LES ÂNES DANS L'ÉGYPTE ANCIENNE

Karine CLOSSE*

Résumé

Cet article propose une synthèse sur les ânes dans la civilisation de l'Égypte ancienne à travers l'étude des sources épigraphiques et iconographiques. L'examen des mots servant à désigner l'animal dans la langue égyptienne révèle que les Égyptiens distinguaient à la fois le sexe, le degré de croissance ainsi que certaines catégories relatives au milieu. Les représentations et les textes témoignent de son importance dans la vie quotidienne, aussi bien dans le cycle agricole que pour les transports à longue distance. Comme la grande majorité des animaux, l'âne intervient également dans la médecine où différentes parties de son anatomie sont utilisées. Dans le domaine des croyances sacrées, il est considéré comme un animal impur et est peu à peu assimilé à Seth, une divinité particulièrement turbulente et dangereuse.

Summary

The Donkey in Ancient Egypt.

This article presents an assessment of the donkey in the civilization of ancient Egypt, based on epigraphic and iconographic sources. A study of the terms used to designate the animal reveals a variety of forms by which the Egyptian language distinguished between individuals on the basis of sex and maturity, as well as other considerations relevant to the particular circumstances. The representations and texts testify to the importance attached to the donkey in everyday life, both in the agricultural cycle and in long-distance transport. Like the great majority of animals, the donkey also featured in medicines in which various parts of its anatomy were used. In the realm of sacred beliefs, it was considered an impure animal and progressively its identity was assimilated with that of Seth, a particularly turbulent and dangerous divinity.

Mots clés

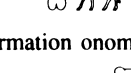
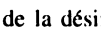
Âne, Égypte ancienne, Croyances sacrées, Seth.

Key Words

Donkeys, Ancient Egypt, Sacred beliefs, Seth.

Quiconque a voyagé en Égypte conserve le souvenir des petits ânes décharnés au service des hommes, aperçus çà et là, aussi bien au fin fond des campagnes (fig. 1) qu'au milieu des rues bruyantes et encombrées des villes ; à la fois monture des touristes en mal de romantisme et animal de bât pour les locaux, il est un élément à part entière du paysage. Cet animal besogneux et courageux était déjà omniprésent dans l'Antiquité comme en témoignent les nombreuses sources dont nous disposons.

L'âne dans l'écriture égyptienne

La langue égyptienne hiéroglyphique permet de distinguer, dans le cas des ânes, le sexe et les âges. Le mot qui désigne l'âne, (*Wb* I[1], 165, 6-11), est peut-être une formation onomatopéique ; il se compose du signe à valeur phonétique  et peut être complété par un ou plusieurs déterminatifs : l'image de l'animal , le signe du phallus ou de la peau de mammifère . Suivi de la désinence du féminin  *-t*, le même mot signifie ânesse (*Wb* I, 165, 12), il peut être déterminé de la même manière ou encore par le signe

**Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 16 rue des Balayeurs, 67000 Strasbourg, France.*

[1]Les abréviations sont explicitées en fin d'article.

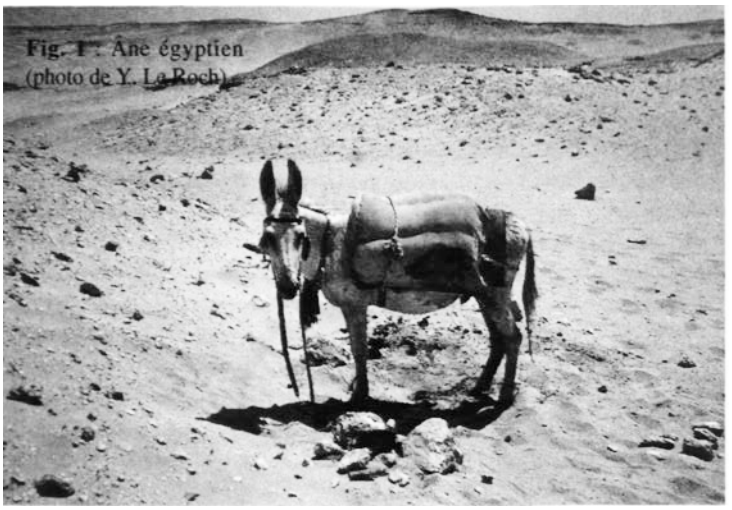


Fig. 1 : Âne égyptien (photo de Y. La Roch).

communément utilisé pour désigner l'organe génital féminin . Il existe par ailleurs un mot, , *sk3* (*Wb* IV, 315, 12) pour caractériser l'ânon, qui n'apparaît que rarement dans les textes égyptiens, essentiellement dans des documents à caractère administratif (Roquet, 1976).

Certaines sources précisent le type d'âne dont il est question. C'est le cas sur une stèle d'Aménophis II découverte à Mitrahina, dans un passage mentionnant une chasse du roi, non loin de Qadesh (fig. 2), et les animaux qui y furent tués (Badawi, 1943). Le mot désignant l'âne est suivi de l'adjectif *ḫm* qui signifie à l'origine "sec, être et devenir sec" et peut également évoquer la poussière qui se lève lorsqu'on marche ou court ; ces ânes *ʿw-ḫmw*, qui en galopant soulèvent de la poussière et habitent des zones plus ou moins désertiques en Syrie, peuvent être des demi-ânes sauvages (Keimer, 1949).

La langue égyptienne permet également de distinguer l'âne sauvage en général, *ʿ šm3*, ou d'indiquer le lieu dont il est originaire, par exemple, "l'âne de l'Oasis du Nord[2]", *ʿ n wḥ3t mḥt* (Hannig, 1995).

Enfin, à l'époque ramesside, dans un texte d'enseignement (*H.O.* 3 3,1 et O.D.M. 1254, 1-2), on trouve un mot, *ḥmr*, qui, selon Hoch (1994), pourrait désigner un âne et aurait une origine sémitique.

Les différentes utilisations de l'âne

L'âne est avant tout un animal de bât : la charge maximale pouvant être supportée est évaluée à 150 kg, si le poids est divisé en deux et réparti de manière égale sur les flancs ; ainsi chargé, il peut parcourir environ 4 km par heure et couvrir, pour une journée de 6 heures de marche, une distance approximative de 24 km (Nibbi, 1979).

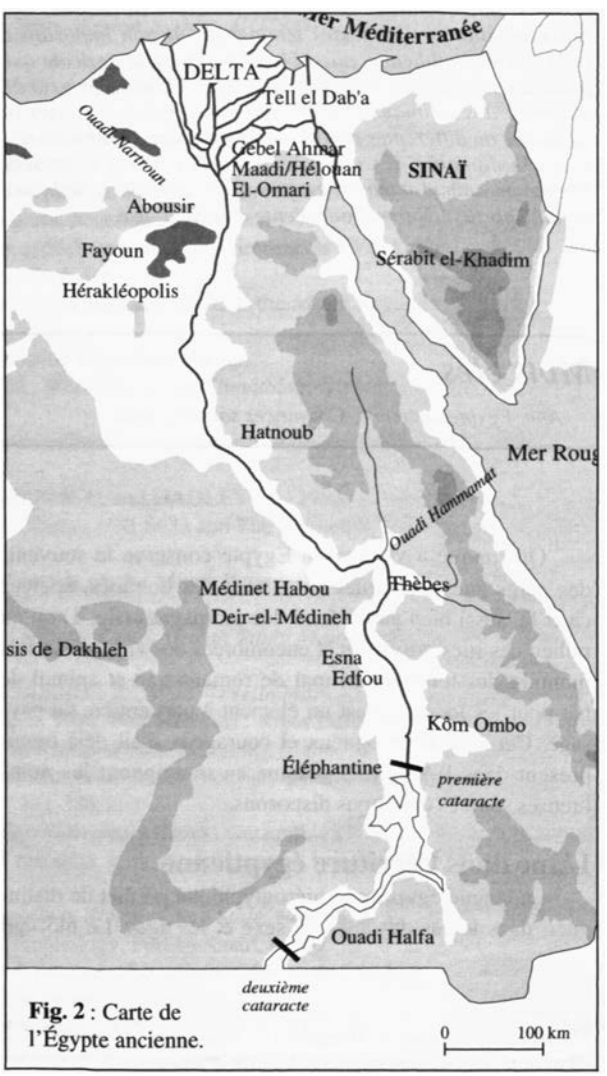


Fig. 2 : Carte de l'Égypte ancienne.

[2] L'Oasis *parva* des géographes classiques, l'actuelle oasis d'Al-Bahariyya.

Les anciens Égyptiens ont très tôt tiré profit de l'endurance et de la résistance de l'âne, comme en témoignent les scènes figurées dans les tombes dès l'Ancien Empire. Son rôle dans le cycle agricole est primordial : c'est lui qui assure le transport des récoltes, piétine les épis pour en séparer les grains[3] et peut, à l'occasion, remplacer le bœuf pour le labour.

Les troupeaux d'ânes figurés sont constitués de mâles et de femelles parfois accompagnées de leurs ânons (fig. 3), ils sont toujours dessinés de profil avec des oreilles largement développées.

Les représentations révèlent les difficultés rencontrées par les âniers au moment de charger leurs bêtes : les ânes, apparemment peu enclins à se laisser manipuler, les obligent souvent à employer la force. Pour les faire avancer jusqu'aux sacs posés au sol, il fallait régulièrement user de bâtons ; certains, particulièrement têtus, sont sans ménagements tirés par une patte, une oreille ou les deux à la fois (fig. 4). Parvenu à l'endroit propice pour le chargement, l'animal devait être maintenu immobile, tandis que les sacs étaient soulevés, posés sur son dos et arrimés par des cordes. L'opération pouvait nécessiter jusqu'à quatre hommes. Les charges devaient être particulièrement importantes comme le souligne la légende d'une scène, un avertissement destiné à l'âne : "Une montagne pour toi", que l'égyptologue Pierre Montet (1925) a comparé à sa propre observation : "On voit quelquefois en Égypte une véritable meule de trèfle s'avancer sur le chemin. Quand on est assez près, on découvre qu'il y a un âne sous la meule".

Une fois chargés, les ânes s'éloignent des champs en file indienne en direction de l'aire de dépiquage. Les charges devaient être relativement instables si l'on en croit la fréquence des incidents de parcours représentés. Les âniers, le plus souvent munis d'un bâton, encadrent de près les animaux et veillent au bon acheminement des récoltes (fig. 5). L'allure était forcément moins rapide qu'à l'aller et

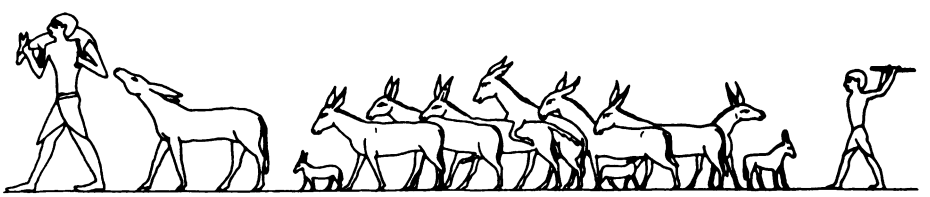


Fig. 3 : Troupeau d'ânes, tombe de Baqt à Beni-Hasan.

Fig. 4 : Chargement des ânes, mastaba de Leyde.

Fig. 5 : Transport des récoltes, tombe de Khounès à Zawiet el Meitin.

[3] Cette opération peut également être effectuée par des bœufs ou des cochons.

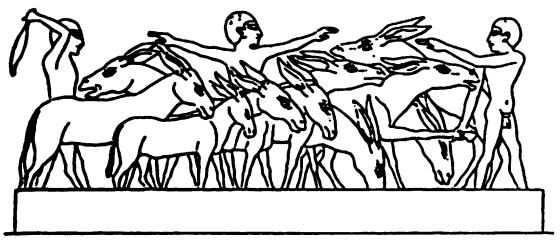


Fig. 6 : Dépiquage des épis, tombe 75 de Gizeh.

ture "Je laboure avec mes propres attelages d'ânes et je rentre mes grains avec mes propres ânes" (CGC 20499) et "En cette année on amènera aussi l'ânesse, et elle labourera en temps (voulu), elle obéit à son conducteur, et il ne lui manque que la parole" (Pap. Lansing 2-6). Il semble toutefois que l'utilisation de l'âne pour le labour reste un phénomène exceptionnel, limité à de petites exploitations privées.

Jusqu'à l'introduction du chameau en Égypte, avec les Perses, l'âne était utilisé pour le transport à longue distance, aussi bien par les marchands venant des oasis que par les caravanes officielles, à l'intérieur du pays ou à l'étran-

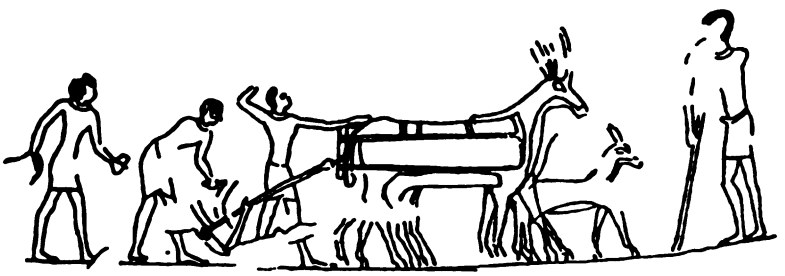


Fig. 7 : Scène de labour avec deux ânes attelés à une charrue, tombe d'Ankhtifi à Mo'alla.

il fallait régulièrement encourager les bêtes à avancer. Les méthodes utilisées sont le plus souvent énergiques, mais parfois la ruse remplace la rudesse et l'âne se voit offrir une récompense alimentaire. Malgré tous leurs efforts, les hommes réussissent difficilement à maintenir l'ordre au sein du troupeau : certains ânes se penchent pour manger, d'autres lèvent ou tournent la tête et se mettent à braire pour répondre à un congénère ou protester contre un ânier trop pressant; il arrive même qu'un âne marche en sens contraire du reste de la troupe.

Parvenus au terme du transport, les ânes étaient débarrassés de leurs fardeaux et les chargements déversés sur l'aire de dépiquage. Les animaux étaient ensuite disposés en rang et introduits sur l'aire, constituée par une surface circulaire, pour piétiner les épis (fig. 6). La manœuvre devait être délicate puisqu'il fallait veiller à ce que toute la superficie soit uniformément foulée; il convenait de garder les bêtes en ligne, d'éviter tout dispersement et de les forcer à effectuer des cercles réguliers. Les dessins montrent régulièrement des ânes baissant la tête pour attraper quelques épis.

Quelques documents révèlent que l'âne a aussi pu être employé pour la préparation du terrain avant les semailles : une représentation de deux ânesses tirant une charrue et précédées par un ânon (fig. 7) et deux mentions dans la littérager. Il apparaît comme le principal "outil" d'acheminement, là où les bateaux ne pouvaient être utilisés.

L'une des spécialités des oasis du désert libyque était l'élevage de troupeaux d'ânes qui permettaient aux colporteurs effectuant le voyage jusqu'à la vallée d'acheminer leurs denrées.

La littérature égyptienne nous donne un exemple de ce type de caravane avec le "Conte de l'oasien" (Lefebvre, 1949) qui décrit les mésaventures d'un habitant du Ouadi-Natroun se rendant à Hérakléopolis avec ses ânes chargés des produits de l'oasis. Au cours du voyage, un homme nommé Djehoutinakht lui cherche querelle et tente de s'emparer de l'ensemble de ses biens.

Le commerce des égyptiens avec les populations de Basse-Nubie est attesté dès la fin de la période prédynastique. Les difficultés de navigation rencontrées aux passages des cataractes ont parfois conduit les hommes à emprunter une route ponctuée par des oasis (le chemin des quarante jours), au départ d'Eléphantine jusqu'au pays de Yam, à hauteur du Soudan. Ainsi Hirkouf a emmené avec lui 300 ânes pour rapporter de l'encens, du bois d'ébène, des défenses d'éléphant... (*Urk.* I 121-131). Sabni, quant à lui, dispose d'une caravane plus réduite : 100 ânes, pour rapporter le corps de son père mort à l'étranger (*Urk.* I 135-140) ; le retour jusqu'à Éléphantine devait pour une raison évidente

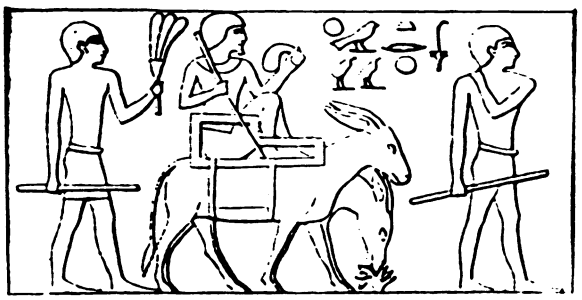


Fig. 8 : Âne transportant un notable, mastaba d'Ourkouhou à Gizeh.

(le transport d'un cadavre) être effectué très rapidement, il convenait donc de limiter l'importance de la caravane.

Les caravanes d'ânes empruntaient également les chemins traversant le désert oriental pour transporter les minéraux et les minerais provenant des différentes carrières; certaines, comme celles du Djebel Ahmar et d'Hatnoub, étaient proches de la vallée, d'autres, comme les gisements du Ouadi Hammamat ainsi que la plupart des mines d'or se trouvant au sud de Coptos, devaient nécessiter d'importantes organisations. Il fallait également traverser le désert oriental pour atteindre la mer Rouge. Cette piste a notamment permis les expéditions maritimes vers le pays de Pount, localisé, selon toute vraisemblance, sur la côte soudanaise méridionale et le nord de l'Erythrée (Grandet, 1994). Au retour des expéditions, les produits rapportés étaient transportés à dos d'ânes jusqu'au port de Coptos, pour être ensuite acheminés par voie fluviale.

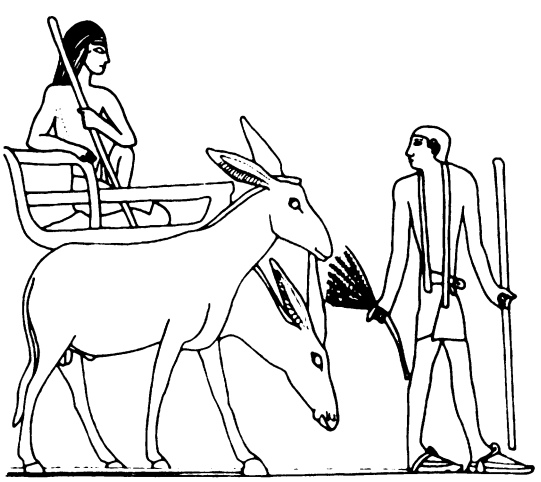


Fig. 9 : Âne transportant un notable, tombe de Niankhkhnoum à Saqqarah.

Une autre piste importante est la route septentrionale entre la vallée et l'Asie; elle a été empruntée dès la IIIe dynastie pour atteindre les mines de cuivre et de turquoise du Sinaï. L'importance des caravanes dépendait de l'ampleur et de la durée de l'expédition; quelques stèles de Serabit El-Khadim en donnent un aperçu : la caravane la plus importante comporte 600 ânes, la plus réduite en compte 50 (Gardiner *et al.*, 1955). Il est vraisemblable que les ânes devaient également assurer l'acheminement de l'équipement et de l'approvisionnement des hommes.

Champollion (1828) écrivait dans son journal de voyage : "Il est juste de dire que les ânes d'Égypte, c'est-à-dire les fiacres d'Alexandrie et du Caire, méritent tout le bien qu'en ont dit les voyageurs, et qu'il est difficile de trouver une monture dont la marche soit plus douce et plus agréable sous tous les rapports". Contrairement à leurs descendants actuels, les anciens égyptiens ne semblent pas avoir chevauché de la sorte. Même si nous connaissons au moins deux représentations de l'Ancien Empire où deux ânes placés côte à côte transportent une sorte de litière sur laquelle a pris place un notable (fig. 8 et 9), il apparaît que l'âne comme monture a surtout été utilisé par des étrangers. Au Moyen Empire, les reliefs de Serabît El-Khadim montrent des Bédouins asiatiques montés sur des ânes, non pas à califourchon mais en amazone, les deux jambes ballant du même côté; dans tous les cas, les bêtes ont le museau transpercé par un anneau auquel est attachée une corde que tient un personnage placé devant la monture (fig. 10). Un texte du Nouvel Empire (*Urk.* IV 1236, 3-5) évoque également comment les "grands" de Meggido, en Palestine, après leur soumission, s'en allèrent ensemble sur leurs ânes. Enfin, Plutarque décrit la fuite de Typhon, le nom grec du dieu Seth associé avec les pays étrangers et des divinités telles que Baal, Ash ou Teshub, qui, après sa défaite, passa sept jours à fuir sur son âne (*De Is.*, 31).

Fig. 10 : Âne monté, relief de Serabit el-khadim.

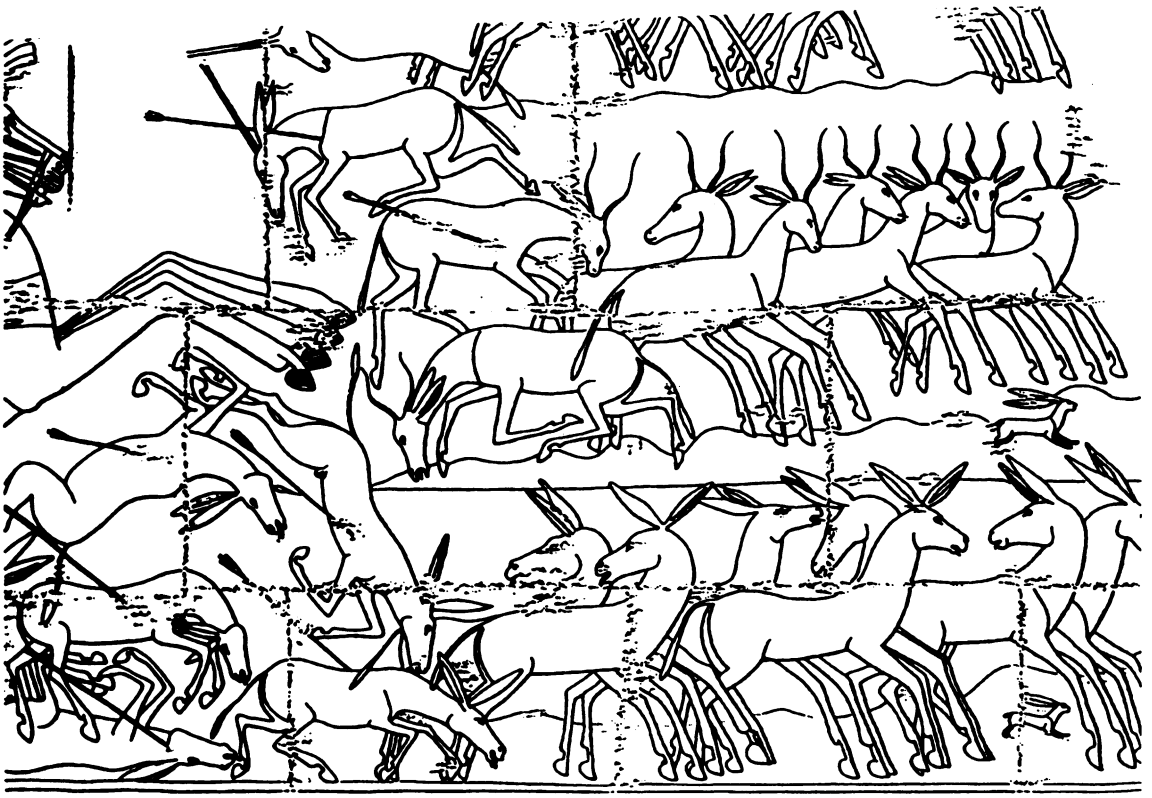


Fig. 11 : Chasse aux ânes sauvages, temple de Ramsès III à Médinet Habou.

En plus des spécimens domestiques, l'âne était présent à l'état sauvage dans les déserts bordant la vallée. Dès la période prédynastique, sa chasse est attestée par la documentation. À partir du Nouvel Empire, les grandes chasses sont réservées à la personne du pharaon et la victoire du roi contre la faune sauvage est comparée à celle contre les ennemis étrangers (Kemna, 1992). L'activité cynégétique, sur des animaux évoluant à l'extérieur des territoires arables, permet également d'assurer symboliquement l'extermination des forces hostiles qui menacent de replonger le monde ordonné dans le chaos originel. Une chasse aux ânes sauvages est figurée sur le premier pylône du temple de Ramsès III à Médinet Habou (fig. 11) : le pharaon, debout dans son char, tire à l'arc sur le troupeau en fuite. Les ânes forment un groupe compact et enchevêtré, les uns gisant sous les sabots des chevaux cabrés, les autres, affolés, galopant en tous sens. La précipitation de la course est soulignée par la présence d'un lièvre entre les pattes de deux ânes, le signe hiéroglyphique représentant l'animal, *wn*, étant probablement utilisé pour suggérer le verbe *wnl* "se hâter, se presser" (*Wb*, I, 313-314).

Les propriétaires d'ânes

La plus grande partie du cheptel asinien appartenait aux autorités politiques et religieuses ainsi qu'à de riches propriétaires, et était mise à la disposition des paysans et ouvriers travaillant sur ces domaines; l'importance des troupeaux est difficile à établir dans la mesure où les listes officielles ne donnent, le plus souvent, que le nombre de têtes de l'ensemble du petit bétail, qui comprenait également les chèvres, les moutons, les porcs... Parmi ces troupeaux, certains proviennent de l'étranger; il s'agit de butins ramenés à la suite de campagnes militaires ou de tributs payés par les vaincus. Au Nouvel Empire, les annales de Thoutmosis III décrivent les butins et tributs rapportés d'Asie : en l'an 34 du règne, lors de la neuvième campagne, 70 ânes sont rapportés d'une ville située non loin d'Alep (*Urk.* IV, 705, 9) et 84 du territoire de Réténou (*Urk.* IV, 706, 16) ; en l'an 38, lors de la treizième campagne, 46 proviennent également de ce même territoire (*Urk.* IV, 718, 12). Sur une inscription du temple d'Amon à Karnak, narrant la victoire de Mérenptah contre des Libyens, deux passages font mention des ânes : le premier décrit la bataille et détaille les biens confisqués dont les ânes, le second évoque le retour victorieux vers l'Égypte et les caravanes d'ânes transportant le reste du butin

(Breasted, 1906-1907). Enfin, sur le temple de Ramsès III à Médinet Habou, un texte fait référence à la victoire du pharaon contre une ethnie libyenne en l'an onze de son règne : parmi le butin de guerre, 138 chevaux et ânes sont recensés (Breasted, 1906-1907).

Hormis les "grands" propriétaires, quelques particuliers possédaient des ânes. La majeure partie des sources qui fournissent des renseignements sur la possession privée d'ânes date de l'époque ramesside et provient du village de Deir El-Medineh, une communauté d'ouvriers chargée de creuser et de décorer les tombes royales dans la Vallée des Rois. L'archéologie a permis de découvrir des restes d'écuries accolées aux habitats. La communauté devait également bénéficier d'un petit troupeau mis à la disposition des ouvriers, dont le contrôle était assuré par l'une des autorités du groupe. Des actes rédigés sur des *ostraca* permettent de connaître les différents types de transactions relatives aux ânes ainsi que leur valeur économique.

Des "prêts" d'ânes étaient accordés à des individus préposés à l'approvisionnement domestique, le plus souvent des porteurs d'eau ou de bois. Les animaux étaient donc réquisitionnés auprès des habitants ou parmi le troupeau de la communauté ; un responsable était chargé de veiller sur leur répartition et leur retour (Menu, 1972).

Les ânes pouvaient également être loués pour leur service (Janssen, 1993) ou vendus. Le tarif de location ou de vente est évalué le plus souvent, soit en mesures de céréale soit par une liste de marchandises. Dans le cas des locations, il semble que le prix à payer varie en fonction de la nature du travail : le transport de l'eau ou du bois, par exemple, est meilleur marché que celui de la paille (Janssen, 1975) et lorsque l'animal est loué avec son équipement, le tarif est plus élevé (Neveu, 1986; Menu, 1988). D'après les actes de vente, la valeur d'un âne est estimée entre 25 et 40 deben[4] ; il ne semble pas y avoir eu de différence entre mâle et femelle, le prix variant surtout en fonction des qualités de l'animal et de la situation de l'acheteur ou du vendeur (Janssen, 1975).

L'ensemble de ces transactions était consigné par écrit, les documents retrouvés mentionnant toujours précisément la date, le type de transaction, le nom de l'emprunteur ou de l'acheteur ainsi que le prix demandé ou reçu. Ces actes rédigés restaient probablement en la possession de celui qui avait effectué la transaction et étaient, en cas de litige, confiés à un tiers chargé d'arbitrer le conflit. C'est vraisemblablement ce qui s'est produit dans le cas d'une location non payée (O. Petrie 4) : le propriétaire de l'âne ayant informé le scribe de la nécropole du défaut de paiement du service, ce dernier a porté l'affaire en justice et a procédé à une condamnation.

Les utilisateurs d'ânes étaient donc soumis à une réglementation très stricte : le loueur devait obligatoirement restituer l'animal et payer le prix demandé dans les délais, sans quoi il devenait passible d'une amende sévère. Certains documents font état de serments prononcés au moment de la transaction et engageant le débiteur à respecter les termes du contrat : "... Si je laisse arriver la fête d'Opet sans avoir payé l'âne à Pentaour, je serai passible de 100 coups et il sera (l'âne) contre moi au double... " (*H.O.* 61,1). Ces serments avaient une double fonction : outre la promesse écrite de règlement qui constituait une garantie pour le propriétaire, l'éventualité d'une prise de sanction, amende et peine corporelle, accentuait l'obligation de respect du marché.

L'utilisateur de l'âne est responsable de l'animal durant toute la période où celui-ci est à son service : si l'âne meurt, il est tenu de dédommager le propriétaire ; s'il est malade, il devra également verser une indemnisation. La maladie ou la mort de l'âne lui sont encore imputées deux mois après le retour de l'animal. En revanche, il est possible de refuser un animal jugé non conforme : ainsi le potier Herou-Nefer s'est-il fait dédommager par le propriétaire qui lui avait loué un âne méchant (O. D.M. 73).

L'âne et la médecine égyptienne

Aucun document iconographique ou épigraphique ne témoigne de la consommation de l'âne en Égypte[5], ou de l'utilisation de sa peau pour faire du cuir. En revanche, comme c'est le cas pour la majorité des représentants du bestiaire égyptien, certaines parties du corps de l'âne sont mentionnées dans les remèdes des papyrus médicaux. Parmi ces ingrédients, on trouve aussi bien des organes que des sécrétions : dent, excrément, foie, graisse, moelle osseuse de la mâchoire, poils, sabot, sang, testicules, urine, lait mais aussi des plantes appelées "oreille d'âne", "phallus d'âne", "pekhet d'âne", "tête d'âne", "tibia d'âne" (Bardinet, 1995).

Si le choix des animaux intervenant dans les remèdes peut dépendre d'archétypes relevant du comportement ou de l'aspect extérieur des différentes espèces, dans de nom-

[4] Étalon d'argent ou de cuivre utilisé comme monnaie de compte pour estimer la valeur d'un produit et fixer une équivalence conventionnelle entre un poids de métal et un volume de denrées ou d'objets.

[5] Néanmoins les fouilles ont livré des ossements d'ânes portant des traces de désarticulation ; à Maadi, d'après Boessneck (1988 : 21) et à Éléphantine, d'après Hollman (1970 : 71).

breux cas il est quasiment impossible de définir le processus qui a décidé le médecin à opter pour un animal plutôt qu'un autre.

La majeure partie des recettes des papyrus médicaux associe les procédés relevant de la magie primitive aux médications véritables. Ainsi, pour guérir une maladie des yeux, outre des fumigations on prescrit à la personne atteinte de manger le foie cru d'un âne (Pap. Kahun 1) ; or le foie en général est reconnu pour ses vertus contre la détérioration de la rétine et du nerf optique.

Certains maux sont soignés par ce qui est parfois appelé la pharmacopée excrémentielle : les substances désagréables ou impures sont utilisées pour dissuader les mauvais esprits de s'établir dans le corps. Ainsi, pour repousser un démon, les remèdes suivants sont préconisés : "excréments d'âne. (Ce) sera broyé finement avec 5 ro de vin, et bu tout au long de la journée" (Pap. Hearst 208), "testicules d'un âne nouveau-né. (Ce) sera broyé finement, mis dans du vin et bu par l'homme. (Alors) il (= le démon-nesyt) devra s'enfuir immédiatement" (Pap. Ebers 756).

Les pratiques antiques se sont d'ailleurs perpétuées : en 1948, Winnifred Blackman mentionnait la recette d'un contraceptif destiné à protéger la mère et l'enfant, utilisé par les fellahs d'Égypte : la tête d'une huppe, une corne de vipère, une parcelle de la lèvre inférieure et de l'œil d'un âne mort, une dent de chameau et un talisman écrit, le tout placé dans un petit sac en cuir porté autour du cou par la future mère durant tout le temps de la grossesse et ensuite par l'enfant (Blackman, 1948).

Les conceptions liées à l'âne

Dans notre civilisation l'âne est communément un symbole d'ignorance et d'entêtement. Les anciens Égyptiens, déjà, avaient souligné dans les représentations l'obstination de l'animal qui refuse d'avancer ou de marcher dans les rangs. Dans un texte d'enseignement, le mauvais élève est comparé par son maître à un âne qui reçoit du bâton (Pap. Anastasi IV 2,6). Dans une tombe du Moyen Empire, le mot qui sert à désigner l'animal est employé comme une injure à l'encontre d'un troupeau de boeufs qui s'est dangereusement exposé aux crocodiles sur les berges du fleuve (Guglielmi, 1973). Selon une clé des songes démotique, une femme se voyant en rêve mettre au monde un âne aura un enfant idiot (Pap. Carlsberg XIV f, 3). Les considérations négatives n'en restent cependant pas à ces marques d'agacement face à un animal retors. Dans le domaine des croyances sacrées, l'âne est un être mauvais et dangereux.

À partir de la fin du Nouvel Empire, sur des stèles de donations le plus souvent, apparaît un type d'imprécation obscène dans laquelle le contrevenant ainsi que sa famille est menacé d'être agressé sexuellement par un âne. Sur la stèle de Tefnakhte : "Un âne forniquera avec lui, sa femme et ses enfants" (Assmann, 1992). Sur une stèle provenant de l'oasis de Dakhleh : "Il deviendra un ennemi d'Osiris, seigneur d'Abydos, avec les enfants de ses enfants et à jamais. Un âne forniquera avec lui, un âne forniquera avec sa femme, sa femme forniquera avec ses enfants" (Janssen, 1968), et la même formulation se retrouve sur une stèle de l'an XIX de Psammétique Ier : "(Quant à) celui qui empêchera cela, l'âne forniquera avec lui, l'âne forniquera avec sa femme et sa femme forniquera avec ses enfants" (Etienne, 1993). Dans ce contexte, l'accouplement avec un âne est un châtiment particulièrement redoutable, aussi terrible que l'inceste d'une mère. À l'évidence les déviations sexuelles peuvent être perçues comme les conséquences dramatiques d'actes condamnables.

Une autre allusion à la sexualité de l'âne se retrouve dans une clé des songes de l'époque romaine (Pap. Carlsberg XIII b, 2, 20), au sein d'un groupe de rêves évoquant les types d'unions sexuelles d'une femme : "Si un âne s'unit à elle, elle sera punie d'une grande faute... ". Il semble ici que la bestialité, évoquée par ailleurs avec d'autres animaux dans le même document, soit moins condamnable que le choix de l'animal. Ce type d'union paraît d'ailleurs avoir inspiré Apulée dans "l'Âne d'or", où une femme criminelle est condamnée à s'accoupler publiquement à un âne.

Enfin, pour repousser la semence d'un démon, il est nécessaire de prononcer une formule magique sur un pain modelé sous la forme d'un phallus d'âne qui sera placé dans un morceau de viande et donné à manger à un chat (Pap. British Museum 10059 13, 3-7). L'âne est certainement ici l'illustration de la menace sexuelle du démon; quant au chat, il est employé pour neutraliser le danger.

Les menaces que représente l'âne ne sont pas uniquement de nature sexuelle : dans une formule magique destinée à protéger un enfant prématuré, un troupeau de 77 ânes est mentionné; il s'agit probablement des mêmes animaux qui s'opposent au démiurge sur le tertre initial. Les ennemis cosmiques du dieu créateur peuvent en effet s'incarner en un troupeau d'ânes sauvages, particulièrement dangereux, qui ne sera anéanti qu'après un long combat durant lequel le dieu sera blessé (Pap. magique de Leyde recto III, 2-IV, 9).

Dans une formule du papyrus Edwin Smith (Pap. Smith 19, 2-14), comprise dans un groupe d'incantations destinées à éloigner un mal véhiculé par le vent, l'âne est associé aux éléments pathogènes; la conjuration est à prononcer devant plusieurs divinités et à écrire sur un bandage qui sera porté autour du cou afin que les ânes ne pénètrent pas dans la personne à protéger. Il est possible que, dans ce

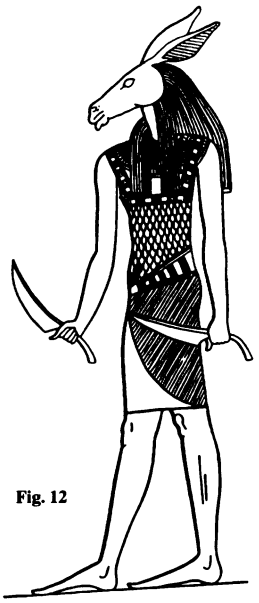


Fig. 12

Fig. 13

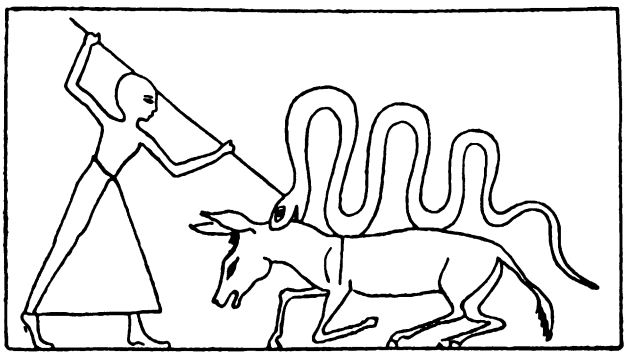


Fig. 14

Fig. 12 : Génie onocéphale porteur de couteaux, Pap. Skrine n. 2.

Fig. 13 : Génie onocéphale momiforme tenant un lézard, chapelle de la tombe de Toutankhamon.

Fig. 14 : Vignette du chapitre 40 du Livre des Morts.

cas, l'incubation se fasse magiquement par l'éjaculation (Borghouts, 1978).

Dans le contexte funéraire, certains génies sont figurés sous la forme d'êtres composites, au corps humain et à tête d'âne, tenant à l'occasion une arme, le couteau (fig. 12), ou un animal, le lézard (fig. 13). Ces traits particuliers correspondent en partie à l'aspect extérieur des cohortes de démons ou génies émissaires, qui constituent la puissance dynamique et destructrice d'une divinité. Le couteau et le lézard, considéré comme un animal dangereux, représentent les maux dont ces envoyés sont porteurs (Meeks, 1971).

L'animal apparaît également en deux passages du Livre des Morts : dans le chapitre 40, intégré dans un ensemble consacré à l'élimination des forces hostiles et des dangers qui menacent le mort, intitulé "Formule pour repousser le serpent avaleur d'âne" et accompagné d'une vignette représentant un homme armé d'une lance, menaçant de son arme un serpent mordant un âne couché (fig. 14) ; dans le chapitre 125, les déclarations d'innocence du défunt devant le tribunal des 42 dieux, une conversation entre l'âne et un chat est évoquée (Hornung, 1979). Au chapitre 40, il semble, au premier abord, que l'âne soit secouru par le défunt; en fait le serpent appelé dans le texte "l'avaleur de pêchés" est certainement un animal bénéfique (solaire) qui ici agresse un animal dangereux, l'âne. Si l'intervention du serpent est favorable au défunt, il reste toutefois un animal dangereux contre lequel il est nécessaire de se prémunir; c'est pourquoi le défunt est muni d'une arme et prononce des paroles destinées à se protéger et à détourner le reptile de sa personne. La signification de l'âne du chapitre 125 est plus problématique; il a parfois été identifié au soleil nocturne alors que le chat serait assimilé au soleil lui-même, comme au chapitre XVII. Il est probable que l'âne garde une connotation dangereuse, qui serait ici enrayée par la présence du chat représentant le soleil. Les deux mêmes animaux sont d'ailleurs également associés dans la formule magique destinée à repousser la semence d'un démon où le chat permet d'annihiler la menace symbolisée par l'âne.

Dans les croyances sacrées, l'âne n'est pas seulement considéré comme un animal impur pouvant représenter différentes menaces. À partir du Moyen Empire, la relation entre l'âne et le dieu Seth, le frère d'Osiris selon le mythe mais surtout une divinité agressive et turbulente, à la fois homosexuel, meurtrier et guerrier, est clairement établie (Ward, 1978) : le document le plus explicite est le passage d'un papyrus fragmentaire provenant du Ramesséum et datant du Moyen Empire, où, pour la première fois, le dieu Osiris est assimilé au blé et piétiné par Seth incarné dans un âne (Griffiths, 1966) ; ainsi l'âne est magiquement, à chaque nouvelle récolte, le meurtrier d'Osiris, c'est-à-dire son frère Seth. Le dépiquage, la séparation des grains des épis, n'est d'ailleurs pas sans rappeler le démembrement du corps d'Osiris par Seth, tel qu'il est raconté dans le mythe. Il faut toutefois souligner la dynamique d'une telle assimilation et son caractère positif puisque l'âne devient, au même titre que Seth, un personnage moteur du mythe osirien dans la mesure où le meurtre est un élément nécessaire à la renaissance future.

Dans certaines formules des Textes des Sarcophages on retrouve d'ailleurs ce parallèle entre l'âne et le dieu par le biais des termes *hiw* et *hrw* "le monstre, l'âne", appliqués à Seth et Apopis[6] (*AnLex* I 77.2482-3, 2516 et II 78.2513).

Coupable du meurtre d'Osiris, Seth sera progressivement démonisé et tenu pour responsable de tous les désordres et débordements pouvant troubler l'ordre de l'univers. À ce titre il représente une menace pour les hommes, pour les morts et pour l'équilibre du monde en général. La participation de l'âne à la nature du dieu n'est cependant communément attestée qu'à partir de l'époque libyenne (Yoyotte, 1969-1970).

Le témoignage des auteurs classiques met en évidence l'assimilation de l'âne avec tout ce qui est détestable et dangereux. Elien (*Nat. Anim.* X, 28) raconte que le roi Ochos, un Perse, a fait preuve d'impiété en immolant le bœuf Apis et qu'ensuite il consacra l'âne et ordonna aux Égyptiens qui avaient cet animal en horreur, de l'honorer. Plutarque précise l'exécration provoquée par l'animal : "Les égyptiens pensent que l'âne est un animal impur, possédé par un mauvais génie, à cause de sa ressemblance avec Typhon" (*De Is.*, 30), "L'âne portait la peine de sa ressemblance avec Typhon, tant à cause de sa stupidité et de sa lubricité que de la couleur de son poil" (*De Is.*, 31), "Typhon (...) est tout ce qu'il y a dans l'âme du monde de passionné, de subversif, de déraisonnable et d'impulsif, et tout ce qui se trouve de périssable et de nocif dans le corps de l'univers. (...) Aussi, entre les animaux domestiques, lui a-t-on consacré le plus stupide de tous l'âne" (*De Is.*, 49-50).

L'assimilation de l'âne avec Seth ne dépend pas uniquement de la correspondance entre le mythe osirien et l'utilisation de l'animal pour le dépiquage. Cette association a pu également être établie puis concrétisée en dernier lieu dans le mythe, en raison de certains caractères spécifiques de l'âne. Il n'est pas aisé de distinguer ce qui, chez l'animal, était au départ susceptible de le rapprocher de Seth, de ce qui lui a été reproché par la suite alors qu'il lui était déjà associé. Il est probable pourtant que l'âne, par sa nature même, ait été prédestiné à devenir peu à peu un animal séthien. À l'état sauvage, les ânes vivent dans les zones semi-désertiques considérées comme un monde marginal et chaotique, et Seth est lui-même devenu très tôt le dieu de ces régions hostiles peuplées d'animaux venimeux et fantastiques. Les ânes peuvent avoir un pelage roux ; or, pour les Égyptiens, le rouge a caractérisé de tout temps les êtres

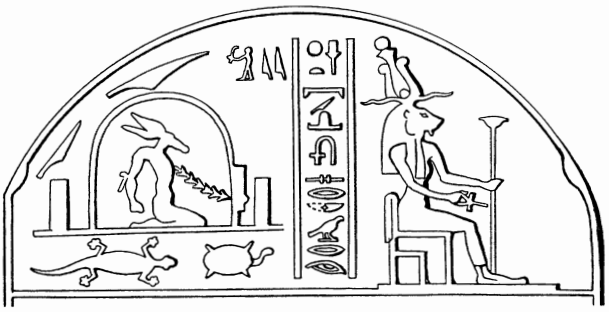


Fig. 15 : Seth onocéphale, stèle d'époque Perse.

et les choses néfastes. Seth est aussi "l'être rouge" par excellence. Les sons discordants et désagréables sont considérés comme des émanations des mauvais esprits et les braiments des troupeaux d'ânes sont difficilement supportables pour l'oreille. La voix de Seth est d'ailleurs assimilée aux bruits intempestifs comme le roulement du tonnerre. Enfin, l'âne est reconnu pour son entêtement, les menaces des âniers ne semblent pas toujours suffire pour le faire obéir et Seth est principalement un dieu sauvage et imprévisible. Ces traits particuliers à connotation négative ont pu être pris en considération de manière précoce, pour aboutir finalement à une osmose totale entre l'animal et le dieu.

Pour enrayer la puissance de Seth et de son animal, les Égyptiens ont employé différents procédés magiques et rituels. Sur une stèle de l'époque perse (Derchain, 1964), le dieu à tête d'âne est représenté agenouillé, les bras attachés dans le dos et enchaîné par le cou (fig. 15). La formule qui accompagne le dessin prévoit le bannissement terrestre et la défaite céleste, l'image du dieu défait renforçant le pouvoir magique du châtiment. Une figure semblable est présente sur une pierre gravée anépigraphe (fig. 16), découverte à Edfou (Daressy, 1912), et complétée par le dessin d'animaux dangereux, tortue, serpents et crocodiles, le corps percé de couteaux ou renversés sur le dos. La mutilation des images des animaux dangereux est une méthode couramment employée par les magiciens pour enrayer la menace qu'ils représentent ; Seth entravé par des liens est ainsi rendu inoffensif.

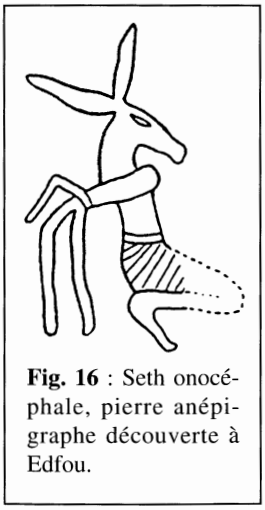


Fig. 16 : Seth onocéphale, pierre anépigraphe découverte à Edfou.

Sur un papyrus magique qui devait être porté en amulette autour du cou (Michailides, 1952), le dieu onocéphale dessiné à l'encre rouge est figuré

[6] Démon-serpent de taille démesurée, qui s'attaque à la barque du soleil et qui sera peu à peu assimilé à Seth.

Fig. 17 : Seth onocéphale, papyrus grec découvert dans le Fayoum.

sous son aspect guerrier, muni d'un arc et de flèches (fig. 17), et devient une protection pour le porteur de l'amulette.

L'âne roux est également sacrifié rituellement par une divinité ou par le pharaon. Sur la stèle de Metternich, le jeune dieu Horus est montré triomphant de toutes sortes d'animaux venimeux et dangereux ; au verso de l'objet il est figuré debout sur un âne couché et le transperçant de sa lance.

Dans le temple d'Horus à Edfou, plusieurs scènes représentent le roi enfonçant une lance dans le museau d'un âne minuscule couché à ses pieds (fig. 18). Une inscription de la scène de sacrifice insiste sur la destruction : il est dit que les os de l'âne sont placés dans le feu et que le reste est pour les chiens (*Edfou III* 188,8). Cette mise à mort figurée concerne également toutes sortes d'animaux redoutés comme les hippopotames, les serpents ou les crocodiles, en qui s'incarne Seth (Labrique, 1993).

L'immolation de l'âne, et de Seth à travers lui, ne se fait pas seulement par le biais des images. Plutarque évoque une forme de sacrifice à partir de galettes estampées : "Dans les sacrifices qu'ils célèbrent au mois de Payni et au mois de Paophi, ils façonnent des galettes qu'ils marquent d'une empreinte où se voit la figure d'un âne enchaîné" (*De Is.*, 30). Cette méthode est indirectement confirmée par Hérodote (II, 47) qui mentionne une pratique similaire concernant des porcs. Le même type de rituel est présent également dans les textes du temple d'Edfou, où au terme de la fête de la victoire d'Horus, un gâteau en forme d'hippopotame est découpé.

On sait par ailleurs, d'après un texte administratif, que le faucon sacré d'une ville non mentionnée, recevait en repas de la viande d'âne (Meeks et Favard-Meeks, 1993). Ce repas correspond à une destruction à la fois symbolique et concrète de l'ennemi Seth à travers son animal, l'âne.

Enfin, en dehors du sacrifice, il convenait d'éviter tout ce qui pouvait évoquer le démon. Plutarque (*De Is.*, 30) mentionne l'interdiction de jouer de la trompette dans certains temples parce que le bruit de l'instrument est comparé au braiment de l'âne. Cet interdit semble confirmé par une effigie du dieu Khonsou foulant une trompette aux pieds. Il n'est pourtant effectif que dans certains cas puisque des trompettes sacrées sont attachées au service de dieux divers. Il est possible que l'usage des trompettes ait été uniquement proscrit en présence d'Osiris, pour qui leur son aurait évoqué son meurtrier (Sauneron, 1964).

L'âne était certainement prédestiné par sa nature à devenir un animal redoutable aux yeux des Égyptiens : son milieu naturel, la couleur que peut prendre son pelage, les sons qu'il émet, son entêtement caractéristique, sont autant de signes qui le vouaient à être assimilé à une divinité turbulente comme Seth. Le dieu a d'ailleurs d'autres représentants dans le monde animal qui lui sont associés pour leurs penchants naturels, ainsi l'hippopotame qui faisait chavirer les frêles embarcations de papyrus et dévorait les plantations ou encore le porc pour sa hargne et sa voracité.

Malgré l'assimilation progressive de l'âne avec le dieu, il ne semble pas y avoir jamais eu de sacrifice véritable. Une cérémonie de Coptos connue de Plutarque (*De Is.*, 30) consistant à précipiter un âne du haut d'une falaise n'est pas attestée par ailleurs. Les moyens mis en œuvre pour repousser l'animal en tant qu'incarnation de Seth ont dû rester essentiellement figuratifs et, dans la vie quotidienne, même durant la basse Époque, l'âne est demeuré au service de l'homme et a continué à accomplir ses besognes.

Remerciements

Je tiens à remercier vivement le Docteur F. Poplin qui m'a fait connaître *Anthropozoologica* et m'a encouragée à y faire une publication.

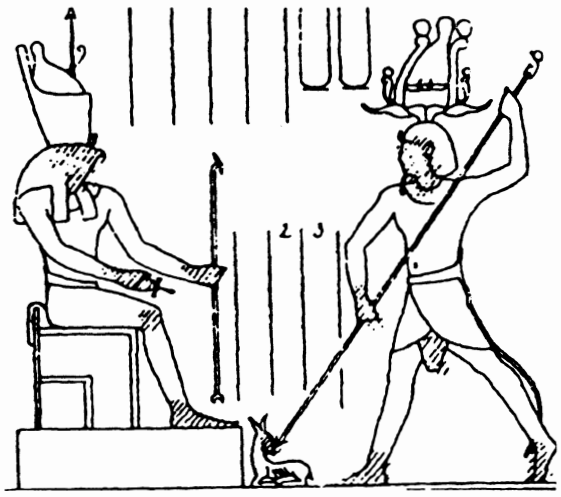


Fig. 18 : Sacrifice de l'âne, temple d'Horus à Edfou.

Abréviations

AnLex = Meeks (D.), *Année Lexicographique*. Paris : D. Meeks, 3 vols., 1980-1982.

CGC = Catalogue Général du Musée du Caire, Le Caire.

De Is. = Plutarque, *Isis et Osiris*.

Edfou III = Chassinat (E.), de Rochemontaix (M.). *Le Temple d'Edfou III*, Le Caire : *Mémoires publiés par les membres de la Mission Archéologique française au Caire* 20, 1928.

H.O. = Cerny (J.), Gardiner (A.H.), *Hieratic Ostraca*. Oxford : Oxford University Press, 1957.

Nat. Anim. = Elien, *Nature Animale*.

O. = Ostracon

O. D.M. = Ostracon Deir El-Medineh

Pap. = Papyrus

Urk. = *Urkunden des ägyptischen Altertums*. Leipzig, Berlin : J.C., Hinrichs.

Wb = Erman (A.), Grapow (H.), *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. Leipzig, Berlin : J.C., Hinrichs.

Bibliographie

ASSMANN J., 1992.– When justice fails: juridiction and imprecation in Ancient Egypt and the Near East. *Journal of Egyptian Archaeology*, 78 : 149-162.

BADAWI A., 1943.– Die Neue Historische Stele Amenophis II. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 42 : 1-23.

BARDINET T., 1995.– *Les papyrus médicaux de l'Égypte pharaonique*. Paris : Fayard.

BLACKMAN W., 1948.– *Les Fellahs de Haute Égypte*. Paris : Payot.

BOESSNECK J., 1988.– *Die Tierwelt des Alten Ägypten*. Munich : C.H. Beck Archaeologische Bibliothek.

BORGHOUTS J. F., 1978.– *Ancient Egyptian magical texts*. Leyde : E. J. Brill.

BREASTED J. H., 1906-1907.– *Ancient records of Egypt*, 5 vols. Chicago : University of Chicago Press.

CERNY J. et GARDINER A. H., 1957.– *Hieratic Ostraca*. Oxford : Oxford University Press.

CHAMPOLLION J. F., 1828.– *Lettres et journaux écrits pendant le voyage d'Égypte* (recueillis et annotés par H. Hartleben). Paris, 1986 : Ch. Bourgois.

DARESSY G., 1912.– Pierre talisman d'Edfou. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 12 : 143-144.

DARESSY G., 1921.– L'animal sethien à tête d'âne. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte*, 20 : 165-166.

DERCHAIN P., 1964.– À propos d'une stèle magique du musée Kestner à Hanovre. *Revue d'égyptologie*, 16 : 19-23.

ERMAN A. et GRAPOW H., 1940-1959.– *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*. Leipzig, Berlin : J. C. Hinrichs.

ETIENNE M., 1993.– La stèle 26.1.19 retrouvée. *Revue d'égyptologie*, 44 : 19-31.

GARDINER A. H., PEET T. E. et CERNY J., 1955.– *The inscriptions of Sinaï, from manuscripts of A. H. Gardiner & T. E. Peet, edited and completed by J. Cerny*, 2 vols. Londres-Oxford : Oxford University Press.

GRANDET P., 1994.– *Le Papyrus Harris I*, 2 vols. Le Caire : *Bibliothèque d'Étude*, 109.

GRIFFITHS J. G., 1966.– *The origins of Osiris*. Berlin : *Münchner ägyptologische Studien*, 9.

GUGLIELMI W., 1973.– *Reden, Rufe und Lieder auf altägyptischen Darstellungen der Landwirtschaft, Viehzucht, des Fisch- und Vogelfangs vom Mittleren Reich bis zur Spätzeit*. Bonn : Habelt.

HANNIG R., 1995.– *Die Sprache der Pharaonen. Großes Handwörterbuch Ägyptisch-Deutsch (2 800-950 v. Chr.)*. Mainz : Philipp von Zabern.

HELCK W., 1955.– *Urkunden der 18 Dynastie*. Berlin : J.-C. Hinrichs.

HOCH J. E., 1994.– *Semitic words in Egyptian texts of the New Kingdom and Third Intermediate Period*. Princeton : Princeton University Press.

HOLLMAN A., 1990.– *Säugetierknochenfunde aus Elephantine in Oberägypten*. Thèse, Munich.

HORNUNG E., 1979.– *Das Totenbuch der Ägypter*. Zürich : Artemis.

HOULIHAN P. F., 1996.– *The animal world of the Pharaohs*. Londres : Thames and Hudson.

JANSSEN J., 1968.– The smaller Dakhla Stela (Ashmolean Museum n° 1894. 107b). *JEA*, 54 : 165-172.

JANSSEN J., 1975.– *Commodity prices from the Ramessid Period*. Leiden : E. J. Brill.

JANSSEN J., 1993.– *bAkw* : From work to product. *Studien zur altägyptischen Kultur*, 20 : 81-94.

JANSSEN R. et JANSSEN J., 1989.– *Egyptian household animals*. Aylesbury : Shire Publication.

KEIMER L., 1949.– Les "ânes sauvages" abattus par Aménophis II, près de Qadesh. *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, 30 : 127-148.

KEMNA C., 1992.– Bemerkungen zu den Darstellungen der Wildeseljagd. *In : Att. del Sesto Congresso Internazionale Di Egittologia*, vol. I, Turin : 365-370.

LABRIQUE F., 1993.– Transpercer l'âne à Edfou. *In :* J. Quaegebeur éd., *Ritual and sacrifice in the Ancient Near East (Proceeding of the international conference organized by the Katholicke Universität Leuven from the 17th to the 20th of April 1991)*. Leuven: Peeters, p. 175-189.

LEFEBVRE G., 1949.– *Romans et contes Égyptiens de l'époque pharaonique*. Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient.

MEEKS D., 1971.– Génies, anges et démons en Égypte. *Sources Orientales*, 8 : 18-84.

MEEKS D., 1980-1982.– *Année Lexicographique*. Paris : D. Meeks.

MEEKS D. et FAVARD-MEEKS C., 1993.– *La vie quotidienne des dieux égyptiens*. Paris : Hachette.

MENU B., 1972.– Le prêt en droit égyptien. *Cahiers de recherches de l'Institut de papyrologie et d'égyptologie de Lille*, 1 : 59-143.

MENU B., 1988.– Le louage des ânes à Deir el-Medineh. *Revue d'égyptologie*, 39 : 211-213.

MICHAILIDES G., 1952.– Papyrus contenant un dessin du dieu Seth à tête d'âne. *Aegyptus*, 32 : 45-53.

MONTET P., 1925.– *Les scènes de la vie privée dans les tombeaux égyptiens de l'Ancien Empire*. Strasbourg : Istra.

NEVEU F., 1986.– Le tarif de location des ânes à Deir el-Medineh. *Revue d'égyptologie*, 37 : 151-155.

NIBBI A, 1979.– Some remarks on ass and horse in Ancient Egypt and the absence of the mule. *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 106 : 148-168.

ROQUET G., 1976.– Le nom de l'ânon en égyptien et en copte. *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 76 : 37-63.

SAUNERON S., 1964.– Pourquoi la trompette est-elle interdite dans certains temples ? *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale*, 64 : 2-4.

SETHE K., 1933.– *Urkunden des Alten Reiches*. Leipzig : J.-C. Hinrichs.

SETHE K., 1961.– *Urkunden der 18 Dynastie*. Berlin : J.-C. Hinrichs.

TE VELDE H., 1967.– *Seth God of confusion*. Leyde : E. J. Brill.

VANDIER J., 1978.– *Manuel d'Archéologie Égyptienne, t. VI, bas-reliefs et peintures, scènes de la vie agricole*. Paris : A. et J. Picard.

WARD W. A., 1978.– The Hiw-Ass, the Hiw-Serpent, and the God Seth. *Journal of Near Eastern Studies*, 37 : 23-34.

YOYOTTE J., 1969-1970.– Sources grecques et religion égyptienne tardive : l'âne dans les croyances égyptiennes. *Annuaire de l'École pratique des hautes études, Ve Section, Sciences religieuses* : 185-191.