Institutional Repository - Research Portal
Dépôt Institutionnel - Portail de la Recherche
researchportal.unamur.be
University of Namur

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Reine ou déesse dans le temple d'Opet

Preys, René

Published in:
Sur le chemin du Mouseion d'Alexandrie.

Publication date:
2018

Document Version
le PDF de l'éditeur

Link to publication

Citation for pulished version (HARVARD):
Preys, R 2018, Reine ou déesse dans le temple d'Opet: une question d'uraeus. Dans C Cassier (Ed.), *Sur le chemin du Mouseion d'Alexandrie. : Études offertes à Marie-Cécile Bruwier.* Cahiers Egypte nilotique et méditerranéenne (CENIM), VOL. 19, Egypte Nilotique et Méditerranéenne (ENIM), p. 253-270.

General rights
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Download date: 24. Apr. 2024

Reine ou déesse dans le temple d'Opet : une question d'*urœus*

René PREYS
Université de Namur
Katholieke Universiteit te Leuven

Le temple d'Opet, en égyptien Ipet-Ouret ou Per-Ipet-Ouret, est aussi bien architecturalement[1] que décorativement conçu comme le lieu de naissance d'Osiris, fils d'Ipet-Ouret/Nout. Toutefois, si le thème de la naissance du dieu est important, il n'est qu'un prétexte pour traiter le thème plus central du pouvoir royal et de son passage d'un acteur à l'autre. Ceci permet d'entremêler différents niveaux. Osiris reçoit le pouvoir de son père Geb, mais dans un contexte thébain, le dieu primordial Amon devient la véritable source du pouvoir d'Osiris.[2] C'est ensuite Horus qui obtient la royauté de son père Osiris ; ici encore, l'influence thébaine se fait sentir par la présence d'Harpocrate, dieu-fils amonien.[3] Finalement, la fonction royale est dévolue au pharaon.

Ces différents passages de pouvoir ne sont pas acquis d'avance. Dans le cas d'Horus, le meurtre de son père et les prétentions de Seth pèsent lourdement sur les événements. Dans le cas du pharaon, le passage entre le monde divin et le monde humain est un abîme qu'on ne franchit pas sans difficulté.

Dans les trois cas, un personnage féminin joue un rôle crucial pour le bon déroulement de la transmission du pouvoir ; à chaque fois, l'*urœus* semble apporter un message iconographique révélateur.

1. Du créateur à Osiris

Le temple d'Opet évoque par son nom la déesse Ipet-ouret. Représentée sous la forme d'hippopotame dans la niche du sanctuaire, elle est en fait la déesse Nout, la mère d'Osiris. Sur la porte de Khonsou, la déesse est celle « qui crée la lumière dans Ipet-sout »[4] ou encore celle « qui met au monde la lumière dans Thèbes-victorieuse, qui nourrit le prince de la couronne blanche dans sa grande Opet, qui allaite le souverain sur le trône de son père ».[5] La dernière

[1] LAROZE 2010, p. 221

[2] Ce thème est principalement développé dans la salle centrale, dans le sanctuaire et dans la chambre nord.

[3] La chambre sud est dédiée à ce thème.

[4] CLÈRE 1961, pl. 42 : *wtṯt wjn m jpt-swt*. Pour cette épithète liée à Osiris, voir LABRIQUE 2010, p. 203.

[5] CLÈRE 1961, pl. 30 : *pʿpʿt šww m wꜣst nḫtt rrt sr ḥḏt m jpt=s wrt mnʿt ḥqꜣ ḥr nst jt=f*.

épithète, *de facto*, présente la mère en tant que garante du passage de pouvoir, du fait même que le fils succédera à son père.

La forme dans laquelle Osiris apparaît est clairement décrite sur la porte de Khonsou : il « a acquis la couronne-*nfrt*, le double *urœus*-*wrtj* étant avec lui en tant que mère/matrice (?), tandis qu'il est élevé en tant que souverain grâce à elles (deux) ».[6] Cette image semble correspondre exactement à l'image que la scène nous offre d'Osiris, soit coiffé de la couronne blanche entourée d'un diadème d'*urœi* et tenant les insignes de la royauté dans la main.[7] La suite des épithètes accentue encore le lien entre la mise au monde du dieu par sa mère et la prise de pouvoir : « il règne sur les dieux dès le jour où sa mère l'a mis au monde sur le trône d'Amon dans sa Demeure d'Engendrement ».[8] L'épithète indique également que si le père d'Osiris est bien Geb, son pouvoir provient en fin de compte du créateur Amon.[9]

Sous le règne de Ptolémée Évergète, les lectures *nfrt* pour la couronne et *wrtj* pour les *urœi* sont confirmées par les compléments phonétiques. Qu'il faille interpréter *wrtj* comme un duel est corroboré non seulement par le déterminatif mais également par le suffixe au duel *=snj* utilisé dans l'épithète *ṯnj=f m ḥqꜣ ḫnt=snj*. Le duel de *wrtj* est encore clairement utilisé dans d'autres contextes. Dans une épithète d'Amon désigné comme « le seigneur de la grande double plume, les deux *urœi*-*wrtj* étant sur sa tête »,[10] le duel renvoie aux deux plumes qui surmontent la tête du dieu.[11] À Edfou, il est dit d'Horus qu'il apparaît comme le scarabée ailé « le double *urœus*-*wrtj* étant avec lui faisant sa protection, c'est Isis et Nephthys ».[12] Sur les parois extérieures du temple d'Opet, il est dit d'Osiris « ta protection est la couronne blanche, ta défense est la couronne rouge, de sorte que tu es puissant avec le double *urœus*-*wrtj* ».[13] Par contre sur la première porte du temple de Ptah décorée sous Ptolémée VI Philométor, Osiris est « le roi dans le ventre, qui a acquis la couronne-*nfrt*, le double *urœus*-*wrtj* (?) étant avec lui ».[14] Bien que la lecture *wrtj* soit confirmée par les compléments phonétiques, le mot est déterminé par un serpent unique suivi des traits du pluriel. La comparaison avec les autres attestations concernant Osiris invite toutefois à considérer le pluriel comme non-signifiant et à interpréter ici encore le

---

[6] CLÈRE 1961, pl. 42 : *jrj nfrt wrtj m … ? ḥr=f ṯnj=f m ḥqꜣ ḫnt=snj*. La lecture du signe du bracelet est problématique. Pour différents textes utilisant ce signe, entre autres en relation avec Mout, voir KLOTZ 2012, p. 106 (b). Comme l'indique KLOTZ, le mot implique l'idée de mère et pourrait soit évoquer l'œuf, soit la matrice.

[7] Pour Osiris et la couronne à *urœi*, voir PREYS 2015, p. 170-172.

[8] CLÈRE 1961, pl. 42 : *nswj=f nṯrw hrw jrj sw mwt=f ḥr nst jmn m ḥwt-wṯt=f*. Comparer DE WIT 1958, p. 136.

[9] Pour ce thème, voir PREYS 2015, p. 185-186, KLOTZ 2012, p. 194.

[10] *Urk.* VIII, 18b (Porte de Montou) : *nb šwtj wrtj wrtj ḥr tp=f*.

[11] Pour le jeu d'idées entre les deux plumes et les deux *urœi*, voir DE WIT 1958, p. 260 où le roi offre les deux plumes à Harpocrate tout en déclarant : « prends pour toi les deux *urœi*-*wrtj* … ». Le mot *wrtj* y est également déterminé par le double *urœus*.

[12] *Edfou* VIII 14, 10-11 : *wrtj ḥnʿ=f ḥr jrjt mkt=f ꜣst pw ḥnʿ nbt-ḥwt*.

[13] DE WIT 1958, p. 191 : *sꜣ=k m ḥḏt ḫwj=k m nt wsr.tj m wrtj*. Voir aussi DE WIT 1958, p. 312 : « (Osiris) qui apparaît avec la couronne-*nfrt*, qui ouvre le ventre, le double *urœus*-*wrtj* étant sur sa tête » (*wbn m nfrt wpj ḫt wrtj m tp=f*). Dans l'offrande du pectoral à Ptah sur la porte de Khonsou (CLÈRE 1961, pl. 28), le roi apparaît sur son estrade « tandis que le double *urœus*-*wrtj* est uni à sa tête » (*wrtj ḫnm.tj m tp=f*).

[14] BISTON-MOULIN, THIERS 2016, n°35, 16 : *nswt m ḫt jrj nfrt wrtj ḥnʿ=f*.

mot au duel.[15] L'usage du duel suggère que le mot *wrtj* évoque les deux dames Nekhbet et Ouadjit représentantes de la royauté, plutôt que les *uræi* entourant la couronne blanche.[16] De fait, en étudiant l'iconographie du dieu, on peut remarquer un *uræus* coiffé de la couronne blanche qui orne le front du dieu et qui se distingue clairement des *uræi* entourant la couronne du dieu, ceux-ci étant coiffés de disques solaires (Fig. 1).

Il semble en effet que la description du diadème à *uræi* de la couronne d'Osiris utilise un autre terme au pluriel. Sur le linteau de la porte donnant accès à la salle hypostyle du temple d'Opet, Osiris, accompagné de sa mère « qui a mis au monde la lumière à Thèbes »,[17] est celui « qui sort du ventre pourvu des cornes et ceint des *uræi* vivants ».[18] L'expression utilise l'idéogramme du serpent sans compléments phonétiques, suivi des traits du pluriel. Le texte du soubassement de la même porte décrit l'arrivée de la déesse Ipet à Thèbes afin de « mettre au monde le beau jeune homme qui apparaît avec la couronne (blanche) et les *uræi* ».[19] Ici, aussi bien les mots « couronne » que « *uræi* » sont écrits à l'aide d'idéogrammes, rendant leur identification difficile.

Une description d'Osiris dans le papyrus Vatican 38608 pourrait suggérer qu'il faille lire dans ce cas *mḥnwt*. Osiris y est le dieu « sortant de la matrice, brillant avec la couronne-*nfrt*, l'*uræus-mḥnt* en tant que *uræi-mḥnwt* l'entoure (*i.e.* la couronne) ».[20] Ainsi, l'*uræus-mḥnt* se transforme en *uræi-mḥnwt* au pluriel, ce qui lui permet d'entourer la couronne tel un diadème. Que le pronom suivant le verbe *pẖr* renvoie à la couronne plutôt qu'au dieu[21] est établi par les parallèles.[22] Il n'est dès lors pas impossible d'interpréter l'épithète du linteau de la porte du temple d'Opet comme « ceint des *uræi-mḥnwt* vivants ».[23] Dans la scène sud de la salle centrale, la titulature d'Osiris est établie comme telle : « Horus, celui qui unit le double pays, qui crée la lumière dans sa Demeure-de-Création, Celui-des-deux-dames qui apparaît

---

[15] *LGG* II, 504a. Le pluriel du mot *wrt* « *uræus* » ne semble pas attesté ailleurs.

[16] *Contra* LABRIQUE 2010, p. 202 (« les déesses lui servant de diadème ») qui interprète le mot écrit à l'aide du bracelet comme « diadème » et le mot *wrtj* comme un pluriel.

[17] DE WIT 1958, p. 29 : *pʿpʿt šww m wꜣst*.

[18] DE WIT 1958, p. 29 : *prj m ẖt twt m ʿbwj mḥn m … ʿnḫwt*.

[19] DE WIT 1958, p. 17 : *djt sw r tꜣ m ḥwnw nfr ḥʿj m … …* . Identique en DE WIT 1958, p. 18.

[20] HERBIN 2003, p. 105 : *wbn m štꜣ psḏ m nfrt mḥnt m mḥnwt pẖr s(y)*. LABRIQUE 2010, p. 202, note 55.

[21] Ce que semble suggérer la transcription *pẖr s(w)* de HERBIN 2003, p. 105.

[22] Voir les exemples avec l'expression *m-qꜣbꜥs*, dans DE WIT 1958, p. 183-4 et *Edfou* I 311, 4-5 mentionnés par HERBIN 2003, p. 106.

[23] *mḥn m mḥnwt ʿnḫwt*. Osiris est aussi régulièrement celui « qui brille avec l'*uræus-mhnt* » (DE WIT 1958, p. 163, 313). Il faut toutefois remarquer que l'utilisation des différents termes pour « *uræus* » n'est pas toujours cohérente ; ainsi, la porte de Khonsou (CLÈRE 1961, pl. 30) cite un hymne bien connu à Osiris : *Hwnw nswt wpj ḥḏt mḥnt pẖr m tpꜥf*. La plupart des attestations de cet hymne utilisent néanmoins le terme *jʿrwt* au pluriel ; pour les parallèles, voir HERBIN 2003, p. 106-107 qui mentionne aussi la version de Philæ (BÉNÉDITE 1893-1895, p. 85, 7-8 où un duel est utilisé).

hors de la mère/matrice, les neuf (?) *uræi-mḥnwt*[24] étant sur sa tête, Horus d'or, se tenant debout sur le dos de ses ennemis, ses adversaires étant entassés sous lui ».[25]

Osiris peut dès lors être le « possesseur des *uræi* » (*nb jʿrwt/mḥnwt*).[26] Or cette épithète est le pendant exact de l'épithète « dame des *uræi* » (*nbt jʿrwt*) portée par Ipet-Ouret dans la salle centrale[27] du temple d'Opet : « maîtresse des déesses, qui noue la semence des dieux, dame des *uræi-jʿrwt*, maîtresse de la maison du roi ». Le mot *uræi* est écrit à l'aide de l'idéogramme, mais sa lecture est confirmée par une autre scène du temple qui utilise exactement la même série d'épithètes, mais où le mot *jʿrwt* est accompagné de ses complé-ments phonétiques.[28] Le fait que cette épithète est immédiatement suivie par la désignation de la déesse comme « maîtresse de la maison du roi » (*ḥnwt pr-nswt*) place le contexte en relation avec la succession royale.[29] Dans la salle centrale, l'offrande à Ipet-Ouret est d'ailleurs immédiatement suivie par l'offrande des insignes royaux à Osiris qui « prend le double pays en héritage avant même d'être sorti de ses deux lèvres, souverain de la terre (étant encore) dans ses langes ».[30] Dans le couloir nord, la scène dédiée à Ipet-Ouret est accompagnée au premier registre par une scène d'offrande à Nout.[31] La déesse est « celle qui met au monde la lumière-*šww* dans la maison d'Ipet-Ouret, qui élève le roi[32] dans la Maison-de-Geb sur le trône de son père Amon ». La naissance et la royauté sont ici encore explicitement liées avec l'image du double père, Geb et Amon. Au premier registre, l'offrande à Nout est suivie d'une offrande des plantes de Haute et de Basse Égypte à Osiris, « l'héritier de Geb, le dieu vénérable crée par Nout, le roi-*nswt* dans

---

[24] Le nombre n'est pas certain, mais le « t » suivant les traits indique clairement qu'il s'agit non pas de traits du pluriel, mais bien d'un nombre. Le mot *mḥnwt* est écrit avec un idéogramme, mais la forme du serpent s'auto-encerclant avec son corps semble suggérer la lecture *mḥnwt*.

[25] DE WIT 1958, p. 81.

[26] DE WIT 1958, p. 33 : *nb jʿrwt/mḥnwt*. Voir aussi *Dend.* X 235, 6-7 où Osiris est « celui qui apparaît avec la couronne (blanche), seigneur des *uræi* » (*ḫʿj m ḥḏt/nfrt nb jʿrwt*). Sur le linteau de la porte d'Isis, Osiris coiffé de la couronne blanche avec le diadème d'*uræi* est qualifié de « grand prince qui apparaît à Thèbes […] le beau souverain, seigneur des *uræi*, qui porte la couronne blanche » (*Dend. Porte d'Isis* 15, 8-9 : *sr wr prj m wꜣst […] ḥqꜣ nfr nb jʿrwt (?) wpj ḥḏt […]*). L'épithète est portée par d'autres divinités dans un contexte de destruction des ennemis (voir Haroëris à Kom Ombo : DE MORGAN 1895, 251, 12 ; Horus : *Edfou* IV 134, 12 ; Oupouaout : *Edfou* V 188, 17). Horus recevant le double *uræus-wꜣḏtj* est appelé *nb jʿrwt j.tj m mḥnt* dans *Edfou* VII 197, 4, faisant le lien entre les *uræus-jʿrwt et mḥnt*, ainsi qu'entre le singulier de *mḥnt* et le pluriel de *jʿrwt*.

[27] DE WIT 1958, p. 86 : *ḥnwt nṯrwt ṯst prt n nṯrw nbt jʿrwt ḥnwt pr-nswt*. Pour cette scène, voir HUSSON 1977, p. 241.

[28] Couloir nord : DE WIT 1958, p. 63.

[29] Dans une scène de la porte de la salle hypostyle du temple d'Opet (DE WIT 1958, p. 21), Isis est « l'*uræus-wrt-ḥkꜣ*, maîtresse de la maison du roi, l'*uræus-wʿt* dans le palais, dame du double pays, qui crée un roi avec ses paroles ». Il s'agit ici de la succession d'Horus qui sera traitée *infra*.

[30] DE WIT 1958, p. 88 : *jwʿ tꜣwj n prj=f m sptj=f*. Pour l'idée de *jwʿ tꜣwj* lié à la naissance d'Osiris, voir aussi la porte de Montou, où ce dieu identifié à Osiris est « celui qui est créé à Thèbes, qui apparaît avec la couronne-*nfrt*, qui prend le double pays en héritage dans sa Demeure-de-Création » (*Urk.* VIII, 10b : *jrj m wꜣst wbn m nfrt jwʿ tꜣwj ḫntj ḥwt-wtṯ*).

[31] DE WIT 1958, p. 53.

[32] Dans la colonne latérale, la déesse est « celle qui engendre le roi de Haute et Basse Égypte » (*wtṯ nswt bjtj*) où *nswt bjtj* est déterminé par l'image d'Osiris.

le ciel, le roi-*bjtj* sur terre » « créé à Thèbes à qui est donné l'imit-per ».[33] Au second registre, Osiris est « la lumière-*šww* qui apparaît dans la maison d'Ipet-Ouret … le souverain parfait ».[34]

Ainsi les *uræi* dont est orné Osiris et qu'il arbore dès sa naissance sont non seulement les insignes de sa royauté et les protecteurs de sa personne, mais en outre ils déterminent son lien avec sa mère Ipet-Ouret/Nout qui l'a mis au monde afin de régner. Les *uræi* ont été légués à Osiris par sa mère et symbolisent ainsi le rôle décisif que la mère joue dans la royauté du fils.

2. D'Osiris à Horus

La naissance et la royauté terrestre d'Osiris sont décrites dans de nombreuses scènes du temple d'Opet, mais cette royauté est toujours mise en parallèle avec la renaissance du dieu et son règne dans le monde inférieur. La succession d'Osiris par Horus est nécessairement liée à ce thème. Ainsi, dans la salle centrale, la paroi nord décrit la naissance d'Osiris et son règne sur terre, tandis que la paroi sud évoque les rites funéraires en faveur du dieu. Plusieurs mises en parallèle illustrent cette disposition. Au premier registre, Ipet-Ouret et Isis accompagnent Osiris, respectivement au nord et au sud.[35] Ipet-Ouret réapparaît au deuxième registre nord[36] qui contient également une offrande des insignes royaux à Osiris.[37] Parallèlement, au deuxième registre sud, Imenipet le fils d'Osiris et Isis exécute le rite décadaire,[38] tandis qu'Osiris reçoit les linceuls.[39]

Salle centrale	**Paroi nord**	**Paroi sud**
	Osiris roi sur terre	**Osiris roi de la douât**
2e registre	Offrande à Ipet Ouret	Offrande à Imenipet exécutant les rites décadaires
	Offrande des insignes royaux à Osiris	Offrande de tissus à Osiris
1er registre	Osiris accompagné d'Ipet-Ouret	Osiris accompagné d'Isis

[33] DE WIT 1958, p. 54.

[34] DE WIT 1958, p. 64.

[35] DE WIT 1958, p. 80 et 81. Pour le parallélisme entre Ipet-Ouret et Isis sur les portes monumentales de Karnak, voir PREYS 2015, p. 160-161.

[36] DE WIT 1958, p. 86.

[37] DE WIT 1958, p. 88.

[38] DE WIT 1958, p. 87.

[39] DE WIT 1958, p. 89.

Dans presque toutes les scènes du temple, la déesse Isis, à l'instar de toutes les autres déesses, porte une perruque tripartite couverte d'une dépouille de vautour dont la tête pointe sur le front de la déesse. Toutefois, au premier registre de la paroi sud de la salle centrale,[40] un élément iconographique additionnel distingue nettement Isis : à la tête de vautour s'est adjointe celle d'un *uræus* coiffé des cornes entourant le disque solaire (Fig. 2).

Ce regroupement n'apparaît que dans une autre scène du temple. Au deuxième registre de la paroi ouest de la salle sud[41] dédiée à la naissance d'Horus, trois déesses présentent cette spécificité iconographique (Fig. 3-4). Le roi agitant le sistre ne s'adresse qu'à la première déesse : « je joue du sistre pour ton (fém.) ka, j'agite le sistre pour ton (fém.) fils, je vous loue avec les hymnes » (*ḫn=j n kꜣ=ṯ jḥj=j n sꜣ=ṯ swꜣš=j ṯn m snsw*). Les paroles du roi intègrent clairement le fils de la déesse dans le propos, bien que celui-ci soit absent de l'image de la scène.[42] La déesse est « Hathor dame de Iounet, … la reine (*nswt*), la grande, dame du double pays, … elle est dans toutes les villes et dans tous les nomes avec son fils Horus et son frère Osiris ». Il est clair que la déesse apparaît ici comme une manifestation d'Isis, qui garantit le passage du pouvoir du père au fils, d'Osiris à Horus. La deuxième déesse, Hathor de Thèbes, est explicitement identifiée à « Isis qui appelle en faveur de son fils, qui atteint Ouaset, qui supplie le chef des dieux (*i.e.* Amon) » et qui « unit le double pays au pied du trône de son (fém.) successeur ».[43] Tjenenet-Rattaoui[44] et Isis-scorpion ne portent pas d'épithètes spécifiquement liées à la royauté. Toutefois, sur la paroi parallèle,[45] Rattaoui est « celle qui protège son fils Horus sur le trône de son père ». Dans cette scène, elle est précédée d'Amonet dont les épithètes évoquent sa fonction de mère.[46] En revanche, sur chacune de ces parois, la signification de l'action de la reine sur les deux parois n'est pas claire. Dans les deux cas, elle présente deux touffes de papyrus, ce qui empêche d'interpréter les plantes comme une évocation du double pays. Peut-être faut-il y voir une évocation des marais de Khemmis, lieu de naissance du dieu fils qui figure au-dessus de la porte d'entrée de la chambre.[47]

---

[40] DE WIT 1958, p. 81.

[41] DE WIT 1958, p. 140-141.

[42] Le même procédé peut être reconnu dans la scène sud de la salle centrale. Ici encore, le fils est absent de la scène, alors que l'hymne énoncé par le roi donne une part importante à la description du rôle d'Horus.

[43] Les mêmes épithètes sont portées par Hathor sur la porte de Khonsou (CLÈRE 1961, pl. 28 ; pour des épithètes semblables portées par Hathor de Thèbes, voir KLOTZ 2012, p. 116). Elle y accompagne le dieu Ptah dont les épithètes font également référence à la royauté. Il est ainsi « celui qui unit le pays pour Horus le fils d'Osiris sur le trône de son père ». Le dieu Ptah apparaît aussi au premier registre de la paroi ouest de la salle sud (DE WIT 1958, p. 131). Ses épithètes y sont peu développées, mais on peut suggérer qu'il y joue un rôle identique à celui dont parlent ses épithètes sur la porte de Khonsou.

[44] Sur la paroi opposée, Rattaoui est « celle qui protège son fils Horus sur le trône de son père » (DE WIT 1958, p. 145).

[45] DE WIT 1958, p. 145.

[46] « Celle qui devint enceinte au début, qui a créé l'accouchement à l'origine » (*jwrt m ḥꜣt, qmꜣt ḥmsj m šꜣ ʿ*). Pour ces épithètes, voir ARNETTE, LABRIQUE 2015.

[47] DE WIT 1958, p. 138.

Les différentes déesses de la salle semblent ainsi faire référence à la fonction d'Isis en tant que mère du successeur et garante du pouvoir de son fils. Serait-il possible que l'*urœus* coiffé du disque entouré de cornes soit une indication de cette fonction d'Isis ?

L'utilisation de l'*urœus* hathorique est plutôt rare à l'époque ptolémaïque. Toutefois, le secteur sud-ouest de Karnak aux époques précédentes en est particulièrement riche. En effet, dans la décoration du temple de Khonsou, datant de fin de l'époque ramesside et du début de la XXIe dynastie, des déesses telles que Mout et Hathor sont systématiquement représentées parées de l'*urœus* hathorique.[48] Il n'est pas impossible que ces déesses jouent le rôle de mère de Khonsou, successeur d'Amon. Dans une scène intéressante sur la paroi ouest de la cour du temple de Khonsou,[49] la reine Nedjemet présente un enfant à la déesse Mout. Aussi bien la reine que la déesse arborent l'*urœus* hathorique ; Mout est de plus dotée d'un diadème d'*urœi* entourant sa double couronne. Ce diadème réapparaît dans la série parallèle de scènes à la paroi est où est figuré le couronnement d'Herihor. Dans la scène centrale, le roi reçoit les jubilés de la triade thébaine. Mout, pourvue du diadème et de l'*urœus* hathorique, y est « l'œil de Rê, l'*urœus* de son disque, celle qui établit sa place sur sa tête, l'unique, qui n'a pas son égale, la souveraine des deux rives d'Horus ». La déesse est ainsi l'*urœus* protecteur, mais également la détentrice du pouvoir royal qu'elle transmet à son fils Horus/Herihor. La triade thébaine est accompagnée de la reine Ahmes-Nefertari. Contrairement à Nedjemet sur la paroi ouest et Mout sur la paroi est, la reine de la XVIIIe dynastie n'affiche pas d'*urœus* hathorique. Cette absence pourrait signifier que, si elle est une garante du pouvoir royal, elle n'est toutefois pas la mère du successeur.[50]

Sous Ptolémée II, la décoration intérieure de la porte du pylône du temple de Khonsou fut restaurée.[51] Le linteau reçut de nouvelles scènes représentant le roi devant Khonsou accompagné des déesses Hathor et Rattaoui. Ces déesses ne sont coiffées que de la dépouille de vautour sur laquelle sont posées les cornes entourant le disque. Par contre, dans la scène ouest du linteau, Khonsou est accompagné d'Arsinoé II « la déesse Philadelphe ».[52] La reine y arbore sa couronne spécifique qui est posée sur la dépouille de vautour rehaussé de l'*urœus* hathorique. La présence de l'*urœus* est difficile à expliquer. On pourrait suggérer que la coiffe de la reine est influencée par les images des déesses(-mères) du temple de Khonsou. Le fait que les autres déesses du linteau sont dépourvues d'*urœus* hathorique met encore plus en lumière l'iconographie d'Arsinoé. Quand Ptolémée III Évergète fit décorer la porte de son pylône, les prêtres y intégrèrent une scène le figurant en train d'exécuter le rituel funéraire pour ses

---

[48] Voir par exemple la scène du passage du pylône : EPIGRAPHIC SURVEY 1981, pl. 113.

[49] EPIGRAPHIC SURVEY 1979, pl. 28.

[50] EPIGRAPHIC SURVEY 1979, pl. 58 : la série de scènes (pl. 57 à 59) comprend également une scène où le roi reçoit les jubilés d'Amon et de Mout (avec diadème d'*urœi*), le couronnement du roi par Horus, Seth, Nekhbet et Ouadjit, le roi recevant les deux *urœi* de la part d'Hathor et Isis, le roi versant une libation devant Mout *wrt-ḥkꜣw* (avec diadème d'*urœi*), le roi faisant une offrande alimentaire à Amon et Khonsou.

[51] EPIGRAPHIC SURVEY 1981, pl. 115-116, 121.

[52] *nṯrt mrjt sn=s* : EPIGRAPHIC SURVEY 1981, pl. 116.

« parents » Ptolémée II Philadelphe et Arsinoé II. Bien que cette dernière ne soit pas la mère biologique d'Évergète, c'est pourtant elle qui est intégrée dans le culte des ancêtres, et c'est l'image en vigueur dans temple de Khonsou qui fut appliquée à la reine, incluant l'*urœus* hathorique (Fig. 5). Doit-on dès lors comprendre la présence de l'*urœus* hathorique comme une indication du statut d'Arsinoé II, en tant que « mère » du successeur ?

Malheureusement, l'image de la reine sur le linteau de la porte de l'Est de Karnak est à un tel point dégradée[53] qu'il n'est plus possible de reconnaître les insignes qui figuraient au front de la reine. Il n'est donc pas réaliste d'affirmer que l'apparition de l'*urœus* hathorique au front d'Arsinoé est une « fantaisie propre aux décorateurs du coin sud-ouest de Karnak ».[54] Il est toutefois probable que les décorateurs du temple d'Opet sous le règne de Ptolémée VIII Évergète II se soient inspirés de l'image d'Arsinoé II dans la composition de la figure divine d'Isis en tant que mère du successeur.

3. D'Horus au Pharaon

La chambre nord du temple d'Opet célèbre la royauté d'Osiris, mais également sa mort et, par conséquent, sa royauté dans le monde inférieur. L'image principale du dieu se trouve au premier registre, en face de la porte d'entrée de la chapelle. L'image momiforme du dieu, par ailleurs assez rare dans le temple d'Opet, le caractérise comme dieu défunt auquel succédera le fils qui est allaité par Isis ; cette idée est exprimée par l'image qui se trouve en parfait parallélisme dans la chambre sud.[55]

Cette relation d'idées, spatialement exprimée des deux côtés de l'axe du temple, est toutefois déjà présente dans la scène même de la chambre nord, puisque l'image d'Osiris y est suivie de l'image d'Isis *lactans*. Cette figure d'Isis est intrigante à plusieurs points de vue (Fig. 6).

Isis y allaite son fils Horus identifié comme « fils d'Isis, fils d'Osiris ». Elle est ainsi à nouveau la mère du successeur et la garante du passage de pouvoir d'Osiris à Horus. Il n'est donc pas étonnant de voir apparaître à son front l'*urœus* hathorique.

Toutefois, contrairement aux images étudiées précédemment, celle de la chambre nord ne combine pas l'*urœus* hathorique avec la dépouille de vautour. L'*urœus* est directement rattaché à la perruque de la déesse à l'aide d'un bandeau. Cet *urœus* (sans cornes) ornant un bandeau noué autour de la perruque devient la règle dans l'iconographie des reines à partir

---

[53] NILSSON 2012, doc 26.

[54] Cet *urœus* n'est en effet attesté que dans ces deux reliefs (voir NILSSON 2012, p. 228, VC2 : doc 23-24). Une plaque figurant Arsinoé devant un autel place l'*urœus* hathorique au-dessus des cornes de bélier (pour ce document, voir ALBERSMEIER, MINAS 1998).

[55] Pour l'importance de ces deux figures et leur "cadrage" par rapport à l'architecture du temple d'Opet, voir LAROZE 2010, p. 227-229

de Ptolémée IV Philopator.[56] La présence de la dépouille de vautour devient alors exceptionnelle pour les reines.[57]

Or, cette iconographie typique des reines est réappropriée par Isis dans deux scènes du couloir nord du temple d'Opet.[58] Dans la première scène, Osiris tenant en main les insignes de la royauté reçoit les tissus, et il est probable que nous avons affaire au dieu défunt.[59] Cette interprétation est confirmée par la deuxième scène où Osiris est figuré momifié, tout comme dans la scène de la chambre nord. Qu'il ne soit pas question du successeur d'Osiris est probablement dû au fait que les insignes royaux que le dieu accepte des mains du roi évoquent sa domination sur le monde inférieur.[60] Isis se tenant derrière lui est « l'épouse royale d'Ounnefer » et le lien avec son frère est encore accentué par l'épithète « *n pr-jmn* » qu'elle partage avec lui.

L'iconographie d'Isis dans le couloir nord servirait dès lors à mettre en évidence sa fonction de reine par rapport à son époux défunt. C'est également ce qu'on peut déduire des épithètes d'Isis dans la chambre sud. Isis y est « la première épouse royale d'Ounnefer justifié » (*ḥmt-nswt tpjt nt wnnfr-mꜣʿ-ḫrw*) « celle qui rend joyeux le cœur de son frère » (*snḏmt jb n snꜥs wsjr*). L'ajout des cornes entourant le disque sur la tête du cobra ferait dès lors référence à son statut de mère du successeur, ce qui est éclairé par la présence du fils sur ses genoux.

L'iconographie de reine récupérée par Isis est ainsi ambivalente. Isis est la reine d'Osiris, mais en reprenant l'iconographie de l'épouse royale, elle devient également l'épouse de « Ptolémée ». Cette ambivalence est visible dans les paroles de la déesse quand elle déclare : « Que ton cœur soit content (*nḏm jbꜥk*), grand souverain de l'Égypte (*pꜣ ḥqꜣ ʿꜣ n kmt*), car ton fils Horus est (établi) sur ton trône ». Ces paroles font allusion à l'épithète de la déesse « celle qui rend joyeux (*snḏmt jb*) le cœur de son frère Osiris » et il semble dès lors évident que la déesse s'adresse à Osiris. Toutefois, dans la construction classique d'une scène d'offrandes, les divinités s'adressent normalement au roi. C'est en effet ce que l'épithète *pꜣ ḥqꜣ ʿꜣ n kmt* semble suggérer. Cette épithète n'est pas attestée pour Osiris dans le temple d'Opet, contrairement au roi qui est « le souverain, seigneur de Kemet ».[61] En dehors du temple d'Opet, l'épithète est principalement attribuée à Horus ; ainsi, dans le mammisi de Dendera, Isis allaitant son fils s'adresse à lui comme « le grand souverain de Kemet ».[62]

---

[56] Pour Arsinoé, voir NILSSON 2012, p. 228 (312).

[57] Il est intéressant que des exceptions, particulièrement pour Arsinoé II, datent de l'époque de Ptolémée VIII Évergète II. Voir par exemple le temple de Qasr el-Agouz.

[58] DE WIT 1958, p. 57 et 59.

[59] Les épithètes des deux divinités sont malheureusement détruites.

[60] Ceci est confirmé par le jeu avec la scène parallèle de la paroi sud du couloir. L'Osiris vivant y reçoit les plantes de Haute et de Basse Égypte (DE WIT 1958, p. 54). Ainsi, les deux scènes évoquent à la fois la royauté terrestre et la royauté *post-mortem* du dieu.

[61] DE WIT 1958, p. 128 : embrasure de la porte de la salle sud.

[62] *Dend. Mammisis* 125, 1 : *pꜣ ḥqꜣ ʿꜣ n kmt*. Le titre est déjà attesté pour Horus au Nouvel Empire sous le règne de Ramses IV : GARDINER 1932, 60, 8-9 ; KUENTZ 1932, p. 54. Le roi est souvent comparé à Horus : *sw mj ḥrw ḥqꜣ.nꜥf km.t* (Porte de Montou : *Urk*. VIII, 8e, 10f ; CLÈRE 1961, pl. 21, 23).

Dans le temple d'Opet, le roi, tout comme Osiris, est rendu joyeux par la déesse, sans aucun doute grâce à la procréation du successeur. L'identification d'Isis et de la reine grâce à leur iconographie respective mène nécessairement à une identification entre le roi et Osiris. Or, ce principe est clairement établi par le schéma décoratif des scènes royales sur les portes monumentales de Karnak.[63] Le roi régnant y est assimilé à Osiris roi d'Égypte et, en tant que tel, il reçoit des dieux la royauté symbolisée par l'imit-per, document notarial qui énumère sa titulature et ses possessions. En même temps, il exécute le rituel funéraire pour son père ancêtre qui est identifié à Osiris roi du monde souterrain ; par conséquent, le roi vivant devient Horus, le fils d'Osiris. Ainsi, le roi dans les différents stades de son existence est identifié aux différentes formes d'Osiris, vivant et défunt, tout en jouant en même temps le rôle d'Horus.

À partir de cette construction idéologique, les mots d'Isis s'éclairent parfaitement. Le pharaon s'approche d'Osiris défunt, roi de la Douât dont prend soin (*snḏm jb*) son épouse Isis, c'est-à-dire pour qui elle allaite le successeur. Le pharaon alors joue le rôle d'Horus par rapport à son « père » Osiris et pour cette raison, Isis l'invoque en tant que *pꜣ ḥqꜣ ꜥꜣ n kmt*. En même temps, le roi, qui deviendra un jour un Osiris défunt, est à la recherche d'un successeur. C'est une fois de plus à Isis que revient le rôle de prendre soin (*nḏm jb*) du roi et de produire, en tant qu'épouse royale, un successeur pour le pharaon. C'est ce qu'elle garantit en déclarant « ton fils Horus est sur ton trône ». Ainsi faut-il comprendre que le roi Ptolémée VIII, pharaon vivant et actuellement « (Horus) grand souverain de l'Égypte » (*pꜣ ḥqꜣ ꜥꜣ n kmt*), deviendra à son tour Osiris, et que « son fils Horus » sera à ce moment « (établi) sur son trône ».

Cette préoccupation de Ptolémée VIII pour sa succession, traduite en image sur les parois des temples, n'est pas propre au temple d'Opet. Le schéma décoratif des scènes royales qui se trouve pour la première fois sur la porte de Khonsou fut amplement utilisé par ce roi, entre autres dans le temple d'Edfou, mais également à Qasr el-Agouz.[64] Toutefois, l'emphase mise par Ptolémée VIII Évergète II varie par rapport aux règnes précédents. En effet, les scènes sur les parois extérieures du naos d'Edfou insèrent entre le roi et la reine l'image du successeur « Ptolémée fils de Ptolémée ».[65] Ce même personnage apparaît dans une scène identique dans le mammisi d'Edfou[66] où sa présence s'insère dans le contexte de la naissance divine du fils divin. Ainsi Ptolémée, l'héritier de Ptolémée, est-il identifié à Horsamtous, l'héritier d'Horus. La construction est de fait identique à celle du temple d'Opet quand Isis allaite Horus, fils d'Osiris et d'Isis, qui est en même temps Ptolémée, fils de Ptolémée. La scène d'Opet témoigne ainsi d'une évolution dans le vocabulaire de l'idéologie pharaonique des Ptolémées où l'idée du

[63] Voir PREYS 2015, PREYS 2017.

[64] PREYS, 2017, p. 403-408. Vu l'importance de la théologie d'Osiris dans le temple d'Opet, il est étonnant de constater l'absence du schéma dans la décoration du temple. Il n'est pas impossible que l'insertion du schéma fût prévue pour la salle hypostyle dont la décoration est restée inachevée. Ce type de salle est l'emplacement choisi dans le temple d'Edfou (PREYS 2017, p. 400 et 403).

[65] *Edfou* IV 92, 11-12 et 249, 3-4.

[66] *Edfou Mammisi* 14, 18.

successeur devient de plus en plus importante et prend le pas sur le thème des ancêtres.[67] Dans ce jeu, où le pharaon est identifié à Osiris, l'iconographie d'Isis recueille l'iconographie des reines ptolémaïques parmi lesquelles Arsinoé, dont l'identi-fication à Isis est bien connue.[68]

En outre, ce phénomène ne se limite pas à l'iconographie, mais se rencontre également pour la titulature. D'après la stèle de Mendès,[69] lors du mariage de Ptolémée II et Arsinoé II, on fixa sa titulature : « La princesse, grande de faveurs, dame de douceur, douce d'amour, dont l'apparition est belle, qui a pris possession du double *uræus*,[70] qui remplit le palais de sa beauté, aimée de Ba-*wḏꜣ*, la sœur royale, la fille royale, la grande épouse royale bien aimée, maîtresse du double pays (Arsinoé) ». Le mariage est présenté comme la rencontre entre « celui dont le nez est vivant » et « l'âme de l'Orient » dans lesquels il serait possible de reconnaître respectivement Osiris et Isis.[71] Cette titulature, également attestée sur une statue d'Arsinoé,[72] n'est qu'une variation de la titulature de reine connue depuis l'Ancien Empire.[73] Il semble toutefois qu'elle n'était pas attribuée à toutes les reines ; au contraire, cette titulature permettait de distinguer la reine principale, mère du successeur, des autres reines secondaires. Cette idée convient parfaitement à Arsinoé, dont le lien avec le successeur devait donc être marqué, justement parce qu'il n'était pas biologique.

Par la suite, d'autres reines ptolémaïques s'attribueront cette titulature, mais sous le règne de Ptolémée IV, dans le temple d'Assouan, un hymne à Isis la qualifie de « princesse, fille de Geb, gouverneur, fille de Mereh, en tant que vizir, fille de Thot, aimée de Ba-*wḏꜣ*, grande d'ornement, grande de faveurs, maîtresse du pays du sud et du nord, dame de douceur […], la reine de Haute et de Basse Égypte (Isis, la grande, mère-du-dieu), première épouse royale d'(Ounnefer-justifié) ».[74] Cette titulature établit clairement la déesse comme épouse royale d'Osiris. L'hymne continue en déclarant qu'Isis est « la mère-du-dieu d'Horus, le taureau puissant, la belle déesse qui met au monde le puissant, qui a débuté la naissance-du-dieu pour son fils (?) ». Cette série d'épithètes précise la fonction d'Isis, non seulement l'épouse d'Osiris, mais surtout la mère du successeur Horus.[75]

---

[67] Pour cette évolution, voir PREYS 2017, p. 415-417.

[68] L'*uræus* n'est pas le seul élément iconographique qu'Isis reprend des reines. Pour une interprétation similaire concernant le *basileion* des reines repris par Isis : MALAISE 2009 ; VEYMIERS 2014, p. 200. Pour le *basileion* attribué à la reine en tant que mère du successeur, voir VEYMIERS 2014, p. 204. Voir également ALBERSMEIER 2004 pour la tunique avec le nœud d'Isis portée par les reines.

[69] *Urk*. II, 39, 12-40, 4.

[70] Le terme est écrit à l'aide de deux serpents coiffés respectivement de la couronne blanche et la couronne rouge. Au vu de ce qui précède, on serait tenté de lire *wrtj*.

[71] Voir THIERS, 2007.

[72] Vatican 14 (*Urk*. II, 71-72).

[73] Voir PAYRAUDEAU 2015, p. 213-214.

[74] BRESCIANI, PERNIGOTTI 1978, C11. Les segments de texte entre parenthèses sont inscrits dans des cartouches.

[75] La titulature de reine au profit d'Isis sera ensuite de mise à Dendera. Pour les attestations ; voir CAUVILLE 2009, p. 284-291.

Ainsi, l'iconographie et la titulature qu'Arsinoé II s'était attribuée en tant qu'épouse royale et « mère » du successeur sont ultimement reprises par Isis à partir du règne de Ptolémée IV.[76] Peu importe si, à l'origine, la titulature appartenait ou non[77] à Isis ; toujours est-il qu'à l'époque ptolémaïque, textes et images se rapportant à la reine entrent en ligne de compte dans la théologie d'Isis. Ainsi, les deux figures féminines, humaine et divine, s'influencent-elles mutuellement, démontrant qu'en somme, il ne s'agit que d'une et même personne.

J'espère que ces quelques idées plairont à Marie-Cécile Bruwier qui a été pendant des années la « gardienne » d'une reine/Isis monumentale au Musée royal de Mariemont.

[76] Selon MALAISE 2009, p. 444, Isis se serait réapproprié le *basileion* pendant le règne de Ptolémée IV, voir aussi R. VEYMIERS, p. 201.

[77] Pour cette problématique, voir PAYRAUDEAU 2015, p. 223-224.

Fig. 1. Osiris coiffé de la couronne blanche (Temple d'Opet, salle sud, paroi est 1er registre)
(© CFEETK : photo 172623)

Fig. 2. Osiris suivi d'Isis (Temple d'Opet, salle centrale, paroi sud 1er registre)
(© CFEETK : photo 17773)

Fig. 3. Hathor de Dendera et Hathor de Thèbes (Temple d'Opet, salle sud, paroi ouest 2e registre)
(© CFEETK : photo 173171)

Fig. 4. Tjenenet-Rattaoui et Isis (Temple d'Opet, salle sud, paroi ouest 2e registre)
(© CFEETK : photo 173174)

Fig. 5. Arsinoé II sur la Porte de Khonsou (© R. Preys)

Fig. 6. Isis allaitant son fils (Temple d'Opet, salle nord, paroi nord 1er registre)
(© CFEETK : photo 174087)

Bibliographie

ALBERSMEIER, MINAS 1998
S. Albersmeyer, M. Minas, « Ein Weihrelief für die vergöttlichte Arsinoe II. », *in* W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian religion: The Last Thousand Years. Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*, vol. I, OLA 84, Leuven, 1998, p. 3-29.

ALBERSMEIER 2004
S. Albersmeier, « Das "Isisgewand" der Ptolemäerinnen: Herkunft, Form und Funktion », *in* P.C. Bol, G. Kaminski, C. Maderna (éd.), *Fremdheit – Eigenheit. Ägypten, Griechenland und Rom. Austausch und Verständnis*, *StädelJb* 19, 2004, p. 421-432.

ARNETTE, LABRIQUE 2015
M.-L. Arnette, Fr. Labrique. « Amonet parturiente : sur quelques expressions rares », *in* Chr. Zivie-Coche (éd.), *Offrandes, rites et rituels dans les temples d'époques ptolémaïque et romaine. Actes de la journée d'études de l'équipe EPHE (EA 4519) « Égypte ancienne : Archéologie, Langue, Religion » Paris, 27 juin 2013*, CENiM 10, Montpellier, 2015, p. 9-26.

BÉNÉDITE 1893-1895
G. Bénédite, *Le temple de Philæ*, 2 vol., MMAF 13, Paris, 1893-1895.

BISTON-MOULIN, THIERS 2016
S. Biston-Moulin, Chr. Thiers, *Le temple de Ptah à Karnak*, BiGen 49, Le Caire, 2016.

BRESCIANI, PERNIGOTTI 1978
E. Bresciani, S. Pernigotti, *Assuan. Il tempio Tolemaico di Isi. I blocchi decorati e iscritti*, BSA 16, Pise, 1978.

CAUVILLE 2009
S. Cauville, *Dendara. Le temple d'Isis*, vol. II, *Analyse à la lumière du temple d'Hathor*, OLA 179, Leuven, Paris, Walpole MA, 2009.

CLÈRE 1961
P. Clère, *La porte d'Évergète à Karnak, 2e partie*, MIFAO 84, Le Caire, 1961.

EPIGRAPHIC SURVEY 1979.
Epigraphic Survey, *The Temple of Khonsu*, vol. 1, *Scenes of King Herihor in the Court, with Translations of Texts*, OIP 100, Chicago, 1979.

EPIGRAPHIC SURVEY 1981.
Epigraphic Survey, *The Temple of Khonsu*, vol. 2, *Scenes and Inscriptions in the Court and the First Hypostyle Hall*, OIP 103, Chicago, 1981.

GARDINER 1932
A. Gardiner, *Late-Egyptian Stories*, BiAeg 1, Bruxelles, 1932.

HERBIN 2003
Fr.-R. Herbin, « La renaissance d'Osiris au temple d'Opet (P. Vatican Inv. 38608) », *RdE* 54, 2003, p. 67-127 et pl. IX.

HUSSON 1977
G. Husson, *L'offrande du miroir dans les temples égyptiens de l'époque gréco-romaine*, Lyon, 1977.

KLOTZ, 2012
D. Klotz, *Caesar in the City of Amun: Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, MRE 15, Turnhout, 2012.

KUENTZ 1932
Ch. Kuentz, *Obélisques, CGC n°s 1308-1315, 17001-17036*, Le Caire, 1932.

LABRIQUE 2010
Fr. Labrique, « Les ancrages locaux d'Osiris selon les inscriptions du propylône de Khonsou à Karnak », *in* L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au Ier millénaire av. J.-C. Découvertes et travaux récents. Actes de la table ronde internationale tenue à Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée (université Lumière-Lyon 2) les 8 et 9 juillet 2005*, BdE 153, Le Caire, 2010, p. 195-215.

LAROZE 2010
E. Laroze, « Osiris et le temple d'Opet. Apports de l'étude architecturale », *in* L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au Ier millénaire av. J.-C. Découvertes et travaux récents. Actes de la table ronde internationale tenue à Lyon, Maison de l'Orient et de la Méditerranée (université Lumière-Lyon 2) les 8 et 9 juillet 2005*, BdE 153, Le Caire, 2010, p. 219-238.

LGG II
C. Leitz (éd.), *Lexikon der ägyptischen Götter und Götterbezeichnungen*, vol. II, OLA 111, Leuven, Paris, Dudley MA, 2002.

MALAISE 2009
M. Malaise, « Le *basileion*, une couronne d'Isis : origine et signification », *in* W. Claes, H. De Meulenaere, S. Hendrickx (éd.), *Elkab and Beyond. Studies in Honour of Luc Limme*, OLA 191, Leuven, Paris, Walpole MA, 2009, p. 439-455.

DE MORGAN 1895
J. de Morgan, *Kom Ombos, Première partie. Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique, Première Série Haute Égypte 3/1*, Vienne, 1985.

NILSSON, 2012
M. Nilsson, *The crown of Arsinoë II. The creation of an imagery of authority*, Oxford, 2012.

PAYRAUDEAU 2015
Fr. Payraudeau, « Considérations sur quelques titres des reines de l'Ancien Empire à l'époque ptolémaïque », *in* R. Legros (éd.), *Cinquante ans d'éternité. Jubilé de la Mission archéologique française de Saqqâra*, MAFS V, BdE 162, Le Caire, 2015, p. 209-225.

PREYS 2015
R. Preys, « La royauté lagide et le culte d'Osiris d'après les portes monumentales de Karnak », *in* Chr. Thiers, (éd.), D3T 3, CENiM 13, Montpellier, 2015, p. 159-215.

PREYS 2017
R. Preys, « Les scènes du culte royal à Edfou : pour une étude diachronique des scènes rituelles des temples de l'époque gréco-romaine », *in* S. Baumann, H. Kockelmann, E. Jambon (éd.), *Der ägyptische Tempel als ritueller Raum. Theologie und Kult in ihrer architektonischen und ideellen Dimension. Akten des internationalen Tagung, Haus der Heidelberger Akademie des Wissenschaften, 9.–12. Juni 2015*, SSR 17, 2017, Wiesbaden, p. 389-418.

Urk. II
K. Sethe, *Urkunden des ägyptischen Altertums*, vol. II, *Hieroglyphische Urkunden der griechisch-römischen Zeit*, Leipzig, 1904.

Urk. VIII
K. Sethe, O. Firchow, *Urkunden des ägyptischen Altertums*, vol. VIII, *Thebanische Tempelinschriften aus griechisch-römischer Zeit*, Berlin, 1957.

THIERS 2007
Chr. Thiers, « Le mariage divin des dieux Adelphes dans la stèle de Mendès (Caire CG 22181) », *ZÄS* 134, 2007, p. 64-65.

VEYMIERS 2014
R. Veymiers, « Le *basileion*, les reines et Actium », *in* L. Bricault, M.J. Versluys (éd.), *Power, Politics and the Cults of Isis. Proceedings of the Vth International Conference of Isis Studies, Boulogne-sur-Mer, October 13–15, 2011 (organised in cooperation with Jean-Louis Podvin)*, Leyde, Boston, 2014, p. 195-236.

DE WIT 1958
C. de Wit, *Les inscriptions du temple d'Opet, à Karnak*, BiAeg 11, Bruxelles, 1958.