

SOCIÉTÉ D'ÉGYPTOLOGIE

GENÈVE

BULLETIN N° 35

2026

Néferhotep, Kolanthès et Horoudja, enfants divinisés

Julie CAYZAC

Chercheuse associée au laboratoire HiSoMA

Résumé

Les dieux Néferhotep de Hou (7^e nome HE), Kolanthès d'Athribis (9^e nome HE) et Horoudja d'El-Qal'a et Chenhour (5^e nome HE) apparus subitement dans la documentation entre la Troisième Période Intermédiaire et l'époque romaine partagent de nombreuses similitudes qui semblent tenir à une nature commune d'enfants ayant été divinisés après leur mort.

Mots-clés : Neferhotep ; Kolanthès ; Horoudja ; Hou ; Athribis ; El-Qal'a ; Chenhour ; divinisation

Abstract

The gods Neferhotep of Hu (7th nome HE), Kolanthes of Athribis (9th nome HE) and Horudja of El-Qal'a and Shenhur (5th nome HE), who suddenly appeared in documentation between the Third Intermediate Period and the Roman era, share many similarities that seem to stem from their common nature as children who were deified after their death.

Keywords: Neferhotep; Kolanthes; Horudja; Hu; Athribis; El-Qal'a; Shenhur; deification

Comment citer/How to cite

J. CAYZAC, « Néferhotep, Kolanthès et Horoudja, enfants divinisés », *BSÉG* 35, 2026, p. 5-38.
<https://doi.org/10.54641/journals/bseg.2026.e2512>

doi : 10.54641/journals/bseg.2026.e2512

Publié le/Published on 15.04.2026



Délivré selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution —
Pas d'utilisation commerciale — Pas de modification — 4.0 International

Néferhotep, Kolanthès et Horoudja, enfants divinisés

Julie CAYZAC

Chercheuse associée au laboratoire HiSoMA

À la mémoire du Professeur Jean-Claude Grenier

L'origine des dieux enfants Néferhotep de Hou (Hout-Sékhem), Kolanthès d'Athribis (Hout-Répit) et Horoudja d'El-Qal'a et Chenhour est restée jusqu'à présent obscure. Apparus subitement dans la documentation égyptienne, peut-être dès la Troisième Période Intermédiaire pour Néferhotep¹, probablement au début de l'époque ptolémaïque pour Kolanthès² et sans doute au début de l'époque romaine pour Horoudja³, ces trois dieux partagent un profil proche qui tient à leur probable nature commune : celle d'enfants ayant été divinisés, vraisemblablement en raison des circonstances particulières de leur mort prématurée⁴.

En mettant en perspective les éléments qui les caractérisent, et à la lumière de la documentation relative aux défunts divinisés des époques tardives, il est en effet possible de déceler chez Néferhotep, Kolanthès et Horoudja les indices de leur nature première d'enfants morts divinisés.

¹ Voir Ph. COLLOMBERT, « Un *Oracular Amuletic Decree* provenant de la ville de Hout-Sékhem (Pap. Hanovre 1976.60c) », *BSÉG* 34, 2025, p. 79-87. <https://doi.org/10.54641/journals/bseg.2024.e2383> ; voir *infra*, p. 12.

² Voir *infra*, p. 25. ³ Voir *infra*, p. 33.

⁴ Il n'est pas ici question de chercher à définir les circonstances qui ont pu conduire à la divinisation de certains défunts. Au sujet de la divinisation des défunts, voir les publications suivantes qui reprennent également toute la bibliographie antérieure : A. VON LIEVEN, « Kinder, Schreiber, Könige – vergöttlichte Menschen im Alten Ägypten: ein Arbeitsbericht », *Mitteilungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte* 25, 2004, p. 47-62 ; A. VON LIEVEN, « Deified Humans », in J. DIELEMAN, W. WENDRICH (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010. <https://escholarship.org/uc/item/3kk97509> ; A. VON LIEVEN, « Of Choachytes and Saints: Demotic Documentary Texts as Sources for Religious Practices », in R. JASNOW, G. WIDMER (éd.), *Illuminating Osiris. Egyptological Studies in Honor of Mark Smith, MVCAE* 2, Atlanta, 2017, p. 239-245.

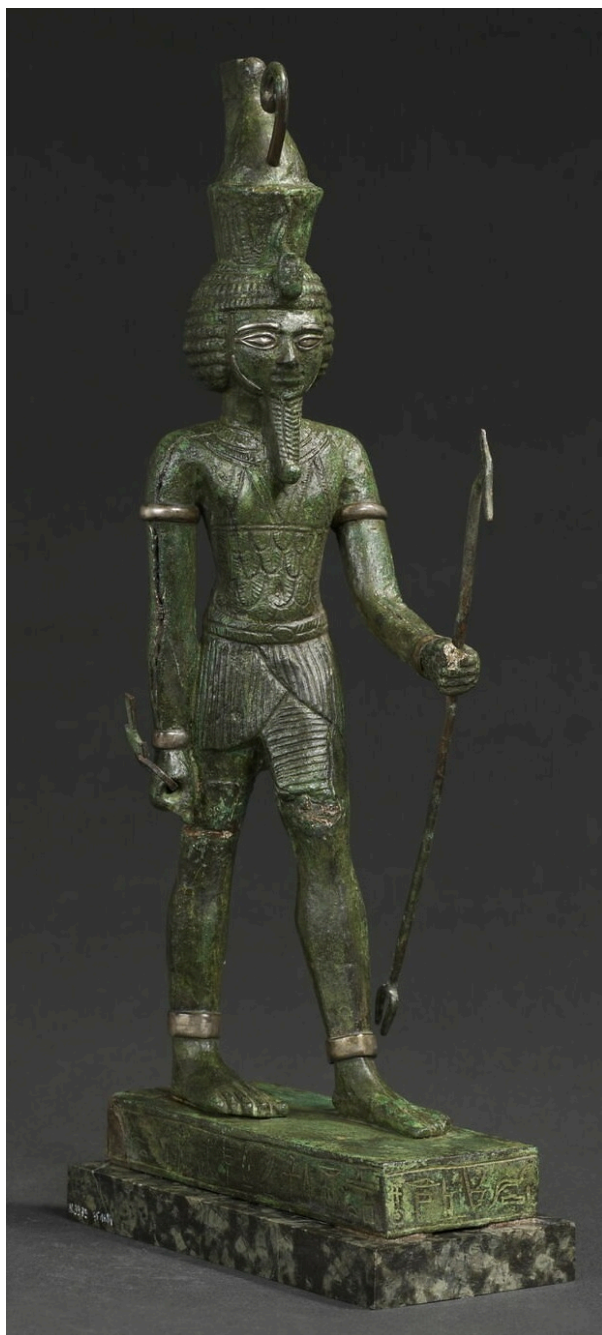


Fig. 1. Bronze du dieu Néferhotep Louvre N 3979 D
© 2009 Musée du Louvre, Dist. GrandPalaisRmn / Christian Décamps

Néferhotep de Hou

Le dieu Néferhotep est essentiellement connu par la documentation provenant de la ville de Hout-Sékhem (7^e nome de Haute Égypte) dont il est devenu la divinité principale à l'époque ptolémaïque. Apparue soudainement dans le paysage théologique local peut-être dès la Troisième Période Intermédiaire⁵, le dieu est qualifié de « Néferhotep l'enfant »⁶ ; il est cependant figuré comme un dieu adulte portant une coiffure d'apparence royale composée d'une perruque courte surmontée d'un *pschent* (fig. 1). De plus, à l'exception de la couronne *atef*, son iconographie n'évoque pas le dieu Osiris auquel il est fréquemment associé sous la forme d'Osiris-Néferhotep⁷.

Quelques études ont tenté de cerner la personnalité du dieu Néferhotep⁸. Cl. Vandersleyen crut reconnaître en ce dieu l'émancipation de l'épithète *nfr htp*, faisant de Néferhotep l'incarnation du principe d'« apaisement parfait »⁹. Quant à la forme Osiris-Néferhotep, elle lui apparut comme la manifestation commune d'Osiris et d'Horus se succédant sur le trône royal dans un cycle éternel¹⁰. Il proposa, influencé par l'épithète *nfr htp* et par l'iconographie d'apparence royale du dieu, de faire remonter son apparition dès le Nouvel Empire¹¹. Ph. Collombert écarta définitivement cette datation en dissociant le nom Néferhotep de l'épithète *nfr htp*¹² et proposa, avec toutes réserves, d'expliquer l'apparition soudaine du dieu par l'évolution du culte dédié au roi Sésostris I^{er}, attesté à Hout-Sékhem jusqu'à la 18^e dynastie ; l'image royale aurait perduré sous forme d'entité divine

⁵ Voir *infra*, p. 7.

⁶ Voir Ph. COLLOMBERT, « Hout-Sékhem et le septième nome de Haute-Égypte II : Les stèles tardives », *RdE* 48, 1997, p. 28 (stèle de *Kkr* : Vienne Kunsthistorisches Museum ÄS 6043), p. 38 (stèle de *P3-dj-nfr-htp* : Munich ÄS 40).

⁷ Le nom du dieu est précédé du nom Osiris notamment sur certains de ses bronzes : voir par exemple bronze Louvre N 3979 D (fig. 1) ; ou sur certains reliefs de temple : voir par exemple S. CAUVILLE, *Le temple de Dendara XII*, Le Caire, p. 108-109, tabl. II et pl. 68 ; J. DE MORGAN *et al.*, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique. Première série. Haute Égypte, tome troisième : Kom Ombos. Deuxième partie*, Vienne, 1909, p. 41, n° 582.

⁸ W. SPIEGELBERG, « Der Gott Nephotes (*Nfr-htp*) und der κυβερνήτης des Nils », *ZÄS* 62, 1927, p. 35-37 ; H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin, 1952, s.v. Nephotes ; Cl. VANDERSLEYEN, « Aménophis III incarnant le dieu Neferhotep », *OLP* 6/7, 1975-1976, p. 535-542 ; Cl. TRAUNECKER, Cl. VANDERSLEYEN, *LÄ* IV 372-374, s.v. Neferhotep ; Ph. COLLOMBERT, *RdE* 48, p. 64-70 ; Ph. COLLOMBERT, « The Gods of Hut-Sekhem and the Seventh Nome of Upper Egypt », in C.J. EYRE (éd.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3-9 September 1995*, *OLA* 82, Louvain, 1998, p. 291-292.

⁹ Cl. VANDERSLEYEN, *op. cit.*, p. 538. ¹⁰ *Ibid.*, p. 539-540. ¹¹ *Ibid.*, p. 541.

¹² Ph. COLLOMBERT, *RdE* 48, p. 65 et n. 160.

indépendante¹³. Ph. Collombert identifia en outre un principe divin cyclique dans lequel toutes les formes du dieu trouvent leur place : Néferhotep l'enfant auquel succède Néferhotep adulte (sous forme de « ba vivant » principe reproducteur) s'éteignant enfin sous forme d'Osiris-Néferhotep avant de renaître à nouveau¹⁴.

Toutefois, l'ensemble des caractéristiques du dieu Néferhotep permettent d'interpréter différemment la nature de ce dieu.

1. Son nom

Lorsqu'on rencontre le syntagme *nfr-ḥtp* dans la documentation, il s'agit le plus souvent de l'anthroponyme *Nfr-ḥtp* connu dès l'Ancien Empire, bien attesté dans toute l'Égypte jusqu'à la fin du Nouvel Empire et de manière plus sporadique au-delà¹⁵. Si l'on part de ce constat, la dénomination d'Osiris-Néferhotep prend un tout autre sens : c'est le terme Osiris qui vient caractériser l'anthroponyme Néferhotep et non l'inverse. Autrement dit, il ne s'agit plus du dieu Osiris qualifié de *nfr-ḥtp* mais d'un humain nommé Néferhotep qualifié d'Osiris, c'est-à-dire d'un défunt. Il n'est d'ailleurs pas étonnant de voir un défunt divinisé décrit comme « Osiris N » au sein d'un panthéon. C'est par exemple le cas des frères divinisés Padiaset et Pahor sur les murs du temple de Dendour¹⁶ ou de l'enfant divinisé d'Éléphantine systématiquement désigné comme l'Osiris Nesпамédou¹⁷. On signalera encore, dans le panthéon même de Hout-Sékhem, le cas de l'Osiris Oudjarenès¹⁸.

Il a existé de nombreux enfants nommés *Nfr-ḥtp* avant l'individu du même nom passé à la postérité sous forme de dieu à Hout-Sékhem¹⁹. Puis, à compter de la divinisation de cet enfant, l'anthroponyme Néferhotep devint également un

¹³ Ph. COLLOMBERT, « The Gods of Hut-Sekhem and the Seventh Nome of Upper Egypt », p. 292.

¹⁴ *Ibid.*, p. 291.

¹⁵ *PN* I, 198, 14 ; *DemNam* 641 ; *TM NamVar* 25284 ; grec Νεφωτης *TM NamVar* 11065 ; Ph. COLLOMBERT, *RdE* 48, p. 67 et n. 172.

¹⁶ Voir par exemple A.M. BLACKMAN, *The Temple of Dendûr. Les temples immergés de la Nubie*, Le Caire, 1911, p. 9, sc. I (pl. XVI) ; p. 11, sc. III (pl. XX ; 1) ; p. 15, sc. III (pl. XXIV).

¹⁷ E. LASKOWSKA-KUSZTAL, « Osiris-Nesmeti – Child from Elephantine », in G. DREYER *et al.* (éd.), « Stadt und Tempel von Elephantine: 31./32. Grabungsbericht », *MDAIK* 61, Le Caire, 2005, p. 75-82 ; Fr. HOFFMANN, « Die Datierung des Ostrakon Brooklyn 12767 1630 und der Kult des Osiris-Espmetis auf Elephantine in römischer Zeit », in D. KESSLER *et al.* (éd.), *Texte - Theben - Tonfragmente : Festschrift für Günter Burkard*, Wiesbaden, 2009, p. 206-213.

¹⁸ Ph. COLLOMBERT, « Hout-Sékhem et le septième nome de Haute-Égypte I : La divine Oudjarenès », *RdE* 46, 1995, p. 55-79 ; voir *infra*, p. 17.

¹⁹ Voir *supra* n. 15.

théonyme, à tout le moins dans la région du 7^e nome de Haute Égypte. Par la suite, on élaborera alors une série d'anthroponymes à partir du nouveau théonyme Néferhotep, comme *P3-dj-Nfrhṯp*, *T3-dj-Nfrhṯp* ou encore *T3-šrj.t-Nfrhṯp*²⁰.

Interpréter *nfr-hṯp* comme l'anthroponyme Néferhotep écarte définitivement l'hypothèse selon laquelle ce dieu serait une émanation du dieu Khonsou-dans-Thèbes-néferhotep²¹. S'il existe effectivement un lien entre ce dernier et Néferhotep, il est le fait des théologiens d'époque ptolémaïque de Karnak qui ont vu une double analogie dans le théonyme Néferhotep et l'épithète *nfr hṯp* de Khonsou d'une part, et dans la nature juvénile des deux dieux d'autre part²².

2. Son iconographie

L'iconographie habituelle de Néferhotep est celle d'un dieu anthropomorphe adulte portant le pagne à queue de taureau et coiffé de l'*ibès*, perruque courte à petites mèches, surmontée d'un *pschent* (fig. 1)²³. Néanmoins, la plus ancienne iconographie connue pour ce dieu est celle d'un jeune enfant simplement coiffé du *pschent* d'où s'échappe la natte caractéristique de l'enfance sur la stèle de Padinéferhotep, « nourricier de Néferhotep l'enfant », datable probablement de la 26^e ou 27^e dynastie (fig. 2)²⁴. Cette évolution iconographique n'est en rien surprenante pour un dieu nouvellement créé à partir d'un mortel et témoigne probablement de l'intégration progressive de ces divinisés au sein du panthéon.

²⁰ *P3-dj-Nfrhṯp* (Πετενερωτης) : *PN* I, 124, 12 ; *DemNam* 318-319 ; *TM Nam* 874. *T3-dj-Nfrhṯp* (Τετενερωτης) : *PN* I, 373, 20 ; *DemNam* 1157 ; *TM Nam* 1367. *T3-šrj.t-Nfrhṯp* (Σεννερωτης) : *DemNam* 1134 ; *TM Nam* 13696.

²¹ Cl. VANDERSLEYEN, *op. cit.*, p. 537. W. Spiegelberg avait déjà compris que Néferhotep était une divinité indépendante de la forme de Khonsou-dans-Thèbes-néferhotep : W. SPIEGELBERG, *ZÄS* 62, 1927, p. 35 ; Ph. Collombert écartait également cette hypothèse : Ph. COLLOMBERT, *RdE* 48, p. 69 ; *Id.*, « The Gods of Hut-Sekhem and the Seventh Nome of Upper Egypt », p. 292.

²² Ph. COLLOMBERT, *RdE* 48, p. 69. Ce rapprochement s'observe sur les copies des reliefs de la chapelle dédiée à Néferhotep de Hou sur le dromos menant au temple de Khonsou à Karnak : K. LEPSIUS, *Denkmäler* IV, pl. 15b-c = *Text* III, p. 74 [12] ; *PM* II, p. 224-225. Au sujet d'une stèle de Karnak possiblement dédiée à Néferhotep, voir J.-Cl. GOYON, Cl. TRAUNCKER, « Une stèle tardive dédiée au dieu Neferhotep (CS X 1004, pl. 1) », *Cahiers de Karnak* 7, 1978-1981, p. 299-302 ; voir *infra*, p. 18.

²³ Elle est notamment attestée par les reliefs du temple de Dendéra (voir *infra*, p. 19), la chapelle de Karnak (voir *supra*, n. 22) et les bronzes inscrits au nom du dieu : J.-Fr. AUBERT, L. AUBERT, *Bronzes et or égyptiens*, Paris, 2001, p. 299-300 ; M.-P. VANLATHÈM, « L'iconographie des bronzes du dieu Neferhotep », *CdE* 82, 2007, p. 35-56, 163-164.

²⁴ Stèle Munich ÄS 40 ; Ph. COLLOMBERT, *RdE* 48, p. 34-40 et pl. IV.

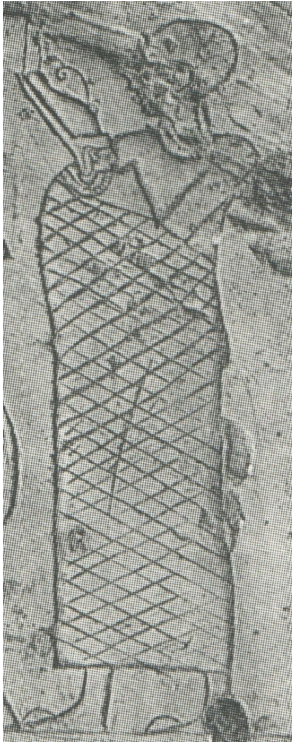


Fig. 2. Néferhotep, stèle München ÄS 40
(d'après, Ph. COLLOMBERT, *RdE* 48 (1997), pl. IV)

Il n'est en effet pas rare de voir l'iconographie de ces humains divinisés se détacher au fil du temps de la réalité première de leur nature²⁵, au point d'être parfois même représentés de façon zoomorphe (Petensenis de Séhel, figuré crocodilocéphale²⁶ ; Pachermontou hiéracocéphale de la région thébaine²⁷ ; Pyiris d'Ayn el Labakha sous la forme entière d'un faucon²⁸). On signalera aussi le cas de l'iconographie romaine de l'enfant Nespamédou d'Éléphantine, la seule connue à ce jour, figuré sous les traits adultes d'Osiris, qui n'est probablement que le résultat d'une évolution qui s'est opérée sur plusieurs siècles²⁹.

Dans le cas de l'enfant Néferhotep, il semble qu'au moment de l'élaboration de son iconographie divine, il ait paru évident aux hiéroglyphes de représenter ce jeune dieu sous des traits juvéniles.

²⁵ Voir G. TALLET, « How to Create a God: the Name and Iconography of the Deified Deceased Piyris at Ayn el-Labakha (Kharga Oasis, Egypt) », in P. ALAYA, C. BONNET (éd.), *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*, Berlin, 2024, p. 341-347 ; J. CAYZAC, « Défunts divinisés à la frontière méridionale de l'Égypte », in V. GASPERINI, G. ZAKI, G. CECERE (éd.), *Gateway to Africa. Cultural Exchanges Across the Cataracts. Proceedings of the International Conference Held at the IFAO between November 1st – 3rd 2022*, BiEtud, Le Caire, sous presse.



²⁶ Cette iconographie fait écho à l'*interpretatio græca* du dieu en Cronos, c'est-à-dire Sobek : E. LASKOWSKA-KUZTAL, « Petempamentes, Petensetis, Petensenis – their Portraits on Elephantine (with Appendix by F. Arnold) », *EtudTrav* 27, 2014, p. 219 et p. 222-224 ; J. CAYZAC, *loc. cit.* ; voir *infra*, p. 16.

²⁷ Cette iconographie particulière a pu être influencée par le fait que son nom contenait celui du dieu hiéracocéphale Montou : Chr. THIERS, « Stratégies pour une divinisation : la stèle insolite de Pachermontou-panakht », *BIFAO* 122, 2022, p. 525-540.

²⁸ Là encore, la figuration sous forme de faucon a pu être guidée par la signification du nom du divinisé : G. TALLET, *op. cit.*, p. 345-348.

²⁹ Pour l'iconographie de Nespamédou, voir E. LASKOWSKA-KUZTAL, « Comprehending text – appreciating image: text and image synergy in research on the remains of the Roman temple of Osiris Nesmeti on Elephantine and the Ptolemaic temple of Mandulis in Kalabsha », in H. BEINLICH (éd.), *12. Ägyptologische Tempeltagung: Synergie und Divergenz. Zum Zusammenwirken von Bild und Text in ägyptischen Tempeln, Würzburg – 2020*, Wiesbaden, 2021, p. 167-170 ; J. CAYZAC, *loc. cit.*

Le choix de la double-couronne aurait-il pu être calqué sur le *pschent* qu'arbore Harpocrate en tant que successeur sur le trône de son père³⁰ ? Ainsi, le *pschent* de Néferhotep serait plus une expression de la jeunesse du dieu qu'un symbole de succession royale.

Au fil du temps, cette iconographie juvénile de Néferhotep semble s'être perdue au profit de son iconographie adulte portant perruque *ibès* et *pschent*. Cette coiffé composite est probablement à mettre en relation avec celle de certains divinisés arborant la perruque *ibès* surmontée de l'*atef*. Cette composition assez singulière *ibès+atef*, portée par Padiaset de Dendour,  et  de Kalabcha et sans doute Mandoulis de Kalabcha lui-même³¹ semble être l'expression iconographique de leur nature d'humain divinisé : l'*ibès*, perruque courte des vivants, exprimerait leur nature humaine, l'*atef*, couronne emblématique d'Osiris, leur état de mort³². Dans le cas de Néferhotep, ce n'est pas l'*atef* qui se serait fixée dans l'iconographie adulte de Néferhotep, mais le *pschent* de son iconographie primaire, permettant de manifester sa nature d'enfant désormais moins visible.

Il existe néanmoins une figuration de Néferhotep portant l'association *ibès+atef* attendue pour un divinisé. Il s'agit d'une statuette en pierre inscrite au nom du dieu et conservée au Musée du Cinquantenaire de Bruxelles (MRAH E.00530)³³. On signalera également deux étonnants bronzes, malheureusement anépigraphes mais figurant assurément Néferhotep, qui présentent un détail passé jusqu'alors inaperçu³⁴ : le dieu y est coiffé de la perruque *ibès* surmontée du *pschent* mais ce dernier est flanqué de deux plumes d'autruche, autrement dit le dieu porte une

³⁰ Toutefois, le dieu Harpocrate, qui semble avoir pris de l'ampleur à compter de la fin du II^e millénaire, n'arbore pas toujours le *pschent* : voir S. SANDRI, *Har-pa-chered (Harpokrates). Die Genese eines ägyptischen Götterkindes*, OLA 151, Louvain, 2006, p. 97-127 et en particulier p. 109-112 pour le *pschent*.

³¹ J. CAYZAC, *loc. cit.* Au sujet de la probable nature de défunt divinisé du dieu Mandoulis, voir J. CAYZAC, étude en préparation.


³² J. CAYZAC, « Un duo de défunts divinisés dans le panthéon de Kalabcha », *RdE* 69, 2019, p. 62-63.

³³ L. LIMME, « Un "prince ramesside" fantôme », in L. LIMME, J. STRYBOL (éd.), *Aegyptus Museis Rediviva. Miscellanea in Honorem Hermanni De Meulenaere*, Bruxelles, 1993, p. 109-118 et en particulier p. 116.

³⁴ Bronze Louvre N 5121 : M.-P. VANLATHAM, *op. cit.*, p. 50-51 et fig. 5 ; <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010010229>. La présence de deux petits lions de chaque côté de la base est sans doute à mettre en relation avec les deux lions flanquant les sièges des bronzes de divinités assises : voir par exemple le bronze d'Harsomtous assis Louvre E 34042 <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010009702>. Le second bronze, passé dans le commerce de l'art au début du XX^e s., au sein de la maison de vente Demotte, n'est malheureusement pas localisé à ce jour. La plaque de verre 5815 du fonds photographique Demotte conservée au Louvre permet d'apercevoir les plumes d'autruche

couronne fusionnant le *pschent* et l'*atef*. Cette triple composition *ibès+pschent+atef* pourrait être la synthèse iconographique la plus complète de la nature de Néferhotep d'enfant humain divinisé. Cette variante iconographique a pu coexister avec les figurations habituelles du dieu ; elle a également pu constituer un maillon intermédiaire dans l'évolution iconographique de Néferhotep.

3. Émergence soudaine et datation

L'apparition du dieu Néferhotep était jusqu'à récemment datée de la 26^e ou 27^e dynastie par la stèle de Padinéferhotep³⁵. Il semble qu'il faille désormais faire remonter l'instauration de ce culte à la 22^e/23^e dynastie ou à la 25^e dynastie. En effet, le décret oraculaire Pap. Hanovre 1976.60c, mentionne un Osiris Néferhotep dans un contexte qui semble bien être celui de Hout-Sékhem³⁶. Ce décret a possiblement été rédigé à une date relativement proche de sa divinisation : un passage du texte pourrait en effet mentionner le nom de son père mortel³⁷. Le papyrus est malheureusement en partie lacunaire à cet emplacement mais les signes conservés permettent d'envisager la lecture *Nfr-htp sz [P3-šrj]-Wsjr*, la petite boucle subsistant en bordure de la lacune évoquant possiblement le bras replié du signe hiéroglyphique . Si l'interprétation de ce passage est juste, nous aurions ici un précieux élément biographique du jeune Néferhotep, qualifié d'Osiris dès l'origine³⁸.

Par ailleurs, l'apparition subite de Néferhotep dans le paysage religieux de Hout-Sékhem est cohérente avec sa nature de défunt divinisé. Bien entendu, l'émergence soudaine d'un dieu ne se limite pas à la divinisation d'un défunt ; le panthéon égyptien a connu l'apparition soudaine de divinités étrangères

de chaque côté du *pschent*, bien que celle à la droite du dieu ait été altérée : <https://corpus.louvre.fr/s/corpus/item/39392>.

³⁵ Voir *supra*, p. 9.

³⁶ H.-W. FISCHER-ELFERT, *Magika Hieratika in Berlin, Hannover, Heidelberg und München, ÄOPHÄMPB 2*, Berlin, 2015, p. 203-219. Pour l'origine diospolite du papyrus, voir Ph. COLLOMBERT, *BSÉG 34*, p. 84-85.

³⁷ On signalera que la mention d'éléments biographiques peut perdurer dans le temps pour certains défunts divinisés, comme pour Pahor et Padiaset de Dendour régulièrement qualifiés de fils d'un certain Kouper : A.M. BLACKMAN, *op. cit., passim* ; J. CAYZAC, « Défunts divinisés à la frontière méridionale de l'Égypte » ou pour Nespamédou « né à Éléphantine » : E. LASKOWSKA-KUSZTAL, *MDAIK 61*, p. 72, 2.1 ; C.J. MARTIN, « The Child Born in Elephantine : Papyrus Dodgson Revisited », *EVO 17*, 1994, p. 199-212.

³⁸ Pap. Hannover 1976.60c, x+32 : H.-W. FISCHER-ELFERT, *Magika Hieratika*, p. 209, 217.

d'importation, de créations théologiques pures³⁹, voire d'émanations de l'émancipation d'un aspect d'une divinité⁴⁰. Néanmoins, il semble qu'à compter de l'Époque tardive, les cas de divinisations d'humains se soient multipliés, quelle qu'en soit la cause, et aient conduit à l'émergence soudaine de nouveaux dieux dans les panthéons locaux⁴¹. Tous les morts divinisés n'ont évidemment pas intégré les panthéons locaux et l'essentiel semble n'avoir reçu qu'un culte très modeste⁴². Quelques-uns se sont pourtant distingués, sans doute sous l'effet de la grande popularité que leur culte a rencontrée, ce qui semble être le cas de certains divinisés enfants, à l'image de Nespamédou d'Éléphantine. C'est à cette catégorie particulière que semble appartenir Néferhotep de Hout-Sékhem.

Pour intégrer au mieux ces divinisés les plus populaires au sein des panthéons de leur localité⁴³, les hiérogammates ont échafaudé autour d'eux un contexte théologique et élaboré pour ces nouveaux dieux une personnalité sur-mesure, en créant notamment des liens de parenté ou d'alliance entre ces nouvelles divinités et les dieux locaux.

4. Une personnalité divine créée sur-mesure

Comme dans le cas d'autres divinisés, les hiérogammates semblent ne jamais avoir renié la nature première d'humain de Néferhotep mais y avoir au contraire trouvé matière pour façonner son identité divine⁴⁴. Ainsi, ils ont élaboré pour lui des textes exprimant sa nature de défunt l'assimilant à Osiris, au point qu'il est parfois difficile de le différencier du dieu Osiris lui-même et de toutes ses

³⁹ Par exemple, Tasetnetnéferet et Panebtaouy créés pour former une triade avec Haroëris de Kôm Ombo : J.-P. CORTEGGIANI, *L'Égypte ancienne et ses dieux*, Villeneuve-d'Ascq, 2007, p. 431 et p. 530-531.

⁴⁰ Ce pourrait notamment être le cas de Tanetjeretâat, « antonomase » d'Isis à El-Qal'a et Chenhour qui aurait pris son indépendance, peut-être motivée par une nécessité d'apporter de la cohérence au décor du temple selon les principes de la « théologie pariétale » de Cl. Traunecker : voir Cl. TRAUNECKER, « De l'hiérophanie au temple. Quelques réflexions... », in U. VERHOVEN, E. GRAEFE (éd.), *Religion und Philosophie im Alten Ägypten, OLA 39*, Louvain, 1991, p. 303-317 ; *Id.*, « Lessons from the Upper Egyptian temple of El-Qal'a », in St. QUIRKE (éd.), *The Temple in Ancient Egypt. New discoveries and recent research*, Londres, 1997, p. 168-178 ; cependant, pour une autre interprétation relative à Tanetjeretâat, voir *infra*.

⁴¹ Voir *supra*, n. 4. ⁴² A. VON LIEVEN, « Deified Humans », p. 1-2.

⁴³ Cette localité a pu être celle d'où le défunt était originaire, celle où le défunt était mort ou encore celle où son corps avait été retrouvé : voir J. CAYZAC, « Défunts divinisés à la frontière méridionale de l'Égypte ».

⁴⁴ Voir *supra*, n. 37 pour des exemples d'éléments biographiques intégrés dans le profil divin de ces divinisés.

manifestations (Ounchepsef, le pilier Ioun ou le phénix-*benou*)⁴⁵. En tant qu'Osiris, Néferhotep est de fait le frère et époux d'Isis mais également le frère de Nephthys⁴⁶. Ce dernier lien théologique était d'ailleurs particulièrement signifiant localement puisque Hout-Sékhem était réputé être le lieu de naissance de la déesse Nephthys⁴⁷.

En revanche, aucun lien théologique ne semble avoir été élaboré entre Néferhotep et Hathor, divinité historique de Hout-Sékhem qu'il supplanta progressivement⁴⁸. Ces deux divinités sont uniquement citées de manière accolée dans le titre sacerdotal de « prophète d'Hathor et de Néferhotep »⁴⁹.

Bien que l'iconographie de Néferhotep ait évolué au cours du temps au point de se fixer sous forme de dieu adulte, son statut d'enfant a été préservé dans son épithète de « Néferhotep l'enfant », à l'instar de l'Osiris Nespaédou d'Éléphantine⁵⁰. Les théologiens semblent avoir vu dans cette nature d'enfant combinée à celle d'un Osiris ressuscitant, l'illustration du cycle de la vie, à l'image du cycle solaire Khépri-Rê-Atoum. Ainsi, à « Néferhotep l'enfant » succéderait « Néferhotep le *ba* vivant » puis la forme d'« Osiris Néferhotep » comme l'avait mis en lumière Ph. Collombert⁵¹.

Au cycle osirien s'est naturellement ajouté le cycle solaire, la figure juvénile de Néferhotep émergeant d'un lotus au matin incarnant au mieux le lever de l'astre. Cette image de régénération solaire via une image juvénile émergeant d'un lotus n'est évidemment pas propre à Néferhotep ; les théologiens sont manifestement allés piocher des éléments appartenant au répertoire d'autres dieux enfants pour composer la personnalité du dieu de Hout-Sékhem⁵². Néanmoins, ils ont adapté pour lui le formulaire de l'offrande du lotus pour évoquer sa nature première de défunt. Ainsi, à Dendéra, sur la paroi extérieure orientale du naos, les textes

⁴⁵ Ph. COLLOMBERT, *RdE* 48, p. 59-61.

⁴⁶ W.M.F. PETRIE, *Diospolis Parva. The Cemeteries of Abadiyeh and Hu 1898-9*, Londres, 1901, pl. XLII, bloc supérieur ; *Dendara* XII, p. 159, tabl. XIII et pl. 97.

⁴⁷ A. TILLIER, « Le lieu de naissance des enfants de Nout », *CdE* 89, 2014, p. 51-69 ; Ph. COLLOMBERT, « La déesse Bahout de l'Oasis de Dakhla », *RdE* 73, 2023, p. 186.

⁴⁸ Ph. COLLOMBERT, *RdE* 48, p. 59-61. ⁴⁹ *Ibid.*, p. 65. ⁵⁰ Voir *supra*, p. 8.

⁵¹ Ph. COLLOMBERT, « The Gods of Hut-Sekhem and the Seventh Nome of Upper Egypt », p. 290-293.

⁵² Harsomtous, par exemple, est souvent qualifié de « serpent Sata qui est apparu dans le lotus », en sa qualité d'enfant incarnant le renouveau : M.-L. RYHINER, *L'offrande du lotus dans les temples égyptiens de l'époque tardive, Rites Égyptiens* 6, Bruxelles, 1986, p. 71, 74, 77 ; au sujet du dieu-enfant image du renouvellement solaire, voir notamment D. BUDDÉ, « Child Deities », in J. DIELEMAN, W. WENDRICH (éd.), *UCLA Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, 2010, <https://escholarship.org/uc/item/9cf2v6q3>.

précisent « (...) (Ô) Nephthys ; que ton frère soit exalté dans Hout-Sékhem. Le lotus est pour son *ka*, il en sort en phénix divin sous l'image de Néferhotep »⁵³. Ici, on a pris soin de souligner que c'est sous la forme d'Osiris (« frère de Nephthys » ; « phénix divin ») que Néferhotep a émergé du lotus⁵⁴. Or, cet aspect funéraire osirien n'est jamais présent dans les scènes d'offrande du lotus destinées à d'autres dieux enfants ; ils surgissent généralement du lotus en tant qu'astre solaire primordial qui illumine le monde⁵⁵. Ainsi, au-delà de l'image de régénération incarnée par un dieu enfant, il semble bien qu'on ait voulu préciser que dans le cas de Néferhotep, cette résurrection était aussi celle d'un mort.

Sur la même paroi de Dendéra, deux registres plus bas, on signalera également le cas du tableau d'offrande situé au-dessous de celui du serrement de mains entre Sobek du Fayoum et Horus d'Edfou⁵⁶. Dans cette scène, le roi offre une sorte de bouquet monté constitué de lotus à Néferhotep et Geb⁵⁷ ; il semble que dans son état originel, le roi offrait un simple lotus aux dieux Harsomtous et Geb⁵⁸. Quelles qu'aient été les raisons ayant motivé le remaniement de cette scène, rien ne justifiait de modifier la forme de l'offrande puisque Harsomtous comme Néferhotep pouvaient recevoir le lotus. Pourtant, on a pris soin d'ajouter sept lotus au premier existant à l'origine alors qu'on transformait l'image d'Harsomtous en celle de Néferhotep. Connaissant l'attrait des hiéroglyphes pour les lectures multiples d'un même élément théologique, faut-il voir dans cette insistance iconographique l'expression d'un lien particulier établi entre Néferhotep et le lotus ? Le lien entre un divinisé et le lotus semble déjà attesté dans la documentation de la Première Cataracte : sur les deux stèles où elle apparaît, une divinisée du nom de Tachérytpaour est systématiquement associée à un lotus de manière singulière⁵⁹. Nous avons proposé de reconnaître dans ce détail iconographique, une discrète allusion à une mort survenue dans le Nil. En serait-il de même dans le cas de Néferhotep ?

⁵³ *Dendara XII*, p. 159, tabl. XIII, pl. 97. ⁵⁴ M.-L. RYHINER, *op. cit.*, p. 185-186.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 27-166. Lorsque Osiris est cité, c'est en tant que bénéficiaire des bienfaits de ce soleil renaissant : voir par exemple *Ibid.*, p. 28 et 51.

⁵⁶ S. CAUVILLE, « L'impossible serrement de main ou la *pax romana* à Dendéra », *RdE* 58, 2007, p. 29-39.

⁵⁷ *Dendara XII*, p. 108-109, tabl. II et pl. 68. ⁵⁸ S. CAUVILLE, *RdE* 58, p. 33-34.

⁵⁹ A. ROWE, « Newly-identified monuments in the Egyptian Museum showing the deification of the dead together with brief details of similar objects elsewhere », *ASAE* 40, 1940, p. 21, pl. VI ; J. CAYZAC, « Une stèle cultuelle dédiée à une famille divinisée de la région d'Éléphantine au Museo Egizio de Turin (Cat. 1576) », *RiME* 10, à paraître.

Ce lien entre Néferhotep et le Nil est à nouveau présent dans un proscynème grec gravé en l'an 10 de Trajan au Gebel Silsileh par un certain Léônidos « pilote (κυβερνητης)⁶⁰ du Nil-Zeus surnommé Nephôtes »⁶¹. Dans cette inscription, le dieu Néferhotep est donné comme équivalent du Nil. S'agit-il ici d'une sorte de glissement, le divinisé Néferhotep en étant venu à incarner le Nil dans lequel il serait mort ? Un rapprochement étonnant, mais relevant peut-être d'une évolution comparable, semble avoir été à l'œuvre entre Néferhotep et le crocodile. Dans un passage du *De prophetarum vita* d'Épiphanius, il est en effet question d'un prédateur aquatique « que les Égyptiens appellent νεφωθ et les grecs crocodile »⁶². L'équivalence semble trouver un écho dans le glossaire copte-grec dans lequel le terme βαινεφωθ « ba-de-Nephotes » est rendu en copte par ⲛⲓⲘⲁⲗ « crocodile »⁶³ ; le ⲛ initial ayant été interprété comme étant l'article pluriel, le terme ⲉϤⲟⲩⲧ en vint à signifier « crocodile »⁶⁴. Comment l'expression « Ba-de-Nephôtes », c'est-à-dire « Ba-de-Néferhotep », en est-elle arrivée à signifier « crocodile » ? Peut-être faut-il voir dans cette équivalence lexicale la survivance d'un élément biographique du Néferhotep de Hout-Sékhem mort dans le Nil par l'entremise d'un crocodile⁶⁵. Le *ba* du jeune défunt en serait alors venu à se confondre avec l'animal qui l'aurait emporté. Ce fait étonnant entre en résonance avec le cas du divinisé Pétensenis figuré crocodilocéphale sur un relief d'Éléphantine et associé au dieu Sobek⁶⁶ ou encore avec la statue en forme de crocodile d'un certain Pétésouchos. Ce dernier document provenant, sans doute de Crocodilopolis, semble commémorer la divinisation de Pétésouchos intervenue le 18 Payni de l'an 21 de Ptolémée XII Néos Dionysos⁶⁷.

⁶⁰ Au sujet de ce titre qui désigne peut-être le timonier de la barque sacrée, voir W. VYCIHL, *Dictionnaire étymologique de la langue copte*, Louvain, 1983, p. 49 ; É. BERNAND, *Les inscriptions grecques de Philae II. Haut et Bas Empire*, Paris, 1969, p. 216-217.

⁶¹ H.A. SAYCE, « Inscriptions et papyrus grecs d'Égypte », *Revue des Études grecques*, 1894, p. 297-298 ; W. SPIEGELBERG, *ZÄS* 62, p. 35-36 ; É. BERNAND, *op. cit.*, n. 5.

⁶² τῶν ὑδάτων θῆρες, οὓς καλοῦσιν οἱ Αἰγύπτιοι νεφωθ Ἴλληνας δὲ κροκοδείλου : EPIPHANIUS, *De prophetarum vita & interitu*, 1529, p. 14-15 = Th. HOPFNER, *Fontes historiae religionis Aegyptiacae* 4, Bonn, 1924, p. 609.

⁶³ W. SPIEGELBERG, *op. cit.*, p. 35-37 ; H.I. BELL, W.E. CRUM, « A Greek-Coptic glossary », *Aegyptus* 6, 1925, p. 197, n° 405 ; J. ČERNÝ, *Coptic Etymological Dictionary*, Cambridge, 1976, p. 40.

⁶⁴ W.E. CRUM, *A Coptic Dictionary*, Oxford, 1929-1939, p. 63 ; W. VYCIHL, *op. cit.*, p. 49.

⁶⁵ Rappelons que la noyade et la mort par le crocodile sont les deux causes citées par Hérodote autorisant la divinisation d'un défunt : HÉRODOTE, *Histoires* II, 90.

⁶⁶ Voir *supra*, p. 10 et n. 26.

⁶⁷ W. RÜBSAM, *Götter und Kulte in Faijum während der griechisch-römisch-byzantinischen Zeit*, Bonn, 1974, p. 34-35 ; É. BERNAND, *Recueil des inscriptions grecques du Fayoum* I, Leyde, 1975,

Enfin, plusieurs siècles après l'élaboration du profil divin de Néferhotep, les hiérogammates locaux l'ont enrichi d'une alliance remarquable qui témoigne du fait que sa nature d'humain divinisé était encore patente sous Ptolémée II Philadelphe. Profitant de la divinisation d'une autre défunte de Hout-Sékhem, l'Osiris Oudjarenès, ils ont fait de Néferhotep son époux⁶⁸. Or, les rapprochements théologiques entre défunts divinisés, sous forme d'alliance, de filiation ou simplement par association, sont particulièrement bien attestés ; il paraissait sans doute pertinent de rassembler ces dieux de même nature⁶⁹.

5. Un dieu accessible

Le Pap. Hanovre 1976.60c évoqué ci-dessus, semble indiquer que, dès l'origine, le dieu Néferhotep était une divinité jugée particulièrement accessible par les fidèles puisque sollicitée dans un contexte oraculaire⁷⁰. Cette qualité oraculaire est parfois associée à certains humains divinisés, jugés intermédiaires idéaux entre le monde des vivants et celui des dieux⁷¹. La nature d'enfant de Néferhotep devait en outre accentuer son pouvoir oraculaire comme cela semble avoir été le cas le cas pour l'enfant Nespamédou d'Éléphantine qui rendait des oracles, vraisemblablement sur la terrasse du temple de Khnoum, comme l'atteste le Pap. Dodgson⁷².

p. 41-42 ; A. VON LIEVEN, « Of Crocodiles and Men. Real and Alleged Cults of Sobek in the Fayyûm », in C. ARLT, A. STADLER (éd.), *Das Fayyûm in Hellenismus und Kaiserzeit. Fallstudien zu multikulturellem Leben in der Antike*, Wiesbaden, 2023, p. 87-93.

⁶⁸ Voir Ph. COLLOMBERT, *RdE* 46, p. 55-79. En tant qu'épouse divine de l'Osiris Néferhotep, Oudjarenès, elle-même un Osiris, fut assimilée à la déesse Isis.

⁶⁹ Voir J. CAYZAC, « Défunts divinisés à la frontière méridionale de l'Égypte » ; voir aussi *infra* le cas d'Horoudja.

⁷⁰ Voir Ph. COLLOMBERT, *BSÉG* 34, p. 79-87.

⁷¹ C'est bien sûr notamment le cas d'Imhotep et Amenhotep fils de Hapou : voir les occurrences répertoriées par D. WILDUNG, *Imhotep und Amenhotep*, *MÄS* 36, Berlin, 1977, p. 319, *s.v.* Orakel ; pour Imhotep, voir également *infra*, n. 126 ; le fait est aussi attesté pour Nespamédou : voir *infra*, n. 72 ; pour Kolanthès et Horoudja, voir *infra*, p. 28 et p. 38 ; on signalera enfin le cas de Mandoulis : voir *infra*, n. 126.

⁷² C.J. MARTIN, « The Child Born in Elephantine », p. 199-212, en particulier p. 206-210 ; au sujet des prédispositions oraculaires des enfants en Égypte gréco-romaine, voir D. BUDDE, « Ägyptische Kindgötter und das Orakelwesen in griechisch-römischer Zeit (Kat. 232-238) », in H. BECK, P.C. BOL, M. BÜCKLING (éd.), *Ägypten Griechenland Rom: Abwehr und Berührung*, Francfort-sur-le-Main, 2005, p. 333-341, 646-651, en particulier, p. 333.

6. Son lieu de culte

À ce jour, les vestiges archéologiques de Hou n'ont pas permis de localiser avec certitude l'emplacement du temple qui était dédié au dieu Néferhotep⁷³. Il est probable que, dans un premier temps, le nouveau dieu recevait un culte dans un sanctuaire modeste, voire une simple chapelle, au sein du téménos d'Hathor, patronne historique de Hout-Sékhem, comme semble l'indiquer la prêtrise commune aux deux dieux⁷⁴. Sous l'essor de son culte, Néferhotep s'est progressivement substitué à Hathor à la tête de la capitale du 7^e nome de Haute Égypte ; un temple de plus grande envergure dut alors lui être érigé. Ce grand temple pourrait avoir pris place dans l'espace du « fort romain » où Petrie signala la présence de vestiges de plusieurs sanctuaires et notamment un bloc où Néferhotep est suivi d'Oudjarenès assimilée à Isis et de Nephthys⁷⁵. Cette hypothèse semble confirmée par la présence d'un fragment d'architrave aux cartouches de Ptolémée VI Philométor, sur lequel apparaît le nom de Néferhotep⁷⁶. Or, la bordure du désert, dans la zone des nécropoles, constituerait le lieu idéal pour accueillir le sanctuaire dédié à un défunt divinisé, à l'instar de celui du divinisé Puyris à Ayn el Labakha⁷⁷.

À l'époque ptolémaïque, le culte de Néferhotep se diffusa jusque dans la région thébaine, où une petite chapelle lui fut dédiée derrière le dromos menant au temple de Khonsou sous Ptolémée IV Philopator⁷⁸. L'occasion pour les prêtres locaux de rapprocher le dieu Néferhotep de la forme de Khonsou-dans-Thèbes-néferhotep.

⁷³ Voir, W.M.F. PETRIE, *Diospolis Parva. The Cemeteries of Abadiyeh and Hu 1898-9*, Londres, 1901 ; Ph. COLLOMBERT, « Rapport préliminaire sur la première campagne de l'Université de Genève à Hou (juillet 2009) », *BSÉG* 28, 2008-2010, p. 15-33.

⁷⁴ L'emplacement du temenos d'Hathor n'est pas identifié avec certitude à ce jour mais devait vraisemblablement se trouver au cœur même du village de Hou.

⁷⁵ Voir W.M.F. PETRIE, *op. cit.*, p. 55-56, pl. XLIII ; cette zone fait depuis 2025 l'objet de fouilles archéologiques menées par l'université de Genève, sous la direction d'Audrey Eller.

⁷⁶ Inédit : Ph. COLLOMBERT, *Hout-Sékhem et le septième nome de Haute-Égypte. Recherche de géographie religieuse. I. La documentation, Mémoire présenté en vue de l'obtention du diplôme de l'École Pratique des Hautes Études, section des sciences religieuses, sous la direction de Mme C.M. Zivie-Coche*, 1994, p. 166-167, doc. 115.

⁷⁷ A. HUSSEIN, *Le sanctuaire rupestre de Puyris à Ayn Al-Labakha*, Le Caire, 2000 ; J. CAYZAC, *RdE* 69, p. 66 ; G. TALLET, « How to Create a God », p. 333-334.

⁷⁸ Voir *supra*, n. 22.

Néferhotep apparaît également sur les parois des temples de Dendéra⁷⁹, Edfou⁸⁰, El-Qal'a⁸¹, Chenhour⁸² et Kom-Ômbo⁸³.

En parallèle, la dévotion portée à Néferhotep semble s'être exportée à Saqqara dès la Période saïte, où une importante quantité de bronzes à son effigie ont été découverts dans le secteur du Sérapéum⁸⁴. Cette exportation peut paraître surprenante au vu de la distance qui sépare Hout-Sékhem de Saqqara. Elle semble pourtant trouver son explication dans le fait que la zone du Sérapéum a pu exercer une certaine attractivité pour les cultes de ces humains divinisés qui se sont installés de manière satellite autour de la figure du divinisé emblématique qu'était Imhotep⁸⁵.

Kolanthès d'Athribis

Le dieu Kolanthès n'est connu que par la documentation relative à la région de Hout-Répit (Athribis) dans le 9^e nome de Haute Égypte et ce depuis le règne de Ptolémée IV Philopator⁸⁶. L'essentiel de la documentation concernant Kolanthès est issu des scènes et des textes du « temple-mammisi » d'Athribis, dont la construction et la décoration initiée sous Ptolémée XII Néos Dionysos Aulète s'est achevée sous Hadrien⁸⁷. Il y forme, en tant que dieu-fils, une triade avec le dieu Min, patron du 9^e nome de Haute Égypte, et la déesse Répit. Récemment,

⁷⁹ Dendara XII, p. 108-109, tabl. II et pl. 68. ; *Ibid.*, p. 159, tabl. XIII, et pl. 97.

⁸⁰ Edfou III, p. 271, 273-274.

⁸¹ L. PANTALACCI, Cl. TRAUNECKER, *Le temple d'El-Qal'a I*, Le Caire, 1990, p. 86, n° 110 (= *El-Qal'a I*).

⁸² M. MINAS-NERPEL, H. WILLEMS (éd.), *The Temple of Shanhûr II*, OLA 320, Louvain, 2024, p. 67 (= *Shanhûr II*).

⁸³ J. DE MORGAN *et al.*, *Kom Ombo II*, p. 41, n° 582.

⁸⁴ M.-P. VANLATHÈM, *CdE* 82, p. 35-56, en particulier les bronzes n° 5, 9, 11, 18-21, 26, 27, 31.

⁸⁵ J. CAYZAC, « Les divinisés du Sérapéum », en préparation.

⁸⁶ Voir M. CLAUDE, *Akhmîm et la 9^e province de Haute Égypte. Étude de géographie religieuse*, SSR 41, Wiesbaden, 2024, p. 268-273.

⁸⁷ Chr. LEITZ, D. MENDEL, Y. EL-MASRY, *Athribis II. Der Tempel Ptolemaios XII. Die Inschriften und Reliefs des Opfersäle, des Umgangs und der Sanktuarräume* (2 vol.), Le Caire, 2010 (= *Athribis II*) ; Chr. LEITZ, D. MENDEL, *Athribis III. Die östlichen Zugangsräume und Seitenkapellen sowie die Treppe zum Dach und die rückwärtigen Räume des Tempels Ptolemaios XII.* (2 vol.), Le Caire, 2017 (= *Athribis III*) ; Chr. LEITZ, D. MENDEL, *Athribis IV. Der Umlang L₁ bis L₃* (2 vol.), Le Caire, 2017 (= *Athribis IV*) ; Chr. LEITZ, D. MENDEL, *Athribis VI. Die westlichen Zugangsräume, die Säulen und die Architrave des Umgangs und der südliche Teil des Soubassements der westlichen Aussenmauer des Tempels Ptolemaios XII.* (2 vol.), Le Caire, 2021 (= *Athribis VI*) ; Chr. LEITZ, *Athribis VII. Übersetzung der Inschriften des Tempels Ptolemaios XII.* (2 vol.), Le Caire, 2022 (= *Athribis VII*).

l'équipe de l'université de Tübingen a découvert une nouvelle figuration de Kolanthès datée de Ptolémée VIII Évergète II sur le pylône d'un second temple d'Athribis⁸⁸. Néanmoins, la plus ancienne attestation du dieu figure sur la stèle British Museum EA 1431 (Ptolémée Philopator) (fig. 4)⁸⁹. Kolanthès est également mentionné sur une stèle des carrières de Ptolémaïs (Ptolémée VIII Évergète II)⁹⁰ et sur une stèle rupestre hiéroglyphique associée à un texte démotique dans les carrières du Gebel el Cheikh el Haridi (Ptolémée XII Néos Dionysos)⁹¹. On signalera enfin un relief conservé au musée d'Hildesheim (Auguste)⁹² et la stèle Berlin ÄM 22489 (Hadrien)⁹³ qui est une des plus récentes figurations de Kolanthès datée connue à ce jour⁹⁴.

Ce jeune dieu est figuré tantôt sous forme juvénile (nu, index à la bouche, cape, perruque *ibès* et *pschent*, natte de l'enfance) tantôt sous forme mature (pagne à queue de taureau, perruque *ibès* et *pschent*) mais avec la natte caractéristique de l'enfance rappelant sa jeunesse. Son nom, bien attesté dans l'onomastique locale⁹⁵, ne semble pas égyptien. Pourtant, rien dans son profil n'évoque une origine étrangère.

Le profil du dieu Kolanthès reste en partie insaisissable. Cependant, la mise en parallèle des éléments le caractérisant avec ceux caractérisant le dieu Néferhotep permet d'envisager que le dieu Kolanthès ait été lui aussi, à l'origine, un véritable enfant.

⁸⁸ Inédit. <https://idw-online.de/de/news843532>

⁸⁹ P. MUNRO, *Die spätägyptischen Totenstelen*, *ÄF* 25, 1973, p. 147 et pl. 51, fig. 173. https://www.britishmuseum.org/collection/object/Y_EA1431

⁹⁰ G. LEFÈBVRE, « Égypte gréco-romaine », *ASAE* 13, 1914, p. 215-221.

⁹¹ W. SPIEGELBERG, « Eine Urkunde über die Eröffnung eines Steinbruchs unter Ptolemaios XIII. », *ZÄS* 51, 1913, p. 65-75.

⁹² Fr. HOFFMANN, « Pa-neb-taui in Hildesheim? », in M. BROSE *et al.* (éd.), *En détail – Philologie und Archäologie im Diskurs: Festschrift für Hans-Werner Fischer-Elfert*, *ZÄS Beihefte* 7, Berlin, Boston, 2019, p. 453-460.

⁹³ A. SCHARFF, « Ein Denkstein der römischen Kaiserzeit aus Achmim », *ZÄS* 62, 1927, p. 86-107.

⁹⁴ Il faut sans doute y ajouter une petite stèle aperçue dans le commerce figurant probablement Kolanthès sur un lotus : É. BERNAND, « Un prêtre de la déesse Triphis », *ZPE* 96, 1993, p. 64-66 et la stèle anépigraphie du Caire CG 22194 : A.B. KAMAL, *Stèles ptolémaïques et romaines I-II. Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire n° 22001-22208*, Le Caire, 1905, pl. LXVII.

⁹⁵ *DemNam*, p. 990-992, p. 994-995, p. 1011 ; TM Nam 3727.



Fig. 3. Kolanthès, salle C1 du temple d'Athribis
© Ph. Collombert

1. Son nom

Le théonyme Kolanthès n'a cessé d'interroger⁹⁶. La grande variation entre ses graphies hiéroglyphiques tient probablement au fait qu'il s'agit de restitutions phonétiques d'un substantif d'origine étrangère comme semble d'ailleurs le confirmer la présence du déterminatif de l'étranger dans certaines graphies démotiques de l'anthroponyme Kolanthès⁹⁷. C'est essentiellement par l'étude des attestations de cet anthroponyme qu'on a tenté de comprendre la nature du dieu Kolanthès : son nom serait formé sur la racine sémitique *qrd* « jeune animal », certaines graphies démotiques présentent d'ailleurs le déterminatif de la peau d'animal⁹⁸ ; cet anthroponyme semble se décliner en plusieurs variantes qu'il ne faut sans doute plus distinguer⁹⁹. Pourtant, aucun élément de la personnalité du dieu Kolanthès ne semble indiquer une quelconque origine étrangère, ni n'évoque le moindre lien entre le dieu et un jeune animal.

L'incohérence de ce tableau se dissipe quand on aborde la documentation différemment. Comme dans le cas de Néferhotep, lorsqu'on rencontre le nom Kolanthès et autres variantes dans la documentation¹⁰⁰, il s'agit le plus souvent de l'anthroponyme attesté dès le début de l'époque ptolémaïque et bien au-delà des frontières du 9^e nome de Haute-Égypte¹⁰¹. Si l'on se fie à cette constatation, l'anthroponyme Kolanthès peut difficilement être issu du théonyme Kolanthès. Il semble qu'il faille donc voir les choses dans l'autre sens et envisager que ce soit le théonyme Kolanthès qui provienne de l'anthroponyme Kolanthès. Il devient alors vain de chercher des indices concernant la nature du dieu Kolanthès dans la signification de son nom.

Ce n'est que dans un second temps, après la divinisation de l'enfant Kolanthès, qu'on élaborera des formations onomastiques sur l'anthroponyme Kolanthès devenu un théonyme, comme *T₃-šry.t-Qlnd₃*¹⁰².

⁹⁶ Voir A. BERNAND, *Les inscriptions grecques de Philae I. Époque ptolémaïque*, Paris, 1969, n° 20, p. 199-201 ; J. QUAEGBEUR, *L'Á III*, 671 ; Fr. HOFFMANN, *op. cit.*, p. 455-456 ; M. CLAUDE, *op. cit.*, p. 268 ; S. LIPPERT, *Athribis X. Les graffiti et dipinti du spéos de Hout-Répit*, Le Caire, 2025, p. 26-28.

⁹⁷ Voir *supra*, n. 95 et C. TEOTINO, *Athribis VIII. Glossar der Inschriften des Torbaues Ptolemaios IX. und des Tempels Ptolemaios XII.*, Le Caire 2024, p. 501.

⁹⁸ H. DE MEULENAERE, « Quatre noms propres de Basse Époque », *BIFAO* 55, 1955, p. 145 ; J. QUAEGBEUR, *loc. cit.* ; D. MEEKS, « Les emprunts égyptiens aux langues sémitiques durant le Nouvel Empire et la Troisième Période Intermédiaire. Les aléas du comparatisme », *BiOr* 54, 1997, p. 50-51, n° 450 ; S. LIPPERT, *loc. cit.*

⁹⁹ Sur ce point, voir S. LIPPERT, *op. cit.*, p. 27.

¹⁰⁰ Pour les variantes grecques, voir S. LIPPERT, *op. cit.*, p. 27, n. 18. ¹⁰¹ Voir *supra*, n. 95.

¹⁰² Σενκόλανθος : *DemNam*, p. 1147 ; TM Nam 13810 et TM Nam 24037 ; voir S. LIPPERT, « 3. Ostraca

Fig. 4. Kolanthès sur la stèle British Museum EA 1431 © The Trustees of the British Museum

2. Son iconographie

Hormis certains reliefs du « temple-mammisi » d'Athribis, les représentations du dieu Kolanthès sont relativement rares. L'iconographie de Kolanthès alterne entre celle d'un dieu enfant nu et celle d'un dieu adulte portant le pagne (**fig. 3**). Dans les deux cas, il porte la perruque courte surmontée du *pschent*, comme le dieu Néferhotep, à l'exception de la variante bonnet ras et couronne *hemhem* sur la stèle Berlin ÄM 22 489¹⁰³. Il porte aussi fréquemment autour du cou l'amulette *ib* caractéristique des dieux enfants et, dans un unique cas, il la porte également sous forme de boucle d'oreille (**fig. 3**).

Kolanthès partage donc la même iconographie que Néferhotep : perruque *ibès* surmontée du *pschent*, la seule différence étant que dans son cas, sa nature d'enfant est systématiquement indiquée par la tresse latérale lorsqu'il est figuré sous les traits d'un adulte. Or, comme nous l'avons vu plus haut, ce couvre-chef particulier semble bien être l'expression iconographique de la nature de mortel divinisé sous forme de dieu enfant¹⁰⁴.

Un autre parallèle peut être établi avec l'iconographie du dieu Néferhotep. Sur la plus ancienne attestation iconographique de Kolanthès qui nous soit parvenue, celle de la stèle BM EA 1431 (**fig. 4**), le dieu n'est pas coiffé de la composition *ibès+pschent* mais simplement du *pschent*, posé directement sur sa tête, comme sur la plus ancienne figuration connue de Néferhotep (**fig. 2**). Le fait que Néferhotep et Kolanthès aient tous deux été figurés coiffés uniquement du *pschent* dans leurs effigies les plus anciennes, puis du *pschent* sur l'*ibès* par la suite, pourrait indiquer qu'un même processus créatif a été à l'œuvre pour l'élaboration de leur iconographie divine.



démotiques », p. 88-89, in A. BOUD'HORS, D. DIXNEUF, I. GUERMEUR, Chr. LEITZ, S. LIPPERT, M. MÜLLER, C. TEOTINO, N. VANTHIEGHEM, « Les dépotoirs à tessons de Hout-Répit/Athribis et leur matériel inscrit. Rapport préliminaire (mission 2019-2020) », *BIFAO* 121, 2021, p. 69-145.

¹⁰³ Voir *supra*, n. 93. ¹⁰⁴ Voir *supra*, p. 11.

Dans le temple d'Athribis, un relief particulièrement soigné du dieu Kolanthès présente deux détails singuliers. Le dieu y est figuré comme un dieu adulte vêtu du pagne à queue de taureau, mais portant néanmoins la natte de l'enfance au-dessus de l'oreille droite¹⁰⁵. Tenant sceptre-*ouas* et signe-*ânkh*, il est figuré dans un naos devant lequel se tient l'image de Ptolémée XII Néos Dionysos. La figure du dieu, réalisée avec finesse et détails, porte à son oreille une boucle en forme de cœur-*ib* qui fait écho à l'amulette identique qu'il porte autour de son cou (fig. 3). S'il n'y a rien d'étonnant à voir cette amulette caractéristique des jeunes dieux à l'époque gréco-romaine, la voir portée en boucle d'oreille semble inhabituel¹⁰⁶. Du reste, parmi la multitude de bronzes et statues de dieux enfants, rares sont celles où un anneau pend à leur oreille¹⁰⁷ ; cette rareté me semble tenir au fait que cet accessoire, régulièrement porté par les enfants humains à l'époque gréco-romaine, a sporadiquement migré dans l'iconographie divine¹⁰⁸. Dans le cas particulier du relief d'Athribis, il est peu probable que ce détail ait été ajouté à l'image de Kolanthès par simple choix esthétique. Peut-être a-t-on voulu insister sur sa nature originelle d'enfant véritable en le parant de cet accessoire si humain.

Un autre élément remarquable semble témoigner du fait que la composition de ce tableau d'offrande a été pensée avec soin. Le dieu Kolanthès y a en effet été placé dans un naos, selon un motif iconographique classique, mais à une échelle étonnamment inférieure à celle du roi. Or, dans le temple d'Athribis, Kolanthès, même lorsqu'il est figuré avec l'iconographie d'un jeune enfant, est systématiquement à la même échelle que les dieux adultes, à l'exception des scènes où il est allaité par Répit¹⁰⁹. Sur ce point, les reliefs d'Athribis respectent la convention des autres temples où les dieux enfants, hors scène d'allaitement ou certaines images de dieux enfants sur des *sema-taouy*, ne se différencient pas des

¹⁰⁵ *Athribis* II, 42-43, C1, 17 et pl. 7.

¹⁰⁶ Je n'ai repéré aucun parallèle dans les temples tardifs ; on signalera néanmoins trois modèles de sculpteur figurant des dieux enfants portant une créole à l'oreille : Louvre E 25433 <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010004213>, New York, MMA 23.2.36 <https://www.metmuseum.org/art/collection/search/551316> et Boston, MFA 07.281 <https://collections.mfa.org/objects/137975/plaque-of-a-prince-or-child-god?ctx=4ac999be-c655-44ca-88e6-228b35c03095&idx=1>. Au sujet de l'amulette-*ib* associée aux dieux enfants, voir M. MALAISE, « La signification des pendentifs cordiformes dans l'art égyptien », *CdE* 50, 1975, p. 122-129.

¹⁰⁷ Voir par exemple, la statuette Louvre E 25 284 <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010003766> ou le bronze Louvre N 4143 L <https://collections.louvre.fr/ark:/53355/cl010337350>.

¹⁰⁸ Les portraits du Fayoum témoignent de cette pratique, voir par exemple : Berlin Ägyptisches Museum und Papyrussammlung ÄM 11413 : <https://recherche.smb.museum/detail/607540/mumie-eines-m%C3%A4nnlichen-kindes-mit-mumienportr%C3%A4t-sohn-der-aline>

¹⁰⁹ L'allaitement implique que le dieu soit figuré à une taille réduite pour que son visage se trouve au niveau de la poitrine de la déesse.

dieux adultes par leur taille mais uniquement pas leur iconographie : ils sont figurés nus, index portés à la bouche, avec la tresse de l'enfance. En outre, le fait d'être placé dans un naos ne semble pas justifier la taille réduite de Kolanthès car dans les scènes d'offrandes, lorsque les dieux, adultes comme enfants, sont figurés dans un naos, ils ont une taille identique à celle du roi¹¹⁰. Puisque par convention, l'échelle n'indique ni la jeunesse des dieux, ni n'est en lien avec une position dans un naos, il semble que là encore le choix de l'échelle réduite de l'image de Kolanthès soit porteur d'un sens fort : par le biais de cette taille délibérément plus petite, on aurait insisté sur la nature première d'enfant humain du dieu Kolanthès. Et ce n'est peut-être pas un hasard si l'image de Ptolémée XII Néos Dionysos officiant devant cet enfant divinisé est si dépouillée : le roi ne porte aucune couronne ostentatoire mais la simple calotte du prêtre, sans *uræus* comme si on avait, ici aussi, mis en avant la nature humaine du souverain¹¹¹.

3. Émergence soudaine et datation

L'apparition du dieu Kolanthès semble tout aussi soudaine que celle du dieu Néferhotep. À ce jour, le document le plus ancien figurant Kolanthès est la stèle du British Museum EA 1431 au nom de Ptolémée IV Philopator (fig. 4). Comme nous l'avons vu, l'image du dieu coiffé du simple *pschent* et non de l'association *ibès + pschent* pourrait indiquer, sous toutes réserves, qu'il s'agit d'une première élaboration iconographique de Kolanthès. Si tel est bien le cas, la divinisation de l'enfant Kolanthès serait relativement proche du règne de Ptolémée IV Philopator et aurait pu intervenir au début de l'époque ptolémaïque.

Or, comme nous l'avons vu plus haut pour Néferhotep, l'apparition subite d'un dieu dans la documentation répond à des cas précis¹¹². Dans le cas de Kolanthès, comme dans celui de Néferhotep, cette émergence soudaine, associée à un théonyme issu d'un anthroponyme et à la coiffe *ibès+pschent* semble bien correspondre à celle de la divinisation d'un défunt.

Après sa divinisation advenue probablement au début de l'époque ptolémaïque, Kolanthès, à l'image des autres divinisés, a certainement reçu dans un premier

¹¹⁰ Même lorsqu'ils sont assis, les proportions de leur corps indiquent la même échelle. Dans les reliefs de l'escalier du temple-mammisi d'Athribis, les divinités figurées dans leur naos sont à une échelle extrêmement réduite mais il s'agit ici de la figuration de petits naos transportables : *Athribis* III/1, p.302.

¹¹¹ Aucune contrainte matérielle n'a dicté ce choix puisque l'espace situé au-dessus du roi, laissé vierge, permettait de sculpter une couronne imposante. On signalera la scène *El-Qal'a* I, n° 48 dans laquelle le roi est figuré à l'identique devant un Osiris simplement qualifié de *p3 ntr 3 hry-jb h3sw.t* « Le grand dieu qui réside dans la nécropole ».

¹¹² Voir *supra*, p. 12-13.

temps un culte très modeste. Dans un second temps, sans doute en raison de sa nature d'enfant, son culte semble avoir rencontré une grande popularité, au point que les autorités cléricales locales aient décidé de l'institutionnaliser.

Le culte de Kolanthès, à l'image de celui du jeune Nespamédou d'Éléphantine, a perduré jusqu'à l'époque antonine où il semble avoir été encore très actif dans la région d'Athribis¹¹³.

La dévotion pour Kolanthès s'est exportée à Philae, à très petite échelle, par le biais d'une troupe militaire originaire de Ptolémaïs qui a dédié au dieu un petit autel sur le parvis du temple d'Isis¹¹⁴ : « À Kolanthès, à Pan et au Dieu Sauveur, Démétrios, parent du roi, épistratège, stratège de Thébaïde et secrétaire de l'association, ainsi que les troupes stationnées à Ptolémaïs, fantassins, cavaliers et marins (ont dédié) cet autel, Appolonios, l'un des successeurs, étant commandant de la place de Philae »¹¹⁵.

On signalera également le relief d'Hildesheim, appartenant initialement au montant d'une porte d'un temple réalisé en grès, contrairement au temple-mammisi d'Athribis réalisé en calcaire, et dont la provenance n'a pas été établie à ce jour¹¹⁶.

4. Une personnalité divine créée sur-mesure

La personnalité du dieu Kolanthès est particulièrement composite. Les textes qui lui sont relatifs précisent qu'il est le dieu fils de Min et de Répit, et plus souvent encore, celui d'Osiris et d'Isis. En tant que dieu enfant, il incarne le renouveau tant solaire que lunaire et il est l'image de l'héritier qui protège son père et sa mère¹¹⁷. Le grand hymne qui lui est consacré, dans la salle E1 du temple d'Athribis illustre parfaitement ce caractère hétérogène. Ce texte, véritable « patchwork » théologique aux consonances héliopolitaines, semble avoir été adapté pour Kolanthès¹¹⁸.

¹¹³ Voir *supra*, p. 20 et n. 93.

¹¹⁴ Ce petit autel qui devait être placé sur le parvis du temple avant son remaniement à la fin de l'époque ptolémaïque ou au début et au début de l'époque romaine, a été réemployé dans le mur qui ferme le portique occidental au sud : A. BERNAND, *Les inscriptions grecques de Philae I. Époque ptolémaïque*, Paris, 1969, n° 20, p. 197-205 et pl. 41.

¹¹⁵ Traduction A. BERNAND, *op. cit.*, p. 198. ¹¹⁶ Voir *supra*, n. 92.

¹¹⁷ *Athribis* VIII, p. 1005-1006 ; M. CLAUDE, *Akhmîm et la 9^e province de Haute Égypte*, p. 270-271.

¹¹⁸ Chr. LEITZ, « Ein Hymnus an den Kindgott Kolanthes in Athribis », in S. LIPPERT *et al.* (éd.), *Sapientia Felicitas: Festschrift für Günter Vittmann zum 29. Februar 2016*, CENiM 14, Montpellier, 2016, p. 325-341.

Au cœur de cet hymne, un passage retient notre attention. Kolanthès y est qualifié de « grand dieu sans pareil que le grand Hapy a engendré (*ntr ʿ3 nn wn hr hw=f wtt-n h ʿpy wr*) »¹¹⁹. Le premier niveau de lecture consiste à reconnaître ici une allusion au lotus auquel s'assimile Kolanthès ; un autre passage de l'hymne dit du dieu qu'il est « le parfait lotus d'or (*ssn nfr n nbw*) »¹²⁰. À l'image d'autres dieux enfants, Kolanthès incarne en effet la renaissance solaire qui peut s'exprimer sous la forme du lotus qui s'épanouit au matin après avoir passé la nuit clos¹²¹. Peut-être faut-il envisager un second niveau de lecture, qui n'annulerait en rien le premier mais s'y ajouterait selon le principe égyptien de la polysémie théologique. En interprétant littéralement le passage « le grand dieu sans pareil que le grand Hapy a engendré », on pourrait comprendre « celui sans pareil qui a été fait dieu par le Nil ». Serait-ce là une allusion à une mort (par noyade ?) qui aurait conduit à la divinisation de cet enfant Kolanthès ?

Au-delà de la personnalité du dieu Kolanthès, probablement fabriquée de toutes pièces par les hiérogammates du 9^e nome de Haute Égypte, on pourrait se demander si la triade d'Hout-Répit n'a pas été élaborée spécifiquement pour le dieu Kolanthès. Le choix du dieu-père se serait imposé puisqu'il ne pouvait être incarné que par Min, le patron local. Le choix de la mère pose en revanche question. Plutôt que d'avoir choisi Aperetiset, déjà parèdre de Min à Akhmim, c'est sur une déesse Répit, littéralement « L'image », inconnue par ailleurs, que le choix des théologiens s'est porté¹²². Faut-il y voir une déesse générique, assimilée à la Déesse Lointaine, créée pour compléter la triade de Kolanthès à l'image de Tasétnéfret et Panebtaouy élaborés spécialement pour former une famille divine autour d'Haroëris de Kom Ômbo ?¹²³ D'ailleurs, même si l'image de Répit y domine, le temple de Ptolémée XII Néos Dionysos évoque clairement un temple de la naissance¹²⁴, ce qui pourrait indiquer que la théologie locale était centrée autour de la figure d'un dieu enfant plutôt que sur celle d'une déesse dangereuse.

¹¹⁹ *Athribis* III/1, p. 57, l. 9 ; *Athribis* VII/1, p. 358, E, 10, J₁-J₂ ; Chr. LEITZ, *op. cit.*, p. 330.

¹²⁰ *Athribis* VII/1, p. 358, E, 10, H₉ ; parallèle *Athribis* VII/1, p. 74, C1, 70 B₂₆.

¹²¹ Une scène d'Athribis, malheureusement très altérée, montre d'ailleurs Kolanthès recevant le lotus : *Athribis* VII/1, p. 153, E 3, 22. Pour l'offrande du lotus à Néferhotep, voir *supra*, p. 14-15.

¹²² Voir M. CLAUDE, *op. cit.*, p. 257-268 (les rares mentions antérieures d'une déesse « Répit » dans les Textes des Pyramides ou les Textes des Sarcophages sont vraisemblablement sans lien avec la déesse d'Athribis).

¹²³ Voir *supra*, n. 39.

¹²⁴ Voir *Athribis* VII/2, p. 1042-1048.

5. Un dieu accessible

Certaines épithètes du dieu Kolanthès pourraient indiquer, sous toutes réserves, que lui aussi, à l'image des enfants divinisés Nespamédou d'Éléphantine et Néferhotep de Hou, pouvait rendre des oracles. Le dieu est en effet qualifié de *nfr hr m d'm* « celui au visage parfait d'électrum »¹²⁵. Si l'épithète de *nfr hr* ne se rapporte pas toujours à des dieux oraculaires, elle semble leur être parfois associée¹²⁶ ; il s'agissait peut-être d'insister sur le fait qu'à l'occasion de l'oracle, la face de la statue du dieu, généralement invisible dans son naos, était révélée aux dévots ; il pourrait aussi simplement s'agir d'une évocation de la face visible du dieu lors de ses sorties processionnelles. On signalera à ce propos une petite stèle votive provenant d'Athribis et récemment publiée¹²⁷, sur laquelle figure une représentation du socle portatif de la statue d'un dieu en partie voilée ; dans le contexte athribite, la coiffe du dieu composée de la perruque-*ibès* surmontée du *pschent* évoque immédiatement le dieu Kolanthès et semble exclure le dieu Min, systématiquement coiffé des hautes plumes¹²⁸. Le fait semble confirmé par la présence d'un relief en partie détruit où apparaissait probablement ce même socle, en lien avec un hymne vraisemblablement adressé à Kolanthès en tant qu'image solaire¹²⁹.

¹²⁵ *Athribis* III/1, p. 56, E 1, 10, l. 5 ; *Athribis* VII/1, p. 357, E,10, H₂. Le formulaire a peut-être emprunté l'épithète au dieu-enfant Ihy de Dendéra : *LGG* IV, 215a.

¹²⁶ L'épithète est notamment portée par Imhotep dans un contexte possiblement oraculaire : *LGG* IV 216 c [112] ; H.S. SMITH, W.J. TAIT, *Saqqâra demotic papyri I (P. Dem. Saq. I). Texts from Excavations 7*, Londres, 1983, p. 73 et 92, texte 2, recto, col. 6, 22. On signalera également le cas du dieu Mandoulis, vraisemblablement défunt divinisé : voir J. CAYZAC, étude en préparation ; *LGG* IV, 215b ; H. GAUTHIER, *Le temple de Kalabchah (2 vol.). Les temples immergés de la Nubie*, Le Caire, 1911-1914, p. 37-38, 55, 103 ; au sujet du pouvoir oraculaire de Mandoulis, voir G. TALLET, « Interpréter les signes du dieu : une apparition de Mandoulis au temple de Kalabacha », in St. GEORGIOUDI *et al.* (éd.), *La raison des signes : présages, rites, destin dans les sociétés de la Méditerranée ancienne, Religions in the Graeco-Roman World* 174, Leyde, 2012, p. 343-383. Au sujet de l'épithète *nfr hr* voir également Y. VOLOKHINE, *La frontalité dans l'iconographie de l'Égypte ancienne, CSÉG* 6, Genève, 2000, p. 100-101 ; je remercie Y. Volokhine pour nos échanges au sujet de cette épithète.

¹²⁷ C. TEOTINO, « Zwei Votivstelen aus Athribis (Atripe). Zur Verehrung einer verhüllten Figur und einem möglichen Stierkult », *RdE* 72, 2022, p. 133-173.

¹²⁸ *Contra* C. TEOTINO, *loc. cit.*, qui propose d'y reconnaître le dieu Min lors de processions décadaires vers la nécropole des dieux-ancêtres ; l'autrice envisage cependant une alternative dans laquelle ce serait le dieu enfant d'Athribis sorti en procession pour célébrer sa naissance, sans toutefois le désigner explicitement comme Kolanthès : *Ibid.*, p. 155-158.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 142 et n. 49 ; *Athribis* II/2, p. 458, n° 21 ; *Athribis* VII/1, p. 263, D 1, 21.

présence d'une étonnante tombe aménagée dans la falaise et située juste à l'aplomb du temple nouvellement identifié à Athribis ; sa cour semble avoir accueilli une installation rituelle (peut-être un bassin ?) en granit et le décor de sa porte présente un soubassement évoquant plus celui d'un temple que d'une tombe. En outre, le texte inscrit à l'entrée de la tombe précise, au sujet du défunt qu'elle abritait : $w3\delta=tw=k m ntr$ « Tu es honoré comme un dieu »¹³⁶. Ces éléments singuliers pourraient indiquer que cette tombe accueillait un défunt divinisé. Si les campagnes archéologiques à venir confirmaient l'attribution du temple daté à ce jour de Ptolémée VIII Évergète II au culte de Kolanthès, l'emplacement de cette tombe à proximité immédiate serait particulièrement significatif.

Horoudja d'El-Qal'a et Chenhour

Du dieu Horoudja, on ne sait presque rien. Il est uniquement connu par les reliefs du petit temple d'El-Qal'a situé au nord de Coptos, et ceux du petit temple de Chenhour, moins de vingt kilomètres plus au sud¹³⁷. Or, ces deux sources sont malheureusement très lacunaires. Si le temple d'El-Qal'a a été relativement épargné d'un démontage pour la récupération de ses blocs, le calcaire fortement coquillier dans lequel il a été taillé rend la lecture de ses textes ardue et parfois impossible¹³⁸. Pour sa part, le temple de Chenhour, situé dans une zone en partie inondée a souffert de la salpêtrisation de sa pierre et une partie de ses blocs a disparu dans les fours à chaux¹³⁹.

¹³⁶ M. ABUEL-YAZID, « An Unpublished Inscription at the Entrance of Tomb CB1 in the Rock Necropolis of Athribis », in Fl. LÖFFKER, D. VON RECKLINGHAUSEN, A. RICHERT, B. VENTKER (éd.), *Tempel, Tiere, Sternenhimmel. Studien zur altägyptischen Religion und Wissenschaft für Christian Leitz*, Wiesbaden, 2025, p. 3-18.

¹³⁷ L. PANTALACCI, Cl. TRAUNECKER, *Le temple d'El-Qal'a I*, Le Caire, 1990 (= *El-Qal'a I*) ; L. PANTALACCI, Cl. TRAUNECKER, *Le temple d'El-Qal'a II*, Le Caire, 1998 (= *El-Qal'a II*) ; *Id.*, « Le temple d'El-Qal'a à Coptos. État des travaux », *BIFAO* 93, 1993, p. 380. On signalera également la présence d'un dieu Horoudja dans la documentation de Bompâe, au sud de Sohag, connu par des titres de prêtres attachés à son culte : M. CHAUCHEAU, « Autour des étiquettes de momies de la Bibliothèque nationale de Vienne », *BIFAO* 92 (1993), p. 106-107 et S.P. VLEEMING, *Short Texts II*, Paris, 2011, p. 445-446 [816] ; la distance de presque 150 km entre Bompâe et la région coptite invite à rester prudent quant à l'identification de cette divinité avec Horoudja d'El-Qal'a et Chenhour ; l'anthroponyme Horoudja ayant été particulièrement répandu, peut-être faut-il envisager que la région de Bompâe abritait le culte d'un autre Horoudja divinisé.

¹³⁸ *El-Qal'a I*, p. 4-5. Les assises supérieures d'une partie du temple ont pu être réalisées en grès : *Ibid.*, p. 5.

¹³⁹ J. QUAEGBEUR, Cl. TRAUNECKER, « Chenhour 1839-1993. État de la question et rapport des travaux de 1992 et de 1993 », *CRIPEL* 16, 1994, p. 148.

Néanmoins, malgré le peu d'éléments qui le constituent, le profil du dieu Horoudja fait écho à ceux des dieux Néferhotep de Hou et Kolanthès d'Athribis et paraît également compatible avec celui d'un enfant divinisé.

1. Son nom

Le nom d'Horoudja est considéré comme un théonyme formé par la phrase *Hr wdj(w)* « Horus est sauf ». Bien que ce nom renvoie à un élément biographique de la jeunesse d'Horus¹⁴⁰, le dieu ne semble jamais désigné par le nom Horoudja. En outre, ce théonyme n'est attesté que de manière extrêmement localisée, dans une zone de moins de 20 kilomètres de long située entre El-Qal'a et Chenhour tandis que l'épopée du jeune Horus était connue dans toute l'Égypte.



De plus, les textes d'El-Qal'a et de Chenhour désignent systématiquement le dieu Horoudja comme *Hr-wdj p3 hrd*, littéralement « Horus-est-sauf l'enfant » ; la formulation **Hr p3 hrd wdj* « Horus-l'enfant est sauf » aurait semblé plus appropriée s'il s'était simplement agi de désigner le dieu Horus.

Or, comme dans les cas de Néferhotep et Kolanthès, lorsqu'on rencontre le nom « Horoudja » dans la documentation égyptienne, il s'agit le plus souvent de l'anthroponyme extrêmement populaire, bien attesté à compter de l'époque tardive et ce dans toute l'Égypte¹⁴¹. Cet anthroponyme si largement répandu dans toute l'Égypte et attesté bien avant l'apparition du dieu Horoudja semble difficilement pouvoir être issu du nom du dieu dont le culte était par ailleurs circonscrit à une zone géographique étroite.

Fig. 5. Horoudja (d'après *El-Qal'a I*, n°130)


¹⁴⁰ Ce nom est manifestement en lien avec la piqûre de scorpion dont fut victime le jeune Horus dans les marais du Delta ; sur cet épisode souvent évoqué dans un contexte magique, voir notamment P. VERNUS, « Isis et les scorpions : le frémissement du littéraire sous le fatras magique », in J.-P. MONTESINO (éd.), *De Cybèle à Isis*, Paris, 2011, p. 32-34 ; nommer son nourrisson « Horus-est-sauf » permettait sans doute de mettre toutes les chances de son côté dès sa naissance.

¹⁴¹ *PN* 246, 23 ; 251, 24 ; *DemNam* 796 ; *TM NamVar* 5721 ; *TM Nam* 310 Ἀρωτης.

Ainsi, dans le cas d'Horoudja, comme dans ceux de Néferhotep et de Kolanthès, il semble qu'il faille envisager que le théonyme Horoudja soit issu de l'anthroponyme Horoudja et non l'inverse.

2. Son iconographie

Contrairement à Néferhotep et Kolanthès, l'iconographie d'Horoudja ne nous renseigne pas sur sa nature de défunt divinisé. Il est toutefois possible de tenter d'y décrypter les choix qui se sont imposés aux prêtres théologiens responsables de son élaboration.

La première iconographie d'Horoudja connue à ce jour est issue du temple d'El-Qal'a. Elle est attestée par trois reliefs seulement du temple au nom de Claude : le dieu y est figuré comme un jeune enfant nu, vêtu d'une longue cape, coiffé du *pschent* et portant à la main le sceptre-*nekhakha* et la crosse (fig. 5)¹⁴². Il existe en parallèle un autre dieu enfant à El-Qal'a : le dieu Harpocrate coptite portant le mortier et les deux plumes, selon sa forme coptite¹⁴³. La dizaine de reliefs de dieux enfants conservés dans le temple présentent malheureusement des légendes partiellement ou complètement perdues, qui pour certaines commencent simplement par l'élément  Hr qui peut désigner aussi bien Horoudja qu'Harpocrate. Il est pourtant possible de les distinguer car le décor semble avoir été conçu avec rigueur et respecter le principe de la symétrie : tous les dieux enfants coiffés du *pschent* (dont les trois attestations d'Horoudja), occupent la partie droite de l'axe principal (est-ouest) comme la partie droite de l'axe secondaire (nord-sud) tandis que tous ceux portant le mortier à plumes (dont l'unique attestation d'Harpocrate), sont disposés sur la partie gauche de ces deux axes. Cette stricte répartition invite à reconnaître Horoudja dans tous les enfants coiffés du *pschent*¹⁴⁴ et Harpocrate de Coptos dans tous ceux portant les plumes. Ainsi, dans le temple d'El-Qal'a, l'iconographie d'Horoudja se distinguerait parfaitement de celle d'Harpocrate de Coptos. Elle paraît avoir été élaborée, comme celles de Néferhotep et Kolanthès, à partir de l'image la plus répandue d'Harpocrate portant le *pschent*.

¹⁴² *El-Qal'a* II, p. 21, n° 130, p. 89, n° 206 et p. 120, n° 242.

¹⁴³ *El-Qal'a* II, p. 86, n° 203. Au sujet de la symétrie entre les deux dieux-enfants dans le temple, voir *El-Qal'a* I, p. 10-12 et Cl. TRAUNECKER, « Lessons from the Upper Egyptian temple of El-Qal'a », p. 173. Pour l'iconographie de l'Harpocrate coptite, voir par exemple Cl. TRAUNECKER, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, OLA 43, Louvain, 1992, p. 175, n° 33 ; A. FARID, « Die Denkmäler des Parthenios, des Verwalters der Isis von Koptos », *MDAIK* 44, 1988, p. 51, fig. 22 (Caire CG 9286).



¹⁴⁴ Dans *El-Qal'a* II, p. 60, n° 169, la légende du jeune dieu coiffé du *pschent* est  Hr-p3-hrd là où on attendrait un *Hr-wd3 p3 hrd* ; s'agirait-il en réalité d'un  ?

Fig. 6. Horoudja (d'après *Shanhûr* II, pl. 25, n°105)

Cette iconographie semble avoir évolué au cours des décennies suivantes puisque dans le temple de Chenhour où il réapparaît à compter du règne de Trajan, Horoudja est au contraire devenu identique à l'Harpocrate local : les deux jeunes dieux y portent désormais les deux hautes plumes fichées sur le mortier (fig. 6)¹⁴⁵. Cette évolution a pu résulter tant de la volonté d'exprimer iconographiquement l'épithète de « grand premier né d'Amon », que Horoudja partage avec Harpocrate de Coptos, que de celle d'établir une symétrie parfaite entre les deux dieux sur les parois du temple de Chenhour.

3. Émergence soudaine et datation

À l'image des dieux Néferhotep et Kolanthès pour les 7^e et 9^e nomes de Haute Égypte respectivement, le dieu Horoudja semble avoir émergé subitement dans le paysage théologique du 5^e nome de Haute Égypte. Le dieu n'est attesté que dans deux temples modestes distants de moins d'une vingtaine de kilomètres : le temple d'El-Qal'a situé au nord de Coptos, élevé sous Auguste pour Isis de Coptos et le temple de Chenhour, au sud de Qous, élevé sous Auguste pour la déesse Tanetjeretâat et pour Mout de Karnak¹⁴⁶.

Si le dieu-enfant sous le *pschent* d'El-Qal'a est bien Horoudja, il semble déjà présent au cœur des deux sanctuaires du temple, réalisés dès l'origine sous Auguste¹⁴⁷. Le fait pourrait être confirmé par un texte d'El-Qal'a non daté inscrit au-dessus de la porte d'accès nord du couloir mystérieux, soit dans l'angle nord-ouest de la salle des offrandes, qui mentionne le nom d'Horoudja : « Je donne [...] le doux souffle ? d'Horoudja [...] après (l'avoir) trouvé (construit) en brique comme reposoir divin dans le *gebel* »¹⁴⁸. Bien qu'altéré, on y reconnaît le formulaire classique indiquant que le roi a reconstruit le sanctuaire de façon pérenne ; il ne peut s'agir que d'Auguste



¹⁴⁵ *Shanhûr* II, pl. 23, n° 105 et pl. 33, n° 108.

¹⁴⁶ *Shanhûr* I, p. 70-71, n° 32-33. J. Quaegebeur et Cl. Traunecker ont souligné que dans les faits, le temple semblait plutôt dédié à Tanetjeretâat et que la présence de Mout, comme celle d'Isis de Coptos, ont pu constituer « une sorte de caution extérieure, une référence théologique » pour le culte d'une divinité mineure comme Tanetjeretâat : J. QUAEGBEUR, Cl. TRAUNECKER, *CRIPÉL* 16, p. 206.

¹⁴⁷ Voir *infra*, p. 34-35. ¹⁴⁸ *El-Qal'a* I, p. 75, n° 82 et *El-Qal'a* II, p. 157.

puisque c'est à son nom que la décoration du sanctuaire a été initiée. En outre, le décor de la salle des offrandes où se trouve ce texte a été réalisé au nom d'Auguste, à l'exception de la paroi est qui porte celui de Caligula¹⁴⁹.

En parallèle, le dieu Horoudja apparaît sur les murs du temple de Chenhour sous Tibère¹⁵⁰. Il est toutefois possible que là encore, le dieu ait fait partie du panthéon de Chenhour dès sa construction sous Auguste. En effet, sur la fausse-porte dédiée à Tanetjeretâat réalisée sous Auguste à l'extérieur du sanctuaire, pour permettre aux dévots d'approcher la déesse au plus près, le linteau présente deux dieux-enfants nommés *Hr*[...] dont les légendes ont malheureusement été en grande partie perdues¹⁵¹. Celui de droite est placé devant sa mère Mout, celui de gauche devant Tanetjeretâat. Or, sur cette même paroi, dans les scènes réalisées sous Tibère de part et d'autre de cette porte, l'enfant qui est associé à Tanetjeretâat est clairement nommé Horoudja ; l'enfant qui lui sert de contrepartie sur la partie gauche est l'Harpocrate coptite, comme à El-Qal'a¹⁵².

Si le dieu Horoudja était effectivement déjà établi à El-Qal'a et Chenhour dès le règne d'Auguste, il faudrait prendre en compte la période au cours de laquelle le culte, au départ modeste, d'un enfant décédé du nom d'Horoudja aurait pris de l'ampleur au point de devenir un véritable dieu du panthéon local. Il est difficile d'évaluer précisément la durée de cette étape, mais il semble raisonnable d'envisager au minimum une décennie voire une génération.

Le culte d'Horoudja semble avoir connu un certain regain à l'époque antonine, à l'instar de ceux de Kolanthès d'Athribis ou de Nespamédou d'Éléphantine¹⁵³, puisque la chapelle latérale du temple de Chenhour paraît lui être réattribuée sous Trajan en association avec Tanetjeretâat¹⁵⁴. Son culte a pu perdurer au-delà mais la documentation n'en a pas gardé trace.

4. Lieu de culte

Le dieu Horoudja est possiblement apparu concomitamment dans les temples d'El-Qal'a et de Chenhour dès la construction de ces derniers sous Auguste¹⁵⁵. Néanmoins, bien qu'aucun des textes des bandeaux conservés n'indiquent qu'un de ces temples aient été élevés spécifiquement pour accueillir son culte, si l'on en

¹⁴⁹ *El-Qal'a* I, n° 81 à 112 et p. 6. ¹⁵⁰ *Shanhûr* II, pl. 23, n°105.

¹⁵¹ *Shanhûr* II, p. 25-26, pl. 21 ; M. MINAS-NERPEL, « The Contra-temple at Shanhûr », in K. DONKER VAN HEEL, F.A.J. HOOGENDIJK, C.J. MARTIN (éd.), *Hieratic, Demotic and Greek studies and text editions: of making many books there is no end. Festschrift in honour of Sven P. Vleeming, PLBat 34*, Leyde, Boston, 2018, p. 32-45 et en particulier p. 35-36.

¹⁵² *Shanhûr* II, pl. 23, n° 105 et pl. 33, n° 108. ¹⁵³ Voir *supra*, p. 26 et n. 113.

¹⁵⁴ *Shanhûr* II, p. 24, pl. 23, n° 233 et pl. 235, n° 235. ¹⁵⁵ Voir *supra*, p. 33.

croit le texte relatif à la construction du temple d'El-Qal'a sous Auguste, il semblerait que le dieu Horoudja ait été associé à El-Qal'a dès l'origine¹⁵⁶. En revanche, les textes du temple de Chenhour indiquent clairement que ce dernier a été édifié pour les déesses Tanetjeretâat et Mout¹⁵⁷. Ces deux temples, distants de moins de vingt kilomètres, semblent particulièrement liés : il s'agit en effet des seuls temples dans lesquels apparaissent le dieu Horoudja et la déesse Tanetjeretâat.

Il est nécessaire de nous attarder un instant sur cette « Grande-Déesse » pour comprendre le fonctionnement d'El-Qal'a et Chenhour. Assimilée à Isis, Tanetjeretâat s'en distingue pourtant¹⁵⁸ et peut ainsi apparaître conjointement avec la déesse sur un même relief¹⁵⁹. Bien que les textes précisent que c'est essentiellement pour elle qu'a été construit le temple de Chenhour, elle n'est pas souvent mise à l'honneur sur ses parois. L'exemple le plus frappant est visible sur le mur extérieur nord du temple principal : la déesse est reléguée au dernier plan, derrière tous les membres de la triade thébaine¹⁶⁰. En revanche, elle est l'unique divinité figurée au centre de la fausse-porte destinée aux dévots au milieu de cette même paroi¹⁶¹. Le fait que le temple de Chenhour ait été conçu à l'origine avec ce dispositif de contre-temple dédié à « La-Grande-Déesse » laisse penser que cette déesse faisait dès le départ l'objet d'une dévotion populaire justifiant de la rendre accessible. Cl. Traunecker a proposé d'y reconnaître une « antonomase » de la déesse Isis qui aurait progressivement pris son indépendance¹⁶². Je tente une autre hypothèse : le profil modeste de cette déesse, manifestement inférieure aux grands dieux locaux, et son caractère particulièrement accessible dès l'origine désigneraient-ils une fois de plus une défunte divinisée ? D'autant que la dénomination *T3-ntr.t- '3.t* conviendrait parfaitement à une divinisée anonyme à l'image des trois divinisés de la région d'Assouan simplement nommés *P3-ntr-Îmnt.t*, *P3-ntr-Stt* et *P3-ntr-Sn(m).t*¹⁶³. Enfin, l'assimilation avec Isis serait compatible avec un profil de défunte divinisée, à l'instar d'Oudjarenès d'Hout-Sékhem¹⁶⁴.

¹⁵⁶ Voir *supra*, p. 33. ¹⁵⁷ Voir *supra*, n. 146.

¹⁵⁸ Voir J. QUAEGBEUR, Cl. TRAUNECKER, *CRIPEL* 16, p. 205-209 ; Cl. TRAUNECKER, « Lessons from the Upper Egyptian temple of El-Qal'a », p. 168-178 ; *contra* H. WILLEMS, « Die Theologie der Innenräume des Schenhurtempels », in B.J.J. HARING, A. KLUG (éd.), *6. Ägyptologische Tempeltagung : Funktion und Gebrauch altägyptischer Tempelräume. Leiden, 4.-7. September 2002. Königium, Staat und Gesellschaft früher Hochkulturen 3 (1), Akten der ägyptologischen Tempeltagungen*, Wiesbaden, 2007, p. 277-290.

¹⁵⁹ *El-Qal'a* I, n° 291. ¹⁶⁰ *Shanhûr* II, pl. 22-23, n° 105. ¹⁶¹ *Shanhûr* II, pl. 15-17, n° 99.

¹⁶² Cl. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 168-178.

¹⁶³ Au sujet des divinisés anonymes, voir J. CAYZAC, « Défunts divinisés à la frontière méridionale de l'Égypte » ; J. CAYZAC, « Le statut de *hsy* comme mesure de sécurité civile », en préparation.

¹⁶⁴ Au sujet de la divinisée Oudjarenès, voir *supra*, n. 18.

Trouverait-on là l'explication du rapprochement de ces deux sanctuaires ? Selon la pratique désormais bien attestée de regroupement des humains divinisés, on aurait créé une filiation entre une femme et un enfant divinisés originaires d'une même région¹⁶⁵ : Horoudja d'El-Qal'a aurait migré vers le temple de Tanetjeretâat à Chenhour et inversement. On aurait ensuite développé un axe culturel spécifique pour leur lien de maternité : l'axe nord sud du temple d'El-Qal'a et l'axe de la chapelle latérale de Chenhour¹⁶⁶.

Bien qu'Horoudja soit présent dans les deux temples de Chenhour et El-Qal'a, ce dernier semble constituer le sanctuaire premier d'Horoudja. Les textes conservés indiquent certes que le temple d'El-Qal'a a été érigé pour Isis de Coptos mais peut-être fallait-il un tuteur théologique maternel solide pour greffer le culte d'un enfant divinisé, et pour ce faire qui mieux que la patronne locale ? L'implantation d'un temple dédié à Isis à cet endroit a d'ailleurs étonné les éditeurs des textes d'El-Qal'a¹⁶⁷ ; nous sommes en effet à seulement un kilomètre à vol d'oiseau du temple de Coptos où le culte d'Isis est particulièrement actif depuis l'époque tardive¹⁶⁸ ; rien ne justifiait de lui élever un autre temple ici. Il est aujourd'hui difficile de définir si la zone où s'élevait le temple d'El-Qal'a était au cœur d'un quartier d'habitations ou à la lisière du désert¹⁶⁹. Peut-être s'agissait-il simplement du lieu d'origine de l'enfant Horoudja. On signalera d'ailleurs que la région de Coptos semble avoir entretenu un lien particulier avec les défunts divinisés : le parvis sud du temple de Coptos accueillait trois tombes dédiées à des défunts *hsy*¹⁷⁰ ; le conte de Setné situe les noyades de Nanéferkaptah et sa famille à Coptos¹⁷¹ ; au sud du téménos de Coptos, s'élevait un temple dédié à deux enfants divinisés¹⁷².

On signalera enfin un dernier point commun entre les temples d'El-Qal'a et de Chenhour : ces deux petits temples accueillent chacun une des rares figurations pariétales du dieu Néferhotep¹⁷³. Il n'est probablement pas anodin d'avoir fait figurer l'image d'un divinisé dans ces deux temples accueillant possiblement eux-mêmes des divinisés.

¹⁶⁵ Voir les exemples de la Première Cataracte : J. CAYZAC, « Défunts divinisés à la frontière méridionale de l'Égypte » ; pour le rapprochement entre Néferhotep et Oudjarenès, voir *supra*, p. 17.

¹⁶⁶ Voir *infra*, p. 37. ¹⁶⁷ *El-Qal'a I*, p. 6. ¹⁶⁸ Cf. TRAUNECKER, *Coptos*, p. 334.

¹⁶⁹ Voir *supra*, n. 167. ¹⁷⁰ Cf. TRAUNECKER, *op. cit.*, p. 387-391.

¹⁷¹ *Pap. Caire 30646*, 4.8-4.20 : S. GOLDBRUNNER, *Der verblendete Gelehrte. Der erste Setna-Roman (P. Kairo 30646)*, *Demotische Studien* 13, Sommerhausen, 2006, p. 13-15.

¹⁷² J. CAYZAC, « Les enfants divinisés de Coptos. À propos des reliefs des pseudo-palmyréniens », à paraître.

¹⁷³ Voir *supra*, p. 19.

5. Une personnalité divine créée sur-mesure

Comme pour son iconographie, les théologiens coptes semblent avoir puisé dans le répertoire du dieu Harpocrate de Coptos pour établir le profil divin d'Horoudja. Le dieu partage ainsi le statut de « grand premier né d'Amon » avec l'Harpocrate coptite sur les reliefs d'El-Qal'a et de Chenhour¹⁷⁴. Il est également placé comme fils d'Osiris de Coptos dans certaines scènes d'offrande et les textes le présentent comme fils vengeur de son père Osiris qui est « venu en tant qu'enfant pour répondre pour son père »¹⁷⁵.

Horoudja incarne également le fils de la déesse Tanetjeretâat. En l'état actuel de la documentation, seule la composition des scènes d'offrande l'atteste : Horoudja est placé auprès d'elle dans les scènes d'offrande. On signalera également l'existence d'un relief du sanctuaire secondaire d'El-Qal'a, malheureusement très altéré, qui montre probablement Tanetjeretâat allaitant Horoudja¹⁷⁶. Au-delà du lien théologique évident entre Tanetjeretâat assimilée à Isis et Horoudja manifestement calqué sur Harpocrate, ce rapprochement témoigne peut-être de la nature commune d'humains divinisés d'Horoudja et Tanetjeretâat¹⁷⁷.

6. Un dieu accessible

Les axes secondaires, apparemment dédiés à Horoudja et Tanetjeretâat associés, que constituent la chapelle latérale de Chenhour et l'axe nord-sud d'El-Qal'a présentaient un dispositif similaire de clôtures basses en enfilade installé sur leurs ouvertures centrales. Ce système permettait de laisser les dévots voir la statue de la divinité dans son sanctuaire, tout en empêchant de souiller cet espace pur. Ce type d'installation, très peu attesté, témoigne de la grande accessibilité des divinités rendues visibles, sans doute de manière exceptionnelle¹⁷⁸. Ainsi, à Chenhour et à El-Qal'a les fidèles pouvaient peut-être apercevoir de loin les statues de Tanetjeretâat et Horoudja, voire une statue de la déesse allaitant le jeune dieu.

On signalera également que la chapelle latérale de Chenhour, réattribuée à Horoudja et Tanetjeretâat sous Trajan, présente, à l'extérieur du naos, les vestiges d'un relief cultuel comparable à celui du temple principal¹⁷⁹. Ne subsiste aujourd'hui qu'une partie du relief de la partie inférieure indéniablement réalisé

¹⁷⁴ *El-Qal'a* II, p. 21, n° 130 et p. 89, n° 206 ; *Shanhûr* II, pl. 23, n° 105. ¹⁷⁵ *El-Qal'a* II, *op. cit.*

¹⁷⁶ *El-Qal'a* I, p. 63, n° 50 ; le relief est associé à une scène similaire où Isis allaite Harpocrate : *El-Qal'a* I, p. 57, n° 44.

¹⁷⁷ Voir *supra*, p. 35-36.

¹⁷⁸ L. PANTALACCI, Cl. TRAUNECKER, *BIFAO* 93, p. 380-383 ; *Shanhûr* II, p. 29, pl. 217 et 240.

¹⁷⁹ Voir *Shanhûr* II, p. 23-24 ; voir *supra*, p. 35.

sous Auguste pour une déesse dont la légende est malheureusement perdue¹⁸⁰. Si ce dispositif cultuel destiné aux dévots était conçu comme celui du temple principal, il recevait peut-être dans une niche supérieure un tableau sur lequel apparaissaient les divinités révérees dans le temple. Un tel tableau aurait pu être adapté pour recevoir l'image d'Horoudja et Tanetjeretâat lorsque la chapelle latérale leur fut dédiée sous Trajan¹⁸¹.

On signalera enfin que, comme Kolanthès, Horoudja est qualifié de *nfr hr*, épithète qui pourrait faire allusion à la face visible du dieu lors de ses sorties oraculaires¹⁸².

Si les théologiens anciens identifiaient sans doute facilement l'origine humaine de ces enfants divinisés, leur intégration parfaite au sein des panthéons locaux les avait jusqu'à présent soustraits à l'œil du chercheur moderne.

Le parallèle entre les dieux Néferhotep de Hout-Sékhem, Kolanthès de Hout-Répit et, dans une moindre mesure, Horoudja d'El-Qal'a et Chenhour est saisissant. Malgré les variantes qui les distinguent, la proximité de leurs profils semble indiquer que les hiérogammates responsables de la création de leur « identité divine » appliquaient un protocole commun, ces mêmes règles paraissant à l'œuvre jusqu'aux confins méridionaux de l'Égypte.

Néferhotep, Kolanthès et Horoudja portent chacun un anthroponyme et présentent des iconographies quasi identiques, dans le cas des deux premiers, particulièrement significatives, qui font écho à celles d'autres défunts divinisés. En outre, leur apparition soudaine dans le paysage théologique des 7^e (Néferhotep), 9^e (Kolanthès) et 5^e (Horoudja) nomes de Haute Égypte est cohérente avec l'intensification de la pratique de la divinisation d'une catégorie de défunts à compter de l'époque tardive. Certains traits de leur profil divin semblent témoigner de cette nature de défunts divinisés, comme le caractère explicitement funéraire de l'Osiris Néferhotep ou la possible allusion à une mort dans le Nil pour Néferhotep et Kolanthès. Quant à leur vraisemblable accessibilité, elle serait parfaitement cohérente avec leur position d'intermédiaires entre le monde des mortels et celui des dieux.

Souhaitons que les missions archéologiques en cours sur les sites de Hou et d'Athribis apportent de nouveaux éléments permettant d'enrichir les portraits de Néferhotep et Kolanthès.

¹⁸⁰ Voir *Shanhûr* II, pl. 222-226.

¹⁸¹ Pour des exemples de tableaux figurant plusieurs divinités et possiblement insérés dans de telles niches, voir V. RONDOT, *Derniers visages des dieux d'Égypte : iconographies, panthéons et cultes dans le Fayoum hellénisé des II^e-III^e siècles de notre ère*, Paris, 2013.

¹⁸² Voir *supra*, p. 28.