nous montre un fait du même genre, et la même tendance à traduire le ⊂⊃ par un κ ou un χ reparaît dans les variantes du nom des décans ⊂⊃ Χνοῦμις ou Κνοῦμις, ⊂⊃ Χαρχνοῦμις ou Χαρκνοῦμις. On ne saurait donc tirer des faits cités plus haut ni de quelques autres analogues la conclusion qu'il y a dans l'alternance des transcriptions une alternance dialectale; pour en obtenir la preuve, il faut passer au copte.

3° *Depuis le commencement de l'âge copte jusqu'à nos jours.* — La transcription en hiéroglyphes des noms impériaux, montrant l'assimilation perpétuelle dans l'écriture des trois caractères ⊂⊃, ⊿ et ⊂⊃, ⊂⊃, ⊿, ⊂⊃, pour Καίσαρος, ou ⊂⊃, ⊿, ⊂⊃, pour Κλαύδιος, jettent encore de l'obscurité sur la question; les scribes semblent pourtant préférer ⊿ pour les mots où le ⊿, reprenant son rôle d'ancien ϩ, ϥ, exprime une terminaison grecque -κος répondant à une latine *-cus*, ⊂⊃ ou, par suppression de ⊂⊃ finale, ⊂⊃ Γερμάνικος, ⊂⊃ ou ⊂⊃ Μάρκος, ⊂⊃ Δάκικος, etc. Là, en effet, le son provenant d'un ⊂⊃ pharaonique peut être ϫ en memphitique pour κ en thébain, ⊂⊃ *T.* ⊂⊃ *B.* mais ϫⲁⲓ *M.*, ⊂⊃, ⊂⊃ *T.* mais ϫⲓⲙ-ϫⲏⲙ *M.*, ⊂⊃, ⊂⊃ *T. B.* ⊂⊃ *T.* mais ϫⲁⲙⲉ *M.*, ⊂⊃, et par suite ⊂⊃ *T.* ⊂⊃ *B.* mais ϫⲏⲙⲓ *M.*, ⊂⊃, ⊂⊃ *T.* ⊂⊃ *B.* mais ϫⲱⲡ *M.*, ⊂⊃, ⊂⊃ *T.* mais ϫⲁⲕⲓ *M.*, avec dissimilation entre les deux ⊂⊃ de ⊂⊃, ⊂⊃ *T.* mais ⊂⊃ *M.*, ⊂⊃, ⊂⊃ *T.* mais ϫⲟⲓⲁⲕϩ-ϫⲟⲓⲁⲕ, ⊂⊃, et les Thébains ont employé parfois la forme memphitique ϫ pour le pronom de la

deuxième personne du singulier masculin ⲕ, nous verrons ailleurs dans quelles conditions, lorsque celui-ci est employé comme préfixe dans la conjugaison, ⲕⲟⲩⲁⲁϩ *T.* mais ϫⲟⲩⲁϩ *M.* pour [ ], ⲕⲓⲛⲩ *T.* mais ϫⲓⲛⲟⲩ *M.* pour [ ] ⲛ, et ainsi de suite. Ainsi qu'on le verra au chapitre du ⲇ, le même phénomène se reproduit pour cette lettre, qui donne souvent ϫ en memphitique pour ⲕ en thébain, par exemple ⲕϩⲁ *T.* mais ϫϩⲟϩ *M.* pour ⲇ, ⲇ, et, bien qu'on puisse à la rigueur expliquer l'aspiration subie par le ⲕ à cette occasion par la nature du caractère ⲇ qu'il remplace dans l'écriture, la confusion qui s'est établie aux basses époques entre les hiéroglyphes ⲕ et ⲇ, qui exprimaient jadis autant de nuances gutturales, me fait préférer l'explication dialectale : ces transcriptions de ⲇ, identifié alors à ⲕ, sont propres au memphite, et ce fait, joint à ceux que j'ai relevés pour les époques antérieures, nous permet de reporter assez haut dans le passé, certainement à l'âge saïte, très probablement à la XVIIIe dynastie au moins, l'existence sous le signe ⲕ des deux sons que le thébain ramène à son ⲕ et que le memphite rend par ϫ, c'est-à-dire l'existence d'une des principales caractéristiques des parlers du nord et du sud de l'Égypte.

En même temps que s'accusaient ainsi par la transcription les différences de deux des phonèmes confondus dans l'écriture sous le signe ⲕ, une troisième transcription marquait aux yeux l'existence du troisième phonème que j'ai signalé plus haut. Afin de l'exprimer, les créateurs de l'alphabet copte prirent la forme démotique de ◎, et ils en tirèrent leur ϭ. On trouvera donc tant dans les dialectes du Sud que dans ceux du Nord, mais de préférence dans ceux du Sud, des formes comme ϭⲉ *T.* ϭⲏ *B.* à côté de ⲕⲉ *M. B. T.* , ϭⲱⲙ *T. M.* et ϭⲙⲉ *T. M.* ϭⲙⲏ *T.* à côté de , ϭⲱϫϭⲉ *T.* à côté de , ϭⲉⲧϭⲱⲧ *M.* à côté de , ϭⲁϭⲟⲩ *T.* ou ϭⲟⲩϭ *T.* , ϭⲁⲕ *M.* mais ⲕⲁⲕ *T.* dans les composés ⲁϣⲕⲁⲕ-ϫⲓϣⲕⲁⲕ à côté de , ϭⲓⲉⲓⲉ-ϭⲓⲉ-ϭⲓⲏ *T.* mais ⲕⲓⲏ *B.*, de avec amuissement de intervocalique, ϭⲏϭⲏ *T.* de , ϩⲉⲣⲉϭⲱⲟⲩⲧ *T.* ϩⲉⲣⲉϭⲱⲟⲩⲧⲉ *M.*, de , égyptianisé sous la forme * et beaucoup d'autres. Le ϭ, provenant de ◎, partage, cela va de soi, toutes les destinées du ϭ ayant d'autres origines : c'est ainsi qu'il peut, étant dans le thébain, avoir un ϫ à la contre-partie dans le dialecte memphitique, soit qu'il réponde à un ⲇ hiéroglyphique, ϭⲱⲛⲧ *T.* ϫⲱⲛⲧ *M.*, soit qu'il réponde à un ⲇ, ϭⲱⲣϩ *T.* ⲉϫⲱⲣϩ *M.*, en face de . En résumé, le mouvement dont la variante de nous avait révélé accidentellement l'existence s'était propagé dès longtemps sous le couvert de l'immobile orthographe hiéroglyphique, et il avait produit tous ses résultats, lorsque le changement d'écriture mit la langue à nu : de même que l'un des sons compris sous le avait passé à ϫ-ϭ, les divers sons de ⲕ, ⲇ, ⲇ, rassemblés graduellement sous le ⲕ, avaient passé à ⲕ-ϫ-ϭ-ϫ. Avant, donc, de rechercher quelle était la prononciation du ϭ copte, il importe de rechercher ce qu'étaient les signes ⲇ et ⲇ, qui ont abouti à sa formation de concert avec ⲕ et ◎.

⊿

Il semble que le caractère-type ⊿ et ses syllabiques aient exprimé à l'origine un son sinon tout à fait identique, du moins très analogue à celui de l'uvo-palatale de l'arabe ق, de l'hébreu ק ou du grec archaïque ϙ. On peut élever immédiatement contre ce rapprochement l'objection reposant sur des faits précis que, tandis que le nom même de ces lettres *qôf* ق, *koph* ק, κόππα ϙ, indique qu'elle aime être suivie des timbres o, ou, le ⊿ égyptien est très fréquemment suivi de 𓄿 qui répond alors de préférence aux timbres A, E. Il me semble que cette objection peut être levée aisément : sans parler des cas où dans leurs langues le ق, le ק et le ϙ précèdent une voyelle A, I, etc., קִרְיָה, ΑϘΑΙΟΝ, قِبَل, nous sommes déjà vers la XVIIIe dynastie, comme nous le verrons sous l'article des voyelles, à l'époque où le son A, recouvert antérieurement par 𓄿, commençait à s'obscurcir en O, de sorte que, si l'orthographe aimait inscrire un 𓄿 derrière ⊿, nombre de ces groupes ⊿𓄿 pouvaient avoir déjà une prononciation QOU, QAOU, QO. Le signe ⊿, qui paraît avoir eu de manière assez stable, aux époques précédentes, la valeur ϙ avait déjà, au second âge thébain, une tendance à s'unir aux phonèmes représentés par 𓎡 pour exprimer les sons K et G de ce dernier signe, ce qui lui permettait d'empiéter par ailleurs sur le domaine du 𓎼, ainsi que nous le verrons. La confusion qui en résulta dans l'écriture entre les trois caractères 𓎡, ⊿, 𓎼, était complète aux siècles gréco-romains, et elle répondait aux changements qui s'étaient opérés dans la prononciation.

1° *Du XVIe siècle avant notre ère à la fin de l'époque saïte.* — Les listes de Thoutmôsis III renferment un certain nombre de noms de villes dont l'identification est certaine ou qui, n'étant pas encore identifiées, donnent des mots hébreux en ק, ainsi 𓇋𓎡𓏌𓈙𓅱 קָדֵשׁ, 𓍿𓋴𓊃⊿𓅱 דַּמֶּשֶׂק, 𓃀𓂋𓏤⊿𓈖𓄿 בְּאֵר־קִינָה, 𓎡𓂧𓅓⊿𓅱 עֵמֶק, 𓎛𓂋⊿𓏏𓅱 חֶרְקוֹת, 𓇌𓂧⊿𓃀𓇋𓄿𓂋𓏤 יַעֲבֹק־אֵל. 𓇋𓀀𓊪𓅱⊿𓈖 אֲפֵקָה, et en ג, ainsi ⊿𓃀𓂧𓅱 גֶּבַע, 𓂧𓈖𓁹⊿𓈖𓎡𓈖𓈖𓈖 עֵין־קְנַעַם, 𓈙𓂧⊿𓂋𓊪𓅱𓏏 מַגְרְפוֹת, ⊿𓄿𓊪𓅱𓊃𓏏𓏤 נוּפוֹת. Il n'en est pas différemment sous la XIXe et la XXe dynastie, 𓇌𓂋𓏤⊿𓄿𓇋𓄿𓂋𓏤𓂻𓎼 דַּלְקְ־אֵל, ⊿𓄿𓏏𓂋𓏤𓏏𓏤 קִרְיָה, ⊿𓄿𓏏𓂋𓏤𓈖𓅱𓇌𓎛 קַרְנוֹת, ⊿𓄿𓆷𓊃𓍘𓂧 קָצֶה, ⊿𓄿𓏏𓄿𓃭𓏤𓇌𓆳 קְטוּרוֹת, et, bien que les tablettes d'El-Amarna contiennent assez peu d'exemples certains, ceux qu'on y trouve confirment les faits précédents, *Qidshi* 𓇋𓎡𓈙𓎼, *Qathna*[*ki*] 𓇋𓎡𓈖𓄿, *Maziqda* 𓅓𓂧⊿𓆓𓇌𓏌. Les exemples ne font pas défaut dans la liste de Shashanq, tant pour le ק que pour le ג, 𓎡𓅓𓂧⊿ עֵמֶק, ⊿𓅡𓎡𓈖𓄿𓈉 גִּבְעוֹן et ce terme dérivé de la racine חָגַר, *cinxit*, où le ג est rendu quelquefois par ⊿, quelquefois par 𓎼, 𓇗⊿𓄿𓃭𓏏𓏏 au pluriel 𓇗𓄿⊿𓃭𓅓⊿, 𓇗𓎼𓃭𓇌. Les transcriptions assyriennes d'Asarhaddon et d'Assourbanipal rentrent dans la même donnée, exprimant 𓊪⊿𓂋𓂋𓆏𓏤𓀀 par *PaQrourou*, 𓊃𓉔𓃭⊿ par *TarQou*, 𓇔𓇔𓈖⊿𓀀 par *SousinQou*. Le grec, qui commence à transcrire les noms égyptiens à cette époque, hésite, pour le son de ⊿ entre κ, γ et χ, Φαγρωρίο[πολις] et Πεκροῦρις, soit -γρωρις ou -κροῦρις pour ⊿𓂋𓂋𓆏.

Σέσωγχις pour , Τεάρκων, Τέρκος, Ταρακός, Ταράκης pour , et, quoique ces formes nous aient été transmises par des écrivains d'âge ptolémaïque, il est probable qu'elles datent presque toutes de l'âge antérieur.

2° *Du commencement de l'époque ptolémaïque au commencement de l'âge copte.* — C'est le temps où, comme je l'ai dit à l'article du , la confusion complète s'effectue dans l'écriture entre les signes , , . Pourtant, sous les Ptolémées, les orthographes une fois formées demeurent assez constantes, ainsi Βερενίκη s'écrit avec un plus souvent que avec un , et Κλεοπάτρα s'écrit à peu près toujours avec un , peut-être pour des raisons de calligraphie, le groupe ayant meilleure carrure que le groupe ou le groupe dans le haut d'un cartouche . C'est seulement à partir du moment où les Romains entrent en scène que les graveurs emploient , ou indifféremment, , , Καίσαρος, , , Αὐτοκρ'τωρ, , , Κλαύδιος, sauf peut-être pour le cas de la terminaison -κος, *kus*, où le , se rappelant un moment son rôle de ϩ, ϥ, est employé de préférence par les scribes, Γερμάνικος, Μάρκος, Δάκικος, ainsi que nous l'avons déjà vu. Ce dernier point n'est toutefois qu'une conjecture, et l'on trouve quelques exemples qui prouvent que, si les scribes observaient parfois une orthographe concordant à la valeur ancienne de , ils n'en admettaient pas moins, même dans ce cas spécial, la confusion graphique des trois caractères, pour Γερμάνικος ou pour Markos. Donc, ici comme à l'article de , il convient de passer à l'âge copte pour apprendre avec certitude ce qu'il en est advenu des phonèmes divers que le recouvrait.

3° *Depuis le commencement de l'âge copte jusqu'à nos jours.* — Le , confondu avec la sourde simple , a donné ⲕ en copte dans tous les dialectes , ⲕⲁϩ *T.* ⲕⲉϩⲓ *B.* ⲕⲁϩⲓ *M.*, ⲕⲟϩ *T.* ⲕⲟⲟϩ *M.*, et, par exception, ϫⲟϩ *M.*, , ⲕⲱⲥ *T. M.* ⲕⲁⲥ *T. M.* ⲕⲁⲁⲥ-ⲕⲉⲉⲥ *T.*, ⲕⲓϧⲉ-ⲉⲕⲓϧⲉ *T.* ⲕⲓϥⲓ *M.*, [ⲙ]ⲕⲟⲧ[ⲕ] *T.* [ⲙ]ⲕⲟⲧ-[ⲉⲙ]ⲕⲟⲧ *M.*, , ⲕⲟⲧ-ⲕⲧⲟ-ⲕⲱⲧⲉ *T.* ⲕⲁⲧ-ⲕⲧⲁ *B.* ⲕⲱϯ *M. B.*, [ⲧ]ⲁⲕⲟ *T. M.* [ⲧ]ⲁⲕⲁ *B.*, et ainsi de suite. Dans les mêmes circonstances que pour le ; le a donné au Nord un ϫ memphitique où le thébain donne ⲕ. , , ⲕϧⲁ, ⲕϧⲉ *T.* mais ϫϧⲟⲩ, ⲕⲣⲟⲩⲣ *T.* ϫⲣⲟⲩⲣ *M.*, [ϣ]ⲕⲟⲗ *T.* ϫⲟⲗ *M.* Dans beaucoup de cas, le a donné soit un ϭ dans les dialectes du Nord et du Sud, soit un ϭ dans un dialecte répondant à un ϫ dans l'autre, ϭⲗⲓⲗ *T. B. M.*, * ϭⲣⲙⲡⲉ *T.* ϭⲣⲙⲡⲓ *M.*, ϭⲓⲁ *T.*, ϭⲱⲥ *M.*, ϭⲏ *M.*, ϭⲟⲩϫ *T.*, ϭⲱⲡⲧ *T.* ϫⲱⲡⲧ *M.* En présence de ces faits, nous sommes amenés à nous demander quelle est la valeur phonétique de ϭ, et c'est ce que nous rechercherons après avoir étudié la troisième gutturale pharaonique, le .

Ce caractère semble avoir couvert primitivement deux sons assez voisins l'un de l'autre, correspondant à peu près l'un à notre sonore simple G-dur, l'autre à une spirante gutturale sonore, le G allemand dans *TaG* ou le غ arabe prononcé doucement comme on fait en Syrie ou en Égypte actuellement. C'est par la première valeur qu'il se confondit d'abord avec pour exprimer G-dur, et par la seconde, avec ⊿ pour rendre le ג hébreu simple ou analogue au غ arabe, puisqu'il prit ensuite graphiquement toutes les valeurs des deux signes et ⊿, au point de se confondre avec eux dans l'usage; dans la prononciation, les divers sons qu'il avait couverts aboutirent aux mêmes expressions que ceux de et de ⊿.

1° *Du XVIe siècle avant notre ère à la fin de l'époque saïte.* — Les inscriptions géographiques de Thoutmôsis III expriment le ג cananéen ordinaire ou peu aspiré de préférence par et moins fréquemment par ⊿, ainsi que nous l'avons dit aux articles de ces signes. On trouve pourtant le mot גֶּנֶב transcrit , et peut-être le nom de ville dérive-t-il de la racine רָגַז *perturbatus est.* Toutefois, je dois observer que, dans ces documents, le est employé le plus souvent pour rendre le son du ע hébreu répondant au غ arabe, غزّه עַזָּה ráζα, si bien que pourrait dériver de la racine רָעַץ *confregit.* Ce son spécial, que les Hébreux couvraient avec le même caractère que le son ordinaire du ע ع et que les Égyptiens rendaient par leur , est rendu en cunéiforme par les syllabiques de KH, KH*a-az-za-tou,* KH*azzatou,* עַזָּה, KH*a-za-zou,* KH*azazou,* غزاز ou plutôt غزاز au sud d'Alep, KH*ou-oum-ri-a,* KH*oumria,* עָמְרִי, et dans les tablettes d'El-Amarna, KH*a-bi-ri,* KH*abiri,* עִבְרִי, tandis qu'ils expriment par des syllabiques de G le ג ordinaire, *Ma-Ga-dou-ou, Ma-Gi-dou-ou,* מְגִדּוֹ, *Gou-oub-lou,* גֻּבְל, et ainsi de suite. Nous avons donc en égyptien répondant au cunéiforme, *Nou*KH*ashshé,* ayant pour équivalent, si c'est un nom sémitique, une racine نعش נָעַשׁ *sustulit.* Il semble que les scribes de Thoutmôsis III aient voulu reproduire sous une gutturale analogue au غ, qui était très répandue dans le pays de Lotanou, peut-être chez les non-Sémites. C'est ainsi qu'on trouve שִׁנְעָר, puis une demi-douzaine de noms de villes difficiles à identifier (n° 126) entre Tour-manin et Tounipa طينان, (n° 161), qui pourrait être une forme ancienne du nom moderne de *Sindjir-li,* ou se rattacher au nom de la rivière *Sagoura,* etc.; la forme des noms, ainsi que la localisation de certains d'entre eux me porte à croire qu'il y a là beaucoup de bourgs ou de villes appartenant au Mitanni, plus spécialement au Bit-Adini des inscriptions assyriennes. La rareté du caractère dans les noms de la liste du Sud syrien proviendrait donc de ce que les scribes de Thoutmôsis III l'avaient employé de préférence pour exprimer le son غ qu'aimaient les peuples de la Syrie septentrionale.

Les tablettes cunéiformes d'El-Amarna ne nous donnent en dehors de Noukhashshé pour , aucun nom répondant à un mot égyptien en ; en revanche, le est fréquent dans la liste de Shashanq, pour rendre le ג des noms judéens. Laissons

de côté le nom de [ ], qui est pour ainsi dire stéréotypé depuis Thoutmôsis III, cette liste nous montre combien déjà le 𓄡 échange avec le 𓂧 et le 𓂝 pour rendre le ג hébraïque, [ ] מִגְדָּל au lieu de , 𓄡 גַּנָּה au lieu de 𓂧 ou de 𓂝 dans עֵין־גַּן־עָם, ou pour גַּנָּב, pour גָּבָר, ou toute autre forme de la racine גָּבַר, , à côté de , de la racine חָנַר, , nom analogue à גּוֹלָן, de la racine גּוֹלָה. C'est le commencement de la confusion des trois signes, qui va s'achever sous les Ptolémées; déjà, en effet, on trouve des variantes comme et pour , et elles iront se multipliant.

2° *Du commencement de l'époque macédonienne au commencement de l'âge copte.* — La confusion se marque dans les noms propres, où l'on trouve constamment le 𓄡 en variante au 𓂧 et au 𓂝 dans tous leurs emplois, ainsi que nous l'avons vu aux articles de ces caractères : je me bornerai à citer le nom du dieu , , qui s'écrit indifféremment par un 𓂧 ou 𓂝, , et se transcrit Κῆϐ. Si donc 𓄡 sert à rendre le γ dans des noms comme * Γλαύκη, * Ἀγεσίπολις, Γεωχαρίστη, il sert aussi à rendre le κ de Γλαύκη, et il s'acclimate à tel point dans le nom , Βερενίκη, qu'on n'y rencontre que très rarement une des autres gutturales; il entre avec elles dans la formation du ξ d'Ἀλέξανδρος, * à côté de . Il faut observer pourtant que la combinaison 𓄡 est préférée en démotique aux combinaisons 𓂧 ou 𓂝 pour rendre le ξ, et qu'on a, par exemple, * pour Ξενοφόδη : il se pourrait donc qu'on eût là la notation d'une prononciation réelle, les Égyptiens disant *Alé*G*sandros*, G*sénohrodé*, non *Ale*K*sandros*, K*sénohrodé*, si bien que le 𓄡 eût été pris dans ces occasions avec sa valeur réelle de G. Dans l'écriture courante, les formes comme * pour , cog, *, , pour , cogn, et ainsi de suite, se multiplient, et, à moins que le copte ne nous fournisse, à cet égard, comme il le fait parfois, des indications certaines, on est souvent embarrassé pour savoir laquelle des trois formes en 𓂧, en 𓂝, ou en 𓄡, est la fondamentale. Naturellement, la confusion des caractères est constante sous les Césars, et, si l'on a et pour Γάλϐας et Γέτας, on a aussi et pour Καίσαρος et Αὐτοκράτωρ. Il faut donc conclure des faits, ici comme à l'article du 𓂧 et du 𓂝, que *graphiquement les trois caractères sont devenus entièrement homophones l'un de l'autre.*

3° *Depuis le commencement de l'âge copte jusqu'à nos jours.* — Graphiquement oui, mais il ne faudrait pas en conclure que tous les phonèmes qu'ils recouvraient se soient réduits graduellement à l'unité, et que l'égyptien ne possède plus qu'une gutturale κ qui s'aspirera en χ pour les dialectes du Nord. Le 𓄡 antique répond bien, parfois, à un κ copte, ainsi kaϣ *T. M.* de , kiωoт, de , mais c'est là une exception assez rare, si rare qu'on peut se demander si, dans ce cas, une graphie

comme ne serait pas la forme secondaire d'un fondamental ou non encore relevé. Le correspondant perpétuel du en copte est ϭ dans le thébain, mais remplacé par ϫ dans le memphitique. On aura donc ωϭϩ *T.* ωϫϥ *M.*, ϱολϭ *T.* ϱαλϭ *B.* ϱολϫ *M.*, , ϭϩοι *T.* ϫφοι *M.*, τωϭ *T.* τωϫ *M.*, ϭπ *T.* ϫεϣ *M.*, ϭολ *T.* ϫωλ *M.*, ϭιϩϭιϭ *T.*, ϭϱοϲ *T.*, et ainsi de suite. Nous devons donc rechercher quelle est la valeur du ϭ.

ϭ

Ainsi que je l'ai dit à l'article du [1], les premiers Égyptiens qui aient essayé d'écrire leur langue au moyen d'un alphabet dérivé du grec, ont rendu par un même caractère que j'ai noté ϭ̆ les sons que les Coptes ont exprimés par les trois lettres ϭ, ϫ, ϣ, ou les deux sons ϭ et ϣ. Les scribes à qui nous devons le papyrus Anastasi DLXXIV de la Bibliothèque nationale écriront donc également ϭαϥ, τοϭ̆, ϭωϣ, ϭ̆αλαοτϭ̆, au lieu de [πε]ϫαϥ. τοϣ, ϣωϣ. ϭαλατϫ, prouvant ainsi que les phonèmes exprimés par les trois lettres étaient, dès la fin de l'époque païenne, assez rapprochés l'un de l'autre pour qu'on pût en confondre les nuances dans l'écriture.

Cette confusion, et la forme spéciale qu'a dans Anastasi le caractère noté par ϭ̆, pourraient faire croire que le ϭ du copte dérive graphiquement du ◉ égyptien, et cette dérivation expliquerait mieux la prononciation attribuée à la lettre que celle qu'on admet généralement : il est certain, en effet, ainsi qu'on le verra à l'article du ◉. que le son recouvert par lui s'est affaibli en -ϣ dans un nombre de mots qui le renfermaient au début. Si pourtant le ϭ, ainsi que Champollion l'a pensé le premier, tire sa forme matérielle de celle du par l'intermédiaire de l'hiératique et en dernier lieu du démotique, phonétiquement il n'exprime pas le son fondamental du , qui est rendu dans l'alphabet copte, selon les dialectes, principalement par κ ou par ϫ. L'échange du son qu'il représente avec celui qui est enregistré sous la lettre ϫ, dérivant soit du ⊿, soit du antiques, nous invite à rechercher sa valeur fondamentale du côté des phonèmes exprimés par ces deux caractères.

Que ϭ soit apparenté à ⊿, c'est-à-dire au ج arabe, les cas nombreux où de bons manuscrits écrivent en variante par ϭ les mots grecs renfermant un κ, surtout après un son ι, le prouvent surabondamment, τϭιλιϭια pour τκιλικια, τεκκαϭια pour τεκκακια, ϭυπαϭηοϲ pour κυπαϭηοϲ, αϭιιιντοι pour ακιιιντοι, αϥαοϭι et ϫοϭιιιαζει pour αϥαοκι et ϫοκιιιαζει, ϲελεϭτϭια pour ϲελεϭτκια, τϭιϩοϭτϫοϲ pour τκιϩοϭτοϲ, εκκαϭειιι pour εκκακειιι, c'est-à-dire que le son en était analogue à celui d'un CH allemand très doux pouvant se résoudre sur le G-dur ou sur le κ, d'un côté, sur notre J, de l'autre. Les quelques variantes qu'on rencontre fautivement du ϭ avec ϲ et du κ avec ϲ dans ces mots empruntés, ϲυαρπαϭη pour ϲυπαρπαϲη, ϲαιτακη pour καιϫακη, ϲλαϲιια pour κλαϲιια, ou

1. Cf. p. 169 du présent volume.

même dans les dialectes du copte ⲁⲣⲱ *M.* pour ⲁⲕⲱ, de , ⲙⲁⲣⲁⲧ *T.* pour ⲙⲁⲕⲁⲧ, nous permettent de préciser un peu plus : en passant du son غ de égyptien à celui que nous indiquent les faits précédents, le phonème exprimé en copte par ϭ a suivi à peu près la même route que le γ du grec ancien, et de douce sonore analogue à notre G-dur est devenu semblable à la spirante γ du grec moderne dans γέφυρα. Où donc l'égyptien de la XVIIIe dynastie aura prononcé encore *āġ^abou*, *dāġaou*, le copte en était arrivé à prononcer, ⲱϭϧ *T. oγ'^eb*, ⲧⲱϭ *T. tôγ'* ou *dôγ'* dans les dialectes du Sud contre ⲱⲭϥ *M. ōdj^ef*, ⲧⲱⲭ *M. tōdj* dans les dialectes du Nord.

Les variantes des manuscrits et les transcriptions étrangères confirment ces faits en nous montrant que ϭ est rendu par deux séries de caractères répondant à deux sons distincts, par le ج arabe prononcé DJ, JIE, JIA, etc. ou par le J français, puis par le ش arabe ou par le SH anglais : le second a fini par l'emporter assez promptement, et aujourd'hui le ϭ sonne exactement comme ϣ dans le copte. L'auteur du vocabulaire copte français le prononçait G-doux ou J avec un léger zézaiement qui le rendait capable de rendre à peu près notre S-douce ou notre Z, ⲗⲓⲡⲁⲛϭⲓⲗⲉ *l'Évangile*, Ⲥⲁⲓϭⲁⲟⲩⲁⲛ *Saint Jean*, ϭⲟⲩⲍⲁⲓ *Jousdi-Jeudi*, ⲗⲁⲗⲣϭⲁⲛⲧ *l'a[l]rGent*, ϭⲱⲛⲉ *Jaune*, ϭⲁⲣⲁⲓⲛ *Jardin*, ϭⲓⲛⲟⲩⲉ *Génois*, ou ⲣⲁϭⲓⲛ *rajin-raisin*, ⲙⲁϭⲟⲩⲛ *majoun-maison*, ⲗⲓϭⲉ *lisez*. La valeur ج a été conservée dans des transcriptions coptes de noms arabes comme ϧⲁⲣⲁϭ-فرج et dans les transcriptions arabes de certains noms géographiques, ⲡⲣϭⲟⲩϣ برجوس, ⲡϭⲓⲛⲓⲗⲁϩ جنيلا, ϭⲉⲣϭⲏ ابو جرجا, ⲑⲉⲣⲟϭⲉ تروجه, mais ϧⲉⲣϭⲱⲟⲩⲧ, transposé en arabe anciennement فرجوط, devient promptement فرشوط, et le nom arabe de سنجار, rendu d'abord ⲥⲟⲛϭⲁⲣ, se transforme de bonne heure en ⲡϣⲓⲛⲉⲣⲓ, puis ⲡϣⲓⲛⲕⲉⲣⲓ, selon la prononciation égyptienne du ج. C'est, en effet, la prononciation SH = ش qui, manifestée d'abord dans les transcriptions grecques du début de la conquête arabe, Σζαμουλ = ϭⲁⲙⲟⲩⲗ-ϫⲁⲙⲟⲩⲗ, — la combinaison ϭζ étant employée pour rendre le son du ش, comme le prouve l'équivalence Ρασζιδ راشد', — puis dans quelques termes géographiques ϭⲙⲟⲩⲛⲓ اشمون, ϭⲉⲛⲉⲙⲟⲩⲗⲟⲥ شرملس, est perpétuelle dans les textes de Galtier, ⲡϭⲟⲉⲓⲥ ⲡϭⲉ با شيس, ⲟⲩⲟϩ ⲡⲧⲉⲕϭⲣⲟ ⲉⲕⲡⲁϭⲓ ϩⲁⲛ اووه ابداك اشروا اكنا شيهاب, ϭⲓϣϣⲱⲟⲩ شوشوش *(sic)*, ϩⲁⲛ ϭⲗⲓⲗ هان اشليل, et se retrouve dans le psaume de Petræus, ⲛ̀ϭⲟϭⲛⲓ *ibsoschni (vel ebsuschni)*, ⲁⲙ̀ϭⲉ *amibscheûs*, si bien que Kircher, définissant le ϭ, pouvait dire de lui : « Ш Scei, Sc, pro- » nunciatur ut ש Scin Hebræum et ش Arabicum. Ex. : C. Ⲛⲁϣⲱⲡ Nauschop..... Ϭ, » Scima, Sc, similis in pronunciatione est superiori litteræ ϣ Scei[2]. » C'est la prononciation qui est généralement admise aujourd'hui dans l'église copte, ainsi que j'ai pu le constater après Rochemonteix. « Des sept lettres égyptiennes ϣ, ϥ, ϫ, ϩ, ϫ, ϭ, ϯ, deux » font aujourd'hui double emploi, ϣ *šai* et ϭ *šima*. L'une et l'autre sont rendues in- » variablement par la chuintante ش *š* : ⲁϥϭⲓ *afši*, ⲛⲉϭⲓⲛ *nassi'i*, ϭⲣⲟⲙⲃⲓ *šrombi*, etc. » Toutefois Bouqdour d'El-Harabah a conservé au signe ϭ, dans son alphabet, une

1. KRALL-WESSELY, dans les *Mittheilungen*, 1887, p. 123-124.
2. A. KIRCHER, *Prodromus*, p. 286, 287.

» prononciation spéciale, celle de la spirante sourde formée comme notre *k*, c'est-à-dire » du *ch* de la finale allemande *-ich*[1]. »

De tout ce qui vient d'être dit, il semble bien résulter qu'au commencement du second empire thébain, les Égyptiens possédaient encore quatre gutturales différentes, dont ils répartissaient inégalement l'expression phonétique sous trois caractères-types ⲕ, ⲅ, ⲭ, et sous leurs variantes, à savoir une sourde simple répondant à notre C-dur ou à notre K, une sonore simple G-dur, deux sonores aspirées très voisines l'une du ϩ et du χ grec, l'autre du خ arabe : ⲕ couvrait les sons K-χ-G-dur, ⲅ les sons G-dur — ϩ, ⲭ les sons G-dur — خ. Par un ou plusieurs des sons qu'il représentait, chacun de ces caractères recouvrait l'autre, ⲕ recouvrant ⲅ et ⲭ par G-dur, ⲅ recouvrant ⲕ par G-dur, ainsi que ⲭ, et ⲭ enjambant sur les deux autres de la même manière; ils en vinrent donc à s'échanger en variantes dans l'écriture et à devenir complètement homophones, chacun d'eux exprimant désormais les valeurs phonétiques des deux autres. Au moment où l'alphabet copte remplaça le syllabaire hiéroglyphique, il y avait encore quatre gutturales qui, communes à toute la langue, étaient usitées inégalement selon les dialectes : ⲕ, dérivant surtout de ⲅ et de ⲕ, devenait ϫ dans le dialecte du Nord en de certaines positions, ϭ n'était employé que rarement dans les mots égyptiens, et ϭ, qui, provenant phonétiquement du son couvert par ⲭ, a pris sa forme graphique au ⲟ ou moins vraisemblablement au ⲕ. Ce ϭ, commun aux deux dialectes dans certains cas, ainsi que nous l'avons vu, couvre au moins deux phonèmes différents. D'un côté, il va rejoindre la dentale ϯ, il répond dans les dialectes du Sud à ϫ des dialectes du Nord, successeur de celle-ci, et il équivaut à peu près au ج arabe syrien ou à notre J prononcé parfois en blésant. De l'autre, il tourne à la chuintante, et il finit par n'être plus en général que l'équivalent du ش arabe ou le doublet du ϣ copte. L'antique série des gutturales égyptiennes a enfin abouti présentement, sans distinction de dialecte, à trois sons : l'un, le ϭ = γ spirant, est fort rare, les deux autres ⲕ et ϫ correspondent à notre sourde K et à la sonore aspirée double de l'allemand CH.

ϩ

Le caractère ϩ paraît être une fricative aspirée légèrement explosive, analogue au ה hébraïque ou au ه arabe; il semble n'avoir pas eu plus de valeur que l'H forte du français dans H*éros*, H*aïr*. Il est tantôt rendu par *h* ה en cunéiforme, tantôt omis, et les transcriptions grecques l'expriment ordinairement par l'*esprit doux* ' au commencement des mots, ou par un simple hiatus entre deux voyelles dans le corps. Le copte en a confondu le son sous le caractère ϩ avec le son provenant de ϧ, sauf dans quelques cas où il a retenu la valeur originelle de ϩ, distincte de la valeur de ϧ.

1° *Du XVIe siècle avant notre ère à la fin de l'époque saïte.* — Les inscriptions géographiques de Thoutmôsis III nous montrent quelques exemples bien évidents d'un

1. Rochemonteix, *Œuvres diverses*, p. 116-117.

ה cananéen rendu par ⲕ, ainsi , , et leurs variantes arrivées en Égypte par la Syrie méridionale, נַהֲרַיִם, ⲕ הַר, qui entre également dans la composition de plusieurs noms tels que ⲕ הַר־אֵל, ⲕ הַנְּרִים, etc. Le ה doux correspond de même au ⲕ égyptien dans הָבְנִים ⲕ , quelle que soit d'ailleurs la provenance de ce mot, et, de son côté, l'égyptien, empruntant les mots sémitiques renfermant un ה, l'a interprété par ⲕ, ⲕ לָהַב, ⲕ הִרְצַץ, etc. Le système cunéiforme n'ayant pas de caractère spécial pour H-ה, lorsque les scribes d'El-Amarna ont voulu exprimer le ⲕ des mots égyptiens, ils ont employé les syllabes renfermant l'aspirée forte correspondant au خ arabe, *ma-ḫa-an, maḫan* pour , *ra-aḫ-da, raḫda* pour , mais dans les écrits de la XIXe dynastie le ה du cananéen est encore rendu par ⲕ, ainsi מַהַר , טַהַר ⲕ , אֶל־הָלִל , הַמֶּלֶךְ Ἰουδ-. Dans les inscriptions d'Asarhaddon et d'Assourbanipal, le seul nom égyptien renfermant un ⲕ, celui de ⲕ est écrit tantôt *Tar-qou-ou,* tantôt *Ta-ar-kou-ou,* sans indication du son ⲕ, et, de même, le grec, qui ne possède point, lui non plus, de signe équivalant à cette aspirée, la marque ici par un hiatus comme dans le rendu Τεάρκων, ou la supprime complètement comme dans la leçon Τάρκος, Ταρακός, Ταράκης, tandis que l'hébreu l'écrit par ה, intervertissant l'ordre des lettres, תִּרְהָקָה pour תִּהְרָקָה. Au commencement des mots, le grec le supprime également et l'indique par l'esprit doux, ⲕ Ἄκωρις, Ἄχωρις, ⲕ ἔθενος, ⲕ ἴθις, et ainsi de suite.

2° *Du commencement de l'époque macédonienne au commencement de l'âge copte.* — A ce moment, les Égyptiens commencent à employer ⲕ pour figurer l'aspiration des sonores aspirées du grec χ, θ, φ : ainsi ils écrivent ⲕ, *, ⲕ, * pour Φίλιππος, Θεμιστή, Χαρίτων. Ils s'en servent également pour indiquer les esprits du grec, ou l'aspiration qui se trouve à l'attaque du ῥ, ainsi dans ⲕ Ἅδης, Ῥωμαῖος, * ⲕ Ῥοδῆ. De son côté, le grec aspire parfois le π qui précède un ⲕ égyptien, Φῖθις, , à côté de Πῖθις, mais peut-être y a-t-il là seulement un cas d'influence dialectale, le φ n'étant que la forme memphitique de l'article ⲕ. Dans les mots égyptiens, le caractère ⲕ conserve sa place, partout où il se trouvait, et ⲕ , par exemple, ne s'écrit jamais , à ma connaissance, pas plus ne s'écrit ⲕ . Toutefois, comme au passage de l'égyptien au copte, nous ne voyons plus qu'un caractère ϩ répondre à comme à ⲕ, il faut en conclure que, dès l'époque romaine, pour le moins, les deux sons étaient ou très voisins l'un de l'autre, ou identiques l'un à l'autre.

3° *Depuis le commencement de l'âge copte jusqu'à nos jours.* — Les exemples de ϩ copte répondant dans tous les dialectes à ⲕ égyptien sont tellement connus qu'il suffira d'en rappeler ici quelques-uns pour mémoire, ⲕ ϩⲁⲡ *T. M.*; ⲕ ϩⲟⲟⲩ *T. B.* ϩⲁⲩ *B.*, ⲕ ϩⲱⲣⲡ *T. M.* Il peut du reste, dans quelques cas, ou s'amuir complè-

tement et disparaître de l'écriture, ⲡⲟⲟⲩ *T.* pour ⲡ-ϩⲟⲟⲩ, ou s'unir à la lettre qui le précède, ⲫⲟⲟⲩ *M.* pour ⲫ-ϩⲟⲟⲩ, ⲑⲉⲓ *T.* pour ⲧ-ϩⲉⲓ, etc. Comme il se confond avec le ϩ provenant de ⲭ, avant de pousser plus loin, il convient d'étudier ce dernier caractère.

Le caractère ⲭ cache une fricative forte semblable à celle que l'arabe exprime par خ et à l'une de celles que recouvre l'hébreu ח. Elle demeura dans l'orthographe d'une façon constante jusqu'à la fin, mais le son s'en rapprocha toujours davantage de celui qu'exprimait le caractère précédent, si bien qu'au moment où l'alphabet copte se trouva constitué, un seul caractère, le ϩ, dérivé graphiquement de la forme démotique de ⲭ, suffit à écrire indifféremment les mots où se rencontrait une aspirée provenant de ⲭ et de ⲫ.

1° *Du XVIe siècle avant notre ère à la fin de l'époque saïte.* — Les exemples de ⲭ égalant ח-خ ne sont pas rares dès le début de la XVIIIe dynastie, שָׁרוּחָן, רְחוֹב ou רָחֹב, חָצוֹר, חָמָת, et dans les mots ordinaires il en est de même, חוּל, חִיל, חָפֵץ. Les tablettes d'El-Amarna renferment un nombre relativement assez grand de noms où le ⲭ égyptien est rendu par les syllabes cunéiformes qui renferment l'équivalent du ח hébreu correspondant à خ et à ḫ, *A-ma-an-ḫa-at-p(b)i* = *Amanḫatpi*, *Pa-ḫa-am-na-ta* = *Paḫamnata*, *Ḫi-ku-up-ta-aḫ* = *Ḫikouptaḫ*, *Mi-in-pa-ḫi-[ri]-ta-ri-a* = *Minpaḫitaria*, *Ku-i-iḫ-ku* = *Kouiḫkou*, et les noms propres en *Ḫa-a-ra* = *Ḫara*, *Ḫa-a-ra-ma-aš-ši* = *Ḫaramašši*. D'autre part, la même équivalence de ח خ dans les syllabiques renfermant un ⲭ reparaît sur la liste de Shashanq, מַחֲנַיִם, חֲפָרַיִם, רְחֹב et et, deux localités inconnues de Siméon ou de Juda, dont le nom dérive de la racine חָנַן, et avec ses variantes חַנּוֹר, חֲנוֹרָה, de la racine חָנַר. Trois siècles plus tard, les inscriptions assyriennes d'Asarhaddon et d'Assourbanipal présentent la même méthode de transcription par ח-خ-ḫ, que les tablettes d'El-Amarna, *Pi-ša-an-ḫu-ru* = *Pishanḫourou*, *Ḫa-at-ḫi-ri-bi* = *Ḫatḫiribi*, Ἄθριβις, *Ip-ti-ḫar-ṭi-e-šu* = *Iptiḫardeshou*, *Ma-an-ti-me-ḫi-ê* = *Mantimeḫé*, *Na-at-ḫu-u* = *Natḫou*, *Na-aḫ-ti-ḫu-ru-an-si-ni* = *Naḫtḫourouanseni*, *Ṣi-ḫa-a* = *Ṣiḫâ*, *Ḫi-ni-in-ši* = *Ḫininshi*. Les Hébreux et les Araméens, vers le même temps, se servaient du ח pour rendre le son du ⲭ, à l'époque saïte, dans חָפְרַע, ou dans

les transcriptions פתח , חפי du Sérapéum, חפימן , אסחור , צחר , תחות , חתחיר des papyrus d'Éléphantine. Le grec remplace le ꜥ par l'esprit au commencement des mots, Ἀπρίης, Ἀθώρ, Ὦρος, Αἴγυπτος, Ἀθαρῥάβις, Ἀθρῖβις, Ἀταρβῆκις, mais, dans l'intérieur des mots, le plus souvent il disparaît complètement ou, si la lettre précédente est la sourde, il se combine avec elle, Ναθώ, Ἀθαῥῥάβις, Ἀθρῖβις, Νεφθύς. Quelquefois, pourtant, les Grecs le représentent par χ, et alors on a un doublet où le ꜥ est supprimé dans la transcription, Ταχώς, Ταχαίος et Τεώς, -χμας- dans Περχμασσινήτ et Ἄμασις, mais le cas est assez rare. Peut-être faut-il reconnaître là une influence dialectale. Comme nous le verrons, le dialecte du Sud tend à affaiblir les aspirées et il a remplacé le ḫ par un ꜥ au passage du copte : Τεώς et Ἄμασις seraient des prononciations méridionales, tandis que Ταχώς et [Ἀ]χμας seraient des prononciations septentrionales. L'objection tirée du fait qu'Amasis est un Saïte peut être écartée, car nous savons que le nom a fait son apparition historique en Thébaïde, et il a pu passer de là au Nord avec sa prononciation thébaine à côté de la prononciation memphitique : c'est ainsi que nous avons côte à côte, dans notre langue, FRANÇOIS et FRANÇAIS, LOUIS et LUDOVIC. Il vaut mieux toutefois ne pas insister sur ce point.

2° *Du commencement de l'époque macédonienne au commencement de l'âge copte.* — Les transcriptions grecques de l'époque ptolémaïque et romaine achèvent de démontrer ce qu'indiquaient déjà celles de l'âge saïte. Le ꜥ est remplacé régulièrement par l'esprit au commencement des mots, Ἀσφῦνις, Αὔαρις, Ἀρμαῖς, Ἀρσαφής, Ἀσίης, Ἀτρής, Ῥηουώ ; au milieu des mots il est supprimé entièrement, Νεφερῶς, Πετεαρπρῆς, Ῥεμεναρέ ou Ῥαμανόρ, Φουόρ. Toutefois, s'il est précédé immédiatement de l'article , , réduit à ⊏ ou à ⌓ dans la prononciation, il s'unit à lui pour former un φ ou un θ, * Θιναβοῦνον, * Θάσίη, * Θατρῆς, et tous les noms composés avec un , Φρι... initial, Φριπετόσιρις, Φρισομτοῦς, Φριπανοῦπις, Φριψεγχῶνσις, Φομμοῦθις, Φομμοῦς. On remarquera que ce dernier fait n'est pas constant et que plusieurs de ces noms avec ⊏ initial offrent en variante des transcriptions en π, Φᾶφις et Πᾶπις, * Φατρῆς et Πατρῆς. Il est probable qu'il faut y voir une nuance dialectale, les formes en Φ appartenant de préférence aux dialectes du Nord et celles en Π aux dialectes du Sud, comme cela a lieu dans le copte. Dans les transcriptions démotiques des noms grecs commençant par l'aspiration marquée plus tard par l'esprit rude ʿ, celle-ci est rendue non par le caractère dérivé de ꜥ, mais par celui qui provient de ⊏, ainsi * pour Ἡρακλείδης, * pour Ἡνίοχος, *

pour Ἑρμοκράτης, * Ἡρᾶς, ce qui semble bien indiquer que, dès ce temps, les deux signes ⊓ et ⲭ devaient être équivalents ou à peu près dans la prononciation des mots, bien qu'on persistât à les tenir distincts dans l'orthographe traditionnelle des mots égyptiens. Le son du ⲭ ⊓ s'était donc adouci au point d'aboutir à celui du ⊓, et c'est cet affaiblissement qui a permis au copte de confondre sous un seul caractère, le ϩ, les mots qui, dans la langue ancienne, se classaient sous deux caractères différents. Mais, comme les mots renfermant le ⊸ et le ● ont pris l'orthographe par le ϩ en passant au copte, il convient d'étudier les sons que recouvraient ces hiéroglyphes et leurs syllabiques, avant d'aborder la question du ϩ.

⊸ et ●

Selon l'école de Berlin, la distinction entre ces deux caractères est marquée par ce fait que le ⊸ devient en copte, selon les dialectes, ϩ *Akhm.*, ϩ *T.*, ϫ *M.*, mais jamais ϣ, tandis que le ● y est représenté toujours dans l'akhmimique par ϩ, mais peut devenir en thébain ϩ ou ϣ, en memphitique ϫ ou ϣ. Erman trouve cette particularité d'autant plus remarquable qu'à l'âge memphite ce phonème est souvent désigné par ▭[1]. Il convient d'examiner tous les points de cette théorie l'un après l'autre, afin de voir jusqu'à quel point elle est exacte.

Tout d'abord, il est certain que ⊸, comme Rougé l'avait observé déjà, offre une tendance à échanger avec ▭ aussi bien qu'avec ●, à toutes les époques. J'ai relevé suffisamment d'exemples jadis dans les Pyramides[2] pour confirmer ce fait, et il a été admis, depuis lors, aussi bien en Allemagne qu'en France. Il n'est pourtant pas inutile de reprendre ici les passages qui m'avaient amené à cette conclusion. Le mot ⊸ se trouve à la forme simple du singulier ou du pluriel, avec les orthographes ⊸ (*Papi II, l. 70*) = ⊸ (*Mirinrî, l. 59*) = ⊸ (*Teti, l. 48*), ⊸ (*P. II, l. 963*) = ▭ (*Ounas, l. 582*), ▭ (*P. I, l. 477; P. II, l. 1265*), ⊸ (*P. II, l. 864*), ⊸ (*T., l. 286*) = ▭ (*P. I, l. 38* et *M., l. 48*), avec prothétique, ▭ (*T., l. 48*), ⊸ (*P. I, l. 77*) = ⊸ (*M., l. 101*), et à la dérivation ethnique en , ▭ (*P. I, l. 377; cf. O., l. 566*) = ⊸ ⊗ (*P. II, l. 1265*). Le mot ⊸ est écrit perpétuellement ▭ (*P. II, l. 167*), ▭ (*M., l. 485, 784*), et au pluriel ▭ (*P. II, l. 152*), ▭

1. « ⊸ ..., im Koptischen tritt es als A. ϩ, S. ϩ, B. ϫ, auf *nie aber als* ϣ. Um so merkwürdiger ist » es, dass dieser Laut in der ältesten Schrift gerade mit ▭ bezeichnet wurde, was denn auch später bei » manchen Worten noch üblich blieb : ▭ « heiss werden » statt *ḫmm*, ϩⲙⲟⲙ B. = ϫⲙⲟⲙ ; » ▭ « Ähre » neben ⊸ *ḥms* ϩⲙⲥ. — Im mn beginnt man ⊸ auch mit ● zu ver- » wechseln : ● *ḥmm* » (Erman, *Ægyptische Grammatik*, 3e édit., § 112, p. 65-66).

2. Maspero, *Les Pyramides de Saqqarah*, p. 93, note 1, et *Notes sur quelques points de Grammaire et d'Histoire*, dans la *Zeitschrift*, 1884, p. 87.

(*P. II, l. 166*). Les mots et sont écrits (*M., l. 517*) et (*P. I, l. 643; M., l. 680*), et dans ce dernier passage, chez Papi II (*l. 1242*), est employé comme variante erronée par assonance, à la place de . Le mot , avec ses sens différents, présente des orthographes analogues : (*M., l. 75, 78*, et *P. II, l. 80*) = (*P. II, l. 77*) = (*P. I, l. 110, 112*), et la phrase suivante d'Ounas (*l. 587-588*) est très caractéristique, etc. La pancarte présente, avec la formule , un jeu de mots sur un objet d'offrandes qui s'exprime, dans Papi II (*l. 311*), par et, dans Ounas (*l. 59*), par . Pour en finir, je signalerai deux mots, qui reviennent très souvent dans les textes des Pyramides. La locution, si fréquente en tout temps, , revêt les apparences suivantes : (*O., l. 538*), (*M., l. 85, 86*), (*T., l. 278*), (*O., l. 438; T., l. 142, 178; M., l. 26, 160*), (*M., l. 3, 160*), (*P. II, l. 93, 135, 651*), (*P. I, l. 60, 239, 250; M., l. 85-86; P. II, l. 92*), (*P. I, l. 3, 63; P. II, l. 84, 648*), (*T., l. 178; P. II, l. 112, 293, 808*), (*P. II, l. 651*, où il y a probablement un passé par la faute du graveur), et comme adjectif (*P. I, l. 676*, et *P. II, l. 1287*) = (*T., l. 190*). D'autre part, on rencontre le terme et son dérivé avec des variantes analogues : (*O., l. 469*), (*T., l. 220*), (*P. I, l. 400*), (*P. I, l. 728*), (*M., l. 565*), (*M., l. 290, 571*), (*M., l. 578; P. II, l. 390, 913*), (*O., l. 489; P. I, l. 396; M., l. 362; P. II, l. 1912*), (*P. II, l. 1287*), (*T., l. 191, 193*), (*P. I, l. 396*), (*T., l. 194*), (*P. I, l. 651, 677*), (*T., l. 48*). Sans pousser plus loin cette étude, on constate que et tous les syllabiques où l'on peut reconnaître sa présence, , , , ont des variantes en ; les leçons comme semblent même indiquer que est, parfois au moins, le véritable syllabique de .

Ce premier point vérifié, que doit-on penser de la règle d'après laquelle les mots égyptiens en donneraient toujours des dérivés coptes en ϩ, ϩ, ϫ, selon les dialectes, jamais en ϣ? Pour répondre à cette question, il n'y a qu'à rechercher si, à partir du second empire thébain jusqu'aux temps voisins de l'âge copte, nous ne trouvons pas des mots renfermant un équivalant à en égyptien, qui offriraient un ϣ dans les dialectes récents. Il y en a certainement quelques-uns : = = ϩⲛⲟⲩ *T.* ϩⲛⲁⲩ *B.* ϫⲛⲟⲩ *M.*, qui a sa forme simple ,

donne ϣⲛⲁ *T.* à côté de ϩⲉⲁ, ϩⲛⲁ *T.*, ϫⲉⲁ *M.*; = donne ϣⲉⲛⲟϩ *M.*; = donne au dérivé de l'infinitif féminin ϣⲙⲉ *T.* ϣⲙⲓ *B. M.*; , , , , , qui donnent, à côté de ⲱⲛϩ *T. B.*, ⲱⲛϫ *M.* et ⲱⲛⲁϩ *T.*, les doublets ⲁⲛϩ, ⲁⲛⲁϩ *T. B.* et ⲁⲛⲁϣ *T. M.*, ⲁⲛⲏϣ *B.*; peut-être , , si c'est ϣⲁⲣ *T. M.*, ϣⲁⲁⲣ *T.*, *pellis, corium, saccus coriaceus.* Quelques mots qui présentaient des variantes en , , , aux derniers temps ne sont pas demeurés en copte ou n'y ont pas été retrouvés encore, = = , par exemple, tandis qu'un plus grand nombre offrent la variante de à seul sans avoir laissé de traces en ϩ-ϫ ou en ϣ dans le copte, = , = , = , = , etc. Enfin, d'autres, en assez petite quantité, produisent un ϫ *M.*, ϩ *Akhm.* ou ϩ *T.*, = ⲡⲱϩ *T.* ⲫⲱϫ *M.*; = = , où, bien que le bas-égyptien ait un en échange du -, le copte n'a conservé que les formes en ϫ-ϩ, ϩⲁⲥ *T.* ϫⲉⲁⲥ *M.* Le phénomène est donc moins absolu que ne le disait Erman, et il y a quelques rares mots en qui ont laissé dans le copte des descendants en ϣ. Il serait étonnant, d'ailleurs, qu'il n'en fût pas ainsi, du moment qu'on admet aux époques récentes l'équivalence complète des orthographes en et en , ; = , = , , , = , = , et ainsi de suite : du moment qu'aux temps voisins de l'âge copte, le n'est plus dans la plupart des cas que l'équivalent graphique du ordinaire, on doit s'attendre à ce qu'il suive les fortunes de celui-ci et qu'à l'occasion, il puisse devenir ϣ aussi bien que ϫ ou ϩ. Il y a même quelques exemples qui prouvent que le a été employé dans les hiéroglyphes pour rendre le ϩ; ainsi, sur le cercueil de l'archonte Sôter à Thèbes, l'*Hatorienne* écrit son titre en variante de , où le représente le de , où ce était tellement adouci que le memphitique a pu le supprimer, ⲁϩⲱⲣ, à l'initiale le gardant à la finale, quand le thébain ϩⲁⲧⲱⲣ le conservait à l'initiale et le supprimait dans le nom de .

Et maintenant peut-on, avec ces données, retrouver approximativement quelles étaient les valeurs relatives de et de à l'époque où les deux signes couvraient des phonèmes différents? Remarquons d'abord que les variantes qui nous montrent équivalant à et à dans , par exemple, sont très anciennes, aussi anciennes que les plus vieux monuments littéraires de la langue, et que, déjà en ce temps-là, le signe tendait à modifier sa valeur primitive quelle qu'elle fût; il était, d'ailleurs, relativement assez rare, et il ne devint jamais très fréquent. Il couvrait un phonème intermédiaire entre la sourde chuintante franche CH (SH de l'anglais) et la sonore aspirée χ, quelque chose comme le CH-doux de l'allemand dans *i*CH, tandis que le aurait eu plutôt le son du CH-dur de l'allemand dans *a*CH, *Bu*CH, ou de la J espagnole moderne dans J*erez*, J*uez*. L'histoire de la *jota* expliquerait donc cette particularité du

1. E. DE ROUGÉ, *Lettre à M. Alfred Maury* (1847), dans les *Œuvres diverses*, t. I, p. 191-192.

renforcement de ▭ en ◎ sans retour au ϣ dans le copte : on sait en effet que la prononciation actuelle de cette lettre est récente et que le retour à la prononciation CH ou G-doux, antérieure au XVIIe siècle, ne s'est pas fait jusqu'à présent. Il semblerait donc qu'en égyptien, si, terminés les temps memphites, la valeur approximative du signe ⊸ s'efface, et que les variantes en ▭ disparaissent dans la période suivante pour ne plus reparaître que vers les temps moyens ou derniers de la κοινή ramesside, c'est que le son attaché à ce caractère ⊸ ayant passé partout à celui que recouvrait ◎ avait suivi les destinées de ce dernier. Or, celui-ci manifestait déjà sous l'empire memphite la tendance à se faire remplacer par le son du ▭, et les variantes telles que pour sont fréquentes dès lors. Toutefois, même en s'accentuant avec les siècles, ainsi que nous le verrons plus bas, elle ne s'étendit pas à tous les mots de la langue qui contenaient un ◎ soit originel, soit provenant d'un ⊸ antérieur : tandis que certains d'entre eux se modifiant en ϣ, la plupart des autres, conservant une aspirée, produisaient un ϫ memphitique, un ϩ akhmimique ou un ϩ thébain, beaucoup plus rarement un χ. Pour en finir donc avec l'histoire du ⊸, nous dirons qu'après avoir perdu de très bonne heure sa valeur chuintante et être devenu une simple variante de ◎, il se perpétua par l'écriture dans certaines orthographes traditionnelles, ϫⲣⲟⲓ, χⲣⲟϯ, ϩⲣⲟϯ *M.*, ϩⲏ *T.* ϩⲉⲓ *Akhm.*, ϩⲓⲥⲉ *T.* ϫⲓⲥⲓ *M.* ϩⲓⲥⲓ *B.* ϩⲓⲥⲉ *Akhm.*, ϩⲱⲧⲏ *T.* ϫⲱⲧⲉⲏ *M.* ϩⲱⲧⲏⲉ *Akhm.*, ϩⲱⲕ *T.* ϫⲱⲕ *M.*, ou bien, pour des raisons de carrure, il fut employé en variante de ◎, même adouci en ϣ, ainsi que je l'ai dit plus haut, ϣⲉⲛⲛⲟϩ *M.* Je m'attacherai donc ici exclusivement à l'étude du ◎ et du ⊸, variantes l'un de l'autre.

1° *Du XVIe siècle avant notre ère à la fin de l'époque saïte.* — On ne trouve dans les listes de Thoutmôsis III aucun exemple de ⊸ employé pour rendre un son sémitique; elles contiennent en revanche beaucoup de ◎-, pris comme équivalents du ח hébreu répondant au ح comme au خ arabes, طبخ טָבַח, chald. דְּבַח, אַחֲרֵי, חֲלָקוֹת, حلب חֶלְבּוֹן, et dans les termes de langue courante empruntés aux idiomes cananéens, חמץ. Les tablettes cunéiformes d'El-Amarna rendent le ◎ par les mêmes syllabes que le ▭ et le , ainsi *Ma-na-aḫ-pi-ir-ia, Manaḫpiria,* *Na-ap-ḫur-ri-ia, Napḫouria,* et le rédacteur des listes de Shashanq a traduit par , et tous les ח de l'hébreu, qu'ils répondissent au خ ou au ح de l'arabe; il n'a point employé le ◎, le ou le ⊸ pour rendre la nuance forte du ח. Comme les scribes cananéens d'El-Amarna, ceux d'Asarhaddon et d'Assourbanipal expriment le ◎ par les mêmes syllabes que le , soit *Tap-na-aḫ-ti, Tafna*KHti, *Na-aḫ-ti-ḫu-ru-an-si-ni, Na*KHthournashine, *Ḫi-ni-in-si,* KHnénshi, *Ḫi-mu-nu,* KHmounou. Tous ces faits semblent indiquer que, dès cette époque, la série des aspirations égyptiennes était entraînée par un mouvement d'adoucissement qui approchait ◎-⊸ à et celui-ci au ▭, d'un côté, et il semble que ce mouvement se com-

pliquait d'un autre qui amenait ◎ au ▭. La variante ⲭ, qu'on rencontre pour ⲥ dans le titre ⲥ d'Aménôthès III, peut montrer que le son ◎, renfermé dans le syllabique ⲥ, s'affaiblissait déjà à cette époque, et, d'autre part, que la valeur ϣⲁ que ce ⲥ a prise dans ses dérivés coptes ϣⲁ *T.* ϣⲁⲓ *M.* ne l'emportait pas encore. Au temps d'Hérodote, la version traditionnelle en ⲕⲓ pour ◎ se maintenait au moins dans les noms des pharaons réels ou supposés, ◎ Χεόψς, ⲥ ⊙ Χεφρήν, ◎ Ἄσυχις; mais qu'elle était déjà assez entamée pour que les Grecs pussent rendre également par leur χ le ⲭ légèrement aspiré de ▭ Ψαμμήτιχος; un siècle plus tard, cette aspiration s'était assez rapprochée, au moins dans certains mots, de la gutturale ordinaire ⲕ pour qu'on pût écrire Νεκτανέβης ou Νακτοναβώ et ailleurs Τνέφαχθος. Si les monuments de l'époque saïte avaient été dépouillés plus complètement que cela n'a été le cas jusqu'à présent, on y verrait les variantes en ⲭ et celles en ▭ du ◎ primitif se multiplier à mesure que les scribes reproduisent davantage par l'écriture les prononciations réelles.

2° *Du commencement de l'époque macédonienne au commencement de l'âge copte.* — L'orthographe traditionnelle des mots renfermant un ◎ ne devait plus correspondre dès le début à leur expression phonétique. Les transcriptions grecques des noms propres enregistrent celle-ci, et Manéthon n'hésite pas à substituer au Χεόψς et au Χεφρήν d'Hérodote deux Σοῦφις qui répondent à ◎ et à ⊙ ⲥ prononcés Sh*oufi* et Sn*âfrié*-Sn*âfré*. D'autre part, les exemples abondent de ◎ égyptiens transcrits par des χ comme ⲭ, Βεῖγχις, Ἐπώνυχος, Ἐφώνυχος, Παχνοῦβις ou Παχνοῦμις, Χεσθώτης, et ainsi de suite. En même temps, dans les textes égyptiens, les variantes ne sont pas rares qui nous montrent le ◎, le ⲭ, le ⲭ et même le ▭, tour à tour employés dans les mêmes mots, ou le ◎ affaibli en ▭. On a de la sorte ⲭ = ⲭ, ⲭ, ⲭ = ▭, ⲭ = ▭, ⲭ = ▭, ◎ = ▭, d'une part, et, d'autre part, ◎ = ▭, ◎ = ▭, ◎ = ▭, ◎ = ▭, et ainsi de suite. A la fin de l'époque hiéroglyphique, le ◎-ⲭ était déjà assimilé à ⲭ dans les dialectes méridionaux, et il ne conservait une aspiration plus forte que dans les dialectes du Centre et du Nord, où il pouvait devenir ϩ en akhmimique, ou ϫ en memphitique; encore trouve-t-on là même des variantes en ϩ aux mots en ϫ, ϩⲣⲟϯ *M.* à côté de ϫⲣⲟⲓ, ϩⲛⲓⲏ *M.* à côté de ϫⲛⲓⲏ, ⲉϩⲣⲏⲓ et ϩⲣⲁ *M.* à côté de ⲉϫⲣⲏⲓ et de ϫⲣⲁ. La comparaison entre le copte et le très bas égyptien prouve même que celui-ci avait poussé l'affaiblissement du ◎ en ▭ plus loin que celui-là, au moins dans certains cas. On y trouve, en effet, des formes telles que ▭, ▭, quand le copte a encore les formes en ◎, ϫⲁϫ *M.* ◎, ϫⲉⲙⲉ *M.* ϩⲙⲉ *T.* : il y a là sans doute une différence dialectale de la part du scribe égyptien, mais je ne sais où la placer. Quoi qu'il en soit de ce dernier point, l'ensemble des documents est assez significatif pour que nous puissions aborder dans le copte l'étude des aspirées ϩ, ϩ, ϫ, χ, dérivées de l'ancien égyptien.

ϩ, ϩ, ϫ, ϫ

Dans les textes en copte archaïque comme dans les hiéroglyphes contemporains, les trois phonèmes répondant à ⊓, ⲭ et ● sont déjà unifiés, de même que dans le dialecte thébain classique et dans une partie du memphitique, mais ils sont rendus de manière différente selon les scribes. Dans la première partie du Papyrus Anastasi DLCCIV de la Bibliothèque nationale, ils sont rendus par un caractère spécial ʒ que j'ai transcrit ϩ̆ pour la commodité des impressions. Dans la deuxième partie, il est indiqué d'ordinaire par une sorte d'esprit rude ⌐, ⌐, placé sur le caractère qui suit immédiatement, et doublé quelquefois par un χ grec ou supporté par un ou deux ⲉ tracés sous lui : toujours pour la commodité des impressions, je lui ai substitué l'esprit rude ʿ courant. On a donc, selon les pages du manuscrit, ⲉϩ̆ⲟⲩⲛ, ⲉϩ̀ⲟⲩⲛ = ⲉϩ̆ⲟⲩⲛ, ⲉϩ̀ⲛ, ⲉχϩ̀ⲛ, ⲉχⲉⲛ = afin de rendre le ●, ϩ̆ⲟⲟⲩⲛⲧ, ⲟⲟⲩⲛⲧʿ = afin de rendre ⲭ, ⲉϩ̀ⲗⲗ-ⲁϩ̀ⲗⲗ, ⲉⲗϣ̀ⲏ̀ = et ⲉⲗϩⲱⲏ̀ *B.*, ⲣ̄ϩⲱⲏ̀ *T.*, afin de rendre un ⊓; ajoutons que n'importe laquelle des aspirées anciennes ⊓ ou ⲭ, ●, se trouvant derrière un ⲡ ou un ⲧ, se combine avec celui-ci pour former un ⲫ ou un ⲑ prononcés ⲡ + ϩ ou ⲧ + ϩ, ⲫⲟ = ⲡ + ϩⲟ, ⲡⲉϩ̀ⲑⲱ-ⲡⲉⲫϫⲱ = ⲡⲉϩ̀ⲧ + ϩⲱ, ⲑⲏ = ⲧ + ϩⲏ. On pourrait se demander si, dans une forme comme ⲡⲗⲉϩ̆χ, le redoublement ϩ̆χ ne marquerait pas une aspiration plus forte que celle du ϩ ordinaire, quelque chose comme le ϫ du memphitique; il est plus probable qu'il ne faut y voir qu'une tentative fantaisiste de rendre le son ϩ, dont l'équivalent n'existe pas complètement dans l'alphabet grec.

Quoi qu'il en soit de ces essais, il est certain que, pour rendre l'aspiration, les dialectes coptes du Midi et surtout le thébain ne possédaient plus qu'une lettre dans laquelle se confondaient les sons des trois caractères anciens; l'akhmimique en eut deux ϩ et ϩ pendant sa brève existence, le memphitique en a conservé deux jusqu'à maintenant, ϩ et ϫ. Le ϩ, qui n'est qu'un ϩ différencié par un trait, est propre au dialecte akhmimique et a duré autant que celui-ci; encore dans un des derniers textes conçus en ce dialecte n'est-il plus employé et les mots qui le contenaient sont-ils écrits les uns avec le ϩ thébain, les autres avec le ϣ, ⲟⲩϣϩⲉ et ⲁϩⲣⲏⲓ pour ⲟⲩϣϩⲉ et ⲁϩⲣⲏⲓ[2]. C'est qu'en effet ce ϩ akhmimique répondait à deux sons : une partie des mots où il se trouvait renferme dans les autres dialectes un ϩ ou un ϫ, ⲱⲛϩ = ⲱⲛϩ *T. B.* ⲱⲛϫ *M.*, ϩⲣⲁⲩ = ϩⲣⲟⲟⲩ *T.* ϫⲣⲱⲟⲩ *M.* ϩⲱⲧϩ̀ⲉ = ϩⲱⲧϩ̀ *T.* ϩⲱⲧⲉϩ̀ *T. B.* ϫⲱⲧⲉϩ̀ *M.* ϩⲁ = ϩⲁ *T. B.* ϫⲁ *M.*, tandis qu'une autre partie, la plus considérable jusqu'à présent, contient un ϣ dans les autres dialectes, ⲉϩ = ⲁϣ *T. M.*, ϩⲱⲛⲉ = ϣⲱⲛⲉ *T. B.*, ϣⲱⲛⲓ *M. B.*, ⲥⲁϩ̀ⲉ-ⲥⲁϩ̀ϥⲉ = ⲥⲁϣϥⲉ *T.* ϣⲁϣϥⲓ *M.*, ϩⲁⲣⲉ = ϣⲁⲣⲉ, etc. Le ϩ ne doit pas avoir tout à fait le même son que le ϩ,

1. La présence de ⲡ dans ce mot suppose une forme , que je n'ai pas encore rencontrée : on a de même , à côté de , de , par adjonction de la vieille forme en *m.*, *f.*, à laquelle s'est ajouté le ou d'état.

2. Krall, dans les *Mittheilungen* 1887, p. 54-55.

puisqu'il existe à côté de celui-ci dans le dialecte : c'est donc à peu près, sinon complètement, l'équivalent du ϫ, et le second phonème qu'il recouvre, celui qui le mène au ϣ des autres dialectes sans toutefois le confondre avec celui-ci, puisque l'akhmimique possède ϣ également, semble nous indiquer la direction où on peut en chercher la valeur. ϩ serait analogue à la seconde chuintante du polonais, celle qu'on écrit *ś* dans cette langue : il se serait résolu d'un côté sur la chuintante ordinaire, *sz* du polonais, de l'autre sur l'aspirée plus ou moins forte. Le ϫ, qui se maintient jusqu'à nos jours dans le copte, est particulier au memphite et échange assez souvent avec le ϫ dans ce dialecte, seulement, tandis que le ϫ se rend dans les transcriptions de l'arabe ك, ش et خ, c'est-à-dire qu'il procède, comme nous l'avons vu, aussi bien du ⲕ que du ϭ dans sa double valeur chuintante et aspirée, ϫ est toujours l'aspirée forte et répond à خ. On a donc dans les textes de Galtier ϫⲉⲛ et ⲉⲧϫⲉⲛ خان et اتخان, ⲉⲕⲉ̀ⲣⲁϫⲧ اكاراخت, ⲛϫⲏⲧ نخات, ⲟⲩϫⲓⲱⲛ اوشيون, ⲁϥϫⲱ افكو, ⲛⲓⲁⲣϫⲱⲛ نيارخون, et dans celui de Le Page-Renouf, ⲗⲉϫⲉⲛⲉⲟ وكانت, ⲉϣϣⲉⲓϫ الشيخ, ⲉⲗⲁϫ الاخ, enfin, dans le psaume de Petræus, ϫⲉⲛ ⲥⲏâⲛ, ϫⲁⲧⲉⲛ ⲥⲏadâⲛ, ⲛ̀ϫⲏⲧⲟⲩ anⲥⲏádu, où ⲥⲏ a la valeur du ch-dur allemand ou du خ arabe. Depuis lors, rien n'a été changé dans la prononciation traditionnelle, et le ϫ est toujours rendu par خ au sud comme au nord de l'Égypte. Quant au ϫ dans les mots où il n'est pas la sourde ordinaire non aspirée κ[1], ce qui est le cas pour tous les mots égyptiens, dans les mots d'origine grecque, « il a oscillé entre deux fri-
» catives égyptiennes, ϫ et ϣ, rendues aujourd'hui respectivement par l'uvo-palatale
» arabe خ et par l'antéro-palatale ش, et s'est fixé tantôt sur l'une, tantôt sur l'autre.
» Aussi nos transcriptions nous fournissent : ⲡϫ̅ⲥ *bak'restos* Χριστό, ϫⲱⲣⲁ *k'ura* χώρα,
» Ⲁⲣϫⲏⲗⲁⲟⲥ *Ark'illaos* Ἀρχέλαος, Ⲣⲁϫⲏⲗ *Rak'al* רָחֵל Ῥαχήλ, ⲧⲁⲣϫⲏ *darsi* ἀρχή, ⲁⲣϫⲏ-
» ⲉⲣⲉⲩⲥ *arsi'aros* ἀρχιερεύς. Je n'ai pu obtenir de mes maîtres, ni retrouver la règle qui
» détermine cette répartition. C'est, je le crois, la tradition avec ses faiblesses qui
» guide le lecteur pour chaque mot[2]. »

Il ne semble pas que ϩ ait changé de valeur, depuis les derniers temps égyptiens où le son de ⲫ se confondit avec celui de ϩ. Il représentait, dès lors, l'aspirée simple de toutes les langues, prononcée plus ou moins énergiquement, et il répondit, par conséquent, à l'esprit doux ' du grec, aussi bien qu'à l'esprit rude ', ϩⲓⲣⲏⲛⲏ εἰρήνη, ϩⲓⲧⲁⲗⲓⲁ Ἰταλία, ϩⲓⲛⲁ ἵνα, ϩⲟⲧⲉ ὅτε; il marquait même l'aspiration produite par le hiatus au corps des mots, ⲁϩⲟⲣⲁⲧⲟⲥ ἀόρατος, Ⲓⲱϩⲁⲛⲛⲏⲥ Ἰωάννης. De même, les premiers coptes qui furent en rapport avec les Arabes rendirent par ϩ tantôt le ح de محمد ⲙⲟⲩϩⲁⲙⲉⲧ-ⲙⲱϩⲁⲙⲙⲏⲧ, tantôt le ه, Ⲁⲡⲟⲩϩⲏⲗⲁⲗ ابوهلال, tantôt le ع, عامر ϩⲁⲙⲏⲣ à côté, d'ailleurs, de Ⲁⲙⲉⲣ : l'arabe d'Égypte confondait le ح et le ع alors comme aujourd'hui. Le même fait se retrouve dans le texte arabe écrit en lettres coptes de Le Page-Renouf, ϩⲁⲛⲁϩ = عنده, ϩⲁⲙⲉⲗⲟⲩ عملوا, ⲛⲉϥⲥⲟϩ نفسه, ⲁϩⲁⲁ احد, ϩⲓⲛ حين, mais les textes coptes écrits en lettres arabes de Galtier n'emploient que le ه, ⲛⲉⲧⲉϩⲁⲕ بادهناك, ϩⲓϫⲉⲛ ⲡⲕⲁϩⲓ هَى جان بكاهى, ⲛⲁϩⲙⲉⲛ ناهمان, ⲛⲏⲉⲧϩⲏⲡ نيادَهَاب, etc., et laissent de côté le خ. Dans le glossaire français

1. Voir plus haut, p. 177.
2. Rochemonteix, *Œuvres diverses*, p. 113-114.

en lettres coptes, sauf une orthographe comme ⲗⲁϩⲉⲡⲉϩ *l'âne*, ou ⲗⲓⲙⲟⲩⲗϩ *le mulet*, où sa présence s'explique mal, le ϩ ne se rencontre qu'à la fin des mots terminés en français par une voyelle, de préférence notre E muet, ⲡⲓⲣⲁϩ *vrai*, ⲗⲁⲫⲗⲟⲉⲓϩ *la pluie*, ⲗⲁⲑⲉⲗⲉϩ *la toile*, ⲙⲁⲗⲁⲑⲉϩ *malade*, ⲡⲁⲑⲉⲗⲉϩ *battez-le*, ⲡⲟⲩⲣⲟⲩϩ Ⲥⲓⲙⲟⲩⲣ *Notre-Seigneur*, ⲗⲓϩⲁⲡⲓⲱϩ *les anneaux*, il rend ainsi l'espèce de souffle léger par lequel nous terminons l'émission de nos voyelles. Il y avait là, comme on voit, un emploi très atténué de ϩ. Petræus donne dans son psaume le H aspiré pour équivalent de cette lettre, ⲁ̀ⲙⲡⲉϥⲟ̀ϩⲓ *ambafóHi*, ϩⲓϥ̀ⲙⲱⲓⲧ H*iibmoît*, ϩⲉⲙⲥⲓ H*amsi*, ⲡⲓⲉ̀ϩⲟⲟⲩ *biaHúii*, ϩⲱⲃ̀ H*ûb*, ⲡⲉϩϥ *naHf*. Tous les grammairiens européens modernes font comme lui, mais Rochemonteix montre que les Coptes d'aujourd'hui ont réduit encore le degré d'aspiration, car, dit-il, « le ϩ est le ه arabe articulé avec une énergie très variable. Parfois, il semble n'avoir » d'autre valeur que notre *h* muette : ϩⲱ *u*, ⲉ̀ⲃ̀ⲟⲗϩⲓⲧⲟⲧϥ *ab'ol-idotf*, ⲡⲕⲁϩⲓ *ebkaé*, ⲟⲩⲟϩ » *uô*, *ouô*, etc. D'autre part, il est fortement articulé, par exemple, dans ⲛ̀ϫⲱⲣϩ *en-* » *ğor*HH, sans jamais s'assimiler au ح arabe[1]. » De toutes les aspirées que possédait l'égyptien antique sous les signes  et  , il ne subsiste donc plus aujourd'hui que la plus faible, encore est-elle en général si affaiblie elle-même qu'elle disparaît souvent dans la prononciation et ne se maintient plus alors que par tradition dans l'écriture.

B. SIFFLANTES

Selon l'école de Berlin[2], il y aurait eu dans l'égyptien antique deux sifflantes , et une chuintante  : la sifflante aurait répondu au ז ou au ס de l'hébreu, tandis que la sifflante aurait répondu au ש (س et ث de l'arabe) et la chuintante au ש[3]. Qu'il y ait eu, en effet, une distinction établie entre  et aux très anciennes époques, on n'en saurait douter, bien qu'il soit difficile de discerner en quoi elle consistait, donnés l'antiquité de l'époque où elle existait et le moment relativement récent où nous prenons les textes hébreux. Il est non moins certain que les Égyptiens commencèrent fort tôt à employer les deux en variantes purement graphiques l'un de l'autre; dès le début, Hommel lui-même cite quelques exemples de la confusion, tirés des textes des Pyramides, et il ne serait pas malaisé d'en signaler d'autres encore. Au premier empire thébain, elle était complète, et l'on rencontre dans le même manuscrit, à quelques mots d'intervalle,  , où  est écrit par  initiale, tandis qu'il est noté par  dans le membre de phrase  [4], etc. Sous le second empire thébain, ce n'est plus qu'une question d'orthographe, et si, par pure routine traditionnelle, certains mots tels que  ,  , continuent à s'écrire régulièrement par  , les autres échangent indifférem-

1. Rochemonteix, *Œuvres diverses*, p. 117.
2. L'assyriologue Hommel est le premier qui ait attiré l'attention sur ce point (*Zeitschrift*, 1892, t. XXX, p. 9-11).
3. Erman, *Ægyptische Grammatik*, 3e édit., p. 66-67, §§ 113-115.
4. *Papyrus de Berlin n° I*, l. 148-151; cf. Vogelsang, *Die Klagen*, p. 123.

ment ∩ et —— dans leur composition. Nous étudierons donc ces deux signes et leur prononciation dans un même article.

—— et ∩

C'est la sifflante ordinaire s de toutes nos langues, qui s'est maintenue jusqu'à présent dans ce qui reste du copte, sans autres changements de prononciation que ceux qui peuvent provenir du voisinage de certaines lettres, ainsi que nous le verrons par la suite.

Dans les listes de Thoutmôsis III et postérieurement, —— et ∩ égyptiens servent à transcrire le ס ou le ש des mots cananéens qui plus tard fut remplacé en hébreu par un ש : שׁוּכִּי, devenu plus tard dans la liste de Shashanq, en hébreu אַשְׁקְלוֹן, דַּמֶּשֶׂק, devenu en hébreu שַׁשְׁתֹּרֶת, אַכְסָף, en hébreu לַיִשׁ, et ainsi de suite, mettant ∩ et —— indifféremment par ס, même dans les mots d'usage courant, סָגוֹר, סוּסִים, סֶלֶעַם. De leur côté, les scribes cananéens traduisent également par la chuintante le ——, ∩, égyptien, *Ourouššа*, *Tahmaššî*, *namša*, et, un siècle plus tard, *Ouašmouriya*, *Riyamasesa*, *Šatepnariya*. Ni ∩ ni —— ne se rencontrent dans la liste de Shashanq, mais les Assyriens d'Asarhaddon et d'Assourbanipal les rendent généralement par la chuintante comme les scribes cananéens, sans toutefois écarter la sifflante, *Ḫarsijêsou*, *Saiya* : et deviennent alors *Êši-Êšou* et *Ousirou* dans les noms propres où on les trouve, devient *Oubešti*, devient *Pišamilki*, et *Išpimâtou*; toutefois, dans le néo-babylonien, le son sifflant de ∩, ——, se retrouve, et l'on a *Pouṣouastou* pour , *Pisamiski* pour , *Patêsi* pour . Il y a là un fait de philologie sémitique, et nous verrons bientôt que, par contre, la chuintante égyptienne , , est traduite, en assyrien au moins, par la sifflante dans les transcriptions. Dans l'hébreu biblique, au contraire, ס équivaut toujours à la sifflante égyptienne, פִּיכֶסֶת, פַּתְרוֹס, contre l'assyrien *Patouréši*, סָנוּחַ, רַעַמְסֵס. Ces faits notés, il n'est pas nécessaire d'insister sur l'histoire de ce phonème. Il a toujours répondu à notre s, — et il y répond encore dans le copte actuel, sous le signe c, — cela depuis la XVIIIe dynastie au moins : je ne puis pas remonter plus haut par les documents.

Il en va de même pour la chuintante et pour ses syllabiques , , etc.; c'est notre mi-occlusive chuintante CH dans *chat, chèvre,* et celle de l'anglais SH dans *fresh, shield*. Il répond donc au ש du cananéen et de l'hébreu, comme le prouvent et les

transcriptions de noms géographiques, כַּרְכְּמִישׁ, בֵּית־שְׁאָן, רֹאשׁ־קָדֶשׁ, et les transcriptions de noms communs שָׁלֵם, עֶשֶׂק; mais, tandis que les scribes d'El-Amarna expriment toujours le ⊏⊐ égyptien par la chuintante, *Kâši*, *šouibda*, les Assyriens et les Babyloniens des derniers temps le rendent tantôt par la chuintante *Koušou*, *Šabakou*, *Pišanḫourou*, tantôt par la sifflante *Kûsi*, *Sousinkou*. C'est l'inverse de ce qui se passait pour la sifflante. Les Grecs, qui ne possédaient point la chuintante, ont rendu naturellement le ⊏⊐ par Σ, Ἄσυχις, Ψάμουθις, Ψαμοῦς, Ψαμμοῦς, puis, au début de l'époque musulmane, ils ont essayé de la transcription σζ pour le ش arabe et le ϣ copte, Ῥασζιδ رشيد, ενσζορπ ⲉⲛϣⲟⲣⲡ, ⲉⲓⲥζⲥζⲉⲛ ⲉⲓϣⲁⲕⲉⲛ. Le phonème compris sous l'égyptien ancien ⊏⊐ et sous le ϣ copte est toujours notre chuintante, mais, ainsi que nous l'avons vu, il avait absorbé dans les dernières formes de la langue les sons de la ϫ et du ϭ : il est inutile de revenir sur ces faits.

LES LETTRES PUREMENT GRECQUES DE L'ALPHABET COPTE

Nous avons parlé déjà des lettres grecques entrées dans l'alphabet copte pour exprimer la gutturale aspirée ⊏⊐ et l'aspirée ◎ χ, ainsi que la dentale aspirée Τ + Η-Θ et la labiale aspirée Ρ + Η-Φ. Tous les autres caractères de l'alphabet grec ont été admis dans l'alphabet copte, mais l'usage de certains d'entre eux, Γ, Δ, Ζ, Ξ, Ψ, est généralement confiné à un petit nombre de termes d'origine étrangère, et ils servent rarement dans des vocables égyptiens : quelques mots suffiront donc à caractériser leur emploi et à déterminer les valeurs qu'ils ont pu prendre depuis leur entrée dans l'alphabet copte jusqu'à nos jours.

Γ était proprement à l'origine la spirante gutturale sonore, celle de l'allemand *Tag*, comme dans la κοινή hellénistique du moyen empire romain, et on prononçait de même qu'en ce grec les mots étrangers où elle se rencontrait, **Ⲅⲁⲗⲓⲗⲁⲓⲁ**, **Ⲅⲟⲙⲟⲣⲣⲁ**, **Ⲅⲁⲗⲅⲁⲗ**, **ⲡⲉⲩⲅⲗⲩⲡⲧⲟⲛ** = τὰ γλυπτὰ αὐτῶν, **ⲅⲉⲛⲉⲁ**, et dans les mots dérivés de l'hébreu comme **ⲅⲟⲑⲱⲛⲓⲏⲗ** עָתְנִיאֵל, où le ע ressemble pour le son au غ arabe, elle avait dû assumer, comme aujourd'hui, un son très voisin de cette dernière lettre. Elle a pris pourtant bientôt, tantôt la valeur du GH nasal, très voisine de celle de ⲕ comme le prouvent les variantes **ⲁⲟⲩⲓ** ou **ⲕⲏⲡⲏⲙⲁ** pour δοκεῖ, γέννημα, tantôt le son du G-doux ou du ϣ comme il résulte des variantes **ⲙⲁⲁⲅⲉ**, **ⲅⲏⲓⲟⲣ**, pour **ⲙⲁⲁϫⲉ**, **ϫⲏⲓⲟⲣ**. Le dialecte thébain et en général les dialectes méridionaux l'ont adoptée assez régulièrement lorsqu'elle se trouve au contact d'un ⲛ (ⲙ) précédant immédiatement **ⲁⲛⲅ**, **ⲙⲟⲩⲛⲅ**, **ⲛ̅ⲛ̅ⲅ**, pour **ⲁⲛⲟⲕ**, **ⲙⲟⲩⲛⲕ**, etc. : elle remplace même alors le ⲕ suffixe de la seconde personne du singulier masculin, **ⲛ̅ⲅϣⲁϫⲉ**, **ⲙ̅ⲅϥⲱⲧⲉ**, **ⲧⲱⲟⲩⲛ̅ⲅ**, pour **ⲛ̅ⲕϣⲁϫⲉ**, **ⲙ̅ⲕϥⲱⲧⲉ**, **ⲧⲱⲟⲩⲛ̅ⲕ**. Cet affaiblissement du ⲕ — ⊏⊐ en ⲅ n'existait-il pas dans la langue antique, au moins sous les mêmes conditions, et n'y avait-il pas des

positions dans lesquelles, ϭ devenant l'équivalent d'un ⲛ simple, ϭ se serait déjà prononcé *Anᵉ*GH, *an*GH? Rien ne m'a permis de l'affirmer jusqu'à présent, et ce n'est encore qu'une hypothèse, mais elle me paraît être vraisemblable. Les textes coptes-arabes de Galtier transcrivent ⲅⲁⲣ par غار, ⲟⲣⲅⲁⲛⲟⲛ par وغورانون avec métathèse pour ورغانون, avec un غ, mais صالبا تجوس ⲥⲁⲗⲡⲓⲅⲅⲟⲥ par un ج prononcé probablement ici à l'égyptienne, et de même, dans le vocabulaire copte-français, ⲅ répond à notre G-dur, ⲁⲅⲁⲣⲉⲥ *la garce*, ⲁⲅⲁⲣⲥⲟⲛ *le garçon*. Les grammairiens du XVIIᵉ et du XVIIIᵉ siècle ont essayé de donner des règles pour indiquer les différentes prononciations possibles du ⲅ, et il « est le غ arabe, mais, dans la pratique, il est plus souvent prononcé » comme la palatale égyptienne ϫ *ǧ*. et parfois comme *g*[-doux], ⲅⲁⲣ *g'ar* (غار), ⲁⲅⲁⲑⲟⲥ » *ag'atos*, ⲉⲅⲩⲁⲙⲱⲛ *egámon*, — ⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ *mônôǧanis*, ⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ *aǧǧalos*, *anǧalos*, ⲧⲓⲅⲁ- » ⲗⲓⲗⲉⲁ *diǧalila'a*, ⲙⲁⲅⲟⲥ *maǧos* et *maios*, ⲉⲅⲅⲟⲩⲙⲉⲛⲟⲥ *heǧumânos*, ⲉⲅⲁⲙⲱⲛ *eǧamon*; » — ⲙⲟⲛⲟⲅⲉⲛⲏⲥ *monogenas*... De même qu'à la sourde ϫ, les Coptes des premiers » temps donnaient-ils déjà au ⲅ, suivant sa position, deux valeurs plus ou moins voi- » sines de l'articulation grecque? Probablement. Mais ces valeurs ont divergé et sont » identifiées actuellement, la première au غ arabe, la seconde au ϫ ou ج du Saïd, et » ce dernier empiète sur l'étranger غ. » Comme on le voit, le ⲅ a fait et fait encore double emploi avec les dérivés coptes du ϭ et du ϩ égyptiens, et c'est sans doute pour cette raison que son usage est si peu répandu en dehors des mots grecs qui le renfermaient à l'origine.

Ⲇ ne devrait se rencontrer régulièrement en copte que dans les mots grecs ou dans les mots d'origine étrangère arrivés à l'égyptien par le grec, Ⲇⲟⲣⲕⲁⲥ, ⲇⲟⲣⲉⲁ, ⲟⲩⲇⲉ, ⲇⲉ, Ⲇⲁⲩⲓⲇ, Ⲓⲟⲩⲇⲁⲓⲁ, Ⲓⲟⲣⲇⲁⲛⲏⲥ, et il devait avoir à l'origine le son de la spirante dentale sonore du grec hellénistique δ ou du TH anglais dans *father*, *mother*, mais de bonne heure il perdit cette valeur pour prendre celle de notre sonore D, si bien qu'en cette qualité il se substitua fautivement au ⲧ dans l'orthographe des manuscrits, ⲇⲉⲕⲁⲓⲇ, ⲑⲩⲁⲇⲣⲟⲛ, ⲇⲱϭⲉ, ⲟⲩⲇⲉ (*inter*), ⲁⲣⲧⲉⲙⲓⲇ, ⲇⲓⲟⲩⲇⲉⲁ, ⲇⲓ, pour ⲧⲉⲕⲁⲓⲇ, ⲑⲉⲁⲧⲣⲟⲛ, ⲧⲱϭⲉ, ⲟⲩⲧⲉ, ⲁⲣⲧⲉⲙⲓⲥ, ⲧⲟⲩⲇⲁⲓⲁ, ϯ, ou il fut remplacé non moins fautivement par ⲧ dans les mots qui auraient dû le contenir, Ⲧⲟⲣⲕⲁⲥ, Ⲧⲉⲣⲑⲏⲛ, Ⲕⲁⲛⲧⲁⲕⲏ, ⲕⲗⲁⲧⲟⲥ, Ⲇⲁⲩⲉⲓⲧ, ⲥϫⲉⲧⲱⲛ, pour Ⲇⲟⲣⲕⲁⲥ, Ⲇⲉⲣⲑⲏⲛ, Ⲕⲁⲇⲁⲕⲏ, ⲕⲗⲁⲇⲟⲥ, Ⲇⲁⲩⲉⲓⲇ, ⲥϫⲉⲇⲱⲛ. Dans le texte arabe en lettres coptes de Le Page-Renouf, د et ذ sont également rendus par ⲇ, ϫⲉⲇⲁⲉ جدا, ⲉⲁⲇⲉⲑ عادة, ⲡⲁϩⲇ بعد, ⲣⲁⲕⲁⲇ رقد, ⲉϫⲕⲓⲇⲉ وكذا, ⲉⲇⲉ هذا, ⲑⲉⲕⲁⲇⲁⲉⲙ تقدم, ⲉⲁⲛⲁⲇⲉ عنده, ⲙⲉⲥⲛⲉⲁⲇⲉ مسنده, ⲓⲇⲉ اذا, mais il faut se rappeler qu'en Égypte, le ذ de كذا et de هذا se prononce comme د, *kédé*, *haDa*, et celui de اذا comme ز, *iza*. D'autre part, le texte copte en lettres arabes de Galtier transcrit ⲇ par د ou par ظ, ⲁⲓⲕⲉⲇⲉⲥⲧⲓⲛ دى كاوسينى, ⲉⲣⲱⲁⲛ هودا, ⲉⲁⲱⲙ اظوم, mais ici encore le ظ est, en Égypte, une des lettres qu'on prononce généralement D. Enfin, le D français du vocabulaire français en lettres coptes est rendu parfois par le ⲇ, au lieu du ⲧ ordinaire, ⲁⲓⲟⲩⲛⲁⲓ, ⲙⲁⲣⲇⲓ, et ainsi de suite, pour tous les jours de la semaine. La transcription de Thomas Petræus donne toujours un *d* pour ⲇ dans *úda* ⲟⲩⲇⲉ, *katadra* ⲕⲁⲑⲉⲇⲣⲁ-ⲕⲁⲑⲥⲧⲣⲁ, et Rochemonteix avoue que, pour les Coptes actuels, ⲇ « tend à se

» confondre avec ⲧ : ⲇⲟⲗⲟⲥ *do'los*, ⲓⲟⲣⲇⲁⲛⲏⲥ *iordanīs*, ⲉⲛϩⲁⲛⲇⲱⲣⲟⲛ *enhāndôron*, à côté » de ⲛⲧⲉϥⲟⲩⲇⲉⲁ *end'iiâd'ôd'a'a*, ⲇⲉ *d'a*, » etc., où le ⲇ prononcé *d'* lui parait être l'intradentale arabe د; il avoue d'ailleurs que c'est là une prononciation artificielle, et que les Coptes actuels « affectent même parfois de substituer le son *d'* [د] à celui de ⲧ = *d*, » donnant par là à leur lecture une apparence d'érudition[1] ». De tous ces faits il résulte que, ce cas d'affectation à part, le copte, en admettant ⲇ dans son alphabet, n'y a pas introduit un son nouveau, mais qu'il a simplement assimilé la spirante ⲇ à la sonore D-T, provenant de l'égyptien ⲇ,  ,  ,  .

ϫ est encore moins usité que ⲇ, et il ne se trouve guère que dans quelques mots grecs comme ϫⲏⲡⲱⲛ, ϫⲱⲟⲛ, ϫⲱⲟⲛϣⲏⲗ, ϫⲏⲧⲏⲥⲓⲥ, ⲡⲁⲣⲣⲏⲥⲓⲁϫⲉ, ⲡⲓⲣⲁϫⲉ : il y était assimilé à notre z, mais il prit la valeur d'une simple s douce ou forte selon les circonstances, comme le prouvent les variantes ϩⲟⲉⲥ pour ϩⲟⲟϫ, ⲁⲡⲟⲧⲁϫⲉⲑⲉ pour ⲁⲡⲟⲧⲁⲥⲥⲉⲥⲑⲉ, ⲥⲩⲇⲩⲥⲓⲥ pour ϫⲏⲧⲏⲥⲓⲥ, ⲕⲩⲣⲓϫⲉ pour ⲕⲏⲣⲩⲥⲥⲉ, et même il envahit quelques mots coptes avec ce son de S-dure, ⲙⲁϫⲉ *T.* pour ⲙⲁⲥⲉ, ϫⲱⲡⲧ *T.* pour ⲥⲱⲡⲧ. Le plus fréquemment employé, le seul, je crois, où l'orthographe par ϫ soit constante, est ⲁⲡϫⲏϩⲉ *T.*, ⲁⲡϫⲏϩ *M.*, ϯ, avec la graphie erronée ⲁⲡϫⲏϩⲉ *T.*, et il avait été considéré par Peyron[2], précisément à cause de cette particularité orthographique, comme un mot d'origine étrangère : nous savons aujourd'hui qu'il est la transcription de l'égyptien antique  , mais je ne comprends pas pourquoi la lettre ϫ a fini par s'enkyster dans cette locution pour exprimer la valeur de , c. Dans le texte arabe en lettres coptes de Le Page-Renouf, le ϫ est employé pour rendre les caractères ض et ظ dans leur prononciation z, ϩⲁϫⲓⲙ ϫⲁⲓⲉⲕⲟⲩ pour عظيم ضايقوا, ⲉⲓϫⲁ pour ايضا, ϫⲁⲓⲉⲕⲁⲑⲟϩ pour ضايقته, ⲉⲥⲑⲏⲓⲕⲁϫ pour استيقظ, ⲑⲉⲙϫⲓ pour تمض, ⲉⲓⲕⲁϫⲁⲕ pour ايقظك, tandis que, dans le vocabulaire copte français, ϫ répond à notre s-douce prononcée z, ⲥⲟⲩϫⲓ *jouzdi-jeudi*, ⲁⲗⲉϩⲟⲩϫⲉⲛⲉⲛ *allez-vous-en*, ⲗⲓϫⲁϫⲓⲟⲩϩ *le gazeau-la gazelle*, ⲗⲓϫⲁⲡⲓⲱϩ *les anneaux*, ⲁⲗⲟⲩϫⲟⲩⲙⲟⲩⲥⲑⲉⲣ *allez au moustier*, ⲗⲉⲫⲟⲩⲥⲉϫⲉ *les pougeoises*. Pour le couper court, disons que les transcriptions de Rochemonteix assimilent uniformément ϫ au z-ز arabe.

Il est inutile d'insister longuement sur le ⲯ et sur le ϣ. Ce ne sont en copte que de simples formules orthographiques résultant, le premier de la combinaison du Π-Β et de C, le second de celle du K et de C : ⲯⲓⲧ, ⲯⲓⲥ *T. M.*, à côté de ⲡⲥⲓⲧ, ⲡⲥⲓⲥ, et un nombre relativement considérable de noms propres géographiques ou autres, Ⲯⲟⲓ, Ⲯⲱⲓ *T. M.*, à côté de Ⲡⲥⲟⲓ, Ⲡⲥⲱⲓ, Ⲯⲉⲛⲉⲧⲁⲓ *M.*, à côté de Ⲡⲥⲉⲛⲉⲧⲁⲓ, Ⲯⲉⲛϭⲓϩⲟ *M.*, à côté de Ⲡⲥⲉⲛϭⲓϩⲟ, Ⲯⲁⲧⲉ *T.*, à côté de Ⲡⲥⲁⲧⲉ, Ⲯⲁϩⲣⲉϥ *M.*, à côté de Ⲡⲥⲁϩⲣⲉϥ, plus quelques mots grecs comme ⲯⲩⲭⲏ, pl. ⲯⲩⲭⲟⲟⲩⲉ, ⲑⲗⲓⲯⲓⲥ, etc., ϣⲟⲩⲣ *T.* à côté de ⲕⲥⲟⲩⲣ, ϣⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ pour ⲕⲥⲙⲁⲣⲱⲟⲩⲧ. Il semble que le ϣ ait pris parfois le son de C simple, car on trouve ⲁⲡϫⲏϩⲉ, ϣⲉⲗⲥⲟⲗ, ⲉⲕϣⲟⲩⲥⲓⲁ, pour ⲁⲡϫⲏϩⲉ, ⲥⲉⲗⲥⲱⲗ, ⲉϫⲟⲩⲥⲓⲁ, et, en ce cas, la faute d'orthographe s'expliquerait par la valeur donnée à la lettre. Il serait possible que, de même,

1. Rochemonteix, *Œuvres diverses*, p. 115-116.
2. Peyron, *Lexicon linguæ copticæ*, p. 9.

ϣ ait été prononcé parfois comme c, et on s'expliquerait ainsi des variantes telles que Ⲡϣⲟⲧⲉ pour Ⲫⲟⲧⲉ. De toute manière, ces deux lettres n'ajoutent aucun son nouveau à ceux que possédait déjà l'ancien égyptien.

En résumé, si l'on considère attentivement les textes qui peuvent nous donner des renseignements à cet égard, on remarquera qu'avant le commencement du second empire thébain, le système phonétique des occlusives et des sifflantes égyptiennes avait perdu au moins trois phonèmes, ceux que les scribes du début avaient notés, , , et qu'ils ne les conservaient plus que par tradition comme simples variantes orthographiques des sons exprimés par , , , , Il en possédait encore vingt-deux, répartis sous quinze signes-types et sous leurs variantes, mais dont beaucoup étaient en voie de transformation, comme le , ou même d'évanouissement total, comme . A l'époque romaine, il n'en subsistait plus, ce semble, que onze ou douze, et le système complet s'était déplacé tout entier dans le gosier : il avait tendu à ouvrir les occlusives, même les plus fortes, et à en faire des spirantes. De la série des occlusives sourdes, ⲕ est la seule qui paraisse avoir subsisté telle quelle, au moins en thébain ⲕ, car, en memphitique, elle s'est aspirée très souvent et est devenue ϫ : le ⲡ et le ⲧ se sont changés en sonores, ⲡ-ⲃ et ⲧ-ⲇ. La série des sonores -ⲃ, -ⲇ-ⲑ, -ⲕ, ϥ, et des aspirées , , ⲫⲏ, ⲑⲏ, se modifie de même, et seul conserve sa valeur antique, mais , , , deviennent des spirantes -ϧ-ⲃ ou perdent leur caractère, et, identifiées progressivement aux sourdes, suivent les destinées de celles-ci, -ⲧ-ⲇ, -ⲕ. Le système de la dentale connut des fortunes plus compliquées, mais on constate que là aussi le déplacement des sons se continue; ⲧⲥ-ⲧⲭⲓ aboutit d'une part à la dentale simple ⲇ, de l'autre à la chuintante ϫ-ϭ-ϣ. A ce point, le son noté par ϭ en provenance du , du ou du antiques se confondit avec ceux qui dérivaient du , et les deux aboutirent à la prononciation chuintante du ϣ, bien qu'ils conservassent étymologiquement leur forme graphique personnelle. Aujourd'hui, malgré l'adoption intégrale de l'alphabet grec et l'adjonction aux lettres grecques de six caractères d'origine égyptienne, la prononciation des Coptes marque l'appauvrissement phonétique le plus évident : la série des occlusives et celle des sifflantes ne comprennent plus qu'environ treize ou quatorze phonèmes effectifs, au lieu d'une trentaine plus ou moins que la langue antique pratiquait.

Paris, 18 septembre 1915.

(A continuer.)

Μυκερῖνος. — Hérodote (II, CXXIX-CXXXIV) donne cette forme au nom du pharaon que Manéthon appelle Μεγχέρης, et, d'après lui, les auteurs grecs d'époque classique, Diodore (I, 64), Élien (*Var. Hist.*, II, 41, 11), Athénée (X, p. 438, *b*), l'ont appelé Μυκερῖνος (var. Μεχερῖνος). La leçon de Manéthon est parfaitement correcte pour son temps

et répond syllabe par syllabe à la graphie monumentale -Μεγ-χέ-ρης. Celle d'Hérodote est plus malaisée à expliquer. Aucune difficulté pour les deux premières syllabes : Μυκε-, prononcé alors *Mou*ké-, répond exactement à ou , car la vocalisation en ou de nous est justifiée directement par la forme ⲙⲟⲩⲕ, ⲙⲟⲩⲕ ⲉϧⲟⲗ *T. M. B.*, et le N de ce mot s'est, selon l'usage, nasalisé devant la gutturale *Mou*GKé, puis assimilé à celle-ci, *Mou*KKé, et disparu dans la prononciation comme dans l'orthographe *Mou*Ké-, Μυκε-; mais qu'est-ce que la finale -ρῖνος et que représente-t-elle ?

Pour répondre à cette question, il faut d'abord examiner dans quelles circonstances le nom de Μυκερῖνος apparaît au récit de l'historien grec. Comme toujours, c'est à propos de certains monuments et des explications que les drogmans donnaient aux touristes à propos de ces monuments, la troisième des grandes Pyramides (II, CXXXIV), la vache en bois de Saïs, où le prince aurait enfermé le cadavre de sa fille (II, CXXIX-CXXXII), l'oracle de Boutô, qu'il aurait consulté dans cette ville (II, CXXXIII), en résumé trois ou quatre de ces contes populaires que les Égyptiens récitaient sur leurs pharaons. Or, dans ces récits, les Égyptiens avaient l'habitude d'introduire leurs héros en faisant suivre leur nom immédiatement du mot . Ainsi, aux *Plaintes du Paysan*, il est question de et, pour la femme de celui-ci, de , de qui était fils de . Au Papyrus d'Orbiney, on trouve la variante : « Or, il y avait deux frères de la même mère et du même » père, », qui ne modifie en rien l'usage. Un drogman égyptien, racontant à un curieux une des légendes de Mounkerié-Menkérê, devait donc commencer son récit de la sorte : « Il y avait une » fois un roi . » Il faut supposer qu'Hérodote, qui ne devait point parler l'égyptien, a trouvé le nom de Μυκερῖνος déjà tout formé dans la bouche de son drogman, et cette hypothèse ne présente aucune difficulté, car Hérodote n'était pas le premier Grec qui voyageât en Égypte. Il faut supposer encore que la légende du pharaon fut racontée d'abord à un Grec qui savait assez d'égyptien pour suivre un indigène qui lui parlait dans sa langue : ce Grec ancien n'avait pas besoin d'être plus instruit que beaucoup des bakals modernes qui ont appris aujourd'hui à baragouiner l'arabe. On comprend que le nom énoncé *Mounké*RÊRI*nif*, passant de bouche en bouche, soit devenu *Mougké*RI*nif-Mouké*RI*niv*.

Il y a un précédent bien connu pour la prononciation RINIF-RINI de la finale , c'est celui du nom . Tandis qu'au VIIe siècle, les Assyriens le transcrivent *Boukourninip(ph)* en faisant sonner , on trouve plus tard chez les Grecs la transcription Βοχορῖνις, où s'est amui. Cette chute de final dans la bouche des étrangers n'est pas sans exemples, puisqu'à côté de Βοχορῖνις on trouve Νεκτανέβης, Νακτοναβῶ, Νακτανᾶβις, pour le nom du pharaon NAKHTANABIF. La vocalisation ⲣⲓⲛ de se trouve dans plusieurs textes coptes thébains, où elle a subsisté sans doute comme archaïsme, au lieu de ⲣⲁⲛ, ⲣⲉⲛ, et elle revient à plusieurs reprises dans les papyrus précoptes ⲉⲣⲓⲛⲧ « est mon nom », ϧⲛ ⲛⲣⲟⲙ'ⲛⲉ ⲣⲓⲛⲟⲩ « dans les années sus-

dites », etc. La lecture RIN pour la finale de Μυκερῖνος est donc justifiée, et, pour les raisons que je viens d'exposer, je considérerai ce nom comme l'équivalent de la phrase égyptienne *Moukké*[*rê*]-*rinif* ou *Moukké*[*rê*]-*rinouf*, dont se servaient les drogmans égyptiens pour introduire à leurs auditeurs la personne du roi ⊙ 𓋴𓂋𓅱𓆑.

G. MASPERO.

TABLE DES MATIÈRES

CHALON-SUR-SAÔNE. IMPRIMERIE FRANÇAISE ET ORIENTALE E. BERTRAND. 831