

# Comprendre l'anthroponymie égyptienne pendant les Ancien, Moyen et Nouvel Empires (2778-1085 avant Jésus-Christ)

Chamberlain NENKAM,  
Chargé de Cours  
Université de Yaoundé I (Cameroun)  
Département d'Histoire  
chanenkam@gmail.com

## Résumé

Cette étude pose le problème de la relation entre l'anthroponyme et l'identité de la personne dans l'ancienne Égypte. La consultation de la littérature existante nous a permis de noter que le nom est parfois plus lourd de sens que la personne. Ainsi, il est impératif de repréciser sa fonction sociale, sa valeur et le message qu'il transmet. L'étude aboutit à la conclusion selon laquelle les anciens Égyptiens ont toujours considéré leur nom avec beaucoup d'importance, autant à l'Ancien qu'au Nouvel, en passant par le Moyen Empire. Il ne s'agit pas d'un terme permettant juste de les désigner. Cette parole prononcée a un symbolisme profondément religieux. Elle permet non seulement de créer l'homme, mais peut aussi servir à son anéantissement. Le nom est ainsi étroitement lié aux schèmes culturels et structures sociales.

Mots-clés : anthroponymie - valeur - identité - profanation - Égypte ancienne.

## Understanding Egyptian anthroponymy during the Old, Middle and New Empires (2778-1085 BC)

### Abstract

This study raises the problem of the relationship between the anthroponym and the identity of the person in ancient Egypt. Consultation of the existing literature has allowed us to note that the name is sometimes more significant than the person. Thus, it is imperative to re-specify its social function, its value and the message it transmits. The study leads to the conclusion that the ancient Egyptians have always considered their name with great importance, as much in the Old as in the New, passing through the Middle Empires. It is not a term that can just be used to designate them. This word spoken has a deeply religious symbolism. It not only allows the creation of man, but can also be used to destroy him. The name is thus closely linked to cultural patterns and social structures.

Keywords: anthroponymy - value - identity - desecration - ancient Egypt.



## Introduction

Dans l'Égypte ancienne, rien ne s'explique si l'on néglige une foi motrice ayant conditionné toutes les formes de l'existence. C'est la spiritualité qui y a dirigé la création sculpturale, imprégné le développement des idées et veillé à la croissance des institutions. Le nom peut ainsi y être considéré comme un véritable véhicule des traditions. Ce sont les croyances religieuses et la vision du monde des anciens Égyptiens qui président à leur choix et ils n'en sont que l'un des moyens d'expression. Pour ces anciens peuples de l'Afrique noire, c'est le nom qui donne une personnalité spirituelle à l'homme (J. Yoyotte, 1959; C. Jack, 1986; C. Spieser, 2000; G. Ngom, 2011). Malheureusement, le contact de l'Afrique noire avec le monde extérieur va progressivement occasionner l'acculturation. Le patronyme, identité culturelle, expression des traditions orales et véritable document d'histoire sociale, est de plus en plus attribué de façon arbitraire, quoique le choix du nom soit libre. Il est donc question pour nous ici de réinterroger et de repréciser le sens, la valeur et la puissance du nom en Afrique noire à partir de l'exemple de l'Égypte, le plus ancien État du monde. La borne supérieure, à savoir -1085, renvoie au début de la Basse Époque tandis que celle inférieure, en l'occurrence - 2778, correspond au début de l'Ancien Empire.

Le but n'est cependant pas de faire une étude globale sur la nature de tous les noms égyptiens. Nous tentons simplement un recours à l'essence, au sens et à la fonction originelle de l'anthroponymie en Afrique noire. À travers une approche à la fois inductive et thématique, nous allons analyser la place du nom parmi les composantes de la personne humaine, les circonstances véritables qui guident son choix et le lien étroit entre la dualité nom-personne. Des exemples puisés dans le vécu des Égyptiens de la période pharaonique nous permettront à coup sûr d'inviter la génération africaine actuelle à renouer avec ce riche patrimoine culturel, geste indispensable pour

le projet «d'ajustement culturel»<sup>1</sup> dont a besoin l'Afrique noire postcoloniale.

### **1. Le nom est beaucoup plus qu'une simple composante de la personne dans l'ancienne Égypte de l'Ancien au Nouvel Empire**

Quand on parle de l'homme dans la culture africaine, il ne s'agit pas de l'homme cartésien de l'ontologie et de la théologie occidentale qui consiste généralement dans sa partie dite immortelle ou son âme. Comme le suggère Fabien Kange Ewane, il doit être pris dans son ensemble et sa complexité. Il implique, «aussi bien son esprit que chacune des parties de son corps, depuis les cheveux de la tête jusqu'aux rognures des ongles et aux autres émanations des sécrétions (F. Kange Ewane, 1985, p. 59). Quelle est la place occupée par le nom parmi les éléments constitutifs de la personne humaine chez les anciens Égyptiens?

En Afrique noire, la religion et la culture portent un grand intérêt à l'Homme, point focal de toutes les croyances. Dominique Zahan indique qu'il est « un microcosme ou aboutissent, invisibles, d'innombrables fils que tissent les choses et les êtres entre eux » (D. Zahan, 1970, p. 16). Cette affirmation traduit le caractère complexe de l'univers africain et laisse par ailleurs percevoir l'interdépendance non seulement entre l'Africain et ses semblables, mais aussi entre lui et son environnement. Tout microcosme humain est donc profondément ancré dans un environnement socioculturel particulier. L'anthroponyme participe à cet ancrage. Il devient alors important de présenter, même de façon sommaire, les éléments de la personne humaine en Égypte, tout en insistant sur la place occupée par le nom, composante inséparable de l'identité de l'individu.

Depuis l'ancienne Égypte, la composition de l'être humain dépasse la simple dualité, à savoir le corps et l'âme. Ceci explique la relation

---

1. Nous empruntons cette expression à l'économiste Daniel Etounga Manguela avec son ouvrage *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel?* paru aux Éditions Nouvelles du Sud en décembre 2004.

complexe qu'il a toujours entretenue avec ses semblables, son environnement et le Transcendant. Vincent Mulago traduit cette réalité en ces termes :

[L'homme africain sait] qu'il ne vit pas de sa propre vie, mais de celle de la communauté. Il sait que, détaché de cette communauté, il n'aurait plus de moyens (matériels et spirituels) d'exister. Il sait surtout que sa vie est une participation à celle de ses ascendants, et que sa conservation, son renforcement en dépend continuellement (V. Mulago, 1978, p. 45).

L'isolement est ainsi inconcevable pour l'Homme. Sa force vitale est en relation constante avec celle des ancêtres et des membres du groupe. La plus grande calamité consisterait donc à en être retranché et réduit à une existence déficiente, sans protection, vouée au néant (H. Deschamps, 1954, p. 19). Toute société conçoit donc d'une certaine manière l'organisation de la personnalité humaine qui comporte plusieurs entités comme : « corps, âmes lourdes et âmes légères, principes vitaux, ombres, participants totémiques, pluralité des noms, parcelles ontologiques d'ancêtres réincarnés... » (L. V. Thomas, 1973, p. 387). L'Homme est ainsi constitué de plusieurs principes, autant matériels qu'immatériels. Ces différents éléments, d'après Pierre Verger, suggèrent la « dépendance de l'individu à la lignée familiale, à la communauté qui englobe les vivants et les morts, les ancêtres proches et lointains qui se perpétuent dans leurs descendants auxquels ils ont transmis leurs gènes » (P. Verger, 1973, p. 61). Par conséquent, il existe entre l'Africain et son cadre de vie une relation vitale, une sorte de cordon ombilical qui les unit.

Comme nous le verrons par la suite, l'analyse sur l'Homme en Égypte ne peut se faire sans l'exploitation des corpus religieux à l'instar des *Textes des Pyramides*, des *Textes des Sarcophages* ou du *Livre égyptien de la sortie vers la lumière* (communément appelé *Livre des Morts*). C'est en partie à travers ces données funéraires que les égyptologues ont pu reconstituer ses différentes composantes. L'extrait du *Chapitre 356 des Textes des Pyramides* ci-dessous est assez illustratif en ce qui concerne le  $\text{U}$  (*ka*) ou double, l'une de ces neuf composantes (J. Assmann,

2003, p. 83 et R. Lambert, 1925, p. 125). Le dieu *Osiris* y est présenté comme le *ka* d'*Horus* en ces termes : « Ô *Osiris* (roi)! *Horus* t'a protégé, il a agi pour son *ka*, que tu es, pour que tu sois satisfait en ton nom de *ka* satisfait ».

Dans les scènes de naissance royale figurées au temple de Louqsor construit sous les XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> dynasties, le nouveau-né est suivi d'un doublet portant sur la tête un symbole constitué de deux bras dressés qu'on a nommé *ka* d'après Claude Traunecker. Pour cet auteur, ce principe n'est ni une sorte d'ange gardien, ni un corps spirituel évoqué dans la tombe, mais une force vitale comprise non pas comme une puissance globale et théorique, mais comme la vie de chacun, à l'échelle de l'individu différencié» (C. Traunecker, 1992, p. 26). Par conséquent, chacun possède son *ka*. Pour Raymond Faulkner en outre, ce dernier peut signifier, soit l'essence d'un être, soit la chance, soit le destin, etc<sup>2</sup>. Dans le *Chapitre 30 B* du *Livre égyptien de la sortie vers la lumière*, on peut lire à ce propos : «Tu es mon *ka* qui est dans mon corps, le Façonneur *Chnoum* [*Khnoum*] qui rend sain mes membres» (P. Barget, 1967, p.76). Ce principe peut donc renvoyer à la force créatrice qui, nichée dans l'Homme, construit et entretient son corps. Dans l'iconographie égyptienne à partir du Nouvel Empire d'après Bernard Mathieu (2012, p. 504), on peut observer le dieu *Khnoum* (fig. 1, page suivante) en train de modeler le nouveau-né sur son tour de potier dans les scènes qui traitent de la naissance des dieux ou de Pharaon. Souvent, *Khnoum* modèle concomitamment le fœtus et son *ka*. Dans un extrait de *L'Hymne à Khnoum* traduit par Jean Yoyotte et présenté dans le premier chapitre de l'ouvrage *La naissance du monde* intitulé «la naissance du monde selon l'Égypte antique», on peut lire :

---

2. R. Faulkner, [http://www.hierogl.ch/hiero/kA#Ka.2C\\_.C3.A2me.2C\\_esprit](http://www.hierogl.ch/hiero/kA#Ka.2C_.C3.A2me.2C_esprit), consulté le 2 février 2018. Il faut noter qu'au Moyen Empire, apparaît le terme *kaou* signifiant «nourritures». Cesse-t-on de se nourrir, et la vie s'arrête (C. Traunecker, 1992, p. 26). Roger Lambert (1925, p. 125) quant à lui se demande si ce terme, à savoir le *kaou* ne renvoie pas au «*ka*» des dieux et des rois ou à leurs puissances.

Modeleur des Modeleurs, père des pères, mère des mères, qui fit les êtres d'En-Haut et créa les êtres d'En-Bas, le bélier sacré qui fit les béliers, *Khnoum* qui fit les dieux *Khnoums*, vigoureux de main, infatigable, de sorte qu'il n'est pas de travail qui s'accomplisse sans lui. (...) Il a façonné au tour les hommes, il a engendré les dieux, afin de peupler la terre et l'orbe du Grand Océan. Il vient à temps pour donner vie à tous ceux qui sont sortis sur son tour (Collectif, 1959, p.72-73).



(Source : J. C. Aimé, « Voici le témoin vivant de la naissance du monde », <http://aimevouvant.over-blog.com/article-voici-le-témoin-vivant-de-la-naissance-du-monde-119776383.html>, consulté le 16 février 2018).






Fig. 1. Khnoum, dieu potier et modeleur des fœtus (temple d'Hathor à Dendérah VIe dynastie)

Par ailleurs, une section du *Chapitre 492* des *Textes des Sarcophages* laisse entrevoir deux autres éléments de la personne en Égypte. D'une part, on a le  $\text{𓆎}^1$ ,  $b^3$  (lire *ba*) qui signifie âme, avoir une âme ou être animé (R. Lambert, 1925, p. 47) et d'autre part, l' (Esprit-*akh*)  $\text{𓆎}^1$  en ces termes :

Ô mon *ba*, mon pouvoir-*akh*, ma magie-*békaou* et mon ombre ! Ouvre donc les deux portes du ciel ! Ouvre donc les portes du firmament afin que l'on puisse fixer tes insignes sur toi pour que tu puisses entrer devant le grand dieu qui est dans son naos et que tu puisses voir *Ré* dans

ses vraies formes! Ô gardiens des mystères d'Osiris, prenez garde à ce *ba* qui est mien! Veuillez ne pas le retenir prisonnier (C. Carrier, 2004, p. 1213).

À travers cette citation, on peut constater que par essence, le *ba* est un élément de mobilité permettant le passage d'un monde à l'autre. C'est lui qui vient à l'appel des officiants célébrant le culte divin ou funéraire et franchit le seuil de l'imaginaire pour habiter le corps de rechange qu'est la statue à en croire Claude Traunecker. C'est pourquoi en mourant d'après lui, l'Homme va à son *ka* et non à son *ba* dans la mesure où il est dynamique et non statique. Durant l'Ancien Empire, ce privilège était uniquement réservé au roi. Ce n'est qu'à partir du Nouvel Empire, précisément à la XVIII<sup>e</sup> dynastie qu'on observe une sorte de démocratisation de la mort. Il est désormais représenté comme un oiseau à tête humaine, image lourde de sens pour signifier à la fois sa mobilité et son statut d'élément de la personnalité humaine (C. Traunecker, 1992, p. 27).

Un fragment du *Chapitre 151* du *Livre égyptien de la sortie vers la lumière* en outre, laisse apparaître une autre composante, le  (*Cœur-ib*) comme suit : « Tu entres dans la maison des cœurs-*ib* et dans la place remplie de cœurs-*haty*, tu prends le tien et le mets à sa place. Ta main n'est pas détournée, ton pied n'est pas dévié de sa marche, tu ne vas pas la tête en bas, tu marches debout » (J. Assmann, 2003, p. 166). L'Homme égyptien est ainsi constitué d'un ensemble de principes, neuf précisément. D'après Claude Traunecker (1992, p. 26-29), ils sont : le (Corps-*djet*, image, forme corporelle) , le (Cadavre-*kehat*, cadavre, corps momifié) , (l'Ombre-*shout*, l'esprit) , le *kehaibit* qui signifie d'après Roger Lambert (1925, p. 139) l'ombre, le Cœur-*ib*, le *ka*, l'Oiseau-*ba*, l'Esprit-*akh* et le (Nom-*ren*) . Toutefois, il existe une parfaite harmonie et une excellente cohérence entre ces différentes composantes. Nonobstant leur importance, le nom est primordial et indispensable à et pour l'Homme. Sans nom, il ne peut avoir d'être. Il qualifie la personne par une phrase condensée et une figuration symbolique. Personne ne peut répondre au nom qui lui est

donné s'il n'est pas accueilli par le visage qui le nomme (D. Vasse, 2004, p. 281).

Sans nom dans l'ancienne Égypte et chez les autres peuples de l'Afrique noire, l'Homme n'est rien. Par son attribution, il devient un individu, différencié, repérable, faisant partie d'un ensemble par ses attaches, mais possédant une personnalité, une identité reconnue et un destin. Fabien Kange Ewane note à ce propos :

Le nom que je porte est autre chose qu'un simple mot servant à me distinguer des autres. Il a une charge affective, il se rattache, vitalement à toute la substance familiale ou à celle de quelque chose visiblement disparu, mais toujours évoluant dans son environnement, on a la nette impression qu'il y a entre lui et son cadre d'existence quelque chose d'insaisissable (F. Kange Ewane, 1997, p. 119).

On constate alors que le nom est une composante très importante. Il permet d'appeler ou d'interpeller quelqu'un, par conséquent, constitue un moyen d'action sur lui. Bien que l'individu se définisse de prime abord comme membre d'une communauté, ce n'est qu'à travers son nom qu'on peut l'atteindre. C'est pourquoi il existe un mystère du nommer et de l'acte de nomination. De ce fait, «la science, la science du vrai serait la connaissance, la possession du nom de chaque être, de chaque chose, voire la possession du nom suprême qui permet de décliner tous les noms» (G. Ngom, 2011, p. 72).

Le nom est donc un indicateur permettant de reconnaître l'Homme, un tableau qui le qualifie. Par conséquent, il ne fait pas que nommer, il explique aussi. Son attribution ne pouvait, à ce titre, que constituer un acte de la plus haute importance.

## **2. À propos de l'attribution du nom dans l'ancienne Égypte de l'Ancien au Nouvel Empire**

En 2006, un numéro thématique des *Cahiers de Littérature orale* a porté sur «Des noms et des personnes» et en 2009, Jacques Fédry a publié un article intitulé «“Le nom, c'est l'homme” : données africaines d'anthroponymie». Le thème du nom a alors toujours été au cœur de l'actualité.

Le nom est une composante essentielle de la personne humaine comme nous avons suggéré plus haut. Par son attribution, l'Homme devient un individu, différencié, repérable, faisant partie d'un ensemble par ses attaches, mais possédant une personnalité, une identité reconnue et un destin. Il apparaît comme un support d'identités multiples qui viennent enrichir sa coloration psychologique et ses caractéristiques sociales (C. Traunecker, 1992, p. 24). En Égypte singulièrement, le nom qu'on donne à son enfant est, soit un remerciement au dieu, soit un cri de bon augure lancé durant les couches, soit un souhait en faveur du nouveau-né, voire une malédiction dirigée contre les ennemis. Tout nom y est ainsi traduisible et lourd de signification (J. Yoyotte, 1959, p. 190). De ce fait, plusieurs raisons président au choix du patronyme à attribuer à un enfant.

À sa naissance, chaque égyptien recevait, généralement de sa mère, un ou deux noms ; d'où le terme *renef* ou *moutef* «son-nom-de-sa-mère» (P. Vernus, 1982, p. 326). Comme on le verra par la suite, la femme occupe une place de choix dans et/ou lors de la dation dans la culture égypto-africaine.

Les noms égyptiens ont un sens compréhensible qui permet de percevoir leur origine ou les mobiles qui ont présidé à leur choix. C'est par exemple le nom de *Séankhibtaoui*, «Celui-qui-vivifie-le-cœur-des-Deux-Terres», que *Mentouhotep II* adopte au moment où il prend la succession d'*Antef III* autour de -2061 (Moyen Empire). Son successeur *Mentouhotep III* adopte aussi pour nom de couronnement *Séankhtaouief*, «Celui-qui-vivifie-ses-Deux-Terres», autour de -2010 à la suite de la mort de son prédécesseur après près de cinquante années de règne (N. Grimal, 1988, p. 207-208). En Égypte, le nom de l'enfant peut également être inspiré par sa place dans la famille ou le lignage. On a à titre illustratif les anthroponymes *Senmou* «Le-deuxième» et *Khemetnou* «Le-troisième» (P. Vernus, 1982, p. 329). On a également *Pépi-ankh-heri-ib* «Pépi-ankh-le-moyen» et *heri-ib* «qui est sur le cœur, au centre, au milieu» (G. Ngom, 2011, p. 77). D'autres semblent plutôt attester de la croyance en la réincarnation. Dans cette perspective, on a les noms comme : *Senetites* «La-sœur-de-son-père» ainsi que *Itsemi* «Le-père-de-mon-époux». Il faut préciser que

dans la tradition pharaonique, un nom peut passer d'une génération à l'autre, de père en fils, de mère en fille ou en reprenant le nom des aïeux (P. Vernus, 1982, p. 329).


Certains noms égyptiens font référence aux mots de la mère juste après l'accouchement. Entre autres, on peut citer : *Ikb* « Qu'est-ce? », *Néfernen* « C'est-beau-ça », *Ourson* « Il-est-grand » (P. Vernus, 1982, p. 327). Peut également être signalé *Imbotep*, « celui-qui-vient-en-paix », « qui est le bienvenu ». D'autres par contre tentent plutôt de passer outre la mortalité infantile. Par exemple, on peut lister *Senebsoumay* « Il-est-en-bonne-santé-dans-ma-main », *Djedamonioufankb* « Amon-a-dit-qu'il-vivra » et *Diamoniaout* « Qu'Amon-donne-la-vieillesse » (P. Vernus, 1982, p. 327).


D'autres noms évoquent le jour de naissance ou qu'une divinité était alors à l'honneur ; *Sepehabed* « Le-don-du-sixième-jour », *Horembed* « Horus-est-en-fête », *Amonberkbenyt* « Amon-est-transporté-en-barque » (P. Vernus, 1982, p. 328). Par ailleurs, *Amenemhat I<sup>er</sup>* a adopté le nom d'Horus *oubem-mesout*, « Celui-qui-renouvelle-les-naissance », c'est-à-dire, le premier d'une lignée. *Mentouhotep IV* étant le dernier pharaon représentant des princes thébains, *Amenemhat Ier* ouvre une nouvelle dynastie, comme le confirme son titre de couronnement ci-dessus (N. Grimal, 1988, p. 210). Toujours comme noms de ce pharaon, en l'occurrence *Amenemhat Ier*, Dominique Valbelle cite *Ankhemésout* « Vivant-de-crétations » et *Kheperkaré*, « Manifestation-du-ka-de-Ré » (D. Valbelle, 1998, p. 141).

Lorsqu'un enfant tarde à venir en Égypte, les parents peuvent s'adresser à une divinité dans l'optique de provoquer une conception. Ce fait est rappelé dans le nom de l'enfant. Il peut par exemple porter comme nom, entre autres, *Debehenitaenmout* « C'est-à-Mout-que-j'ai-demandé-un-rejeton », *Saousir* « Fils-d'Osiris », *Satptab* « Fille-de-Ptah » (P. Vernus, 1982, p. 328). Un autre exemple est le nom *Padibastet*, « Celui-que-la-déesse-Bastet-a-donné » (G. Ngom, 2011, p. 77). Sous les Ramessides pendant le Nouvel Empire, on peut aussi citer les noms *Ramessou* « Rê l'a mis au monde » et *Menpehtyré* « Stable est la puissance de Rê » (N. Grimal, 1988, p. 321).

Loin d'être exhaustifs, les noms ci-dessus, cités à titre illustratif, montrent à suffisance que l'anthroponymie égyptienne est lourde de sens, de symboles et de symbolisme<sup>3</sup>. La titulature royale s'inscrit également dans cette logique de nom-sens, nom-symbole ou nom-symbolique.



### 3. La Titulature royale dans l'Égypte ancienne : un véritable programme politique<sup>4</sup>

En Égypte, l'un des éléments importants du pouvoir de Pharaon réside dans les noms qu'ils portent. Ce que l'on appelle la Titulature royale. Elle est révélatrice des intentions royales et dessine les contours d'un véritable programme politique. Établie au moment du couronnement, elle s'est étoffée depuis la période thinite jusqu'à l'Ancien Empire. Elle est constituée de cinq titres et a été définitivement fixée durant la Ve dynastie. C'est au cours du Moyen Empire qu'elle devient régulière. La Titulature officielle (*ren-our* ou « grands noms »), est désignée dans la langue égyptienne par le terme  (*nekhhbet*)<sup>5</sup>. L'expression *ren-maâ* ou « nom véritable » par ailleurs s'applique aux quatre nouveaux noms attribués lors de l'investiture en plus du prénom de naissance.


Le premier des cinq noms royaux est constitué du *nom d'Horus*  qui plaçait le souverain sous la protection de l'oiseau sacré (R. Lambert, 1925, p. 112), patron de la ville d'Hiérakonpolis d'où le premier roi, Narmer, était originaire et par la même occasion l'identifiait au dieu Horus. Le faucon pouvait aussi être placé au-dessus de la représentation d'un mur d'enceinte protégeant le palais royal, à





3. Pour avoir la signification des noms de pharaons égyptiens de la Ière à la XIIe dynastie, bien vouloir lire (C. Lalouette, 1995, p.39-41).

4. Dans cette sous-partie, les analyses sont issues de la synthèse de (G. Ngom, 2011, p.76 ; A. Eрман et H. Ranke, 1985, p.74-75 et M. Dessoudeix, 2008, p.7-8). En consultant le *Papyrus Westcar* en outre, on comprend que les titres portés par Pharaon illustrent le caractère divin de son corps et de son pouvoir qu'il a hérité des dieux.

5. Cependant, ce terme est polysémique. Dans d'autres circonstances,  (*nekhhbet*) peut signifier germination ou pousse et dans d'autres, il renvoie à la déesse vautour  (*nekhhbet*), R. Faulkner, <https://www.hierogl.ch/hiero/nxht>, consulté le 18 janvier 2021.

l'intérieur duquel figure idéalement le nom du pharaon. C'est ce que les égyptologues appellent le « *serekh* ».

Avec le deuxième, le nom de  (« *Nb.ty* »), les « *Deux maîtresses* » ou les déesses protectrices des deux Égyptes (R. Lambert, 1925, p. 206), le monarque était sous la protection des déesses tutélaires des deux royaumes primitifs : *Nekhbet*, le vautour de Haute-Égypte et *Ouadjit*, le cobra de Basse-Égypte. En tant que telles, elles personnifient les couronnes blanche et rouge représentant les deux parties du pays. Dès lors, Pharaon était considéré comme régnant sur l'Égypte unifiée.

Le troisième, le *nom d'Horus d'Or*, , Horus sur Seth ou Horus triomphant de Seth, composé du signe du faucon (R. Lambert, 1925, p. 210), figuration de Rê, et de celui du collier d'or réunis en un monogramme, liait la personne royale à celle de l'Horus solaire et céleste. Le quatrième nom (souvent appelé prénom ou nom de règne ou de trône), celui de  « *Nesout-bity* » (= « *Celui du Roseau et de l'Abeille* », traduit par « *Roi de Haute et Basse-Égypte* » (R. Lambert, 1925, p. 58)), entouré d'un premier cartouche , assimilait le roi à la faune et à la flore symboliques de chacune des deux parties de son État : le jonc, pour la Haute-Égypte et l'abeille pour la Basse-Égypte. Le dernier nom ou son nom de naissance,  « *Sa-Rê = Fils de Rê* », (le hiéroglyphe du canard = « *Fils de* » et celui du soleil = « *Rê* ») mettait le roi en relation intime avec le soleil, la grande puissance cosmique de l'univers. Des cinq noms du roi, c'est celui-ci qui est passé à la postérité, devenant ainsi le plus connu du public. Il était aussi inscrit dans un cartouche.

Datant de la XIIe dynastie, la Titulature royale de Sésostri III (Moyen Empire) qui suit en constitue un exemple :

*Horus* : *Netjeri kheperou*, « Celui dont les devenir sont divins ».

*Nepty* : *Netjeri mesout*, « Celui dont les naissances sont divines ».


*Horus d'or* : *Bik nebou kheperou*, « Le faucon d'or est advenu ».


*Nesout-bity* : *Khâkaouré*, « Les *kaou* de Rê sont apparus ».

*Sa-Rê* : *Senyousret*, « L'homme de la Puissante (en grec : *Sésostri*) » (M. Dessoudeix, 2008, p. 156-157).

Tout comme les noms cités plus haut, la Titulature royale est donc lourde de symboles et définit un véritable programme politique. L'anthroponyme étant l'essence de la personne, voire la personne elle-même, il a été traité comme un être autonome dans la culture pharaonique.

#### 4. Les noms : des êtres autonomes dans l'ancienne Égypte durant les Ancien, Moyen et Nouvel Empires

De tout temps en Égypte, l'Homme croit au pouvoir créateur et contraignant du mot. Les scribes n'auraient jamais peint les hiéroglyphes avec une telle minutie s'ils n'avaient servi qu'à un simple étiquetage. Les Égyptiens désignaient eux-mêmes leur écriture par la graphie  (*medou netjer*) « parole divine, décrets divins, écrits sacrés », bref les hiéroglyphes (R. Lambert, 1925, p. 125). L'écriture avait donc d'emblée une fonction magique et performative ; on crée quelque chose par le simple fait de l'énoncer. Ainsi, ce que l'on grave en hiéroglyphes sur la pierre d'un lieu saint prend réalité. Tant que le nom des défunts est inscrit dans la pierre ou sur tout autre support, ils peuvent donc vivre dans l'au-delà<sup>6</sup>.

Entre autres, l'une des appellations de l'artiste chargé de graver les inscriptions hiéroglyphiques est *snh* qui signifie, d'après Roger Lambert (1925, p. 340), « faire vivre, vivifier, animer, maintenir en vie ou nourrir ». Le nom du sculpteur paraît ainsi insister beaucoup plus sur la fonction et la finalité de son métier. *Le texte de l'apothéose d'Isis* qui suggère que : « celui dont on prononce le nom vit », est très symbolique à ce propos (J. Rizzo, 2015, p. 94). Au sein du panthéon égyptien, Thot est considéré comme le dieu écrivain, le patron des scribes. Il ne préside cependant pas seulement à l'ensemble des écrits, mais aussi à l'écriture elle-même. Son épithète traditionnelle,  *nb mdw ntr*, « Maître de la parole divine » ou « maître des hiéroglyphes », rappelle clairement cette réalité (V. Youri, 2004, p. 133).

---

6. Bien vouloir lire P. Vernus, « Graver le nom du roi, c'était le rendre immortel », [https://www.lexpress.fr/culture/livre/pascal-vernus-graver-le-nom-du-roi-c-etait-le-rendre-immortel\\_821448.html](https://www.lexpress.fr/culture/livre/pascal-vernus-graver-le-nom-du-roi-c-etait-le-rendre-immortel_821448.html), consulté le 02 juin 2021.

Lors de l'intronisation royale, la chancellerie divine « établit son protocole et Thot, avec la déesse de l'écriture *Sesbat* (celle qui écrit, littéralement celle qui est un scribe), transcrit ses noms sur les feuilles de l'arbre sacré *ished* (fig. 2, ci-dessous) » (G. Posener, 1959, p. 219). D'après Jérôme Rizzo, le verbe  $\text{𓄏} \text{𓄏}$  (seánkh) « faire vivre » ou « faire revivre », duquel dérive le nom du sculpteur égyptien, fait partie de la classe des causatifs, des verbes qui expriment le fait que leur sujet fasse advenir telle ou telle situation. Il traduit « le fait que l'agent de l'action, en qualité d'auxiliaire, procure les moyens de vivre à son bénéficiaire ». Les acceptations « faire vivre » ou « maintenir en vie », qui traduisent la mise en œuvre des conditions essentielles au développement de la vie, sont celles qui s'imposent dès les premières attestations du verbe à la fin de la Ve dynastie (J. Rizzo, 2015, p. 73).



(Source : G. Posener, 1959, p. 220)

Fig. 2. Le dieu Thot inscrivant les noms du roi sur l'arbre sacré *ished*, temple de Karnak, époque de Sethi Ier (XIXe dynastie, Nouvel Empire)

En réalité, le nom d'une personne ou d'une chose n'est pas juste un signe algébrique, mais une image effective, et par là, il se confond en un sens avec son objet. Il devient cet objet lui-même moins matériel et plus maniable. Il est adapté à l'usage de la pensée. Prononcer le nom d'une personne équivaut de ce fait à façonner son image spirituelle; l'écrire revient à dessiner son image matérielle. L'action magique en Égypte peut par conséquent s'exercer à travers les noms et figures des êtres et des choses (A. Moret, 2005, p. 16-17). Un passage de *La Grande Inscription dédicatoire d'Abydos* indique cette réalité en ces termes : *ndm (n) jb n(y) Mr~n-Pth rrf hpr(n) m nhm-<sup>c</sup>nh msym-k sw m nbw hr <sup>c</sup>.wt m3c(w.t)*, traduction : (les dieux de *Chétayt* du seigneur de la *Donat* disent) «Mérenptah (Séthi I<sup>er</sup>) est joyeux, son nom étant advenu en tant que renouvelé de la vie, car tu (= Ramses II) l'as mis au monde en or et avec de véritables pierres précieuses!» (J. Rizzo, 2015, p. 95). Dans un autre sens, il suffit de connaître le nom de quelqu'un pour avoir prise sur lui. Bien plus, connaître le nom, d'après Jean Yoyotte, c'est pouvoir envoûter et même anéantir son possesseur (J. Yoyotte, 1959, p. 180).

Détruire symboliquement un nom, d'après Alexandre Moret, revient à détruire l'être de son possesseur, même s'il s'agit de divinités. Par conséquent, ces dernières prenaient soin de bien dissimuler leur nom véritable afin d'éviter que les magiciens puissent avoir du pouvoir sur elles : c'est comme si lui-même, ou du moins une partie essentielle de lui-même, était dans la possession de la personne qui a obtenu la connaissance de son nom. En Égypte, on parlait également de la divinité originelle comme du « dieu sublime au nom caché venu à l'existence au commencement, celui qui fit les dieux » (A. Moret, 2005, p. 16). Le nom est donc inséparable de son possesseur et les peuples s'évertuent à cacher la connaissance de leurs véritables noms aux autres. Ils se contentent d'être appelés par un surnom ou une épithète substituée. François Daumas évoque la question du nom divin caché, en l'occurrence, celui d'Amon à travers les écrits des théologiens thébains comme suit :

Son nom est caché (IMN) à ses enfants  
En son nom d'Amon (IMN)  
(...) Seigneur de Maât, Père des dieux,  
Qui fait les hommes et crée les animaux (F. Daumas, 1987, p. 273).

Datant de la XIXe dynastie, *Le Conte d'Isis et de Ré* est aussi assez significatif au sujet du nom caché. Consigné sur l'un des *Papyrus magiques de Turin*, il expose l'astuce utilisée par *Isis* pour voler le nom secret de *Ré*. Sa possession devait lui permettre de bénéficier de ses pouvoirs vivificateurs et créateurs, ce qui lui a donné la possibilité de redonner vie à son époux *Osiris* et de guérir son fils *Horus* des nombreuses blessures causées par son rival *Seth*. L'histoire semble se dérouler à un moment où *Ré* vivait encore sur terre avec les hommes et les autres divinités<sup>7</sup>. Si un magicien ne peut donc prononcer le nom d'une personne, il ne peut aucune action sur lui. Il existe en effet un lien intime et étroit entre le nom et la personne humaine. La préservation du nom était essentielle à la survie de l'âme. Rien qu'à dire : « je te connais, sachant ton nom », le voyageur en l'autre monde se concilie les génies infernaux (J. Yoyotte, 1959, p. 180). C'est ainsi que le nom ne peut être considéré comme une partie distincte de l'individu; il constitue une force vitale, pouvant être attaqué ou agressé.

Effacer ou marteler le nom d'un Pharaon sur ses monuments, d'après Gilbert Ngom, peut entraîner sa mort. C'est ce qu'a fait Thoutmosis III avec le nom d'Hatshepsout. Mineur à la mort de son père Thoutmosis II, Thoutmosis III avait été maintenu hors du pouvoir par sa tante. Il a voulu par cet acte supprimer son souvenir. La « révolution amarnienne » est également venue s'attaquer au nom d'Amon avec l'imposition du culte solaire en lieu et place de son culte. C'est le Pharaon d'alors, Aménophis IV qui fit marteler le nom d'Amon sur les monuments, abandonna la capitale Thèbes et le culte du dieu Amon. Il fonda une nouvelle capitale, Tel-Amarna et y imposa le culte du dieu solaire Aton. Il poussa sa révolution un peu plus loin en changeant son nom théophore Aménophis, *Imen-hetep*

---

7. Bien vouloir lire au sujet de ce conte Yvan Koenig (1994, p.158-162).

« Amon-est-satisfait » en Akhenaton, Akh-n-Aton « Celui-qui-plaît-à-Aton » (G. Ngom, 2011, p. 79). Cette révolution, qui a lieu durant la XVIIIe dynastie au Nouvel Empire est donc lourde de signification. Elle est une preuve palpable du fait que dans la terre des Pharaons, on ne s'attaquait pas seulement au nom des individus ; on pouvait aussi s'attaquer au nom des dieux. Pour protéger le nom par conséquent, on a recours à un certain nombre de rites et rituels. C'est dans cette optique que Seth peut donner vie et puissance au nom de Pharaon, à l'instar de Thoutmosis Ier durant la même dynastie susévoquée (fig. 3, page suivante). Sur ce fragment de stèle, entre autres, on peut lire :


There's "gives life", there's "lord of life and stability" (stability being the djed pillar). Also, there's "Beloved of Set". The pharaoh is identified with Horus, and underneath the Horus falcons we read "Strong Bull Loves Maât".

Also, there's the vulture and the cobra, Nekhbet and Wadjet, "The Two Ladies", who are goddesses that represent Upper and Lower Egypt.

Traduction :

Il y a « donne la vie », il y a « Seigneur de la vie et de la stabilité » (la stabilité étant le pilier djed). Il y a aussi « Bien-aimé de Seth ». Le pharaon est identifié à Horus, et sous les faucons d'Horus, on peut lire « Le taureau fort aime Maât ».

Il y a aussi le vautour et le cobra, Nekhbet et Wadjet, « des Deux Dames », qui sont des déesses qui représentent la Haute et la Basse-Égypte<sup>8</sup>.

La graphie , *xpr k3 ra* (lire *Kheperkare*) qui se trouve au centre de l'illustration en outre veut dire « The *Ka* of Rê has come into being », « Le *Ka* de Rê a été Créé »<sup>9</sup>.

---

8. Anonyme, « Seth gives Live to Horus », <http://www.joanlansberry.com/setfind/setgives.html>, (consulté le 02 juin 2021). La traduction est de nous.

9. *Ibid.*



(Source : Anonyme, « Seth gives Live to Horus », <http://www.joanlansbem1.com/setfind/setgives.html>, consulté le 2 juin 2021).

Fig. 3. Seth donnant vie et puissance au nom du pharaon Thoutmosis I<sup>er</sup>, au faucon et à la Titulature royale

Par ailleurs, dans la magie en Égypte, le nom pouvait contenir la personnalité de quelqu'un et parfois, remplacer à lui seul une figurine magique (J. Vandier, 1949, p. 211). C'est ainsi qu'il existe une sorte de connexion, voire de corrélation entre le nom et son possesseur. Les instructions qu'on retrouve dans la littérature religieuse, à l'instar du *Papyrus Bremmer-Rhind*, recommandent parfois d'écrire sur le support le nom de l'ennemi avec ceux de ses parents, surtout celui de la mère. Ceci peut aussi expliquer le recours au rituel de protection du nom. Ce Papyrus donne des instructions pour la conduite d'un rituel de destruction d'Apophis en ces termes (J.-F. Dumouchel, 2006, p. 21-23) :

(1)

*jsk sh3.n.k nn rn(w) shty nbt shty [28, 18] nbt sndt*

Et quand tu as écrit ces noms de tous les ennemis femelles [28, 18] et de tous





(Source : J. C. Aimé, « L'oiseau-Rekhyt fut bien l'incarnation des gens du peuple adulant pharaon en Égypte ancienne », <https://www.aimé-jeanclaude-free.com/blog/l-oiseau-rekhyt-fut-bien-l-incarnation-des-gens-du-peuple-adulant-pharaon-en-egypte-ancienne.html>, consulté le 18 mars 2021).

Fig. 4. L'oiseau Rekhyt (symbole du peuple) face au cartouche de Ramsès II (Nouvel Empire, XIXe dynastie)

En Égypte, les procédés magiques étaient appliqués dans maintes circonstances. Ils étaient utilisés pour se défendre ou défendre les animaux domestiques contre les serpents, scorpions, crocodiles, oiseaux de proie, etc. On sait également que les Égyptiens attribuaient à la vie d'outre-tombe une importance plus considérable qu'à l'existence humaine; celle-ci en effet leur paraissait courte et éphémère; celle-là, éternelle. Ils jugeaient donc nécessaire de prendre des précautions minutieuses pour écarter tout danger de leur avenir posthume; celles-ci consistaient principalement en sortilèges, capables de leur procurer la nourriture nécessaire, de leur assurer un voyage et un séjour tranquille dans l'empire d'Osiris, de les protéger contre les monstres fabuleux qui pouvaient les menacer dans l'au-delà (J. Toutain, 1929, p. 128-129). Un certain nombre de scènes rituelles

montrent que le nom du roi peut devenir, soit le support, soit l'objet d'un rite magique dans l'iconographie de certains monuments.




Le rite de l'offrande du nom du roi fait de lui un objet de rite fait à une divinité. La scène de l'offrande du nom, dont il existe des précédents sous Amenhotep III ou Aménophis III (lit. Amon est satisfait, Nouvel Empire, XVIIIe dynastie), connaît un développement formant une typologie particulière à l'époque ramesside et se retrouve dans la plupart des grands temples royaux ou divins de Karnak et Thèbes, ainsi que dans des temples un peu plus éloignés comme ceux de l'Ouadi Miyah, Gerf Hussein ou Ouadi es-Seboua d'après Cathie Spieser. A l'observation de cette image (fig. 4, p. 27), on constate que l'oiseau-*rekhyt* est posé sur une corbeille dont la phonétique est *neb*, avec une nomenclature qui pourrait signifier tout. L'étoile qui l'accompagne peut bien dire adorer<sup>11</sup>. Et devant l'étoile se trouve le nom de Ramsès II dans un *serekh* qui aide à protéger le nom de Pharaon. L'image présente alors le peuple, à travers le symbole de l'oiseau, en train d'adorer le nom de Ramsès II<sup>12</sup>. Aussi, une scène d'offrande du nom se trouve parmi les inscriptions rupestres du Gebel es-Silsileh.

Des statues peuvent aussi représenter un roi en train d'offrir son nom. D'ailleurs, une représentation provenant du temple de Khonsou à Karnak montre Ramsès IV (Nouvel Empire, XXe dynastie) offrant une telle statue dans le cadre du rite de l'offrande du nom, ce qui indiquerait une probable utilisation rituelle de certaines de ces statues (C. Spieser, 2000, p. 6). En outre, les noms du Pharaon jouent un rôle particulier dans le déroulement d'autres types de rites royaux. Il en va ainsi de la scène montrant les prêtres *Ioumoutef* faisant « l'appel du roi » en direction de ses noms à l'entrée de certains temples ou encore des scènes rappelant le rite du couronnement, la célèbre scène de la réunion des deux terres où deux génies du Nil nouent les plantes

11. J. C. Aimé, « L'oiseau-Rekhy fut bien l'incarnation des gens du peuple adulant pharaon en Égypte ancienne », <https://www.aime-jeanclaude-free.com/blog/l-oiseau-rekhyt-fut-bien-l-incarnation-des-gens-du-peuple-adulant-pharaon-en-egypte-ancienne.html> (consulté le 18 mars 2021).

12. *Ibid.*

héraldiques au signe de la réunion *sema*, au sommet duquel figure souvent le nom de trône du roi. Par ailleurs, un rôle spécifique est dévolu aux noms du roi qui jalonnent les plafonds des temples et des tombes royales où ils alternent avec des divinités ailées. Enfin, un autre type de scène apparaissant sur les colonnes de temples divins ou funéraires de Karnak et de Louqsor montre les *rekhyt* en adoration devant les noms du roi (C. Spieser, 2000, p. 7).

Dans la culture égyptienne si on se réfère à Christine El Mahdy, le mot, la représentation ou le relief, sont donc efficace, car ils sont ce qu'ils représentent, les vecteurs de l'énergie magique. Ils offraient par conséquent «un moyen tangible de communiquer avec les dieux et d'obtenir leurs faveurs». Leur absence ne peut donc que concourir à l'anéantissement de son propriétaire quel qu'il soit, autant dans le monde des vivants que celui des morts; d'où les rituels et rites à l'endroit du nom (C. El-Madhy, 1990, p. 139). Très couramment et en signe de protection, les anciens Égyptiens portaient des amulettes reproduisant des signes hiéroglyphiques exprimant des idées de bon augure. Certaines peuvent matérialiser une abstraction comme le signe  (*ankh*). Représentant une croix formée d'un T surmonté d'une boucle et dont le sens est «vie», elle assure longue vie à son propriétaire, autant sur terre que dans l'au-delà. Le signe  (*djed*), quant à lui, représente un pilier et dont le sens est «durée, stabilité», symbole la renaissance et l'éternité (Y. Alphanhari, 2001, p. 24). L'œil magique  (*oudjat*) qui signifie «guéri» ou «œil intact», est aussi une amulette puissante que l'on glisse dans les bandelettes de la momie. Elle rappelle la blessure que d'après un récit de la mythologie égyptienne, le dieu Seth infligea à un œil du dieu Horus, mais cet œil blessé fut soigné, puis remis à Horus par le dieu Thot. C'est donc un gage de santé, de prospérité et de plénitude physique pour la personne qui la porte (L'Égypte, 2000, p. 39).

## Conclusion

Réinterroger, voire préciser le sens, la valeur et la puissance de l'anthroponyme en Égypte ancienne dans un contexte africain

postcolonial marqué par la désacralisation du nom, tel est le motif qui a été à la base de cette étude. Il nous a été donné de constater que le *rn* (nom) est une composante essentielle de la personne humaine égyptienne qui en dénombre neuf. L'exploitation des *Textes des Pyramides*, des *Textes des Sarcophages*, du *Livre des Morts* et des documents iconographiques en l'occurrence, permet de comprendre qu'elle accompagne l'Homme ici-bas et dans le monde posthume. Sans nom, point d'être. Il qualifie une personne par une phrase et une figuration symbolique. Par son attribution, elle est différenciée, repérable, avec une identité reconnue et un destin, tout en faisant partie d'un ensemble culturel par ses attaches. Le nom est de ce fait ancré dans un environnement culturel et culturel bien précis. Il ne peut par conséquent être attribué au hasard. C'est pourquoi dans la culture de l'Afrique noire depuis l'Égypte des pharaons, il est, entre autres, soit un remerciement au dieu, un cri lancé au cours des couches, une malédiction dirigée contre les ennemis, en rapport avec le jour de naissance ou une divinité, le nom d'un ancêtre. On parle alors de nom-sens, nom-symbole ou de nom-symbolique. Le nom n'est donc pas un simple signe algébrique; il est bien plus qu'une image effective. Il se confond en un sens avec son objet. La destruction symbolique d'un nom entraîne la destruction de l'être de son possesseur. C'est dans cette perspective que Thoutmosis III a martelé le nom de sa tante Hatshepsout sur ses monuments pour effacer ses traces de l'histoire égyptienne. Ceci explique les rites et rituels magiques de protection du nom qui ont existé durant toute la civilisation pharaonique<sup>13</sup>.

Les peuples africains actuels ne gagneraient-ils pas à se réinscrire dans cette perspective de conception du nom initiée depuis la culture pharaonique? L'arme culturelle doit être au centre de toutes les actions et initiatives.

---

13. P. Vernus, «Graver le nom du roi, c'était le rendre immortel», [https://www.lexpress.fr/culture/livre/pascal-vernus-graver-le-nom-du-roi-c-etait-le-rendre-immortel\\_821448.html](https://www.lexpress.fr/culture/livre/pascal-vernus-graver-le-nom-du-roi-c-etait-le-rendre-immortel_821448.html), consulté le 02 juin 2021.

## Bibliographie

- ALPHANDARI Yves, 2001, *Momies et sarcophages*, Paris, Père Castor Flammarion.
- ASSMANN Jan, 2003, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco, Le Rocher.
- BARGUET Paul, 1967, *Le livre des morts des anciens Égyptiens*, Paris, Les Éditions du Cerf.
- CARRIER Claude, 2004, *Textes des Sarcophages du Moyen Empire Égyptien*, Monaco, Le Rocher.
- COLLECTIF, 1959, *La Naissance du monde*, Paris, Le Seuil.
- DAUMAS François, 1987, *La civilisation de l'Égypte pharaonique*, Paris, Arthaud.
- DESCHAMPS Hubert, 1954, *Les religions d'Afrique noire*, Paris, Payot.
- DESSOUDEIX Michel, 2008, *Chronique de l'Égypte ancienne : les pharaons, les règnes, leurs contemporains*, Arles, Actes du Sud.
- DUMOUCHEL Jean-François, 2006, *Les textes d'exécration du Moyen Empire égyptien : essai de reconstitution d'un rituel*, mémoire de maîtrise en Histoire, Canada, Université de Montréal.
- EL MAHDY Christine, 1990, *Momies : mythe et magie*, London, Casterman.
- GRIMAL Nicolas, 1988, *Histoire de l'Égypte ancienne*, Paris, Arthème Fayard.
- FEDRY Jacques, 2009, "Le nom c'est l'homme": données africaines d'anthroponymie', *L'Homme*, vol. 3, n° 191, p. 77-106.
- FRANCO Isabelle, 1996, *Mythes et dieux : Le souffle du soleil*, Paris, Pygmalion.
- JACQ Christian, 1986, 'Le nom comme support de connaissance d'après la philosophie religieuse de l'Égypte ancienne', *La Nouvelle Revue de Paris*, n° 5, p. 177-186.
- KANGE EWANE Fabien, 1985, *Semence et moisson coloniales : un regard d'africain sur l'histoire de la colonisation*, Yaoundé, CLE.
- KANGE EWANE Fabien, 1997, «Religions africaines et écologie», in MANA KA et KENMOGNE Jean Blaise, (dir.), *Ethique écologique*

*et reconstruction de l'Afrique* (actes de colloque : Bafoussam, 1996), Bafoussam, CIPCRE, p. 119-128.

KOENIG Yvan, 1994, *Magie et magiciens dans l'Égypte ancienne*, Paris, Pygmalion/Gérard Watelet.

LALOUETTE Claire, 1994, *Textes sacrés et textes profanes de l'Égypte ancienne, tome II : Mythes, contes et poésies*, Paris, Gallimard.

LALOUETTE Claire, 1995, *Au royaume d'Égypte : le temps des rois-dieux*, Paris, Flammarion.

*L'Égypte au musée du Louvre*, 2000, Monaco, Éditions du Rocher.

LAMBERT Roger, 1925, *Lexique hiéroglyphique*, Paris, Paul Geuthner.

MATHIEU Bernard, «Et tout cela exactement selon sa volonté. La conception du corps humain», *CENIM* 5, vol. 3, 2012, p. 499-516.

MORET Alexandre, 2005, *La magie dans l'Égypte ancienne*, Genève, Arbre d'Or.

MULAGO Vincent, 1979, «Éléments fondamentaux de la religion africaine» in Centre d'études des religions africaines, *Religions africaines et Christianisme* (actes de colloque : Kinshasa, 1978), p. 43-62.

NGOM Gilbert, 2009, 2010, 2011, 'Le nom en Égypte ancienne', *Ankh*, n° 18, 19, 20, p. 71-81.

POSENER Georges, 1959, « Pharaon », POSENER Georges (dir.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959, p. 218-222.

RIZZO Jérôme, 2015, 'À propos de *s'nh*, « faire vivre », et de ses dérivés', *ENIM*, n° 8, p. 73-101.

SPIESER Cathie, 2000, *Les noms du Pharaon : comme êtres autonomes au Nouvel Empire*, Fribourg, Switzerland/Göttingen, Germany: Éditions Universitaires/Vandenhoeck Ruprecht.

THOMAS Louis Vincent, 1973, «Le pluralisme cohérent de la notion de personne en Afrique noire traditionnelle», in DIETERLEN Germaine (dir.), *La notion de personne en Afrique noire* (actes de colloque : Paris, 1971), Paris, L'Harmattan, p. 387-420.

TOUTAIN Jules, 1929, «La magie dans l'Égypte antique» [François Lexa. La Magie dans l'Égypte antique de l'Ancien Empire, jusqu'à l'époque copte], *Journal des savants*, p. 126-134

TRAUNECKER Claude, 1992, *Les Dieux de l'Égypte*, Paris, PUF.

- TRAUNECKER Claude, 1999, «Magie», in GUILLEMETTE Andreu et al., *L'ABCdaire de l'Égypte ancienne*, Paris, Flammarion, p. 64.
- VALBELLE Dominique, 1998, *Histoire de l'État pharaonique*, Paris, PUF.
- VANDIER Jacques, 1949, *La religion égyptienne*, Paris, PUF.
- VASSE Denis, 2004, *La Grande menace : la psychologie et l'enfant*, Paris, Le Seuil.
- VERGER Pierre, 1973, «Notion de personne et lignée familiale chez les Yoruba», in DIETERLEN Germaine (dir.), *La notion de personne en Afrique noire* (actes de colloque : Paris, 1971), Paris, L'Harmattan, p. 61-71.
- VERNUS Pascal, 1982, 'Name, Namengebung, Namensbildung', *Lexikon der Ägyptologie*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, Vol IV, p. 320-337.
- YOURI Volokhine, 2004, 'Le dieu Thot et la parole', *Revue de l'Histoire des Religions*, tome 221, n° 2, p. 131-156.
- YOYOTTE Jean, 1959, «Nom», in POSENER Georges (dir.), *Dictionnaire de la civilisation égyptienne*, Paris, Fernand Hazan, 1959, p. 190.
- ZAHAN Dominique, 1970, *Religion, spiritualité et pensée africaine*, Paris, Payot.

### Webographie

- AIME Jean-Claude, «Voici le témoin vivant de la naissance du monde», <http://aimevouvant.over-blog.com/article-voici-le-temoin-vivant-de-la-naissance-du-monde-119776383.html> (consulté le 16 février 2018).
- AIME Jean-Claude, « L'oiseau-Rekhy fut bien l'incarnation des gens du peuple adulant pharaon en Égypte ancienne », <https://www.aime-jeanclaude-free.com/blog/l-oiseau-rekhyt-fut-bien-l-incarnation-des-gens-du-peuple-adulant-pharaon-en-egypte-ancienne.html> (consulté le 18 mars 2021).

ANONYME, « Seth gives Live to Horus », <http://www.joanlansberry.com/setfind/setgives.html>, (consulté le 2 juin 2021).

VERNUS Pascal, « Graver le nom du roi, c'était le rendre immortel », [https://www.lexpress.fr/culture/livre/pascal-vernus-graver-le-nom-du-roi-c-etait-le-rendre-immortel\\_821448.html](https://www.lexpress.fr/culture/livre/pascal-vernus-graver-le-nom-du-roi-c-etait-le-rendre-immortel_821448.html), (consulté le 2 juin 2021).