



Hōron et Shed à Ugarit : textes et images

Valérie Matoïan

► To cite this version:

Valérie Matoïan. Hōron et Shed à Ugarit : textes et images. Manfred Dietrich; Ingo Kottsieper. Ugarit-Forschungen, 46 (2015), Ugarit-Verlag, pp.235-288, 2016, 978-3-86835-181-1. halshs-02487408

HAL Id: halshs-02487408

<https://shs.hal.science/halshs-02487408>

Submitted on 21 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Sonderdruck aus

UGARIT-FORSCHUNGEN

Internationales Jahrbuch
für die Altertumskunde Syrien-Palästinas

begründet von Manfred Dietrich und Oswald Loretz †

unter Mitarbeit von Josef Tropper

herausgegeben von
Manfred Dietrich und Ingo Kottsieper

Beratergremium
J. Bretschneider • K. A. Metzler
R. Schmitt • W. H. van Soldt • J.-P. Vita

Band 46
2015



Manfried Dietrich : ugarit@uni-muenster.de
Ingo Kottsieper : Ingo.Kottsieper@mail.uni-goettingen.de
Josef Tropper : josef.tropper@t-online.de

Redaktion

Ugarit-Verlag, Rosenstr. 9, D-48143 Münster
(Kai A. Metzler: metzler@ugarit-verlag.de)

Für unverlangt eingesandte Manuskripte kann keine Gewähr übernommen werden.

Die Herausgeber sind nicht verpflichtet,
unangeforderte Rezensionsexemplare zu besprechen.
Manuskripte für die einzelnen Jahressbände werden jeweils
bis zum 31. 12. des vorausgehenden Jahres erbeten.

© 2015 Ugarit-Verlag, Münster
(www.ugarit-verlag.com)

Alle Rechte vorbehalten

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced,
stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means,
electronic, mechanical, photo-copying, recording, or otherwise,
without the prior permission of the publisher.

Printed in Germany

ISBN 978-3-86835-181-1

Printed on acid-free paper

Inhalt

Artikel

Joachim Bretschneider / Athanasia Kanta / Jan Driessen

Pyla-Kokkinokremos. Preliminary Report on the 2014 Excavations 1

Guy Bunnens

On Upper and Lower Aram Again 39

Collin Cornell

A Moratorium on God Mergers? The Case of El and Milkom in the
Ammonite Onomasticon 49

Manfried Dietrich

Die keilalphabetische Inschrift KTU 6.1 auf dem Bronzemesser
aus dem Tabor-Tal 101

Gershon Galil

A New Look at the History of Jabesh-Gilead (Tell Abu al-Kharaz)
in the Light of New Archaeological and Epigraphic Data 105

Erasmus Gaß

Schoschenq und Jerusalem. Probleme einer historischen Rekonstruktion 115

Philippe Guillaume

Naboth the Nabob. A View from Assyrian Jezreel 161

Issam K. H. Halayqa

Two Canaanite Scarabs from Kherbit el-Jami' (el-'Ubayat)
South of Bethlehem 183

Kyle H. Keimer

The Impact of Ductus on Script Form and Development
in Monumental Northwest Semitic Inscriptions 189

Joseph Livni

Investigation of Population Growth of Ancient Israel 213

Valérie Matoïan

Horon et Shed à Ugarit: textes et images 235

Ianir Milevski / Omry Barzilai / Nimrod Getzov / Ariel Vered	
An Animal Relief from ʿEin Zippori, Lower Galilee	289
Juan Oliva	
On the Order of Shuppiluliuma in Syria. Reading the Hurrian of the Qatna Letter TT1	299
Julie Patrier	
Détail et alimentation dans l'iconographie syro-anatolienne (III ^e –I ^{er} millénaires av. J.-C.). Partie II: Pomme de pin ou gigot?	321
Christa Schäfer-Lichtenberger	
PTGYH – Divine Anonyma? The Goddess of the Ekron Inscription	341
Ola Wikander	
Emphatics, Sibilants and Interdentals in Hebrew and Ugaritic. An Interlocking Model	373
Nicolas Wyatt	
The Evidence of the Colophons in the Assessment of Ilmilku's Scribal and Authorial Role	399
Jonathan Yogev / Shamir Yona	
Visual Poetry in KTU 1.2	447
Irit Ziffer / Dina Shalem	
"Receive my Breast and suck from it, that you may live". Towards the Imagery of two Ossuaries from the Chalcolithic Peqi'in Cave	455

Buchbesprechungen und Buchanzeigen

Peter ALTMANN / Janling FU (Hrsg.): <i>Feasting in the Archaeology and Texts of the Bible and the Ancient Near East</i> (Ludger Hiepel)	489
Altan ÇILINGIROĞLU / Antonio SAGONA (Hrsg.): <i>Anatolian Iron Ages 7. The Proceedings of the Seventh Anatolian Iron Ages Colloquium Held at Edirne, 19–24 April 2010</i> (Michael Herles)	495
Michael PIETSCH: <i>Die Kultreform Josias. Studien zur Religionsgeschichte Israels in der späten Königszeit</i> (Wolfgang Zwickel)	504
Anson F. RAINEY: <i>The El-Amarna Correspondence. A New Edition of the Cuneiform Letters from the Site of El-Amarna based on Collations of all Extant Tablets. Collated, Transcribed, and Translated by Anson F. Rainey Z"L</i> (Josef Tropper)	511

Abkürzungsverzeichnis	517
------------------------------------	-----

Indizes

A Stellen	523
B Wörter	524
C Namen	525
D Sachen	528

Anschriften der Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter	533
---	-----

Ḫoron et Shed à Ugarit: textes et images

Valérie Matoïan, Lyon

Horon dans les textes d’Ugarit	235
Horon en Égypte.....	238
Shed dans les textes d’Ugarit	240
Le « dépôt égyptien » de Minet el-Beida.....	243
Description	243
Interprétation symbolique et fonctionnelle	249
Élargir l’enquête iconographique et iconologique	257
Les personnages hiéracocéphales	257
L’image du sphinx	262
Maîtriser les forces négatives en puissance ou le roi en devenir	264
Questions ouvertes	272
Remerciements	278
Bibliographie.....	278

Ḫoron dans les textes d’Ugarit

Dans le champ des études ougaritiques, les recherches portant sur le dieu Ḫoron¹ se fondent pour l’essentiel sur l’analyse des textes (documents littéraires ou de la pratique), dont la grande valeur documentaire pour saisir la personnalité de cette divinité sémitique du Proche-Orient ancien a déjà été maintes fois soulignée². Son nom est apparu dès le début de l’exploration archéologique du tell de

¹ Sur cette divinité au Proche-Orient ancien et dans le monde phénico-punique, voir notamment : Stadelmann, 1967, 76–88 ; Sznycer, 1969–1970 ; Xella, 1972 ; Caquot, 1979–1980 ; Xella, 1989 ; Lipiński, 1995, 363–366 ; Rüterswörden, 1999 ; Xella, 1992 ; Dietrich/Loretz, 2008b. La signification de son nom ne fait pas l’unanimité. D’une part, le théonyme est rapproché du terme *ḫr*, « trou, cavité, fosse » et pourrait faire référence à sa nature chthonienne. D’autre part, certains chercheurs établissent un rapprochement avec le toponyme Hawran (Dijkstra, sous presse).

² On connaît quelques mentions de Ḫoron dans l’anthroponymie du début du second millénaire av. J.-C. Dans les textes d’exécration égyptiens (mention de deux princes palestiniens portant le nom de « Ḫoron est mon père », E 17 et E 59, voir Posener, 1940) et dans les textes de Mari (Durand, 2008, 686). Pour la période du Bronze récent, le dieu

Ras Shamra, sur un document de l'archive mise au jour dans la Maison dite «du Grand-Prêtre». La divinité est en effet mentionnée sur l'une des trois tablettes narrant le poème en ougaritique de la *Légende de Kirta* (RS 3.325+, KTU 1.16)³. Dès 1936, Charles Virolleaud annonçait cette découverte à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres⁴. Le passage concerné est une formule d'imprécation à l'encontre de l'un des fils de Kirta: «Que Ĥoron brise, ô mon fils, que Ĥoron brise ta tête, 'Athtart, <nom de Ba'al>, ton crâne!» (II *Kirta* VI, 54–56)⁵. Ce texte permet par ailleurs de restituer, dans le poème du combat de Ba'al contre La Mer, une formule de malédiction dans laquelle Ĥoron apparaîtrait: «Puisse [Ĥoron] fracasser, [ô Prince Yam, puisse Ĥoron fracasser] ta tête»⁶.

Par la suite, les recherches sur les sites de Ras Shamra et de Ras Ibn Hani ont livré plusieurs textes magico-religieux en ougaritique dans lesquels Ĥoron, qui apparaît comme un dieu protecteur et guérisseur, patron de la magie «blanche», joue un rôle de premier plan. Ces documents ont été mis au jour dans différents contextes: le secteur palatial (RS 15.134, KTU 1.82)⁷, la maison dite «du prêtre-magicien» dans la tranchée Sud-acropole (RS 24.244, KTU 1.100; RS 24.251, KTU 1.107; RS 24.272, KTU 1.124) et la Maison dite d'«Urtenu» (RS 92.2016, KTU 1.179) à Ugarit, ainsi que le Palais Nord de Ras Ibn Hani (RIH 78/20, KTU 1.169)⁸.

Dans les trois premiers documents⁹, le dieu maîtrise les serpents et leur venin. Le texte de la tablette RS 24.244 comporte un bref récit mythique qui nous apprend qu'Ĥoron est le seul, parmi douze divinités sollicitées par la déesse solaire Shapash à la demande de la Cavale, à savoir comment neutraliser le venin des serpents, de sorte qu'il «perd sa force comme (dans) un torrent» et «se

apparaît aussi dans la documentation hittite (CTH 342.1 et CTH 352 = KUB 36, 39–40), voir Dijkstra, sous presse. Pour les sources égyptiennes, voir *infra*.

³ Caquot *et al.*, 1974, 481–574. Sur ce texte, voir entre autres Wyatt, 1998, 176–243; Dietrich/Loretz, 1999; Niehr, 2015, 237–267.

⁴ Communication en date du 16 octobre 1936: *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* 1936, 237–238.

⁵ Caquot *et al.*, 1974, 573.

⁶ Caquot *et al.*, 1974, 127; Wyatt, 2006.

⁷ La *TEO* (Bordreuil/Pardee 1989, 90) indique le «Quartier résidentiel» comme lieu de découverte. Toutefois, dans la mesure où le point topographique (181) est localisé juste au Nord du secteur Nord-Est du Palais royal, d'où proviennent les «archives Est», nous préférons associer RS 15.131 à cette archive.

⁸ Pour la bibliographie relative à ces textes (trop abondante pour être citée ici), cf. Dietrich/Loretz/Sanmartín, 2013 (avec un rappel de la bibliographie antérieure). Plus récemment, voir aussi del Olmo Lete, 2014.

⁹ Voir notamment Pardee, 1988, chap. VII et VIII; del Olmo Lete, 2014.

disperse comme (dans) un filet (d'eau)»¹⁰.

Ḫoron est une divinité chtonienne, avec toutefois des aspects solaires que ses rapports avec Shapash semblent indiquer. Les études portant sur les textes RS 15.134, RS 25.244 et RS 25.251 ont en effet toutes montré la place tenue par la déesse solaire dans le cadre de l'action menée contre les serpents¹¹. Et dans le mythe narré par RS 24.244, on retiendra le mariage d'Ḫoron avec la Cavale, fille de Shapash.

Si le rôle d'Ḫoron semble peu important dans les textes mythologiques retrouvés à ce jour (*supra*), le dieu est toutefois cité en binôme avec El (dans RS 24.251), divinité placée au sommet du panthéon ougaritique, géniteur des dieux, créateur du monde et des hommes.

Le texte RIH 78/20 de Ras Ibn Hani a été le sujet de nombreuses études et plusieurs interprétations en sont faites. Une lecture propose d'y reconnaître une incantation destinée à guérir un homme jeune malade, peut-être frappé d'impuissance sexuelle¹². Le texte renseignerait alors un autre domaine d'action de cette divinité guérisseuse, en rapport cette fois-ci avec la virilité, la fertilité. On retiendra aussi que certaines traductions de ce texte (ligne 2) indiquent la convocation de Ba'al dans l'incantation¹³.

Quant au texte RS 92.2016, les nombreuses lacunes qu'il présente rendent son interprétation difficile. Les premiers éditeurs, A. Caquot et A.-S. Dalix, l'ont classé dans la catégorie des documents de nature mythico-magique. Le texte comporte une incantation et un récit mythique dans lequel le dieu Ḫoron occupe à nouveau une place de premier plan¹⁴. Il est notamment question d'une rencontre avec une femme, «la reine (de) MNTN»¹⁵ («la reine des incantations»)¹⁶.

¹⁰ Traduction Pardee, 1988, 203.

¹¹ On rappellera, en parallèle, son rôle dans le mythe baalique en tant que «lampe divine», dont la mission est d'aller rechercher Ba'al dans le monde des morts. Tout comme elle participe au retour du dieu parmi les vivants, elle aiderait le malade à recouvrer la santé / la vie.

¹² Voir Pardee, 2000, 875–893. Pardee, 2000, 880 : «Il s'agira donc d'une maladie, ou d'une carence, de l'appareil sexuel mâle, dont le résultat est l'impuissance». Dans cette lecture, le terme *ḫt*, qui signifie «bâton» est compris comme un euphémisme pour l'organe sexuel masculin. Cf. aussi Bordreuil/Pardee, 2004, texte 17. Une autre interprétation y voit une incantation ou un exorcisme contre des agents de la magie noire (des sorciers), sans rapport avec des questions d'impuissance sexuelle : Voir notamment Ford, 2003 ; del Olmo Lete, 2014, 165 *sq* (avec références bibliographiques) ; Dietrich/Loretz, 2013.

¹³ Voir notamment les traductions de Dietrich/Loretz, 2013 ; del Olmo Lete, 2014.

¹⁴ Voir le commentaire de Caquot/Dalix, 2001, 399, pour Ḫoron. Voir aussi Caquot, 1995.

¹⁵ Caquot/Dalix, 2001, 397 et 401.

Pour notre propos, on retiendra l'interprétation récente de M. S. Smith et W. T. Pitard qui ont proposé un lien entre le rituel décrit et le domaine de la naissance. Ils s'appuient sur le fait que la ligne 22 du texte, faisant référence à une naissance¹⁷, est nettement individualisée par deux lignes horizontales¹⁸. Si cette donnée doit être prise avec la plus grande prudence en raison du caractère lacunaire de RS 92.2016 et doit être nuancée par la nature mythico-magique de ce texte, il est intéressant de souligner qu'elle pourrait ouvrir le champ d'action de Ḫoron à la sphère de la naissance¹⁹.

Si riche soit la documentation iconographique livrée par les fouilles menées sur les sites de Ras Shamra, Minet el-Beida et Ras Ibn Hani, l'analyse iconologique des représentations est rendue particulièrement difficile par l'absence de textes associés directement aux images. À ce jour, à l'exception de la proposition récente d'Élisabeth du Puytison-Lagarce et de Jacques Lagarce pour l'une des figures du sceau-cylindre RS 20.039²⁰, aucune image du dieu Ḫoron, ni aucune représentation pouvant être associée à cette divinité n'a, à notre connaissance, été identifiée à Ugarit.

Ḫoron en Égypte

Pour la période considérée, seule l'Égypte offre une riche matière iconographique, la documentation égyptienne ayant de plus l'avantage de comporter des représentations identifiées par des textes. À l'instar d'autres dieux empruntés au monde proche-oriental (Ba'al, 'Anat, Rashap, Astarté, ...), le culte de Ḫoron fut

¹⁶ Smith/Pitard, 2009, 232.

¹⁷ «[...] a mis au monde (ou: celle qui donne naissance à) l'homme de *qt*» (traduction: Caquot/Dalix, 2001).

¹⁸ Smith/Pitard, 2009, 232. On notera aussi la présence, à la ligne 35 du texte, du terme *hlm* qui apparaît ailleurs, à deux reprises, dans un contexte en rapport avec les Kořarātu, déesses de l'accouchement s'occupant de la reproduction chez la femme (Caquot/Dalix, 2001, 401–402).

¹⁹ Ḫoron est bien attesté documentation phénicienne à partir du VIII^e–VII^e siècle av. J.-C. (Xella, 1989). Parmi les documents, on retiendra une amulette d'Arslan Tash (KAI 27), datée du VII^e siècle av. J.-C. Ce document a fait l'objet de nombreux commentaires (voir notamment: Caquot, 1979–1980, 174; Gibson, 1982, 78–88; Pardee, 1998; Zamora, 2003; Bonnet/Niehr, 2014, 81–82, 273–274). Il n'est pas exclu que le texte – une incantation, dans laquelle Ḫoron est mentionné, destinée à protéger une maison des attaques de «démons» – ait pu aussi servir à la protection d'une femme enceinte (cf. Xella, 1992). Sur les mentions de Ḫoron postérieures à l'âge du Bronze, voir aussi Aliquot, 2009, 157: inscription grecque de Maad au Liban mentionnant «Ourounès» qui pourrait être la transcription du dieu Ḫoron.

²⁰ Puytison-Lagarce/Lagarce, 2015.

introduit en Égypte au II^e millénaire av. J.-C.²¹. Il se distingue toutefois de ces divinités par son identification, dès le règne du pharaon Amenhotep II, à *Hor-em-akhet*, «Horus dans l'Horizon» en égyptien (Harmachis en grec), le nom divin du Grand sphinx de Guizeh. C'est en effet à partir du Nouvel Empire que la statue monumentale, taillée directement dans le roc calcaire du plateau au cours de la IV^e dynastie égyptienne, prend un statut divin²². Le Sphinx devient alors une forme spécifique d'Horus, tourné vers l'Orient, lieu du lever du soleil, un «nouvel Horus appelé à renaître dans l'horizon où il repose, perdure parallèlement»²³. Et, tout comme lui, Ḥoron peut apparaître en Égypte sous la forme d'un sphinx ou d'un faucon.

Ce rapprochement avec Horus est intéressant à plus d'un titre, car Horus est le dieu tutélaire de la royauté en Égypte et le jeune Horus, parangon de l'héritier divin, est considéré comme un dieu guérisseur. Il est nécessaire de se reporter ici à la *Légende d'Osiris et d'Horus*, qui raconte en effet comment la déesse Isis dut se réfugier dans les marais de Chemmis pour cacher Horus enfant après le meurtre de son père par Seth. Piqué par un scorpion, Horus fut sauvé grâce à l'intervention de Thot qui chassa le poison par ses charmes. Le dieu guéri devint alors un modèle pour les mortels ayant subi l'attaque d'animaux venimeux, Horus le Sauveur²⁴.

Le dossier égyptien du dieu Ḥoron ne se limite cependant pas au plateau de Guizeh et son culte est attesté dans d'autres régions de l'Égypte. Tout d'abord dans le delta du Nil, comme en témoigne la monumentale statue mise au jour à Tanis, qui montre le dieu sous la forme d'un faucon protégeant Ramsès II enfant, coiffé du disque solaire, et qualifié de «aimé d'Horon». Il est possible que cette statue, qui est en granit à l'exception de la face en calcaire du faucon, se trouvait à l'origine dans la nouvelle capitale du pharaon à Pi-Ramsès²⁵. Une stèle, qui proviendrait du delta, offre par ailleurs une représentation peu commune d'Horon, figuré sous la forme d'un homme à tête de faucon, aux côtés des dieux Amon-Rê et Rashap²⁶.

Enfin, Ḥoron fut aussi vénéré dans la région thébaine. Le dieu, sous la forme d'un faucon tenant dans ses serres des serpents, apparaît sur des stèles ex-voto et des amulettes provenant du village de Deir el-Médineh (voir fig. 9, p. 251). Il y est as-

²¹ Voir notamment : Stadelman, 1967, 81–88 ; van Dijk, 1989 ; Zivie-Coche, 2006 ; Correggiani, 2007, 220 (Houroun), 168–170 (Harmakhis).

²² Zivie-Coche, 1976 ; Stadelmann, 2006.

²³ Forgeau, 2010, 313.

²⁴ Forgeau, 2010, 320 *sq.*

²⁵ Cette statue est haute de 2,31 m. Voir Montet/Bucher, 1935 ; cat. expo. *Ramsès Le Grand*, 1976, 5–11 ; cat. expo. *Le grand pharaon Ramsès II et son temps*, 1985, N^o 4.

²⁶ Leibovitch, 1944.

socié au dieu Shed, divinité protectrice et guérisseuse, qui n'apparaît dans les sources égyptiennes qu'à partir du Nouvel Empire, et dont le nom signifie «le Sauveur»²⁷. Shed est généralement représenté sous l'aspect d'un jeune prince coiffé de la mèche de l'enfance, un protomé de gazelle au front, accompagné d'animaux dangereux, dont des serpents et des scorpions qu'il a peut-être empruntés à Bès²⁸ (voir fig. 16, p. 268). Son association à Horon, sous la forme d'un homme à tête de faucon, est aussi documentée par une stèle de Guizeh²⁹.

Divers commentateurs considèrent que des stèles du Nouvel Empire représentant le dieu Shed, chassant à pied ou en char des animaux dangereux dans le désert, dérivent une série d'objets (stèles et amulettes), regroupés sous l'appellation de «stèles d'Horus sur les crocodiles». Ces stèles, qui font leur apparition à la fin du Nouvel Empire³⁰, furent utilisées dans le cadre de pratiques magiques³¹. Elles portent des textes, gravés sur les différentes faces, faisant directement allusion à la *Légende d'Osiris et d'Horus* et montrent l'image du jeune Horus maîtrisant des animaux dangereux (serpents, scorpions, lions, oryx), debout sur une ou plusieurs paires de crocodiles. On observe ainsi en Égypte des rapprochements entre les figures d'Horus et de Shed, celles de Shed et de Horon, et celles de Shed, d'Horus et de Bès. La tête de Bès, en tant que dieu guérisseur et protecteur d'Horus, apparaît en effet au sommet de ces «stèles guérisseuses», au-dessus du jeune dieu.

Shed dans les textes d'Ugarit

Les Ougaritains ont également connu un dieu Shed. Le texte mythico-magique RS 92.2016 (KTU 1.179), vu précédemment, fournit en effet la plus ancienne mention de ce théonyme au Proche-Orient. Shed est mentionné à la ligne 11, en association avec le nom *Ydd* (*ydd w šd*), dans un nom divin double jusqu'alors

²⁷ Bruyère, 1952. À Deir el-Médineh, «Ched peut être adoré seul, (...), associé, voire identifié à Houroun, ou intégré à une triade dont les deux autres membres sont Horus/Harsis et Isis.» (Forgeau, 2010, 311).

²⁸ Sur Shed en Égypte, voir Loukianoff, 1931 ; Schmitz, 1994 ; Berlandini, 1998 ; Cortegiani, 2007, 97–98 ; Forgeau, 2010, 310 *sq.*

²⁹ Gubel, 2002, 279, pl. II.

³⁰ Koenig, 1994, 98 *sq.* ; Gasse, 2004. Les témoignages les plus nombreux datent toutefois du I^{er} millénaire av. J.-C.

³¹ Un usage proche de celui des statues guérisseuses est fort possible. Le patient buvait l'eau qui avait été en contact avec les textes et les images afin d'être imprégné de leurs vertus protectrices et curatives. L'observation de traces d'usure par frottement suggère aussi un contact direct avec le magicien ou avec le malade en parallèle à la récitation des formules appropriées.

inconnu³². Le premier élément est généralement interprété par l'hébreu *yādīd*, «favori, bien aimé» et, comme le propose André Caquot, la «jeunesse du dieu égyptien illustre peut-être ce qu'implique l'association du *šd* ougaritique à un «Bien-aimé»³³.

Récemment, J. N. Ford a proposé une nouvelle interprétation d'un passage (lignes 9 et 10) du texte RIH 78/20 cité précédemment. Selon cet auteur, le nom de Ḫoron serait mis en parallèle avec le terme *glm*, qu'il traduit par «The Youth»³⁴; l'épithète pourrait faire référence à *Šd* et nous serions alors en présence d'un binôme de noms divins, dérivant de la fusion de deux divinités à l'origine distinctes³⁵. Cette hypothèse est fort séduisante, car on retrouverait alors à Ugarit le binôme attesté en Égypte, principalement sur le site de Deir el-Médineh (*supra*).

À notre connaissance, aucune identification iconographique de cette divinité dans l'imagerie ougaritique n'a été proposée à ce jour, à l'exception de l'hypothèse émise récemment par Élisabeth du Puytison-Lagarce et Jacques Lagarce pour l'une des figures du sceau-cylindre RS 20.039³⁶.

³² Caquot, 1995, 5. Un autre document (RIH 77/8A+, KTU 1.166), découvert en 1977 dans le Palais Nord de Ras Ibn Hani, donne la séquence «*šd qdš*». Les premiers éditeurs de ce texte, dont le genre est difficile à établir en raison de son caractère lacunaire (mythologique? – rituel?), y ont vu une divinité et l'ont traduit par «Shéd saint». La divinité y est mentionnée aux côtés d'autres dieux, tels Ba'al et Dagan, et de Yaqaru, ancêtre de la dynastie royale ougaritique au nombre des Réphaïm/*rapa'ūma* (Bordreuil/Caquot, 1979, 301–303). Cette interprétation reste toutefois conjecturale et la séquence pourrait faire référence à un «champ sacré» (Caquot, 1995, 6). Voir Lipiński, 1995, 330.

³³ Caquot, 1995, 7.

³⁴ Cf. la traduction d'A. Caquot: «le Jouvenceau» (Caquot, 1979–1980, 177); voir aussi Xella 1992. Notons cependant que cette traduction n'est pas suivie par tous les commentateurs (par exemple, Pardee, 2000, 877, 887–888); Del Olmo Lete / Sanmartín, 2015, 315: «The Noble»).

³⁵ Ford, 2003, 185–186.

³⁶ Cf. note 20.

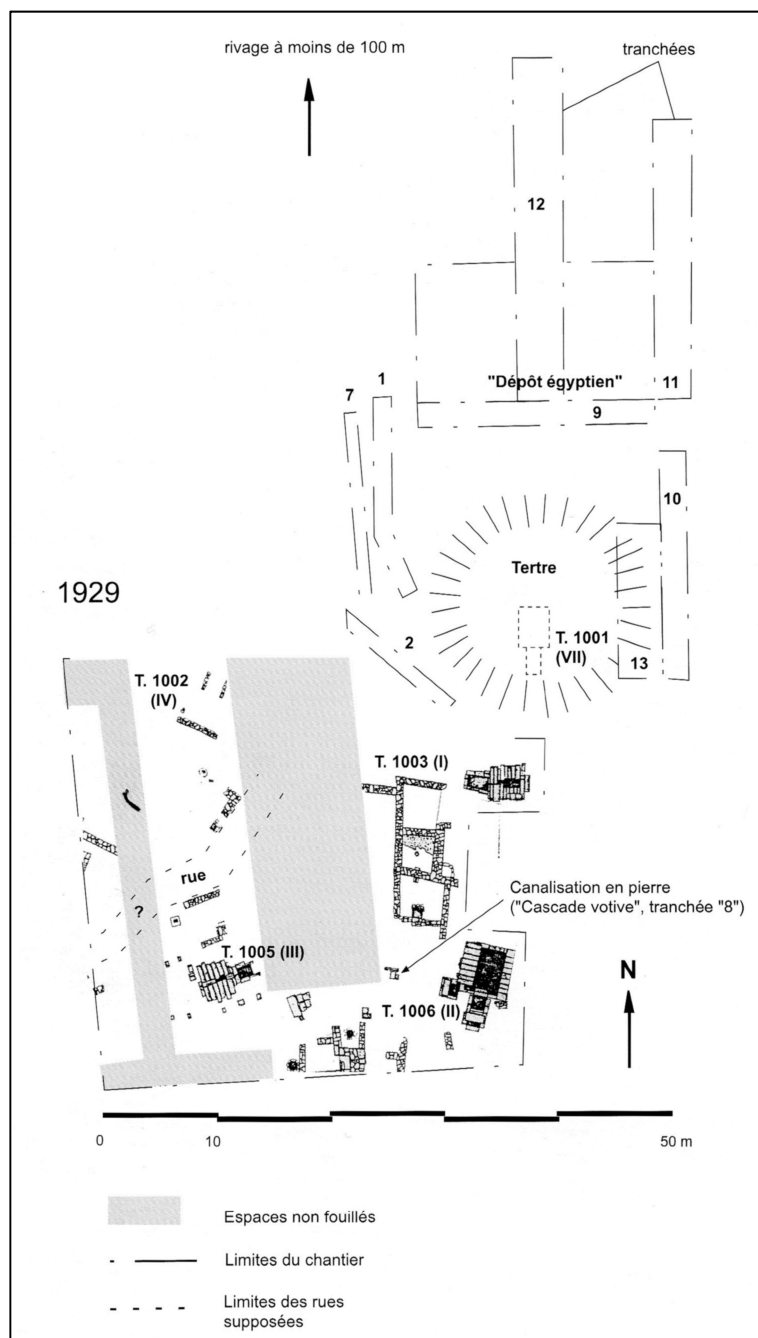


Fig. 1 : Plan schématique des fouilles menées à Minet el-Beida en 1929 (Marchegay 2001).

Le «dépôt égyptien» de Minet el-Beida

L'examen de la documentation textuelle relative à Ḫoron nous a conduit à reprendre l'analyse du répertoire iconographique et à nous intéresser à une trouvaille faite par Claude Schaeffer dès le début des fouilles sur le site de Minet el-Beida. La relation de cette découverte, connue sous l'appellation de «dépôt égyptien», occupe les premières pages du premier rapport de fouille publié par le fouilleur dans la revue *Syria* (1929). Le fait que ce «dépôt» comprenne cinq représentations figurées, dont deux bronzes représentant un faucon, mérite en effet que l'on s'y intéresse de plus près.

Description

Le fouilleur décrit ainsi l'ensemble :

«A l'est de ce premier muret, non loin d'un autre muret plus petit, autour duquel étaient placés plusieurs dépôts céramiques et quelques grandes jarres, dont l'une complète, nous avons mis au jour un très curieux objet en terre cuite, affectant la forme d'une grande louche [le fouilleur décrit ainsi un objet désigné par les archéologues sous le nom d'«applique murale»], de destination encore inconnue, mais probablement cultuelle [fig. 3], ainsi qu'un fort bel ensemble de statuettes en bronze rehaussées d'or et d'argent. A 1 mètre de profondeur gisait dans la terre, sans aucune protection, un épervier en bronze haut de 13 cm. (pl. LII, 2). L'oiseau est coiffé de la double couronne de la Haute et de la Basse Égypte : à côté de lui un grand vase à deux anses, de facture et de pâte grossières, mal cuit, écrasé par une pierre ; un peu plus haut, mais toujours faisant partie du même dépôt, un bol chypriote à anse ogivale et décor en échelle peint en brun. Ces objets et la pierre enlevés, apparaissent un second épervier plus petit, incrusté d'or, tenant l'uraeus entre les pattes (pl. LII, 1,3), puis une grande et belle conque. Non loin de là reposaient un plat en terre cuite posé dans une patère en bronze ainsi que la statuette d'un dieu assis, les yeux incrustés d'émail blanc et d'argent, la taille serrée par une ceinture, les jambes enveloppées d'un pagne jusqu'aux pieds (pl. LIV, 1). Un peu plus loin enfin apparaissait la pièce capitale : une statuette de divinité dans l'attitude de la marche, haute de 22 cm., la main droite levée, l'autre portée en avant, la tête coiffée d'un bonnet haut, ressemblant au pschent ou à la coiffure des rois hittites. Sur cette coiffure et autour de la tête se moule une feuille d'or, la poitrine est enveloppée d'un corselet en argent, les membres sont recouverts du même métal sous forme de brassards et de jambières, le bras droit porte en outre un bracelet d'or (pl. LIII). En contact avec cette statuette, nous recueillions une bague faite d'une lame d'or repliée sur elle-même et un pendentif : une large feuille d'or montrant au repoussée une déesse nue debout (pl. LIV, 2). Elle tient de chaque main un lotus et porte une curieuse coiffure qui ressemble à celle de la déesse

Hathor. De nombreuses perles en forme d'olives et de cylindres en cornaline, quartz rose et œil de chat provenant sans doute d'un collier, étaient dispersées parmi les statuettes.»³⁷

Les illustrations de cette publication documentent uniquement les objets, qui sont photographiés après leur découverte. Aucune vue de l'ensemble *in situ* n'est donnée. À ceci s'ajoute une autre lacune : la disparition du cahier d'enregistrement des trouvailles et des notes de fouille pour l'année 1929, documents qui ont été perdus anciennement. Nous n'avons retrouvé aucun texte, ni aucun dessin précisant la localisation de ces découvertes et le seul plan disponible est le schéma publié par Sophie Marchegay en 2001³⁸ (fig. 1).

Récemment, l'étude du fonds d'archives conservé au Collège de France³⁹ nous a toutefois permis de repérer une photographie montrant *in situ* le faucon de bronze coiffé du *pschent* et les vases en céramique trouvés à côté (ceux décrits par le fouilleur dans la citation donnée *supra*) (fig. 2). Cette statuette est aujourd'hui conservée au Louvre (Louvre AO 11599)⁴⁰ (fig. 3). L'hypothèse d'une production locale suivant fidèlement un modèle égyptien a été proposée, et Marc Gabolde a souligné la date haute de cette statuette qui précède dans le temps les nombreux bronzes égyptiens représentant Horus, connus en Égypte à partir de la Troisième Période Intermédiaire⁴¹. L'œuvre est d'une grande qualité, le traitement de surface indiquant nombre de détails anatomiques (plumage, peau, cavités oculaires dont les incrustations ont disparu⁴²). Les pattes reposent sur un socle rectangulaire muni d'un tenon qui permettait le positionnement et la fixation de l'objet.

³⁷ Schaeffer, 1929, 288–289. Mention dans Caubet/Yon, 2001 ; Grimal, 2009, 359.

³⁸ Marchegay, 2001, 30, fig. 6. D'une manière générale pour l'ensemble des fouilles menées à Minet el-Beida, nous ne disposons ni d'un plan, ni d'une publication détaillée (cf. aussi Yon, 1997a).

³⁹ Fonds Schaeffer. Nous remercions ici le Service des archives du Collège de France pour son accueil et son aide.

⁴⁰ Dardaillon, 2006, N° 344.

⁴¹ Gabolde *in* Galliano/Calvet, 2004, 131, notice N° 113.

⁴² Dans le corpus des figurines en métal d'Ugarit, peu de spécimens témoignent de la technique de l'incrustation pour le rendu des cavités oculaires ; voir en particulier : RS 9.478 et RS 9.277 (figurines provenant du secteur du sanctuaire dit « hourrite » (Schaeffer, 1939, pl. XXX–XXXII) ; RS 23.394 de la Tranchée Ville Sud (Schaeffer, 1961–1962, 191, fig. 6) ; RS 23.395 de la Tranchée Ville Sud (Schaeffer, 1966). Une figurine inédite RS 30.248 (Dardaillon, 2006, cat. 272) et les deux figurines anthropomorphes du même « dépôt égyptien » (décrites après). Les incrustations ont rarement survécu et, à ce jour, nous ne disposons pour ces dernières d'aucune identification faite en laboratoire.



Fig. 2 : Vue in situ du bronze Louvre AO 11599, «dépôt égyptien» de Minet el-Beida (fonds Schaeffer, Service des archives du Collège de France).



Fig. 3 : Statuette de faucon en bronze Louvre AO 11599, H. 13 cm, «dépôt égyptien» de Minet el-Beida (Mission de Ras Shamra).

Le second bronze (fig. 4 et 5), de taille plus petite (H. 7,8 cm), est conservé au Musée national d'Alep (Alep 4532). Il est exceptionnel par sa décoration qui fait appel à la technique de l'incrustation de fils d'or (ou d'électrum)⁴³. Les minces filets de métal précieux soulignent le plumage de l'oiseau⁴⁴, le collier à plusieurs rangs qu'il porte, ainsi que la gorge dilatée de l'*uraeus* dressé entre ses pattes. Une cavité au sommet de la tête⁴⁵ pourrait indiquer, mais sans certitude, la présence d'un élément rapporté, aujourd'hui disparu⁴⁶. Comme l'autre faucon, ses pattes reposent sur un socle rectangulaire muni d'un tenon⁴⁷.

⁴³ Schaeffer, 1949, 35, fig. 24; Dardaillon, 2008, 119, fig. 1; Dardaillon *in* Galliano/Calvet, 2004, 56, N° 47.

⁴⁴ Dans l'Égypte ancienne, le faucon a souvent été associé au soleil. Selon P. Vernus, «la beauté de son plumage où la lumière semble batifoler entre reflets, chatoiements et irisations» a joué dans ce rapprochement. «C'est plus précisément la phase diurne et la phase zénithale de l'astre que représentent ces dieux faucons», tels Horus-Rê, Horemakhet et Horakhty (Vernus/Yoyotte 2005, notice de P. Vernus, 369–377, en particulier 372).

⁴⁵ Visible plus spécialement sur la vue centrale de la fig. 4.

⁴⁶ Nous reviendrons plus loin sur ce point, voir note 71.

⁴⁷ Ces deux bronzes sont bien les deux seules figurines de faucon du «dépôt égyptien» (*contra* C. Lorre *in* Galliano/Calvet, 2004, 286, qui indique la présence de trois sta-



Fig. 4: Statuette de faucon Alep 4532, bronze avec incrustations d'or (électrum), H. 7,8 cm, «dépôt égyptien» de Minet el-Beida (fonds Schaeffer, Service des archives Collège de France). Le tenon n'apparaît pas sur les photographies.

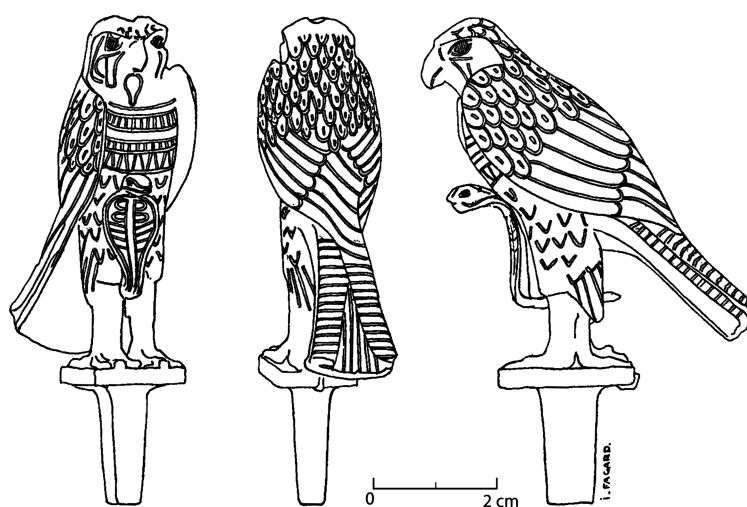


Fig. 5: Statuette de faucon Alep 4532 (dessin d'après Schaeffer, 1939).

Cette technique décorative est attestée à Ugarit sur plusieurs autres bronzes qui proviennent de la zone palatiale⁴⁸, mais aucun n'est d'inspiration égyptienne⁴⁹. La technique est également connue en Égypte, dès la période du Moyen Empire. Quelques découvertes la documentent au Nouvel Empire⁵⁰, mais c'est surtout à la Troisième Période Intermédiaire qu'elle connaîtra un grand succès⁵¹.

tuettes de faucon).

⁴⁸ RS 9.250; RS 14.121; RS 16.224.

⁴⁹ Dardaillon, 2008.

⁵⁰ Hill, 2007; voir aussi Dardaillon, 2008.

⁵¹ Ziegler, 1987.

Là encore, la représentation du bronze d'Alep 4532 suit les modèles égyptiens, mais la position de l'*uraeus*, entre les pattes de l'oiseau et non pas sous ses griffes, pourrait faire pencher en faveur d'une production non-égyptienne⁵².

Un troisième bronze (Louvre AO 11598), de grande dimension (H. 22 cm), montre un personnage masculin, coiffé d'une haute tiare ovoïde ressemblant à la couronne blanche égyptienne, dans l'attitude de la marche (fig. 6). Son bras gauche est devant lui et son bras droit dressé vers l'arrière. Les éléments qu'il tenait ont disparu. L'objet conserve les restes d'un placage d'or et d'argent. Cette statuette, de facture très certainement locale, est la seule de ce groupe pour laquelle de nombreux parallèles (divinité dans l'attitude du « dieu combattant ») sont connus dans la toreutique d'Ugarit⁵³.



Fig. 6: Figurine Louvre AO 11598, H. 22 cm, bronze avec placages en or, « dépôt égyptien » de Minet el-Beida (Mission de Ras Shamra).

⁵² Schaeffer, 1929, 290: « Quant à l'épervier incrusté d'or, M. Boreux ne croit pas qu'il soit de travail égyptien, la position de l'*uraeus* entre les pattes de l'oiseau, notamment, lui paraît anormale. Par contre, le grand épervier, portant sur sa tête les emblèmes de la Haute et de la Basse Égypte, pourrait être importé d'Égypte ».

⁵³ Seeden, 1980 ; Dardaillon, 2006.



Fig. 7 : Les quatre bronzes du «dépôt égyptien» de Minet el-Beida regroupés pour la photographie et placés dans une gamelle métallique moderne remplie de sable (fonds Schaeffer, Service des archives du Collège de France).

Le quatrième bronze (Alep 8157) représente un homme assis (fig. 7, deuxième figure à partir de la gauche), vêtu d'un pagne long et moulant, dont la ceinture forme un bourrelet (H. 13 cm). Son torse semble nu, de même que son crâne, à moins qu'il n'ait été protégé par un «bonnet». Un reste de placage en or(?) est visible sur le crâne. Et, selon Ella Dardaillon, la présence d'une rainure au niveau de la nuque pourrait indiquer la présence d'un placage, aujourd'hui disparu, sur le torse du personnage⁵⁴. Son bras gauche est à l'horizontal au-dessus de ses genoux, et son bras droit est fléchi et levé à 45°, dans un geste de bénédiction(?). Les cavités oculaires présentent des incrustations, dont seule celle de l'œil gauche est conservée⁵⁵. Si le rendu témoigne d'une forte influence égyptienne, nous n'avons trouvé aucun bronze égyptien identique⁵⁶.

La dernière représentation de ce «dépôt» apparaît sur un autre type d'artefact, celui des pendentifs en or, particulièrement bien documenté à Ougarit. Le pendentif Alep 4575 (H. 7,3 cm)⁵⁷ montre une figure féminine nue avec une volumineuse coiffe de «type hathorique», parée d'un collier, debout de face avec les pieds de profil vers la droite. Elle tient dans chaque main une tige (ou hampe) qui se termine par trois éléments. Les deux motifs extérieurs sont identiques et évoquent une fleur de papyrus. Le motif central, en forme d'ombelle aplatie, pourrait aussi être interprété comme un motif floral. À gauche de la fi-

⁵⁴ Dardaillon, 2006.

⁵⁵ Cf. note 44.

⁵⁶ Des bronzes égyptiens, représentant des hommes avec le crâne rasé, debout ou assis, sont connus dès le début du second millénaire (Hill, 2007, cat. 5), mais sont surtout attestés à partir de la Troisième Période Intermédiaire (Hill, 2007, cat. 30, 31, 32).

⁵⁷ L'objet est ébréché et des parties de la feuille d'or ont disparu en périphérie.

gure, en bordure de la plaque, est représentée une bande de bossettes, chacune étant cerclée de petits points incisés, qui évoquent des astres (fig. 8). Deux bossettes identiques sont visibles, à droite de la tête de la déesse. La représentation a été rattachée au groupe dit «Qedeshet»⁵⁸.



Fig. 8 : Pendentif en or Alep 4575,
H. 7,3 cm, Minet el-Beida
(Mission de Ras Shamra).

Interprétation symbolique et fonctionnelle

Cet ensemble de quatre figurines métalliques représente une découverte tout à fait singulière et exceptionnelle à Ugarit⁵⁹. À l'exception de la figure dans l'attitude du «dieu combattant», les types illustrés par les trois autres bronzes sont uniques à Ugarit. De plus, si d'autres groupes de statuettes ont été mis au jour sur le site de Ras Shamra (dans le sanctuaire dit «hourrite» ou encore au point topographique 2755 du secteur de la Ville Sud⁶⁰), la découverte de Minet el-Beida se distingue par le nombre de bronzes faisant référence à des modèles égyptiens : les deux statuettes de faucon et la statuette du personnage masculin

⁵⁸ Cat. expo. *Baal et Astarté*, 156–157, N° 174. Pour la bibliographie, voir Cornelius 2004, N° 5.28, 133–134, sur le type «Qedeshet», 94 sq. Ce type se retrouve aussi dans la catégorie des appliques murales en terre cuite (Carbillet, 2015).

⁵⁹ Une troisième statuette de faucon en bronze (RS 23.40, inédite) est connue (Dardailon, 2006, N° 343, H. 10,71 cm; mention dans Galliano/Calvet, 2004, 56). L'objet provient de la Tranchée Ville Sud.

⁶⁰ Schaeffer, 1966; Callot, 1994, îlot XIII, locus 38.

assis. Toutefois, on soulignera à nouveau qu'aucune pièce semblable n'est attestée à la même époque en Égypte⁶¹. Une production locale pour l'ensemble est fort probable, du moins est-ce l'hypothèse que nous privilégions ici⁶².

L'identification des divinités auxquelles ces figures furent associées est particulièrement délicate, puisqu'elle dépend, entre autres, du lieu et du contexte dans lesquels ces objets ont servi. Le peu de données disponibles sur le contexte de découverte se révèle frustrante pour le chercheur et limite fortement notre interprétation. Comme nous l'avons écrit ailleurs⁶³, nous retenons l'hypothèse d'un usage local.

Différentes propositions ont déjà été avancées :

- Le bronze Louvre AO 11598 pourrait représenter Rashap⁶⁴ ou Ba'al⁶⁵, deux divinités du panthéon ougaritique. Comme nous l'avons signalé, le culte de ces divinités asiatiques est aussi attesté en Égypte au Nouvel Empire⁶⁶.
- Le faucon Louvre AO 11599, coiffé de la double couronne de Haute et de Basse Égypte, pourrait correspondre à une image du dieu égyptien Horus⁶⁷.
- Quant à la figure féminine nue du pendentif en or Alep 4575, les noms de plusieurs divinités ont été suggérés : Astarté, Ashérat, 'Anat⁶⁸.
- À notre connaissance, le faucon d'Alep n'a pas fait l'objet d'une identification. Et à titre d'hypothèse de travail, nous avons proposé d'y voir une image pouvant être associée au dieu Ḫoron⁶⁹. La présence d'un serpent entre les

⁶¹ Le fait que les parallèles avec la documentation égyptienne sont plus nombreux à partir de la Troisième Période Intermédiaire mériterait certainement d'être approfondi (nécessité d'études techniques en laboratoire). Un parallèle pourrait être fait avec un autre bronze de Ras Shamra, la statuette RS 23.391 représentant un taureau passant sur un socle muni d'un tenon (Schaeffer, 1966) : cf. les bronzes égyptiens du premier millénaire représentant le taureau Apis (par exemple, Priese, 1991, 233, N° 141).

⁶² Précisons cependant qu'en l'absence d'une étude archéométrique de ces bronzes, il reste difficile de se prononcer avec certitude.

⁶³ Matořian, sous presse (b). Si la lettre RS 88.2145, émanant de la chancellerie égyptienne, fait référence à une statue du dieu de l'Orage, réalisée à la demande du pharaon Merneptah pour le temple du dieu à Ugarit (Lackenbacher, 2001, 247), aucun document ne renseigne à ce jour sur le fait que des «statues divines», réalisées à Ugarit, aient été destinées à des sanctuaires en Égypte.

⁶⁴ Par exemple : Schaeffer, 1929.

⁶⁵ Par exemple : Yon *in* Galliano/Calvet, 2004, notice 305, 262.

⁶⁶ Voir, entre autres, Stadelman, 1967 ; Münnich, 2013.

⁶⁷ Gabolde *in* Galliano/Calvet, 2004, 131, notice N° 113.

⁶⁸ Cat. expo. *Baal et Astarté*, 156–157, N° 174.

⁶⁹ Matořian, 2014.

pattes de l'oiseau suggère en effet un rapprochement avec les représentations du dieu à Deir el-Médineh⁷⁰ (fig. 9), en Égypte (*supra*)⁷¹.



Fig. 9 : Deux faces de l'amulette A. I. N° Am 33–34, H. 10,5 cm, Deir el-Medineh ; à gauche, Horon, à droite, Shed (Bruyère, 1952).

⁷⁰ Sur l'amulette A. I. N° Am 33–34, le dieu est représenté sous la forme d'un faucon coiffé du *pschent*, perché sur un socle gardé par trois *uraeus* : Bruyère, 1952, 143, fig. 20 (en bas, à gauche).

⁷¹ L'identification est rendue difficile en raison de l'incertitude qui existe quant à la présence d'une éventuelle coiffe (*supra*, note 45). Dans la publication, le fouilleur ne fait toutefois pas référence à un élément rapporté qui aurait pu se trouver sur la tête de l'oiseau (voir citation du rapport dans *Syria*, *supra*). C'est E. Dardaillon qui a proposé qu'un élément, aujourd'hui disparu, ait pu être placé sur la tête du rapace : un *uraeus* ou un *pschent* (Dardaillon, 2006, cat. 345) voire encore un disque solaire (Dardaillon in Galliano/Calvet, 2004, 56, N° 47). Nous pensons qu'elle se fonde sur une photographie de l'objet. Le dessin publié dans *Ugaritica* I (Schaeffer, 1939, 35, fig. 24) n'apporte pas de donnée supplémentaire discriminante. À cette étape de notre recherche et dans l'impossibilité de voir l'objet, nous préférons n'éliminer aucune piste. Dans l'éventualité de la présence de l'un ou l'autre de ces éléments rapportés, d'autres candidats seraient envisageables. On pourrait ainsi proposer que la figurine représente le dieu Horus ou encore le dieu Rê-Horakhty (cf. une représentation, sur un relief, du dieu Horakhty coiffé d'un disque solaire et d'un *uraeus*, debout sur le signe de l'horizon et accompagné de la déesse serpentiforme du «bel Occident», voir cat. expo. *Les artistes de Pharaon*, cat. 254).

Si l'influence de l'Égypte sur la culture matérielle ougaritique a souvent été soulignée, notamment dans le domaine de l'iconographie religieuse, le caractère local des productions ougaritiques est généralement affirmé⁷². Dans le cas du «dépôt égyptien» de Minet el-Beida, la situation semble différente. En effet, si nous sommes bien en présence d'une production locale pour les deux bronzes représentant un faucon, les images font cette fois-ci directement référence à la tradition égyptienne dans le domaine de l'iconographie religieuse.

Dans l'éventualité d'une identification avec une divinité ougaritique, les faucons pourraient être liés à Ḫoron, divinité bien documentée dans les textes ougaritiques et vénérée aussi en Égypte. Mais si l'on admet que l'un d'eux ou les deux sont associés à une divinité égyptienne, alors différents binômes sont envisageables. Au vu des éléments relatifs aux personnalités d'Ḫoron et d'Horus signalés précédemment, envisager l'hypothèse que des images leur étant associées, toutes deux relevant de la tradition égyptienne, se trouvaient dans un même contexte, à Minet el-Beida, est une idée des plus séduisantes, qui «réactive» le débat relatif à la nature de l'assimilation entre Ḫoron et Horus⁷³.

L'interprétation de la figure masculine assise Alep 8157 est plus délicate. Claude Schaeffer proposait d'y voir un dieu. Si l'on se réfère à l'iconographie égyptienne, aucune identification divine ne nous semble envisageable (si l'on considère que le personnage ne portait pas une coiffe rapportée qui aurait disparu). En l'état, la représentation montre en effet un homme au crâne rasé, chauve ou qui aurait porté une calotte très ajustée. L'hypothèse d'une calotte ne pourrait correspondre qu'au dieu Ptah, dont les autres attributs traditionnels (vêtements, attitude, sceptres) ne peuvent s'accorder avec le bronze de Minet el-Beida⁷⁴. Reste donc celle d'un homme au crâne rasé – qui pourrait alors faire référence à un prêtre – ou d'un homme chauve. La présence d'une telle image à Ugarit soulève de nombreuses interrogations. Cet emprunt à l'iconographie égyptienne pourrait-il être justifié par les autres représentations d'inspiration égyptienne du «dépôt»? Il est bien difficile de répondre à cette question, d'autant que la documentation textuelle d'Ugarit ne livre que très peu d'informations sur le personnel sacré⁷⁵.

⁷² Dans le domaine de la statuaire, pour les stèles, voir Yon, 1991, 283: «L'analyse de détail de chaque stèle met bien en évidence une immense dette à l'égard de l'Égypte.», «En définitive, les stèles d'Ougarit manifestent la production d'une école ougaritique, qui paraît plus proche de l'Égypte (motifs, attitude, mobilier etc.) que des traditions de Syrie intérieure, mais dont le caractère local est cependant affirmé». Voir aussi Caubet/Yon, 2006.

⁷³ Cf. Ford, 2003, 184–185, note 164. Voir aussi Wyatt, 2006.

⁷⁴ Les bronzes représentant Imhotep n'apparaissent qu'à partir du premier millénaire.

⁷⁵ Pardee, 2005, 119–120 (pour les textes administratifs et rituels). Voir aussi dans RS 24.244 (KTU 1.100) l'intervention d'un «charmeur».

Un lien éventuel avec la déesse égyptienne Hathor, attestée au Levant dès le III^e millénaire⁷⁶, constituerait-il une piste de recherche? On pense ici à un parallèle avec la confrérie religieuse des «chauves d'Hathor», serviteurs de la déesse bien attestés dans la documentation égyptienne au Nouvel Empire par une série de statues-cubes de l'époque ramesside⁷⁷. La documentation ne permet en aucune manière de conclure et nous n'excluons, pour le moment, aucune interprétation: prêtre, roi ou dieu.

Les divinités auxquelles nous venons de faire référence (Ḥoron, Ba'al, Rashap, 'Anat, Ashérat, Astarté, Hathor, Horus) sont toutes liées à la royauté et plusieurs d'entre elles évoluent dans la sphère des pratiques magico-religieuses (à but de protection/guérison). Toutes, sauf Ashérat, reçoivent un culte en Égypte et toutes, à l'exception d'Horus et d'Hathor, sont présentes dans les textes d'Ugarit en rapport avec la religion. Le binôme Ḥoron – Ba'al ferait plus spécifiquement référence au Cycle baalique, tandis que le binôme Ḥoron – Rashap reposerait sur l'association de deux dieux à la fois combattants et bénéfiques (guérisseurs). Si Rashap, associé à Nergal, est un dieu guerrier, «Seigneur de la flèche», pouvant envoyer des épidémies et apporter la mort, il est aussi un dieu bénéfique⁷⁸. Il apparaît comme protecteur de la dynastie ougaritique⁷⁹ et l'onomatistique permettrait de supposer son rôle de «guérisseur»⁸⁰.

Ces objets trouvaient-ils leur place dans un lieu dévolu au culte ou, plus spécifiquement, à des pratiques magico-religieuses? Nous souhaitons privilégier ici cette seconde hypothèse. Il nous semble que la découverte, au sein du même

⁷⁶ Les découvertes de Byblos et d'Ebla, en particulier, témoignent de phénomènes de type syncrétiste entre Hathor et des divinités proche-orientales: la «Dame de Byblos» (Scandone Matthiae, 1994) et Ishtar d'Ebla (Pinnock, 2012). À Ugarit, la déesse est mentionnée pour la première fois sur une perle en cornaline au nom de Sésostri I (RS 6.220, Louvre AO 17358), mise au jour sur l'Acropole de Ras Shamra, dont l'inscription précise que le pharaon est «aimé d'Hathor de Dendera» (Grimal, 2013, 194–195, fig. 5).

⁷⁷ L'hypothèse nous a été proposée par Nicolas Grimal que nous remercions ici. Sur ce groupe de statues montrant le plus souvent des hommes marqués par une calvitieincipitale, représentés avec un emblème hathorique, voir Clère, 1995. Et aussi cat. expo. *Les artistes de Pharaon...*, 2002, 246, notice 195 de Cl. Traunecker.

⁷⁸ Sur cette divinité, voir en dernier Münnich 2013. Voir aussi Daccache, 2014; Matoian, 2013a, 172–173.

⁷⁹ Münnich, 2013, 152.

⁸⁰ Cette fonction transparaîtrait dans des anthroponymes tels Rašap-'abu, «Rašap est un père» ou Nu'mi-Rašap. «Thus Nu'mi-Rashap can mean “Resheph is my delight” or “Resheph is my good” or “Resheph is my health”, etc. or possibly “Grace of Resheph” and “Delight of Resheph”. No matter which meaning is more accurate this deity is doubtless seen as giving his worshipper good, grace or health» (Münnich, 2013, 168–169).

ensemble, d'objets à destination probablement rituelle – «applique murale», conque, vaisselle de bronze, amulettes (cf. *Syria* 1929, citation *supra*) – pourrait la conforter, de même que l'identification, sur le site de Ras Shamra, d'autres lieux associés à des pratiques de ce type, dont le mobilier témoigne à la fois de la tradition locale mais aussi de traditions étrangères, dont la tradition égyptienne⁸¹.

Ces emprunts à une tradition étrangère témoigneraient-ils d'un souci de renforcer, d'augmenter l'efficacité de la *materia magica*? Dans cette perspective, un parallèle avec un document de la culture écrite égyptienne pourrait se révéler particulièrement éclairant. Il s'agit du Papyrus magique Harris 501 (BM EA 10042), daté de la XIX^e dynastie (règne de Ramsès III)⁸². Les sections X et Y de la troisième partie, qui concernent la protection contre des animaux prédateurs (lions, hyènes et chacals), font intervenir les dieux Horus (section X) et Hōron (section Y), tout deux en qualité de protecteurs des troupeaux. Et deux autres divinités cananéennes – Rashap et ʿAnat – leur sont par ailleurs associées dans ces mêmes passages⁸³. L'analyse de ce document a conduit les commentateurs à avancer une origine étrangère, proche-orientale, pour les sections X et Y⁸⁴. On notera, de plus, que le dernier texte du papyrus, qui leur fait suite, est rédigé dans un idiome cananéen⁸⁵. Or, quatre des objets du «dépôt égyptien» de Minet el-Beida ne pourraient-ils correspondre à des images en lien avec les divinités mentionnées dans le Papyrus magique Harris: Horus et le faucon Louvre AO 11599, Hōron et le faucon Alep 4532, Rashap et la figurine Louvre AO 11598, ʿAnat et le pendentif Alep 8157? Ce parallèle est-il fortuit ou reflète-t-il que ce cortège de divinités jouait un rôle spécifique dans le cadre de pratiques religieuses (ou magico-religieuses) à Ugarit et en Égypte? Le cadre précis, indiqué par le Papyrus magique Harris, dans lequel interviennent ces divinités n'est pas documenté à Ugarit, mais l'argument *a silentio* ne peut valoir pour preuve, d'autant que peu de papyrus magiques ont survécu jusqu'à aujourd'hui et qu'ils ne nous renseignent probablement que très imparfaitement sur les pratiques magiques.

⁸¹ La découverte, dans la maison dite «du prêtre-magicien» de la «Tranchée Sud-acropole», d'un claquoir égyptien en ivoire (RS 24.421) à décor de visage hathorique (Gachet-Bizollon, 2007, cat. 392), l'une des rares importations égyptiennes reconnues au sein du riche corpus des ivoires d'Ugarit (Gachet-Bizollon, 2007, 233), avait déjà soulevé la question de l'emploi d'objets égyptiens par des spécialistes de la magie dans la cité méditerranéenne (Lagarce E. et J., 1990).

⁸² Selon R. Stadelmann, l'adoption de puissances étrangères, «fremde Mächte» aurait eu comme finalité d'accroître le pouvoir du magicien (Stadelmann, 1967, 88).

⁸³ Lange, 1927, 83–97, X. 23, X. 37, Y. 3, Y. 29; Leitz, 1999, 47–49.

⁸⁴ Leitz, 1999, 47 *sq.*

⁸⁵ Schneider, 1989.

Un dernier élément pourrait-il conforter cette hypothèse de travail ? Dans un sondage contigu à l'emplacement où furent mises au jour les statuettes en bronze du «dépôt égyptien», fut découvert un «rasoir/spatule» double en bronze à l'image de «Bès» (RS 4 .016, Louvre AO 15719). Nous avons récemment consacré une étude à cette catégorie d'objets pour laquelle deux autres spécimens sont connus à Ugarit⁸⁶, étude qui nous a permis de proposer des points de contact entre les personnalités de Ḫoron et de Bès, deux divinités guérisseuses. Nous ne reviendrons pas ici sur ces éléments. En revanche, nous soulignerons le fait que, dans la section U du Papyrus magique Harris⁸⁷ (qui précède de peu les sections X et Y), est invoqué le dieu nain.

L'étude de la fluidité spatiale et culturelle des divinités dans le domaine des pratiques magico-religieuses des sociétés antiques est l'une des thématiques offrant de nombreuses pistes de recherche, pour laquelle l'iconographie apporte son lot d'informations en parallèle à la documentation écrite. La culture écrite témoigne d'interactions dans le domaine des pratiques magico-religieuses, contacts qu'il faut selon nous mettre en parallèle avec l'adoption d'images à forte connotation magico-religieuse, voire qui ont peut-être sous-tendu le transfert de telles images. L'analyse que nous proposons mettrait ainsi en lumière de possibles rapprochements entre la documentation archéologique et la documentation textuelle et témoignerait d'un mouvement de va-et-vient entre l'Égypte et le Levant dans le domaine des pratiques magico-religieuses. Aux textes magiques déjà évoqués, et afin de souligner l'intérêt de l'approche comparatiste, bien qu'elle soit particulièrement délicate, d'autres exemples peuvent être donnés. On retiendra ainsi l'interprétation du Papyrus magico-médical Leiden I 343 + I 345, proposée récemment par H.-W. Fischer-Elfert, selon laquelle les incantations contre le démon *sāmānu* présentent des éléments mythologiques dont l'origine ougaritique est très probable⁸⁸. Et, dans une perspective élargie, nous citerons le Papyrus magique de Londres (BM 10059), daté de la XVIII^e dynastie, dont certains chapitres correspondent à des incantations minoennes, qui mentionnent des divinités minoennes et sont écrites en hiéroglyphes égyptiens au moyen du système syllabique⁸⁹.

Enfin, l'étendue de l'horizon géographique divin dont témoigne le texte mythico-magique «Ḫoron et les serpents» (RS 24.244, KTU 1.100), cité précédemment, ne pourrait-il refléter aussi cette même idée ? Avant de faire appel au dieu Ḫoron, la déesse solaire – qui voit tout – sollicite un ensemble de divinités, chacune étant nommée avec son siège principal (ʿAttartu de Mari, Dagan de Tuttul, Rashap de Bibitta, Kôtaru de Kaphtor, ...), depuis l'Euphrate jusqu'à la Crète.

⁸⁶ Matoïan, 2014 ; Matoïan, sous presse (b).

⁸⁷ Leitz, 1999, 44–46.

⁸⁸ Fischer-Elfert, 2011. Voir aussi Ford, 2003, 158.

⁸⁹ Haider, 2001.

Le mode d'utilisation des objets du «dépôt égyptien» de Minet el-Beida n'en demeure pas moins énigmatique. D'une part, ils n'ont pas été retrouvés en situation fonctionnelle et, d'autre part, à l'exception du pendentif en or, les bronzes que nous avons retrouvés ne correspondent qu'à une partie de statues. En effet, la partie à laquelle les bronzes étaient fixés, sur un support fixe ou mobile, afin de permettre leur assise n'a pas été conservée. Leurs caractéristiques typologiques permettent de distinguer deux groupes. Le premier comprend les deux statuettes anthropomorphes, qui présentent des tenons sous chacun des pieds des personnages⁹⁰. La statuette du personnage assis possède, de plus, un autre tenon placé sous l'assise. On peut penser que cette figurine reposait sur un siège, réalisé soit en métal, soit dans un autre matériau (bois?), ses pieds étant posés sur un socle évoquant le sol, voire peut-être sur un marchepied.

Les deux figurines aviformes appartiennent à un autre type, peu fréquent à Ugarit⁹¹. Elles reposent chacune sur un socle rectangulaire, réalisé dans le même métal que la statuette et muni d'un tenon. Ce dernier pouvait être fixé soit sur un socle plus large, fabriqué dans un autre matériau (pierre, bois?), soit au sommet d'un bâton, telle une enseigne⁹². On pourrait alors proposer que l'image représente la «puissance» du dieu, peut-être sous la forme d'un emblème, comme nous l'avons suggéré.

L'iconographie ougaritique fournit de rares exemples de cette catégorie de mobilier. Le décor d'un sceau-cylindre en pierre du Bronze récent RS 13.46, provenant de la «forteresse» à l'ouest du Palais royal⁹³, est à ce titre particulièrement intéressant. De style égyptisant, comme le souligne Pierre Amiet, il montre une frise de quatre personnages, groupés deux à deux et face à face de part et d'autre d'enseignes (fig. 10). Les quatre personnages portent le même vêtement, un pagne à pendants, mais leurs coiffes sont différentes. Les deux personnages masculins, qui encadrent l'enseigne surmontée d'une figure de capriné couché, sont tête nue. Pour l'autre groupe, associé à une enseigne évoquant un végétal, on voit un personnage coiffé d'une haute tiare conique, à droite, et un

⁹⁰ Le dessin publié par H. Seeden (1980, pl. 97, 1693) est trompeur car il ne montre pas les tenons. De plus, le commentaire (Seeden, 1980, 104) comporte une erreur car la hauteur indiquée pour l'objet (17,9 cm) ne comprend pas les tenons. Pour une photographie de l'objet complet, voir Galliano/Calvet, 2004, 262.

⁹¹ Cf. figurine assise du temple dit «hourrite» RS 9.277, la figurine de taureau RS 23.391 de la Ville Sud (Schaeffer, 1966) et la troisième statuette de faucon RS 23.40 (inérite), Dardaillon 2006 N° 343.

⁹² Il n'est pas exclu que la figure masculine assise ait aussi trouvé sa place au sommet d'une telle enseigne, si l'on se réfère aux représentations égyptiennes : voir, par exemple, la statue de Penbuy, Deir el-Médineh, règne de Ramsès II, Musée égyptien de Turin (Vassilika, 2010, 92–93).

⁹³ Amiet, 1992, N° 274.

personnage à tête de faucon, à gauche⁹⁴, l'une des rares figures hiéracocéphales présentes dans le répertoire iconographique d'Ugarit (voir *infra*). La nature de la scène est difficile à déterminer en l'absence de parallèles. On pourrait proposer l'évocation de pratiques rituelles avec la participation de personnages, dont un serait masqué(?), représentant des officiants manipulant des enseignes (emblèmes divins?).



Fig. 10 : Sceau-cylindre RS 13.46, Ras Shamra (Mission de Ras Shamra, Amiet, 1992).

Élargir l'enquête iconographique et iconologique

Le sujet nécessite d'élargir l'enquête à d'autres thématiques et nous voudrions dans les pages qui suivent indiquer plusieurs pistes de recherche dans le domaine des études iconographiques.

Les personnages hiéracocéphales

L'étude de Horon et la présentation du sceau-cylindre RS 13.46 nous ont conduite à entreprendre une recherche sur les personnages hiéracocéphales à Ugarit. Trois autres occurrences sont publiées. Deux sont datées du Bronze récent. Le premier document est une empreinte de scarabée au nom de Ramsès II (RS 96.2533), mise au jour sur le site de Ras Shamra, dans le secteur Sud-centre à proximité de la maison dite «d'Urtenu». On y voit Rê-Horakhty sous la forme d'un personnage hiéracocéphale coiffé du disque solaire. L'étude, par Bérénice Lagarce-Othman, de ce document, exceptionnel au Levant, est sous presse et le lecteur pourra se reporter sous peu à la publication pour plus d'information⁹⁵.

La seconde occurrence se trouve sur un objet qui pourrait également être d'origine égyptienne. Le corpus des objets en bleu égyptien d'Ugarit⁹⁶ comprend une amulette quadrangulaire (RS 4.32, Louvre AO 30758)⁹⁷, d'un type

⁹⁴ P. Amiet décrit «une tête d'animal à crinière» (Amiet 1992, 115). L'association d'une figure hiéracocéphale à un végétal rappelle le décor de certains scarabées palestiniens du Bronze moyen II (Schroer, 2008, N° 326).

⁹⁵ Lagarce-Othman, sous presse.

⁹⁶ Étudié dans Matoïan, 2000. La publication détaillée de ce corpus paraîtra dans RSOu XXV (2016).

⁹⁷ Matoïan, 2000, cat. bleu 173; Matoïan/Bouquillon, 2000, 995. Dimensions 1,8 ×

exceptionnel dans le royaume, pour laquelle les résultats d'analyses en laboratoire suggèrent une production égyptienne⁹⁸. Son décor, réparti sur les différentes faces, montre des images faisant référence à l'iconographie égyptienne : Pharaon, le dieu Ptah et le dieu Rê-Horakhty, sous la forme d'une figure humaine à tête de faucon. Au Levant, les parallèles connus pour cette figure sont attestés en Palestine⁹⁹. Ce document est important par son lieu de trouvaille. L'étude récente des archives inédites des fouilles anciennes à Minet el-Beida a en effet permis de localiser sa découverte dans un sondage réalisé à côté du «dépôt égyptien».



Fig. 11 : Scarabée RS 3.83 (Louvre AO 14823), H. 2 cm, Ras Shamra, Acropole (fonds Schaeffer, Service des archives du Collège de France).

Une troisième représentation est connue ; elle décore le plat d'un scarabée en stéatite (RS 3.83, Louvre AO 14823) découvert sur l'Acropole de Ras Shamra (fig. 11). Ce document, publié dans le rapport de fouille de la troisième campagne, provient de la «nécropole du 2^e niveau» de Ras Shamra, fouillée par Claude Schaeffer¹⁰⁰. L'objet est daté du Bronze moyen IIB. Aucune étude détaillée ne lui a été consacrée, bien que le décor qu'il porte est exceptionnel au Levant Nord¹⁰¹.

Le décor du plat montre un personnage debout, d'allure égyptisante, à tête de faucon. Il est représenté de profil, tourné vers la droite. Il porte un pagne à devanteau triangulaire et semble torse nu. Son bras gauche est fléchi et levé et le

1,2 × 0,83 cm.

⁹⁸ Matoïan/Bouquillon, 2000, 992.

⁹⁹ Voir Keel, 1989b.

¹⁰⁰ Schaeffer, 1932, pl. XI:2 (premier à gauche). L'inventaire des trouvailles de la troisième campagne (1931) indique la tranchée «B4» et le point topographique 18.

¹⁰¹ L'illustration publiée dans *Syria*, de petites dimensions, ne permet pas de voir tous les détails du décor.

personnage tient dans sa main gauche un très grand serpent dressé devant lui, la tête de l'animal au même niveau que la tête de faucon. Il semble empoigner le reptile juste sous la tête, tandis que son pied gauche maintient au sol la queue de l'animal, dont l'extrémité enroulée est placée entre les jambes du personnage. Son bras droit est tendu vers l'arrière et il tient de sa main droite un autre serpent monstrueux, dressé derrière lui. De son pied droit, il écrase sa queue dont l'extrémité enroulée est représentée entre les jambes du personnage, au-dessus de la queue du premier serpent dont elle adopte la même courbe. Devant le personnage est représenté un végétal de petite dimension, qui comporte une corolle végétale très schématique. On note enfin au sommet de la scène, au-dessus de la figure centrale, un motif que nous interprétons comme la représentation d'un disque ailé, traité dans un rendu très schématique.

Si le décor de ce scarabée s'inscrit, d'une manière générale, dans une série plus large de scarabées datés du Bronze moyen IIB retrouvés au Levant méridional, sa composition témoigne d'une certaine originalité et reste unique à ce jour. La présence d'une figure anthropomorphe à tête de faucon, de serpents et d'un végétal le rattache en effet à plusieurs séries de scarabées dits *hyksos* retrouvés en Palestine qui ont fait l'objet de nombreuses études au cours des deux dernières décennies¹⁰². Comme l'ont montré en particulier les travaux d'Othmar Keel, la figure hiéracocéphale est fréquente dans le répertoire iconographique des scarabées palestiniens de la fin du Bronze moyen. Le décor de ces scarabées comprend le plus souvent une seule figure anthropomorphe à tête de faucon, agenouillée ou debout, vêtue d'un pagne, mais sans coiffe spécifique¹⁰³. Plusieurs compositions montrent cette figure associée à un végétal et à un ou deux *uraei*. Ce personnage divin peut tenir un végétal (ou un sceptre végétal) et être encadré par deux *uraei* protecteurs. D'autres scarabées montrent la figure tenant un *uraeus* (ou un sceptre en forme d'*uraeus*), voir deux placés de part et d'autre.

Les figures de la publication de Daphna Ben-Tor (2007) permettent d'apprécier les différentes compositions attestées en Palestine («Late Palestinian Series»):

- Deux cobras dressés affrontés de part et d'autre d'une figure anthropomorphe à tête de faucon, tournée vers la droite, représentée debout ou agenouillée et tenant dans sa main gauche un végétal terminé par une fleur positionnée à la même hauteur que la tête de faucon. Le signe *neb* est souvent associé à ce type de représentation¹⁰⁴. Les figures debout portent un pagne à devanteau. Dans un cas, une figure hiéracocéphale tient un serpent.

¹⁰² Keel, 1989; Keel/Uehlinger, 1998; Keel, 2002; Schroer, 2008.

¹⁰³ L'absence de coiffe spécifique distingue cette figure du personnage hiéracocéphale portant le pschent représenté dans la glyptique syrienne du Bronze moyen (Teissier, 1996).

¹⁰⁴ Ben-Tor, 2007, pl. 97, voir les spécimens du «design class 9C2».

- Deux cobras dressés à longue queue, affrontés au-dessus d'un personnage anthropomorphe à tête de faucon, tourné vers la droite, représenté debout ou agenouillé, qui tient la queue d'un reptile ou des deux¹⁰⁵. Aucun végétal du même type que ceux présents sur le groupe précédent n'est associé à ce type de représentation. Les fins traits en oblique associés à la queue de certains reptiles pourraient évoquer des végétaux.
- Un personnage à tête de faucon vêtu d'un pagne long, agenouillé vers la droite, tient le corps d'un serpent, dont la tête fait face à celle du faucon¹⁰⁶. Sur un scarabée de Tell el-'Ajjul, le corps du reptile est plus épais. Par ailleurs, un autre serpent encadre un cartouche placé derrière la figure agenouillée. La tête de ce second cobra se trouve juste derrière celle du personnage¹⁰⁷.
- Un personnage à tête de faucon vêtu d'un pagne long, agenouillé vers la droite, tenant par la queue un serpent.

Le décor du scarabée de Ras Shamra, tout en relevant de la même ambiance, présente de nombreuses spécificités. Traduisent-elles une production locale¹⁰⁸? La composition, placée dans le sens longitudinal, montre des serpents au corps particulièrement fort qui occupent le pourtour du plat du scarabée, à l'exception du sommet de la scène. Les reptiles ne suivent pas la forme «classique» des serpents représentés sur les scarabées palestiniens; sur ces derniers, la gorge dilatée du cobra contraste avec la queue, le plus souvent très fine. L'attitude de la figure à tête de faucon insiste sur la maîtrise des reptiles, tenus mais aussi piétinés, ce qui n'apparaît sur aucun autre scarabée connu. Dans le groupe «Design class 9C2» de Daphna Ben-Tor, les cobras encadrent la scène et jouent clairement le rôle de figures protectrices. Ce rôle protecteur est peut-être aussi celui des *uraei* du groupe «Design class 9C4». Ils pourraient correspondre à des sceptres en forme d'*uraeus* tenus par la divinité hiéracocéphale. La signification serait ainsi différente de celle du scarabée de Ras Shamra, sur lequel le personnage piétine et empoigne les reptiles. En revanche, le motif de la maîtrise de l'animal trouve un parallèle dans le décor de scarabées montrant la figure hiéracocéphale associée à celle d'un crocodile¹⁰⁹. Mais ici, l'image du saurien n'est pas dédoublée.

Si la taille des serpents paraît «exagérée» sur le scarabée de Ras Shamra, en revanche celle du végétal, qui n'est pas tenu par le dieu contrairement à ce qui est représenté sur la plupart des scarabées, est réduite. Enfin si notre interpréta-

¹⁰⁵ Ben-Tor, 2007, pl. 98, voir les spécimens du «design class 9C4».

¹⁰⁶ Ben-Tor, 2007, pl. 105, voir les spécimens du «design class 10C».

¹⁰⁷ Ben-Tor, 2007, pl. 105, n° 1 (spécimen du «design class 10C»).

¹⁰⁸ L'étude des scarabées d'Ugarit, par B. Lagarce-Othman, est en cours.

¹⁰⁹ Ben-Tor 2007, «design class 9D», pl. 99.

tion est correcte, la figure mythologique serait protégée par un disque solaire ailé, qui n'apparaît généralement pas sur les spécimens palestiniens¹¹⁰.

La plupart des auteurs s'accordent sur le fait que cette figure hiéracocéphale trouve son origine dans la glyptique paléo-syrienne et traduit un mélange de traditions égyptienne et proche-orientale; elle pourrait être le résultat d'une assimilation entre la figure d'Horus et celle du dieu de l'orage¹¹¹. Selon Othmar Keel, les représentations montrant la figure à tête de faucon vainqueur d'un crocodile seraient une évocation de la victoire de Ba'al sur Leviathan.

On soulignera l'originalité du décor du scarabée de Ras Shamra, qui est unique, tout en rappelant le thème fort ancien du combat du jeune Horus contre des serpents, auquel font déjà référence les *Textes des Pyramides*: «Le cobra va au ciel (et) le mille pattes de Horus va dans la terre. C'est la sandale de Horus qui a écrasé le serpent-nékhī! Le serpent-nékhī appartient à Horus, jeune enfant (avec) son doigt dans sa bouche» (*Textes de Pyramides*, 663a-c)¹¹². La représentation de notre scarabée met clairement en exergue le piétinement des reptiles par la figure divine.

Doit-on pour autant écarter la possibilité que la figure soit une image à mettre en relation avec le dieu Ḥoron¹¹³? La tradition écrite locale (certes postérieure de quelques siècles) le montre comme une divinité menaçante qui apparaît dans des formules de malédiction (cf. *supra*, dans le poème narrant la lutte de Ba'al et de Yam), et comme un dieu magicien capable de neutraliser les serpents et leur venin. En suivant cette interprétation, la présence du disque solaire pourrait faire référence à la divinité solaire dont on a vu la place qu'elle tenait dans le Cycle de Ba'al et dans les textes incantatoires contre les serpents. Le végétal représenté illustrerait la *materia magica* sur laquelle les textes incantatoires nous renseignent, de même que peut-être le scarabée en lui-même. Cette hypothèse induirait l'association de l'image du faucon à Ḥoron en contexte levantin dès la fin du Bronze moyen.

Quelle que soit l'interprétation choisie, nous retiendrons ici le fait qu'une figure appartenant à la sphère mythique, à forte connotation égyptienne, représentée en train de maîtriser deux serpents, était connue à Ugarit dès la fin du Bronze moyen, qu'elle apparaît sur un support qui fait référence aux amulettes

¹¹⁰ À l'exception d'un cas provenant de Tell el 'Ajjul (Ben-Tor, 2007, pl. 103:32), la figure à tête de faucon ne semble pas associée au disque solaire sur les scarabées palestiniens.

¹¹¹ Keel, 1989; Keel/Uehlinger, 1998.

¹¹² Carrier, 2009, 329. Voir aussi Forgeau, 2010, 50: «La bipolarité dont la pensée égyptienne charge l'extrême jeunesse, vouée à la fois à la fragilité et à la puissance, fonde, dès sa création, l'image d'Horus. Ainsi le Spruch 378 identifie le roi vainqueur des dangers de l'au-delà à l'enfant-dieu dont l'intrépidité a raison du serpent-*nhj*».

¹¹³ Cf. l'interprétation proposée par H. Stock à propos des figures hiéracocéphales sur les scarabées retrouvés au Levant Sud (Stock, 1955, 27 *sq.*).

prophylactiques égyptiennes et qu'elle se singularise par rapport à l'iconographie palestinienne connue jusqu'à présent.

L'image du sphinx

En Égypte, Ḥoron apparaît aussi sous la forme d'un sphinx. Une étude exhaustive de l'image du sphinx à Ugarit reste à faire¹¹⁴, et bien qu'il ne soit pas dans notre objectif de l'entreprendre dans le cadre de cet article, nous souhaitons nous interroger ici sur la possibilité que certaines représentations de sphinx aient été associées à Ḥoron¹¹⁵.



Fig. 12: Sceau-cylindre RS 14.118, Ville Basse ouest (Mission de Ras Shamra, Amiet 1992).

Le décor du sceau-cylindre en pierre RS 14.118 (fig. 12), provenant du secteur dit de la Ville Basse ouest¹¹⁶, sera pris à titre d'exemple. La composition, d'une grande clarté, bien que traduite dans un style schématique, montre un homme debout, armé d'une lance qu'il dirige en direction d'un scorpion, placé sous lui; à côté est représenté un grand sphinx ailé portant une haute coiffe d'un type original; en face du monstre se trouve un palmier dans un pot, au-dessus duquel on voit un disque solaire dans un croissant. Le décor de ce sceau-cylindre avait-il une fonction apotropaïque, celle de protéger des piqûres de scorpion le porteur/possesseur de l'objet? Dans cette perspective, on pourrait envisager une protection double offerte, d'une part, par l'image de l'homme armé (magicien? – divinité?) et, d'autre part, par celle du sphinx. Mais, ici, l'image de l'animal mythologique est-elle associée au roi, à la Grande déesse, voire au dieu magicien Ḥoron? L'image du palmier est-elle symbole de renaissance¹¹⁷, fait-elle référence à l'arbre sacré de la déesse ou encore au végétal, mentionné dans certaines incantations, comme «agent de combat» contre le venin des serpents¹¹⁸?

¹¹⁴ Voir les approches de Dalix, 2003; Gachet-Bizollon, 2007, 158 *sq.*; Lagarce-Othman, 2013.

¹¹⁵ Pour la documentation phénicienne postérieure, voir Gubel, 2002.

¹¹⁶ Amiet, 1992, N° 196.

¹¹⁷ Sur cette thématique, cf. Philonenko *et al.*, 2009.

¹¹⁸ Voir notamment, Watson, 2004, 134.

Autant de questions auxquelles il faudrait tenter de répondre, dans une démarche s'appuyant sur les réalités ougaritiques. L'Ugarit de la fin de l'âge du Bronze apparaît comme un foyer de créativité et un centre d'échanges majeur témoignant d'une ouverture cosmopolite, comme un élément charnière tant d'un point de vue géographique que chronologique. Inscrite dans la tradition syrienne qui s'élabore à partir du troisième millénaire av. J.-C., documentée par les textes d'Ebla et de Mari, l'Ugarit du second millénaire occupe une place clé entre la Mésopotamie et l'Égée, l'Anatolie et l'Égypte, et éclaire le premier millénaire.

Si l'étude des rapports en Ugarit et l'Égypte est ici privilégiée, les interactions mises en évidence ne peuvent prendre tout leur sens que dans une reconstitution historique et culturelle tenant compte de l'influence des autres traditions, dont celle de la culture mésopotamienne, qui joue un rôle de référent par bien des aspects dans le domaine de la culture écrite¹¹⁹. L'interprétation du cachet RS 25.188 donnée récemment par Manfred Dietrich et Oswald Loretz offre des perspectives qui nous paraissent particulièrement intéressantes¹²⁰. Le plat de l'objet est décoré d'une figure de sphinx et présente une inscription de trois lettres (KTU 6.95), dont différentes lectures ont été proposées¹²¹ (fig. 13). Selon ces auteurs, l'inscription ferait usage de l'alphabet cunéiforme long d'Ugarit et se lirait : *ald*. Ce mot correspondrait à la forme ougaritique du sumérien ^dalad (= «Šēdu»), terme qui désigne un génie protecteur en Mésopotamie. Sur le cachet d'Ugarit, *ald* serait le nom de l'entité représentée, c'est-à-dire le sphinx, ou une épithète lui étant attribuée.

¹¹⁹ Les textes magico-religieux en ougaritique témoignent de parallèles manifestes avec la littérature mésopotamienne (les études sur ce sujet sont beaucoup trop abondantes pour être citées ici; en dernier, voir del Olmo Lete, 2014). Seuls deux points sont ici rappelés. L'emploi de plusieurs langues dans le domaine de la magie a été souligné par Fl. Malbran-Labat: «la spécificité linguistique des conjurations: pour autant qu'elles nous sont connues, elles sont en ougaritique quand elles sont destinées à préserver des morsures de serpents et en akkadien quand elles concernent l'accouchement et les attaques de la dédémone Lamaštu, le traitement des maladies d'yeux, des maux de tête, de fièvres et diverses autres maladies» (Malbran-Labat, 1999, 76–77). Par ailleurs, à l'occasion de la réédition de la tablette en ougaritique RS 18.107 (KTU 1.88), R. Hawley a récemment émis l'hypothèse d'un possible lien entre l'application de la recette médicinalement indiquée dans ce texte et la récitation d'incantations de tradition mésopotamienne, ceci dans le but d'augmenter l'efficacité de l'acte thérapeutique (Hawley, 2009, 20).

¹²⁰ Dietrich/Loretz, 2008.

¹²¹ Pour l'*editio princeps*, voir Dalix, 2003.



Fig. 13 : Le cachet RS 25.188, stéatite, 4,2 × 3,6 × 1,5 cm, Tranchée Sud-acropole, Ras Shamra – Ugarit (Mission de Ras Shamra).

On rappellera ici le commentaire d'André Caquot dans l'étude citée précédemment, où il conclut «que les Ougaritains ont connu un dieu *šd*», tout en précisant qu'il «est certainement impossible de le séparer du *šedu* des Mésopotamiens connu comme une puissance protectrice, un génie». «Si *šedu* en accadien paraît aussi imprécis que *ilu*, l'Égypte aide à cerner les traits du *šd* des Sémites occidentaux»¹²². Ces données montrent combien la documentation disponible nous laisse souvent démunis pour appréhender les réalités du passé, ce qui invite à la plus grande prudence, mais aussi qu'il faut constamment garder à l'esprit combien les Anciens savaient jouer de la polysémie des symboles.

Maîtriser les forces négatives en puissance ou le roi en devenir

Nos recherches soulignent que seul un intérêt relatif a été porté jusqu'à présent, dans le domaine des recherches sur l'iconographie ougaritique, à l'étude des éventuelles «manifestations iconographiques» de divinités telles Ḫoron ou Shed¹²³. Pour ce dernier, bien qu'un questionnement existe depuis longtemps¹²⁴, les sources textuelles côté levantin restent encore bien modestes à la période du Bronze récent pour caractériser cette figure divine (voir *supra*) et, en Égypte, la question de son origine «demeure à ce jour ouverte», comme le rappelle Annie Forgeau¹²⁵. Pour l'iconographie, un premier regard porté à l'imagerie ougaritique semble conduire à des résultats peu prometteurs. Nous n'avons en effet identifié aucune représentation pouvant être rapprochée, de manière directe, de

¹²² En témoigne l'analyse qu'André Caquot consacra à Shed dans son étude sur Shadrapha, en 1952 (voir Caquot, 1995, 6).

¹²³ Et aussi Kôtaru, cf. Matořian, 2014.

¹²⁴ Caquot, 1952, 85–86.

¹²⁵ Forgeau, 2010, 310 : «L'absence de Ched dans les sources égyptiennes antérieures au Nouvel Empire conduit à s'interroger sur son origine ; la tête de gazelle oriente vers le couloir syro-palestinien, mais l'existence, depuis la I^{re} dynastie, d'anthroponymes égyptiens formés sur le verbe *šdj* milite pour un enracinement autochtone».

l'image de Shed telle qu'elle est attestée en Égypte (voir *supra*)¹²⁶. Toutefois, le réexamen du décor de deux « supports » en céramique, mis au jour à Ras Shamra, permettrait d'ouvrir la discussion. Ils appartiennent à une série, très limitée à Ugarit, de « supports culturels » décorés de représentations figurés en relief.

Ces deux objets sont bien connus et le premier, le support RS 78.041 + RS 81.3659 (Lattaquié), associé par Marguerite Yon au mobilier du bâtiment connu sous l'appellation de « Temple aux rhytons » (secteur du Centre de la ville), a été largement commenté¹²⁷ (fig. 14). La seconde pièce, dont seul un fragment est conservé (RS 75.247, Lattaquié)¹²⁸, provient des fouilles menées par Jean-Claude Margueron en 1975 (fig. 15). Leur décor montre l'image d'un personnage masculin, portant un vêtement long et une sorte de bonnet sur la tête. Ce personnage, que l'on retrouve sur la Stèle dite « du Ba'al au foudre » (RS 4.427, Louvre AO 15775, personnage de droite)¹²⁹ ainsi que sur la stèle dite « de l'alliance » (RS 7.116, Alep 4418, personnage de gauche)¹³⁰, a été identifié au roi d'Ugarit¹³¹. Dans l'imagerie royale ougaritique, ils font partie des rares objets porteurs d'une image identifiée à celle du roi d'Ugarit¹³².

¹²⁶ Dans le corpus des sceaux-cylindres en pierre du Bronze récent, seules quelques scènes peuvent être rapprochées – par la présence de certains motifs iconographiques – des représentations égyptiennes de Shed : association d'animaux qui correspondent à ceux que Shed maîtrise en Égypte (sceaux-cylindres RS 23.432 et RS 26.046, voir Amiet, 1992, N° 64 et 63, avec fauve, capriné et scorpion) ; tireur à l'arc, debout, entouré d'animaux (caprinés pour RS 25.164, Amiet, 1992, N° 104 ; serpent et scorpion pour RS 9.027, Amiet, 1992, N° 336) ; personnage tenant des serpents (par exemple, RS 22.251, Amiet, 1992, N° 144).

¹²⁷ Voir notamment Yon, 1985, 183, fig. 3 ; Yon, 1987, 343 et 350, fig. 5 ; Yon, 1991, 296–297, 307, fig. 12 : e ; Yon, 1996. L'objet, non complet et fragmenté, n'a pas été retrouvé *in situ* dans le bâtiment du « temple aux rhytons » ; les fragments proviennent d'une fosse de pillage dont le matériel a été pour partie associé à l'édifice.

¹²⁸ Margueron, 1977, 182, pl. X : 3 (la provenance précise de l'objet n'est pas indiquée) ; Yon, 1985, 184, note 13 ; Yon, 1991, 307, fig. 12 : d ; Matořan, 2004 ; Matořan, 2014, 190–192.

¹²⁹ Yon, 1991, 294 *sq.*

¹³⁰ Yon, 1985, 185, fig. 4.

¹³¹ Yon, 1985 (avec références antérieures).

¹³² L'unique représentation royale identifiée par une inscription est celle du vase de Niqmaddu (RS 15.239). Dans le domaine de la glyptique, on retiendra aussi des empreintes de sceaux-cylindres ou de cachets royaux dont le décor montre l'image stéréotypée du souverain : en orant sur le sceau dynastique, tuant un lion sur la bague-cachet de Niqmaddu (Márquez Rowe, 2013, fig. 4, 5, 6).



Fig. 14: Fragment de «support cultuel» en céramique (RS 78.041+), Ras Shamra, centre de la Ville (Mission de Ras Shamra).

L'attitude du personnage – debout, un bras collé au corps, l'autre bras levé (dans un geste de bénédiction/protection?) – est plus ou moins la même sur trois documents (les stèles et le support RS 78.041+), bien que les scènes auxquelles il participe soient différentes (protégé par Ba'al sur RS 4.427, face à un autre monarque sur RS 7.116, placé au-dessus d'une fleur épanouie sur RS 78.041+). En revanche, la coiffe du personnage diffère¹³³: simple «bonnet» sur RS 7.116, «bonnet» d'où part une «mèche», longue et rectiligne sur RS 4.427, et «bonnet» d'où sort une mèche bouclée sur les deux supports en céramique.

¹³³ Au contraire de M. Yon (1985, 182), nous pensons que ces images ne sont pas «semblables».



Fig. 15 : Fragment de «support cultuel» en céramique (RS 75.247), H. 9 cm, Ras Shamra (Mission de Ras Shamra, cliché V. Matoïan).

D'autres figures du répertoire ougaritain, identifiées au souverain, montrent ce dernier coiffé d'un «bonnet» du même type, tandis que son vêtement et son attitude sont différents. Elles apparaissent sur le panneau de lit en ivoire (RS 16.56 + RS 28.31, Damas 3599) du Palais royal : personnage avec cervidé, roi embrassant la reine, petits personnages allaités par la déesse ailée¹³⁴. Des boucles/rubans doubles agrémentent les coiffes de ces derniers, mais ces éléments sont différents de ceux des «bonnets» portés par les personnages des supports. Ainsi, seuls les personnages figurés sur les deux supports en céramique portent une coiffe strictement identique : un «bonnet», avec une sorte de bourrelet au niveau de la nuque et une «mèche» bouclée sortant de l'arrière du crâne¹³⁵. La similarité des coiffes, alors même que nous sommes en présence de deux figures qui ne semblent pas avoir été produites à partir du même moule, suggère un sens bien précis. En l'absence de parallèle en contexte syro-levantin¹³⁶, élargir l'enquête au répertoire iconographique égyptien apporterait quelque élément de réponse. Cette démarche nous semble justifiée dans la mesure où plusieurs représentations du roi, sur le panneau de lit en ivoire du Palais royal et sur le vase en albâtre de Niqmaddu, font référence à la tradition égyptienne. Et cette constatation s'applique notamment à plusieurs coiffes du souverain : le casque bleu (*khepresh*) pour la figure royale de la plaque 1G du panneau de lit en ivoire¹³⁷ et la calotte de Niqmaddu sur RS 15.239¹³⁸. Pour le bonnet agrémenté d'une mèche bouclée de la figure royale des deux supports en céramique, un parallèle avec la tresse de l'enfance portée notamment par la figure égypt-

¹³⁴ Gachet-Bizollon, 2001 et 2007, respectivement plaques 2/K, 2/G et 2/H.

¹³⁵ Gachet-Bizollon, 2001, 35.

¹³⁶ La coiffe portée par le personnage de la plaque en bronze d'Hazor ne présente pas de boucle (Yadin, 1975, 116).

¹³⁷ Gachet-Bizollon, 2001, 44–46, 54. Voir aussi, pour une bulle de scellement trouvée à Ras Ibn Hani, Bounni *et al.*, 1998, fig. 91 : 1 et 97.

¹³⁸ Cf. Fischer, 2013, 166–167.

tienne du jeune prince, nous paraît envisageable. L'adaptation locale du motif aurait toutefois conduit à une réinterprétation : positionnement à l'arrière de la tête et non sur le côté, comme on le voit en Égypte ; absence du rendu de la tresse.

Il nous semble que le caractère exceptionnel et original de ces deux représentations dans l'iconographie ougaritique n'a été que peu souligné. La thématique même des scènes dans lesquelles sont inscrits les personnages des deux supports : maîtrise d'un serpent, d'une part, et personnage protégé par le disque solaire ailé et placé au-dessus d'une fleur épanouie, d'autre part, permet selon nous que soit posée la question d'un possible emprunt du motif de la mèche à l'iconographie de Shed ou d'Horus-Shed en Égypte. Le fait que Shed soit représenté en Égypte par l'image d'un personnage princier – chassant à pied ou en char des animaux sauvages (dont des serpents)¹³⁹ (fig. 16), toujours doté de la tresse latérale¹⁴⁰ – pourrait avoir aidé à cet emprunt, purement iconographique.

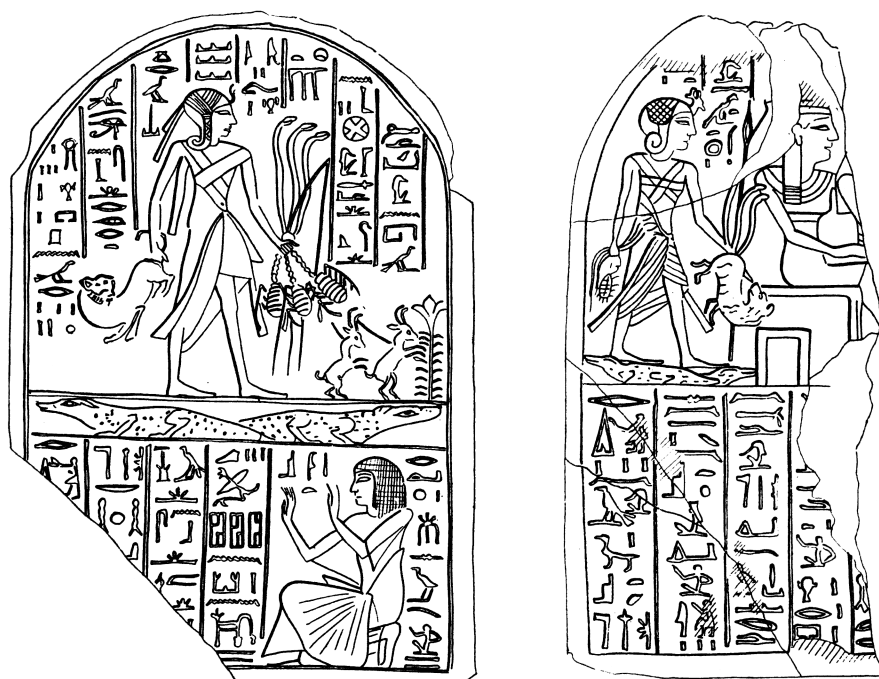


Fig. 16 : Stèles avec représentation de Shed, debout sur des crocodiles et maîtrisant des animaux dangereux, Nouvel Empire, Deir el-Medineh (Bruyère, 1952).

¹³⁹ Thématique particulièrement appréciée en contexte ougaritique.

¹⁴⁰ Forgeau, 2010, 310.

Dans le champ sémantique, ce parallèle serait, selon nous, envisageable si nous admettons, dans le domaine des images, l'existence d'une mise en perspective de la figure du roi d'Ugarit avec celle du dieu Ba'al :

- Avec le support RS 75.247, nous serions en présence d'une représentation du roi, jeune, fort, en devenir, à «l'image» de Ba'al qui vainc Yam et va conquérir la royauté¹⁴¹.

La documentation textuelle ougaritique accorde une forte valeur symbolique à l'image d'un être qui combat un ou des serpents, ou une entité serpentine, représentant les puissances chtoniennes, les forces obscures et perturbatrices, qu'il est nécessaire de maîtriser afin d'assurer l'ordre du monde (à une échelle plus restreinte, du royaume) et de maintenir la vie. Ce combat s'effectue au plan céleste, afin d'assurer l'ordre cosmique face au chaos (lutte de Ba'al et de Yam), et au plan terrestre. Sur terre, il se matérialise au travers des besoins humains les plus immédiats et élémentaires : – la lutte contre les animaux nuisibles, au premier rang desquels le serpent, – protéger la fertilité et la procréation, la femme enceinte et le nouveau né, assurer la descendance.

Dans l'iconographie ougaritique, seuls des êtres d'exception semblent être capables de maîtriser des serpents. L'une des œuvres les plus intéressantes pour l'étude de ce motif est certainement la stèle dite «du Ba'al au foudre» (RS 4.427)¹⁴² dont le décor a été, de longue date, interprété comme une illustration des compositions littéraires du *Cycle de Ba'al*¹⁴³. Mais, sur cette sculpture, Ba'al n'est pas en contact direct avec l'élément serpentine, représenté sous la ligne de sol. Les images d'un personnage masculin en prise directe avec un ou plusieurs reptiles restent exceptionnelles : quelques sceaux-cylindres (RS 7.146 ; RS 22.251 ; RS 25.175) montrent une figure d'aspect divin (Ba'al ?) tenant un ou deux serpents, qui paraissent sous son emprise¹⁴⁴, auxquels il faut ajouter deux objets à forte connotation égyptienne. Ces derniers, classés dans la catégorie des artefacts associés à la *materia magica*, sont : le scarabée du Bronze moyen IIB (RS 3.83), vu précédemment, et un rasoir (ou spatule) double en bronze, provenant de la Tranchée Ville Sud, dont la partie de préhension est en forme de figure de

¹⁴¹ Matořan, 2004 ; Matořan, 2014.

¹⁴² Nous n'aborderons pas ici la question de la datation de l'œuvre, que certains auteurs rattachent au Bronze moyen et d'autres au Bronze récent.

¹⁴³ Schaeffer, 1933 (*editio princeps*) ; Schaeffer, 1934 ; Schaeffer, 1949, 121–130 ; Bordreuil, 1991 ; Yon, 1991, 294–296 ; Fenton, 1996 ; Niehr, 2012. Le décor d'un sceau-cylindre en pierre du Bronze récent (RS 9.273) offre une composition qui s'en rapproche (Amiet, 1992, N° 158).

¹⁴⁴ Amiet, 1992, N° 186, 144 et 161.

- «Bès» maîtrisant deux serpents¹⁴⁵ (RS 21.131, Damas 5733)¹⁴⁶.
- Sur le support RS 78.041+, la mise en perspective de la scène (personnage debout au-dessus d'une fleur épanouie et sous un disque solaire ailé) avec la documentation égyptienne, permet d'évoquer l'idée de naissance¹⁴⁷. Rappelons que le thème de la naissance occupe une place importante dans le cadre de l'iconographie royale ougaritique, illustrée en particulier par le décor du panneau de lit en ivoire du Palais royal. La représentation du support pourrait aussi être associée à l'idée de renaissance, de renouvellement de la force, de guérison, mais aussi de l'au-delà et mise en rapport avec l'expression de croyances/pratiques funéraires. Cette lecture nous autoriserait-elle à y voir l'image du roi, après sa mort, lorsqu'il rejoint le cercle des ancêtres royaux divinisés, les *rapa'ūma*, dont les fonctions de protecteurs et de guérisseurs sont documentées par les textes? La présence du roi au-dessus d'une fleur ouverte aurait-elle été empruntée à l'iconographie divine égyptienne en vue d'exprimer le nouvel état «divinisé» que le roi acquiert après sa mort? La thématique de la renaissance de Ba'al après son combat avec Mot est-elle sous-jacente?

Notre interprétation des supports se trouve limitée par l'absence d'informations relatives au(x) cadre(s) dans le(s)quel(s) ils furent utilisés? Devons-nous analyser les deux scènes connues à ce jour comme deux expressions d'une même thématique ou de deux thématiques différentes? Avons-nous affaire à un type fonctionnel qui, selon le décor qui lui est associé, peut servir dans différents contextes? Leur image s'inscrit-elle dans une dimension mythique ou est-elle ancrée dans la réalité humaine? Est-il question du roi vivant et/ou du roi mort, «divinisé»¹⁴⁸? Ces objets furent-ils utilisés dans le cadre de pratiques magico-religieuses s'appuyant notamment sur le potentiel prophylactique des images

¹⁴⁵ Matořian, 2010; Matořian, 2014; Matořian, sous presse (b).

¹⁴⁶ Il existe aussi quelques représentations, sur des objets d'inspiration égyptienne (des bagues chevalières en métal), de figures – empruntées à l'iconographie divine égyptienne – en train de piétiner ou de mordre des reptiles [«Bès» sur RS 21.37, «Réret» sur RS 23.269, «Thouëris» sur RS 23.268, voir Matořian, 2010; Matořian, 2013b; Matořian, sous presse (b)]. Par ailleurs, parmi les productions locales, le décor de deux œuvres montre l'image d'un serpent ou de plusieurs serpents sous le charme de personnages: une déesse nue sur le pendentif en or RS 3.185 du «dépôt 213» de Minet el-Beida; un personnage masculin, humain ou divin, sur la stèle de Ras Shamra RS 8.295 (Matořian, 2004).

¹⁴⁷ M. Yon a proposé d'y voir le roi dans sa fonction sacerdotale d'acteur principal du culte (Yon, 1985, en particulier 184–185), avec «une grande palmette qui symbolise peut-être le monde végétal des forces de la terre» (Yon, 1997b, 162, N° 41).

¹⁴⁸ Rappelons que certains auteurs interprètent la figure royale sur la stèle dite «du Ba'al au foudre» (RS 4.427) comme une représentation du roi défunt (Bonatz, 2000; Niehr, 2012).

(protection contre des animaux dangereux, ou plus largement contre toute forme de maladie, protection de la naissance, ...) ou dans le cadre de rituels funéraires? Il n'est pas aisé de trancher, d'autant que le peu de données concernant les contextes de découverte rendent la question encore plus complexe.

Ces supports sont généralement classés parmi le mobilier servant dans le cadre de la pratique religieuse, sans que l'on soit assuré de leur mode d'utilisation. Ils sont le plus souvent interprétés comme des «supports cultuels» destinés à recevoir des offrandes, déposées dans un récipient qui aurait été placé à leur sommet, ou à supporter un brûle-encens¹⁴⁹. Aucun des spécimens d'Ugarit n'a été retrouvé en situation fonctionnelle. Pour le support RS 75.247, nous ne disposons d'aucune information précise sur le contexte de découverte. Pour l'autre support (RS 78.041+)¹⁵⁰, qui pourrait provenir du «Temple aux rhytons», la nature de l'édifice reste l'objet d'un débat, l'espace 36 ayant été diversement interprété: lieu de culte pour les uns¹⁵¹, lieu de réunion d'un *marziḥu* pour les autres¹⁵², voire encore, lieu lié à un culte dédié aux défunts¹⁵³. Cette dernière hypothèse s'accorderait particulièrement bien avec la lecture d'une représentation en rapport avec la renaissance pour le décor du support RS 78.041+.

Au terme de cette analyse, nous nous demandons si ces représentations ne pourraient correspondre à l'illustration, ou plus exactement à la traduction dans une dimension visuelle nécessaire à une inscription dans le domaine de la *materia magica*, de l'interprétation proposée par James Nathan Ford dans son analyse de la séquence *ḥrn w ḡlm* dans le texte RIH 78/20 (voir *supra*, note 35):

¹⁴⁹ Une étude portant sur l'ensemble des objets classés dans la catégorie des supports est en cours (sur les pièces métalliques de Ras Shamra, voir Matořan, sous presse (a)).

¹⁵⁰ Un troisième support (RS 24.520, Damas) appartenant à la même catégorie, mais dont il ne reste qu'un fragment de la partie supérieure décorée d'un disque solaire ailé, a été mis au jour dans la Tranchée Sud-acropole (Yon, 1991, 297, note 71, corriger l'erreur dans le pt indiqué comme «355» au lieu de 3525). Nous avons récemment localisé le point topographique (3525) correspondant à son lieu de trouvaille à l'extrémité nord de la Tranchée Sud-acropole, dans un secteur, malheureusement très perturbé par l'occupation postérieure du premier millénaire et qui n'a pas encore fait l'objet d'une étude détaillée.

¹⁵¹ Mallet, 1987. Selon M. Yon (1996), le complexe du «Temple aux rhytons» comprend deux parties. La première est composée de deux pièces d'accès (*loci* 45 et 46), de la grande pièce (*locus* 36) interprétée comme le lieu de culte, et d'une «sacristie» (*locus* 47). La seconde partie aurait été destinée aux «activités publiques» du sanctuaire; elle comprend les espaces 52, 55, 77, 78, les deux «pièces de réception» 80 et 81 et la cour 79, disposant d'une entrée monumentale ouvrant sur la rue 109/120. M. Yon propose que ces espaces aient servi à des réunions d'associations, peut-être celles d'un *marziḥu*.

¹⁵² Voir, entre autres Pardee, 1996; Callot, 2011, 103–104.

¹⁵³ Du Puysiton-Lagarce/Lagarce, 2015, 190; Niehr, 2014.

«From the 19th Dynasty on, Shed gradually came to be identified with Horus, and his name became an epithet of the latter deity, i. e., *hr-šd* ‘Horus the Saviour/Enchanter.’ This fusion of *hrn* ‘Horus’ and *šd* ‘Shed’ may well be interrelated with the fusion of *hrn* (Horus [...]) and *glm* (= the youthful Shed?).»¹⁵⁴

Questions ouvertes

Notre travail montre l’intérêt et la nécessité qu’il y a, selon nous, à développer l’approche iconographique et iconologique, de manière systématique, dans le champ des études ougaritiques. Les objets étudiés ici soulèvent de nombreuses interrogations. Les images à forte connotation symbolique dont ils sont porteurs constituent une source documentaire à part entière et leur analyse permet de renouveler certains questionnements, avec toutes les précautions inhérentes à ce type d’enquête où la part interprétative occupe une place non négligeable.

Le spécialiste est de plus aux prises avec une documentation partielle et hétérogène. Nombre de documents (iconographiques ou textuels) ont disparu, en particulier ceux dont le support est un matériau périssable : bois, peau, ... peut-être papyrus¹⁵⁵. L’analyse iconologique de la documentation ougaritique se trouve limitée par la fréquence de la taille réduite et du rendu schématique des figures, la polysémie des symboles, la présence de nombreux *unicum*, l’absence de textes explicatifs, etc., auxquelles s’ajoutent les « faiblesses » de l’information relative aux contextes de découverte pour nombre de trouvailles faites anciennement¹⁵⁶.

L’étude des représentations doit être envisagée comme une étape de la recherche, destinée à recueillir le faisceau d’indices le plus large possible, et non comme une fin en soi. De nouvelles hypothèses de travail doivent être formulées, fondées sur une analyse de l’ensemble de la documentation ougaritique, et non uniquement sur une sélection d’œuvres, la ligne de conduite étant de ne verser ni dans l’« ougaritocentrisme » (presque « inhérent » à la richesse de la documentation ougaritique), ni dans un discours reposant uniquement sur des concepts de « centre et de périphérie » ou « d’internationalisme » qui risqueraient de fausser nos lectures.

La confrontation de la documentation archéologique et de la documentation textuelle est essentielle, là encore avec toute la prudence nécessaire et malgré le

¹⁵⁴ Ford, 2003, 186.

¹⁵⁵ Sur l’arrivée possible de lettres en égyptien, écrites sur papyrus, envoyées à Ugarit ; voir Malbran-Labat 1999, 67. Le récit des « mésaventures d’Ounamon » fait mention de l’envoi à Byblos de « cinq cents (rouleaux de) papyrus » (Lefèvre, 1982, 216).

¹⁵⁶ Due au caractère lacunaire des archives de fouille et au fait que nombre de découvertes n’ont pas fait l’objet d’une publication définitive.

fait que l'épigraphiste rencontre des difficultés «similaires» à celle de l'archéologue et de l'iconographe quand il aborde la traduction de concepts intellectuels, de termes poétiques, de pratiques rituelles, ou encore pour préciser des mots en rapport direct avec la matérialité.

Nous voudrions donner ici un exemple supplémentaire des hypothèses de travail auxquelles peut conduire une telle démarche : un rapprochement pourrait-il être établi entre la catégorie des «supports culturels» vue précédemment et le texte RS 24.272 (KTU 1.124), mis au jour dans la maison dite «du prêtre-magicien» de la tranchée «Sud-acropole»?

L'interprétation de ce texte est délicate et son analyse a déjà fait couler beaucoup d'encre¹⁵⁷. Le document traite d'une consultation oraculaire auprès de l'un des *rapa'ūma* anciens, Dītānu, pour un enfant malade. Le texte expose le protocole en vue de l'expulsion de la maladie et l'action. L'action se déroule dans trois lieux. Il est d'abord question de myrrhe que l'on doit déposer dans le temple de Ḫoron et dans le temple de Ba'al, puis de *bnt* (ligne 8) que l'on doit placer dans la maison / le palais ou le temple (ligne 9)¹⁵⁸.

Le terme *bnt* a été diversement interprété. Il est le plus souvent traduit par «tamaris»¹⁵⁹, un végétal que l'on sait tenir une place importante dans les rituels magiques. Une autre traduction est cependant possible, *bnt* pouvant aussi faire référence à une «image», une «figurine»¹⁶⁰. Force est de constater que cette seconde hypothèse permettrait d'éclairer sous un jour nouveau les supports culturels en céramique étudiés ici. Ce type de *realia* pourrait-il avoir joué un rôle dans le cadre des pratiques sur lesquelles nous éclaire le texte RS 24.272? Seraient-ils à la fois porteurs de l'«image» et médiateurs pour la manipulation des substances odoriférantes. Pourraient-ils être les supports tangibles du pouvoir et de l'efficacité magiques, permettant que se réalise la puissance effective et agissante des mots et des gestes du ou des acteurs du rituel, ainsi que des images et des senteurs?

Le décryptage des images doit tenir compte des différents niveaux sémantiques, en fonction du lieu de création de l'image, de l'endroit et du cadre dans lesquels cette image fut utilisée, de sa valeur intrinsèque (représentation d'un dieu, de sa puissance, d'un homme ou de ce qu'il symbolise) et du contexte historique et socio-culturel. Quelles furent les modalités de transmission, de création et d'utilisation et quels en furent les acteurs?

Les objets étudiés sont manifestement les témoins d'interactions entre

¹⁵⁷ Pour un rappel des différentes interprétations, voir Clemens, 2011, 1207–1208, texte mythico-magique, consultation oraculaire, protocole de nécromancie ...

¹⁵⁸ La traduction dépend ici du sens donné au mot *bt*.

¹⁵⁹ Dietrich/Loretz, 1990, 205 *sq.*; Watson, 2004, 135; del Olmo Lete / Sanmartín, 2015, 230.

¹⁶⁰ Cf. Pardee, 1988, 188; Watson, 2004, 135.

l'Égypte et Ugarit. Le risque majeur d'une analyse comparatiste étant la surestimation des rapports, l'un des principaux enjeux de notre approche est de mesurer les limites de l'impact de l'Égypte sur la civilisation ougaritique, exercice particulièrement délicat en raison de la nature de nos sources¹⁶¹.

Ont-ils servi de viatique pour le commun des mortels ou avaient-ils vocation à être utilisés uniquement dans la sphère royale? Distinguer ce qui relève de la sphère officielle et de la sphère privée, du «culte officiel» et de la «religiosité populaire», est l'une des difficultés majeures de nos études¹⁶², tout en se demandant si cette distinction avait réellement un sens aux yeux des Ougaritains. Culte et magie ne sont pas des concepts antithétiques et tout processus magique doit avoir une efficacité pour la collectivité.

La fin de l'âge du Bronze récent, après le traité égypto-hittite qui suivit l'épisode de Qadesh, fut une période favorable aux échanges entre l'Égypte et le Levant. Une riche documentation éclaire les relations diplomatiques, économiques et culturelles entre l'Égypte et Ugarit, et renseigne sur la circulation des hommes. Des Ougaritains se rendirent très certainement en Égypte. Des textes renseignent sur des messagers envoyés par le roi d'Ugarit (RS 88.2158) et sur la préparation d'expéditions vers l'Égypte, comme celles organisées par le dénommé Yabninu, «Grand» du royaume (RS 19.50 et RS 19.66)¹⁶³. D'autres personnages de haut rang entretenaient des relations privilégiées avec l'Égypte, tels Shipti-Ba'alu, dénommé «l'Égyptien»¹⁶⁴, ou le propriétaire, resté anonyme, de la «Maison aux albâtres»¹⁶⁵.

Côté ougaritain, la présence physique, dans certains cas prolongée, d'Égyptiens est assurée. La plupart restent anonymes, comme ces Égyptiens auxquels l'administration palatiale remet des vêtements ou des denrées¹⁶⁶. D'autres sont connus par leur nom, tel Ammaia, le «chargé de mission royal» mentionné dans une lettre envoyée par la chancellerie égyptienne (RS 88.2158)¹⁶⁷, ou encore Mamy, «scribe royal et intendant royal», haut personnage égyptien souhaitant être représenté dans le Temple du dieu de l'Orage à Ugarit et qui fit réaliser à cet effet une stèle (RS 1.[089]+)¹⁶⁸. Des spécialistes sont également concernés : un

¹⁶¹ Cf. Matořan, 2015.

¹⁶² Cf. Grimal, 2013, 194 *sq.*

¹⁶³ Voir, entre autres, Courtois, 1990.

¹⁶⁴ Vita/Galan, 1997.

¹⁶⁵ Édifice dans lequel fut retrouvé un nombre très important d'objets en provenance d'Égypte ou «égyptisants»; Lagarce/Puytison-Lagarce, 2008.

¹⁶⁶ Voir Vita, 1999, 460.

¹⁶⁷ Ammaia est aussi cité dans RS 94.2002+; Lackenbacher/Malbran-Labat, à paraître, N° 40.

¹⁶⁸ Yon, 1991, 284–288; Grimal, 2013, 194–195.

médecin que le roi d'Ugarit réclame au souverain d'Égypte (EA 49)¹⁶⁹, ou encore ces menuisiers qu'un pharaon de la XIX^e dynastie propose d'envoyer à Ugarit (RS 88.2158)¹⁷⁰. Il n'est pas exclu que, à la faveur de ces échanges, des professionnels de la magie ait aussi pu circuler entre les deux régions.

Le développement du culte de divinités d'origine asiatique dans la religion égyptienne du Nouvel Empire, de même que la place privilégiée occupée par Seth au cours de la XIX^e dynastie égyptienne, dont les pharaons firent leur dieu de prédilection, ont pu également fournir un cadre favorable à la création des objets que nous venons d'étudier. Les sources égyptiennes associaient en effet Seth, dieu des déserts, de la tempête et du désordre¹⁷¹, au Ba'al, protecteur de la dynastie ougaritique. La documentation ougaritique livre de rares témoignages de cette dévotion. L'archéologie a fourni la stèle mentionnant Ba'al-Saphon, offerte par Mamy, que nous venons de citer. Mais toute la difficulté est de savoir si ce témoignage de la piété particulière d'un individu pourrait, d'une manière ou d'une autre, témoigner de la politique religieuse de l'Égypte envers Ugarit. Mais, comme le souligne Nicolas Grimal, les «fouilles n'ont pas encore livré d'élément permettant de trancher la question»¹⁷². Par ailleurs, la documentation textuelle livre sur ce point un document exceptionnel provenant de l'archive de la maison dite «d'Urtenu»; la lettre en akkadien RS 88.2158 nous apprend en effet que le roi d'Ugarit aurait décidé d'installer une image (statue, stèle?) de Merneptah dans le sanctuaire du dieu de l'Orage, après que le pharaon ait offert une image du dieu¹⁷³. Ce texte témoignerait, à la phase finale du Nouvel Empire, d'une tradition remontant à la période du Moyen Empire.

Cet indice, ajouté à d'autres¹⁷⁴, pourrait nous conduire à ne pas écarter la piste d'un lien avec la sphère de la royauté pour l'interprétation des objets et des images que nous avons présentés ici, tout en conservant la dimension magico-religieuse de l'interprétation.

La symbolique royale – en particulier celle relative aux passages inhérents à la condition humaine (la naissance et la mort) et au devenir du roi *post-mortem* lorsque, devenu l'un des *rapa'ūma*, il protège et guérit la dynastie royale et le commun des mortels – offrirait une clé pour l'interprétation des documents.

Les divinités ougaritiques évoquées dans cette étude ont toutes pour rôle de protéger le roi / la royauté, comme nous l'avons souligné. Les idées de protec-

¹⁶⁹ Moran, 1987; Zaccagnini, 2000, 146.

¹⁷⁰ Lackenbacher, 2001.

¹⁷¹ Sur Seth voir Te Velde, 1984; Corteggiani, 2007, 501–506.

¹⁷² Grimal, 2013, 195.

¹⁷³ Lackenbacher, 2001, 247.

¹⁷⁴ Une autre lettre d'Égypte (RS 94.2002+), contemporaine du document RS 88.2159 (cf. note 170) et provenant de la maison dite «d'Urtenu», fait référence à l'envoi de bijoux en or, dits «du roi» (Lackenbacher/Malbran-Labat, sous presse, N° 40).

tion de la descendance, de perpétuation de la dynastie royale, avec entrée des rois morts dans le cercle des ancêtres «divinisés», protecteurs et guérisseurs, et, par conséquent, de naissance, de mort et de renaissance, sont sous-jacentes.

De plus, il nous semble possible de percevoir un lien récurrent avec l'astre solaire: 'Anat s'est occupée de l'ensevelissement du dieu Ba'al, prélude à sa résurrection, pour laquelle elle fut aidée par Shapash, la «lampe divine», qui intervient aussi auprès des *rapa'uma*, dans le rituel funéraire pour le roi Niqmaddu (RS 34. 126)¹⁷⁵. Rashap est le «portier» de Shapash, dont les fonctions aux côtés du dieu magicien Horon ont également été soulignées (*supra*). Les références à l'iconographie égyptienne ne pourraient-elles s'expliquer aussi par des points de contacts avec le caractère solaire de divinités telles Horus, Bès, Shed et Horon, ainsi que de Pharaon¹⁷⁶?

La question d'éventuels «liens» entre les artisans de Deir el-Médineh et Ugarit / des Ougaritains pourrait être posée¹⁷⁷, au vu des parallèles iconographiques (avec les figures de Horon et de Shed) que nous avons proposés? Ce que nous savons du village de Deir el-Médineh, l'un des creusets artistiques de la région thébaine, offre selon nous des éléments de réflexion en ce sens. D'une part ses habitants travaillaient aux tombes des nécropoles royales, d'autre part la documentation montre la place qui fut accordée au culte des ancêtres [culte de pharaons défunts; présence de «laraires» (bustes d'ancêtres sculptés dans la pierre) dans les habitations], ainsi qu'au culte de divinités d'origine syro-palestiniennne témoignant peut-être de la venue d'artisans étrangers¹⁷⁸.

Nous voudrions conclure, provisoirement, en inscrivant notre réflexion dans une perspective diachronique, s'appuyant sur des données locales et régionales, qui retiendra trois points. Le premier est que l'Ugarit du Bronze récent s'inscrit dans une tradition levantine plus ancienne, illustrée en particulier, mais pas seulement, par les découvertes de Byblos, avec laquelle Ugarit est souvent mise en parallèle¹⁷⁹. Le second, qui relève de l'imagerie locale, pose directement la question d'un enracinement plus ancien, tout au moins dans le domaine de l'iconographie, du thème de la naissance/renaissance montrant un personnage au-dessus d'une fleur épanouie, tel qu'il est principalement attesté en Égypte. En effet, le décor du sceau-cylindre RS 7.181, découvert sur l'Acropole et daté par Pierre Amiet de la fin du Bronze moyen ou du tout début du Bronze récent (du

¹⁷⁵ Pardee, 2000, 818, RS 34.126, 18–22.

¹⁷⁶ Cf. Scandone Matthiae, 2002; Lagarce-Othman, 2013.

¹⁷⁷ À ce jour, l'existence de liens directs n'est pas prouvée. Sur l'identification, par P. Tallet, d'une étiquette de jarre de Deir el-Médineh mentionnant du «miel d'Ikaryti», voir Bavay, 2015, 131–132, fig. 3. Sur l'aspect économique des relations entre l'Égypte et le Levant, voir aussi Tallet, 2003.

¹⁷⁸ Cat. expo. *Les artisans de Pharaon* ..., 2002.

¹⁷⁹ Grimal, 2013.

XVII^e siècle av. J.-C., voire de la fin du XVII^e ou du XVI^e siècle)¹⁸⁰, montre une figure de «Bès» associée à une fleur de lotus épanouie au-dessus de laquelle il est représenté¹⁸¹ (fig. 17). L'intégration d'une image divine à forte connotation égyptienne dans une scène où la plupart des autres éléments puisent au répertoire iconographique proche-oriental est intéressante à plus d'un titre, d'autant que la figure de «Bès» est exceptionnelle dans la glyptique proche-orientale du Bronze moyen. L'association du végétal ouvert et de «Bès» pourrait traduire l'un des aspects de la riche personnalité du dieu en soulignant son caractère solaire, son rôle de protecteur de l'astre, et le fait qu'il soit garant de renaissance.



Fig. 17 : Décor du sceau-cylindre RS 7.181, Ras Shamra, Acropole (Mission de Ras Shamra, Amiet 1992).

Sur le sceau-cylindre de Ras Shamra, l'association de Bès à un lotus ouvert est remarquable par le fait qu'elle apparaît sur un objet produit au Levant et par son ancienneté. Notre document, antérieur ou contemporain du début du Nouvel Empire, représente l'une des premières attestations de ce motif, voire peut-être la plus ancienne, les images de Bès debout sur un lotus étant surtout connues en Égypte à partir de la Troisième Période Intermédiaire¹⁸².

La présence sur le sceau d'une figure du dieu de l'orage brandissant ses armes nous permettrait-elle de faire appel au *Cycle de Ba'al* pour son interprétation, et ce même s'il n'est connu, à Ugarit, que par des écrits dont la rédaction est postérieure¹⁸³? Nous nous demandons si la figure du «Bès» ne pourrait être

¹⁸⁰ Amiet, 1992, N° 45. Voir aussi Schaeffer-Forrer, 1983, 25–26.

¹⁸¹ Il n'est pas dans notre intention d'analyser ici dans le détail le décor de sceau. Une étude de l'auteur est à paraître.

¹⁸² Sur Bès et les croyances solaires, voir Malaise, 1990, 699 *sq.* Des représentations de Bès, ailé, sont toutefois connues dans l'Égypte du Nouvel Empire (cf. le mobilier de la tombe de Iouiya et Touiyu, Quibell, 1908, pl. XXXI, XXXVII) ainsi qu'au Levant (ivoire de Megiddo : Loud, 1948, pl. 204 : 3 ; sceau-cylindre d'Ugarit RS 20.039 qui comprend une figure de lion ailé debout, corps vu de profil et tête d'aspect «bésôïde» de face, interprétée comme un «Bès léonin ailé» : Amiet, 1992, N° 452).

¹⁸³ Le texte FM VII 38 (A. 1968) atteste de l'ancienneté (dès le Bronze moyen) du thème du combat du Dieu de l'Orage et la Mer comme J.-M. Durand l'a mis en évidence

une référence à la «renaissance» du dieu après son passage dans le monde des morts¹⁸⁴.

La documentation écrite de Mari livre peut-être un autre point d'ancrage dans la tradition amorrite qui nous intéresserait pour cette étude. Nous avons précisé au début de cet article (cf. note 2) qu'Horon, sous la forme Hawrân, serait déjà attesté dans la documentation mariote du Bronze moyen. Il n'est peut-être pas inutile de souligner qu'il n'apparaîtrait alors (tout au moins en l'état actuel de notre documentation) que sous la forme d'un nom d'ancêtre¹⁸⁵.

Remerciements

Je remercie vivement Nicolas Grimal, Juan-Pablo Vita, Paolo Xella et Aurélie Carbillet pour leur relecture et les échanges fructueux que j'ai eu avec eux. J'adresse également mes remerciements à Emma Croidieu qui a réalisé les travaux d'infographie.

Bibliographie

- Aliquot, J., 2009: La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain. BAH 189. Beyrouth.
- Amiet, P., 1992: Corpus des cylindres de Ras Shamra-Ougarit, II, Sceaux-cylindres en hématite et pierres diverses. RSOu 9. Paris.
- Bavay, L., 2015: Canaanite Jars and Jar Sealings from Deir el-Medina: Scattered Evidence of Egypt's Economic Relations with the Levant during the New Kingdom. In B. Eder / R. Pruzsinszky (éds.): Policies of Exchange, Political Systems and Modes of Interaction in the Aegean and Near East in the 2nd millennium B.C.E., Proceedings of the International Symposium at the Université de Freiburg, Institute of Archaeological Studies (2012). Oriental and European Archaeology 2. Vienne. 129–139.
- Ben-Tor, D., 2007: Scarabs, Chronology, and Interconnections. Egypt and Palestine in the Second Intermediate Period. OBO SA 27. Fribourg/Göttingen.

(Durand, 1993 ; Durand, 2008, 341).

¹⁸⁴ Sur le «dieu qui meurt», voir Xella, 2001.

¹⁸⁵ On notera aussi que dans la documentation de Mari, un «groupe de textes montre Itûr-Mer impliqué dans une opération oraculaire concernant la maladie d'un jeune alépin, selon toute vraisemblance le prince héritier de Hammurabi. La divinité poliade de Mari était donc tenue pour une divinité guérisseuse» (Durand, 2008, 631). Sur le texte A.2879 (Duran, 2008, 193). Par ailleurs, J.-M. Durand écrit: «Il est tout à fait possible que le théonyme Itûr-Mer soit en fait le nom d'un héros des temps anciens, ce qui a fait qu'il a pu représenter un humain divinisé» (Durand, 2008, 191).

- Berlandini, J., 1998: Bès en aurige dans le char du dieu-sauveur. In W. Clarysse / A. Schoors / H. Willems (éds.): *Egyptian Religion the Last Thousand Years*, I, *Studies Dedicated to the Memory of Jan Quaegebeur*. OLA 84. Leuven. 31–55.
- Bonatz, D., 2000: Das syro-hethitische Grabdenkmal. Untersuchungen zur Entstehung einer neuen Bildgattung in der Eisenzeit im nordsyrisch-südost-anatolischen Raum. Mayence.
- Bonnet, C. / Niehr, H., 2014: La religion des Phéniciens et des Araméens, dans le contexte de l’Ancien Testament. *Le monde de la Bible* 66. Genève.
- Bordreuil, P. / Caquot, A., 1979: Les textes en cunéiformes alphabétiques découverts en 1977 à Ibn Hani. *Syria* 56, 295–315.
- Bordreuil, P. / Pardee, D., 1989: Trouvaille épigraphique de l’Ougarit 1: Concordance. *RSOu* 5/1. Paris.
- / —, 2004: Manuel d’ougaritique. Paris.
- Bounni, A. / Lagarce, E. et J., 1998: Ras Ibn Hani, I. Le palais nord du Bronze récent. Fouilles 1979–95, synthèse préliminaire. BAH 151. Beyrouth.
- Bruyère, B., 1952: Sur le dieu Ched. À propos de quelques monuments nouveaux trouvés à Deir el-Médineh en 1939. *FIFAO* 20/3. Le Caire. 138–170.
- Caquot A. 1952: Chadrapha, à propos de quelques articles récents. *Syria* 29, 74–88.
- Callot, O., 1994: La tranchée «Ville Sud», Études d’architecture domestique, *RSOu* 10. Paris.
- 2011: Les sanctuaires de l’acropole d’Ougarit. Les temples de Baal et de Dagan. *RSOu* 19. Lyon.
- Caquot, A., 1973: Observations sur la Première Tablette Magique d’Arslan Tash. *JANES* 5, 45–51.
- 1979–1980: Horon : revue critique et données nouvelles. *AAAS* 29–30, 173–180.
- 1995: Une contribution ougaritique à la préhistoire du titre divin shadday. In J. A. Emerton (éd.): *Congress Volume Paris 1992*. Leiden. 1–12.
- Caquot, A. / Dalix, A.-S., 2001: Texte mythico-magique. In M. Yon / D. Arnaud (éds.): *Études ougaritiques*, I, *Travaux 1985–1995*. *RSOu* 14. Paris. 393–405.
- Caquot, A. / Sznycer, M. / Herdner A., 1974: Textes ougaritiques, I, Mythes et légendes. LAPO 7. Paris.
- Carbillet, A., 2015: Appliques murales d’Ougarit décorées d’une représentation féminine en relief. In B. Geyer / V. Matoïan / M. Al-Maqdissi (éds.): *De l’île d’Aphrodite au Paradis perdu, itinéraire d’un gentilhomme lyonnais. En hommage à Yves Calvet*. *RSOu* 22. Leuven. 195–212.
- sous presse: De l’«idole-louche» à «l’applique murale»: retour sur une catégorie d’objet énigmatique découverte à Ugarit. In *Études ougaritiques IV*. *RSOu* 24. Leuven.

- Carrier, C., 2009: Textes des Pyramides de l'Égypte ancienne, I, Textes des pyramides d'Ounas et de Têti. MELCHAT 12. Cybele.
- Catalogue d'exposition, 1976: Ramsès le Grand, Galeries nationales du Grand Palais. Paris.
- 1983: Au Pays de Baal et d'Astarté, 10000 ans d'art en Syrie. Paris.
- 1985: Le grand pharaon Ramsès II et son temps. Montréal.
- 2002: Les artistes de Pharaon, Deir el-Médineh et la Vallée des Rois, Musée du Louvre. Paris.
- Caubet, A. / Yon, M., 2001: Une coupe inscrite en chypro-minoen à Ras Shamra et les «trésors» d'Ougarit. In P. M. Fisher (éd.): Contributions to the Archaeology and History of the Bronze and Iron Ages in the Eastern Mediterranean, Studies in Honour of Paul Åström. Österreichisches Archäologisches Institut. Sonderschriften Band 39. Wien. 149–157.
- / —, 2006: Ougarit et l'Égypte. In E. Cerny / I. Hein / H. Hunger / D. Melman / A. Schwab (éds.): Timelines Studies in Honour of Manfred Bietak, III. OLA 149. Leuven/Paris/Duddley. 87–95.
- Clemens, D. M., 2001: Sources for Ugaritic Rituals and Sacrifice. Vol. I: Ugaritic and Ugarit Akkadian Texts. AOAT 284/1. Münster.
- Clère, J. J., 1995: Les chauves d'Hathor. OLA 63. Leuven.
- Cornelius, I., 2004: The many faces of the goddess: the iconography of the Syro-Palestinian goddesses Anat, Astarte, Qadesh, and Asherah c. 1500–1000 BCE. Fribourg/Göttingen.
- Corteggiani, J.-P., 2007: L'Égypte ancienne et ses dieux. Dictionnaire illustré. Fayard.
- Courtois, J.-Cl., 1990: Yabninu et le palais sud d'Ougarit. Syria 67, 103–142.
- Daccache, J., 2014: Milkiyaton et Rašap: une relation stratégique. Semitica et Classica 7, 77–95.
- Dalix, A.-S., 2003: *Dlq* et le sphinx: le cachet RS 25.188. UF 34, 45–52.
- Dardaillon, E., 2006: Les productions métalliques dans les royaumes du Levant au deuxième millénaire av. J.-C., thèse de doctorat de l'Université Lumière-Lyon 2 (non publiée).
- 2008: Le nielle et le «cuivre noir»: problèmes de terminologie. In V. Matořian (éd.): Le mobilier du Palais royal d'Ougarit. RSOu 17. Lyon. 117–125.
- del Olmo Lete, G., 2014: Incantations and anti-witchcraft texts from Ugarit. SANER 4. Berlin.
- del Olmo Lete, G. / Sanmartín J., 2015: A Dictionary of the Ugaritic Language in the Alphabetic Tradition. 3 ed. Leiden/Boston.
- Dietrich, M. / Loretz, O. 1990: Mantik in Ugarit, Keilalphabetische Texte der Opferschau – Omensammlungen – Nekromantie. ALASP 3. Münster.
- / —, 1999: Keret, der leidende „König der Gerechtigkeit“. UF 31, 133–164.
- / —, 2008a: Die apotropäische Sphinx *ald* = Alad auf dem Siegelamulett RS 25.188. In M. Dietrich (éd.): Orbis Ugariticus. Ausgewählte Beiträge von

- Manfred Dietrich und Oswald Loretz zu Fest- und Gedenkschriften anlässlich des 80. Geburtstages von Oswald Loretz. AOAT 343. Münster. 335–344.
- / —, 2008b: H̱oron, der Herr über die Schlangen. Das Verhältnis von Mythos und Beschwörung in KTU 1.100. In M. Dietrich (éd.): *Orbis Ugariticus*. Ausgewählte Beiträge von Manfred Dietrich und Oswald Loretz zu Fest- und Gedenkschriften anlässlich des 80. Geburtstages von Oswald Loretz. AOAT 343. Münster. 119–140.
- / —, 2013: Mustertext einer Beschwörung gegen Zauberer (KTU 1.169 = RIH 78/20). In O. Loretz / S. Ribichini / W. G. E. Watson / J. Á. Zamora (éds.): *Ritual, Religion and Reason. Studies in the Ancient World in Honour of Paolo Xella*. AOAT 404. Münster. 205–227.
- Dietrich, M. / Loretz, O. / Sanmartín, J., 2013: Die keilalphabetischen Texte aus Ugarit, Ras Ibn Hani und anderen Orten / The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places, 3., erweiterte Auflage, AOAT 360/1. Münster.
- Dijkstra, M., sous presse: El-Kunirsha in Anatolia, the Levant and elsewhere. In *Études ougaritiques IV*. RSOu 24. Leuven.
- Durand, J.-M., 1993: Le mythologème du combat entre le dieu de l'orage et la mer en Mésopotamie. *MARI* 7, 41–61.
- 2008: La religion amorrite en Syrie à l'époque des archives de Mari. In G. del Olmo Lete (éd.): *Mythologie et religion des sémites occidentaux I*. OLA 162. Leuven/Paris/Duddley. 161–716.
- Fenton, T., 1996: Baal au foudre: Of Snakes and Mountains, Myth and Message. In N. Wyatt / W. G. E. Watson / J. B. Lloyd (éds.): *Ugarit, Religion and Culture, Proceedings of the International Colloquium on Ugarit Religion and Culture* (Edinburgh, 1994). UBL 12. Münster. 49–64.
- Fischer, E., 2013: Niqmaddu of Ugarit and his Consort. A Reassessment of the So-called Marriage Vase. In L. Bombardieri / A. D'Agostino / G. Guarducci / V. Orsi / S. Valentini (éds.): *SOMA 2012, Identity and Connectivity. Proceedings of the 16th Symposium on Mediterranean Archaeology, Florence*, vol. I. BAR International Series 2581/I. Oxford. 165–173.
- Fischer-Elfert, H. W., 2011: Sāmānu on the Nile: The Transfer of a Near Eastern Demon and Magico-Medical Concept into New Kingdom Egypt. In M. Collier / S. Snape (éds.): *Ramesside Studies in Honour of K. A. Kitchen*. Bolton. 189–198.
- Ford, J. N., 2003: The Ugaritic Incantation against Sorcery RIH 78/20 (KTU² 1.169). *UF* 34 (2002) 153–211.
- Forgeau, A., 2010: Horus-fils-d'Isis, La jeunesse d'un dieu. *Bibliothèque d'Étude* 150. Le Caire.
- Gachet-Bizollon, J., 2007: Les ivoires d'Ougarit. RSOu 16. Paris.
- Galliano, G. / Calvet, Y., 2004: Le royaume d'Ougarit. Aux origines de l'alphabet, Somogy Éditions d'art – Musée des Beaux-Arts de Lyon (Catalogue

- d'exposition). Paris/Lyon.
- Gasse, A., 2004: Les stèles d'Horus sur les crocodiles, Musée du Louvre, Département des Antiquités égyptiennes, Réunion des Musées Nationaux. Paris.
- Gibson, J. C. L., 1982: Textbook of Syrian Semitic Inscriptions, III, Phoenician Inscriptions, including inscriptions in the mixed dialect of Arslan Tash. Oxford.
- Grimal, N., 2009: Quelques réflexions sur la géopolitique du Levant au deuxième millénaire av. J.-C., Interconnections in the Eastern Mediterranean. Lebanon in the Bronze and Iron Ages, Proceedings of the International Symposium Beyrouth 2008. BAAL hors série VI, 339–360.
- 2013: Diplomatie et écriture : à propos des inscriptions égyptiennes d'Ougarit. In P. Bordreuil / F. Ernst-Pradal / M. G. Masetti-Rouault / H. Rouillard-Bonraisin (éds.): Les écritures mises au jour sur le site antique d'Ougarit (Syrie) et leur déchiffrement 1930–2010, Commémoration du quatre-vingtième anniversaire du déchiffrement de l'alphabet cunéiforme de Ras Shamra-Ougarit. AIBL. Paris. 187–202.
- Gubel, E., 2002: The anthroponym *ḥr* : new light on the iconography of the god Horon? In M. G. Amadasi Guzzo / M. Liverani / P. Matthiae (éds.): Da Pyrgi a Mozia, Studi sull'archeologia del Mediterraneo in memoria di Antonia Ciasca. Vicino Oriente – Quaderno 3/1. Rome. 269–279.
- Haider, P. W., 2001: Minoan Deities in an Egyptian Medical Text. In R. Laffineur / R. Hägg (éds.): Potnia, Deities and Religion in the Aegean Bronze Age. Proceedings of the 8th International Conference / 8^e Rencontre égéenne internationale, Göteborg University, 12–15 April 2000. Liège/Austin. 479–482.
- Hawley, R., 2009: Un fragment de recette médicinale en langue ougaritique. *Journal des Médecines Cunéiformes* 14, 6–27.
- Hill, M., (éd.), 2007: Gifts for the Gods, Images from Egyptian temples. The Metropolitan Museum of Art. New York.
- Keel, O., 1989: Zur Identifikation des Falkenköpfigen auf den Skarabäen der ausgehenden 13. und der 15. Dynastie. In O. Keel / H. Keel-Leu / S. Schroer (éds.): Studien zu den Stempelsiegeln aus Palästina/Israel II. OBO 88. Freiburg/Göttingen. 243–280.
- 2002: Egyptian Deities in Middle Bronze Age Palestine. In E. D. Oren / S. Ahituv (éds.): Aharon Kempinski Memorial Volume. Studies in Archaeology and Related Disciplines. Beer-sheva 15. Beer-sheva. 194–227.
- Keel, O. / Uehlinger, Ch., 1998: Göttinnen, Götter und Gottessymbole, Neue Erkenntnisse zur Religionsgeschichte Kanaans und Israels aufgrund bislang unerschlossener ikonographischer Quellen, 4., erweiterte Auflage. *Quaestiones Disputatae* 134. Freiburg/Basel/Wien.
- Koenig, Y., 1994: Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne. Paris.

- Lackenbacher, S., 2001: Une lettre d'Égypte (N° 1). In M. Yon / D. Arnaud (éds.): *Études ougaritiques*, I, Travaux 1985–1955. RSOu 14. Paris. 239–248.
- Lackenbacher, S. / Malbran-Labat, F., à paraître: Lettres en akkadien de la «maison d'Urtenu» – Fouilles de 1994. RSOu 23.
- Lagarce, B., 2013: L'image du pouvoir égyptien dans les documents d'Ougarit. In P. Bordreuil / F. Ernst-Pradal / M. G. Masetti-Rouault / H. Rouillard-Bonraissin (éds.): *Les écritures mises au jour sur le site antique d'Ougarit (Syrie) et leur déchiffrement 1930–2010*, Commémoration du quatre-vingtième anniversaire du déchiffrement de l'alphabet cunéiforme de Ras Shamra-Ougarit. Paris. 269–296.
- Lagarce, E. / Lagarce, J., 1990: Un bâton magique égyptien en ivoire à Ras Shamra. In P. Matthiae / M. van Loon / H. Weiss (éds.): *Resurrecting the Past. A joint tribute to Adnan Bounni*. Stamboul. 171–198.
- Lagarce, J. / du Puytisson-Lagarce, E., 2008: Remarques sur le matériel égyptien et égyptisant de Ras Shamra («maison aux Albâtres») et de Ras Ibn Hani à la lumière de données récentes sur la chronologie de la fin d'Ougarit. In M. Bietak / E. Czerny (éds.): *The Bronze Age in the Lebanon, Studies on Archaeology and Chronology of Lebanon, Syria and Egypt*. Vienne. 153–164.
- Lagarce-Othman, B., sous presse: Une empreinte au nom de Ramsès II trouvée dans le secteur de la «Maison d'Ourtenou». In *Études ougaritiques IV*. RSOu 23. Leuven.
- Lange, H. O., 1927: *Der magische Papyrus Harris*. Det Kgl. Danske Videnskabskabernes Selskab., Historisk-filologiske Meddelelser XIV/2. København.
- Lefebvre, G., 1982: *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*. Traduction avec introduction, notices et commentaires. Paris.
- Leibovitch, J., 1944: Amon-Ra', Rechef et Houroun sur une stèle. *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 44, 163–172.
- Leitz, C., 1999: *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom, Hieratic Papyri in the British Museum* 7. Londres.
- Lipinski, E., 1995: *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, *Studia Phoenicia* XIV. OLA 64. Leuven.
- Loud, G., 1948: *Megiddo, II. Seasons of 1935–1939*. The University of Chicago. OIP 62. Chicago.
- Loukianoff, G., 1931: Le dieu Ched. L'évolution de son culte dans l'ancienne Égypte. *Bulletin de l'Institut l'Égypte* 13, 67–83.
- Malaise, M., 1990: Bès et les croyances solaires. In S. Israelit-Groll (éd.): *Studies in Egyptology presented to Mariam Lichtheim*. Jérusalem. 680–729.
- Malbran-Labat, Fl., 1999: Langues et écritures à Ougarit. *Semitica* 49, 65–101.
- Mallet, J., 1987: Le temple aux rhytons. In M. Yon (éd.): *Le Centre de la Ville: 38^e–44^e campagnes (1978–1984)*. RSOu 3. Paris. 213–248.

- Marchegay, S., 2001 : Un plan inédit des fouilles de Minet el-Beida, études ougaritiques I. RSOu 14. Paris. 11–40.
- Margueron, J.-Cl., 1977 : Ras Shamra 1975 et 1976. Rapport préliminaire sur les campagnes d'automne. Syria 54, 151–188.
- Márquez Rowe, I., 2013 : The Personal Seal of King Ammurapi of Ugarit. AuOr 31/2, 221–226.
- Matořian, V., 2000 : Ras Shamra-Ougarit et la production des matières vitreuses au Proche-Orient au second millénaire av. J.-C., Thèse de l'Université de Paris I Panthéon-Sorbonne (non publiée).
- 2004 : Mythe et réalité : histoires de serpent à Ougarit, Ougarit. Dossiers d'Archéologie Hors série, 50–53.
- 2013a : La Maison dite «de Rashapabou». Inventaire des objets découverts lors de la fouille de l'édifice et essai d'interprétation. In V. Matořian / M. Al-Maqdissi (éds.) : Études ougaritiques III. RSOu 21. Paris/Leuven/Walpole. 157–202.
- 2013b : Ougarit, porte méditerranéenne de l'Asie. In P. Bordreuil / F. Ernst-Pradal / M. G. Masetti-Rouault / H. Rouillard-Bonraisin (éds.) : Les écritures mises au jour sur le site antique d'Ougarit (Syrie) et leur déchiffrement 1930–2010. Commémoration du quatre-vingtième anniversaire du déchiffrement de l'alphabet cunéiforme de Ras Shamra-Ougarit. Paris. 99–138.
- 2014 : Ugarit, l'Égypte et les Phéniciens (manuscrit inédit, dossier d'HDR, Université de Paris I Panthéon Sorbonne). 299 p.
- 2015 : Ougarit et l'Égypte : essai d'interprétation de la documentation archéologique et perspectives de la recherche. In B. Eder / R. Pruzsinszky (éds.) : Policies of Exchange, Political Systems and Modes of Interaction in the Aegean and Near East in the 2nd millennium B.C.E., Proceedings of the International Symposium at the Université de Freiburg, Institute of Archaeological Studies (2012). Oriental and European Archaeology 2. Vienne. 35–84.
- sous presse (a) : Les supports métalliques d'Ougarit, *Semitica*.
- sous presse (b) : Ougarit, l'Égypte et les «Phéniciens» : divinités protectrices et guérisseuses – Lecture d'images. CRAIBL.
- Matořian, V. / Bouquillon, A., 2000 : Le «bleu égyptien» à Ras Shamra-Ougarit (Syrie). In P. Matthiae / A. Enea / L. Peyronel / F. Pinnock (éds.) : Proceedings of the First International Congress on the Archaeology of the Ancient Near East, Rome, 18–23 May 1998. Rome. 985–1000.
- Mesnil du Buisson (Le comte du), R., 1939 : Une tablette magique de la région du Moyen Euphrate, Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud. BAH 30. Paris. 421–434.
- Montet, P. / Bucher, P., 1935 : Un dieu cananéen à Tanis : Houroun de Ramsès. RB 44, 153–165.
- Moran, W. L., 1987 : Les lettres d'El-Amarna, Correspondance diplomatique du pharaon. Traduction française de D. Collon / H. Cazelles. LAPO 13. Paris.

- Münnich, M. M., 2013: *The God Reshep in the Ancient Near East*. ORA 11. Tübingen.
- Niehr, H., 2012: Bestattung und Nachleben der Könige von Ugarit im Spiegel von Archäologie und Literatur. In A. Lang / P. Marinkovic (éds.): *Bios – Cultus – (Im)mortalitas. Zu Religion und Kultur – Von den biologischen Grundlagen bis zu Jenseitsvorstellungen*. Rahden. 145–156.
- 2014: Der Santuaire aux rhytons in Ugarit: Überlegungen zu seiner Bedeutung und Funktion im Kult der Stadt. *JNWSL* 40/2, 71–96.
- 2015: Texte aus Syrien. Mythen und Epen aus Ugarit. In *TUAT NF* 8/III, 177–301.
- Pardee, D., 1988: *Les textes para-mythologiques de la 24^e campagne (1961)*. RSOu 4. Paris.
- 1996: Marzihu, Kispu, and the Ugaritic Funerary Cult: A Minimalist View. In N. Wyatt / W. G. E. Watson / J. B. Lloyd (éds.): *Ugarit: Religion and Culture. Proceedings of the International Colloquium Edinburgh 1994. Essays presented in honour of Prof. J. C. L. Gibson*. ULB 12. Münster. 273–287.
- 1998: Les documents d’Arslan Tash : authentiques ou faux? *Syria* 75, 15–54.
- 2000: *Les textes rituels*. RSOu 12. Paris.
- 2005: La pratique de la religion à Ougarit d’après les textes. In J.-M. Michaud (éd.): *Le royaume d’Ougarit de la Crète à l’Euphrate. Nouveaux axes de recherche*. POLO 2. Sherbrooke. 115–144.
- Philonenko M. / Turcan R. / Lavagne H. / Fontaine J. / Mahé J.-P. / Grimal N. / Desanges J. / Laurens P., 2009: La notice de Pline l’Ancien sur les Esséniens de Qoumrân. *CRAIBL* 153, 443–480.
- Pinnock, F., 2012: Some Gublite artefacts possibly made at Ebla. *Syria* 89, 85–100.
- Posener, G., 1940: *Princes et pays d’Asie et de Nubie*. Bruxelles.
- Priese, K.-H. (éd.): 1991: *Ägyptisches Museum, Museumsinsel Berlin*. Mainz.
- Du Puytison-Lagarce, É. / Lagarce J., 2015 : Dieux protecteurs et de renaissance dans l’iconographie à Ugarit et au Levant. Essai d’interprétation du cylindre RS 20.039. In B. Geyer / V. Matoian / M. Al-Maqdissi (éds.): *De l’île d’Aphrodite au Paradis perdu, itinéraire d’un gentilhomme lyonnais. En hommage à Yves Calvet*. RSOu 22. Leuven. 175–194.
- Quaegebeur, J., 1999: *La naine et le bouquetin ou l’énigme de la barque en albâtre de Toutankhamon*. Leiden.
- Quibell, M. J. E., 1908: Tomb of Yuua and Thuiu, *Catalogue général des Antiquités égyptiennes du Musée du Caire* N° 51001–51191. Le Caire.
- Rüterswörden, U., 1999: Horon. In K. van der Toorn / B. Becking / P. W. van der Horst (éds.): *Dictionary of Deities and Demons in the Bible* (2^e ed.). Leiden/Boston/Köln. 425–426.

- Scandone Matthiae, G., 1994: La cultura egiziana e Biblo attraverso le testimonianze materiali. In E. Acquaro et al. (éds.): *Biblo. Una città e la sua cultura*. Atti del Colloquio Internazionale, Roma 5–7 dicembre 1990. Rome. 37–48.
- 2002: Art et politique: les images de pharaon à l'étranger. *Egypt and the Levant* 12, 187–193.
- Schaeffer, C. F.-A., 1929: Les fouilles de Minet el Beida et de Ras Shamra (Campagne du printemps 1929). *Syria* 10, 285–297.
- 1932: Les fouilles de Minet el Beida et de Ras Shamra. Troisième campagne. *Syria* 13, 1–27.
- 1933: Les fouilles de Minet el-Beida et de Ras-Shamra. Quatrième campagne (printemps 1932): rapport sommaire. *Syria* 14, 93–127.
- 1934: Les fouilles de Ras Shamra-Ugarit. Cinquième campagne. *Syria* 15, 105–131.
- (éd.), 1939: *Ugaritica I*. MRS 3. Paris.
- 1949: *Ugaritica II*, Nouvelles études relatives aux découvertes de Ras Shamra. MRS 5. Paris.
- 1966: Nouveaux témoignages du culte de El et de Baal à Ras Shamra-Ugarit et ailleurs en Syrie-Palestine. *Syria* 43, 1–19.
- Schaeffer-Forrer, C.F.-A., 1983: *Corpus I des cylindres-sceaux de Ras Shamra-Ugarit et d'Enkomi-Alasia*. Paris.
- Schmitz, B., 1994: Ein neuer Beleg für den Gott Sched : Amulett Hildesheim Pelizaeus-Museum 5922. In B. M. Bryan / D. Lorton: *Essays in Egyptology in Honor of Hans Goedicke*, San Antonio. Texas. 255–263.
- Schneider, T., 1989: Mag.pHarris XII, 1–5: Eine kanaanäische Beschwörung für die Löwenjagd? *Göttinger Miszellen* 112, 53–63.
- Schroer, S., 2008: *Die Ikonographie Palästinas/Israels und der Alte Orient. Eine Religionsgeschichte in Bildern, 2: Die Mittelbronzezeit*. Freiburg.
- Seeden, H., 1980: *The Standing Armed Figurines in the Levant*. PBF I/1. Munich.
- Smith, M. S. / Pitard, W. T., 2009: *The Ugaritic Baal Cycle, II, Introduction with Text, Translation and Commentary of KTU/CAT 1.3–1.4*. Leiden/Boston.
- Stadelmann, R., 1967: *Syrisch-palästinensische Gottheiten in Ägypten*. PA 5. Leiden.
- 2006: Le Grand Sphinx de Giza. In *Sphinx, les gardiens de l'Égypte* (catalogue d'exposition). Bruxelles. 37–44.
- Stock, H. 1955: *Studien zur Geschichte und Archäologie der 13. bis 17. Dynastie Ägyptens, unter besonderer Berücksichtigung der Skarabäen dieser Zwischenzeit*. Glückstadt / Hamburg / New York.
- Sznycer, M., 1969–1970: Note sur le dieu Šid et le dieu Ḥoron d'après les nouvelles inscriptions puniques d'Antas (Sardaigne). *Karthago* 15, 69–74.

- Tallet, P., 2003 : Les circuits économiques selon les étiquettes de jarre de Deir el-Médineh. In G. Andreu (éd.) : Deir el-Médineh et la Vallée des Rois. La vie en Égypte au temps des pharaons du Nouvel Empire (colloque, musée du Louvre 2002). Paris. 253–280.
- te Velde, H., 1984 : Seth. In *Lexikon der Ägyptologie*, vol. V, 908–911.
- Van Dijk, J., 1989 : The Canaanite god Hauron and his cult in Egypt. *Göttinger Miszellen* 107, 59–68.
- Vassilika, E., 2010 : I capolavori del Museo Egizio di Torino. Florence.
- Vernus, P. / Yoyotte, J., 2005 : Bestiaire des pharaons. Paris.
- Vita, J.-P., 1999 : The Society of Ugarit. In W. G. E. Watson / N. Wyatt (éds.) : *Handbook of Ugaritic Studies*. Leiden/Boston/Köln. 455–498.
- Vita, J.-P. / Galan, J.-M., 1997 : Shipti-Ba'alu, un «égyptien» à Ougarit. *UF* 29, 709–713.
- Watson, W. G. E., 2004 : A botanical snapshot of Ugarit. Trees, fruit, plants and herbs in the cuneiform texts. *AuOr* 22, 107–155.
- Wyatt, N., 1998 : Religious Texts from Ugarit. The Words of Ilimilku and his Colleagues. *The Biblical Seminar* 53. Sheffield.
- 2006 : 'May Horon Smash Your Head!' : A Curse Formula from Ugarit. In G. del Olmo Lete / L. Feliu / A. Millet Albà (éds.) : *Šapal tibnim mû illakû*. Studies Presented to Joaquín Sanmartín on the Occasion of his 65th Birthday. *AuOrS* 22. Sabadell. 471–479.
- Xella, P., 1972 : Per una riconsiderazione della morfologia del dio Horon. *AION* 32, 271–286.
- 1989 : D'Ugarit à la Phénicie : sur les traces de Rashap, Horon et Eschmun. *WO* 19, 45–64.
- 1992 : Horon. In E. Lipinski (éd.) : *Dictionnaire de la Civilisation Phénicienne et Punique*, Turnhout, 219–220.
- (éd.) : 2001 : *Quando un Dio muore. Morti e assenze divine nelle antiche tradizioni mediterranee*, Verona.
- Yadin, Y., 1975 : Hazor, the rediscovery of a great citadel of the Bible, Jerusalem.
- Yon, M., 1985 : Baal et le roi. In J.-L. Huot / M. Yon / Y. Calvet (éds.) : *De l'Indus aux Balkans, recueil à la mémoire de Jean Deshayes*. Paris. 177–190.
- 1987 : Les rhytons du sanctuaire. In M. Yon (éd.) : *Le centre de la ville, 38^e–44^e campagnes (1978–1984)*. *RSOu* 3. Paris. 343–350.
- 1991 : Stèles de pierre. In M. Yon (éd.) : *Arts et industries de la pierre*. *RSOu* 6. Paris. 273–353.
- 1996 : The Temple of the Rhytons at Ugarit. In N. Wyatt, / W. G. E. Watson / J. B. Lloyd (éds.) : *Ugarit, Religion and Culture, Proceedings of the International Colloquium on Ugarit Religion and Culture, Edinburgh, 1994*. UBL 12. Münster. 405–422.

- 1997a: Ougarit et le port de Mahadou / Minet el-Beida. In L. Swiny / R. Hohfelder (éds.): *Res Maritimae*, CAARI Nicosia octobre 1994. Atlanta. 357–369.
- 1997b: *La cité d'Ougarit sur le tell de Ras Shamra*. Paris.
- Zaccagnini, C., 2000: The Interdependence of the Great Powers. In R. Cohen / R. Westbrook (éds.): *Amarna Diplomacy. The Beginnings of International Relations*. Baltimore/London. 141–153.
- Zamora, J.-À. 2003: Textos magicos y trasfondo mitológico: Arslan Tash. *SEL* 20, 9–23.
- Ziegler, C., 1987: Les arts du métal à la Troisième Période Intermédiaire. In *Tanis. L'or des pharaons* (catalogue d'exposition). Paris/Marseille. 85–101.
- Zivie-Coche, Ch., 1976: Giza au deuxième millénaire. *BdE* 70.
- 2006: Le Sphinx de Giza et le culte d'Harmachis. In *Sphinx, les gardiens de l'Égypte* (catalogue d'exposition). Bruxelles. 55–69.