

Les objets de la mémoire
Pour une approche comparatiste
des reliques et de leur culte

Edité par
Philippe Borgeaud
Youri Volokhine

Tiré à part



PETER LANG

Bern · Berlin · Bruxelles · Frankfurt am Main · New York · Oxford · Wien

ISBN 3-03910-592-2

© Peter Lang SA, Editions scientifiques européennes, Berne 2005; Hochfeldstrasse 32, Postfach 746, CH-3000 Berne 9
info@peterlang.com, www.peterlang.com, www.peterlang.net

Les reliques d'Osiris en Egypte ancienne: données générales et particularismes thébains

Laurent COULON (Université de Lyon)

Les croyances funéraires de l'Égypte ancienne font du maintien de l'intégrité du corps une condition de la survie humaine après la mort. La momification du cadavre dans sa totalité et son ensevelissement dans un caveau inaccessible s'opposeraient *a priori* au développement d'un culte de reliques: ce culte repose en effet généralement sur un principe de morcellement du corps (dont une ou plusieurs parties sont isolées et fonctionnent métonymiquement comme indicateur de présence) et sur un rapport relativement «direct» des fidèles aux reliques de la personne ainsi sacralisée. De fait, il n'existe pas de cultes de reliques de saints ni de héros en Égypte pharaonique. Leur vénération et leur médiation s'effectuent préférentiellement par l'intermédiaire de statues ou de reliefs cultuels. Néanmoins, la notion de «reliques» n'est pas absente de la religion égyptienne; elle prend naissance dans certains mythes relatifs aux dieux, et principalement celui qui concerne le meurtre et le démembrement du dieu Osiris par son frère Seth et la dispersion de son cadavre dans diverses régions d'Égypte. Cette phase légendaire qui précède la reconstitution du corps d'Osiris, parangon de tout défunt mortel aspirant à la résurrection, nourrit des traditions mythologiques locales qui attestent de la présence de telle ou telle partie du corps divin dans certaines métropoles du territoire égyptien. Ce sont principalement les travaux de H. Beinlich¹ et

1 BEINLICH (1984).

de L. Pantalacci² qui ont permis d'appréhender le phénomène dans sa diversité et sa dimension diachronique. La publication récente de sources concernant ces reliques a également apporté des éléments d'interprétation nouveaux³. En m'appuyant sur ces acquis, je voudrais ici d'abord présenter quelques analyses générales sur la notion de relique en Egypte à partir des différents types de sources qui les mentionnent en essayant de mettre en avant des points d'accroche avec le phénomène «relique» tel qu'il apparaît dans les autres civilisations⁴; je m'intéresserai dans un second temps plus particulièrement au cas des cultes thébains, qui illustrent le caractère éminemment syncrétique de la présence de la relique dans la religion osirienne de l'époque tardive.

Le mythe du démembrement d'Osiris à travers les sources grecques et égyptiennes

Les sources que nous possédons sur les reliques sont essentiellement textuelles et iconographiques. Parmi les témoignages les plus explicites, ceux des auteurs grecs, en premier lieu Plutarque et Diodore, s'imposent d'emblée par la version «narrative» qu'ils offrent du mythe osirien. C'est par le traité de Plutarque sur Isis et Osiris, qui évoque de manière détaillée le démembrement et la quête des membres du dieu par Isis, que l'on peut proposer une cohérence aux

2 PANTALACCI (1981a). Je remercie vivement l'auteur de m'avoir donné accès à cette thèse inédite. Certains des résultats en ont été publiés: PANTALACCI (1981b), (1982) & (1987).

3 CAUVILLE (1997b), pp. 33-45; OSING *in* OSING, ROSATI (1998), pp. 132-133.

4 Mes réflexions ont grandement profité des discussions stimulantes auxquelles ce colloque a donné lieu et s'appuient souvent implicitement sur de nombreux points de comparaison développés dans les contributions à ces actes. Pour la problématique des objets-reliques en Egypte ancienne, je renvoie à l'article de Y. Volokhine dans ce volume.

divers éléments que les sources égyptiennes n'évoquent que par allusions plus ou moins développées. Dans la première phase du récit de Plutarque, Osiris, premier roi d'Egypte, est tué par son frère Seth qui l'enferme dans un coffre et le jette à l'eau. L'épouse d'Osiris, Isis, recherche le corps de son mari et cette quête l'amène jusqu'à Byblos, sur les côtes de la Syrie-Palestine. Elle y récupère le coffre et le ramène en Egypte. On entre alors dans la seconde phase du récit:

Isis se rendit ensuite auprès de son fils Horus, qui était élevé à Bouto, et dissimula le coffre. Mais Typhon (= Seth), une nuit qu'il chassait avec sa meute au clair de lune, le découvrit par hasard, reconnut le corps et le partagea en quatorze morceaux, qu'il dispersa. Isis l'apprit et se mit à leur recherche, parcourant les marais dans une barque de papyrus [...] Le démembrement du cadavre expliquerait l'existence en Egypte de plusieurs tombeaux attribués à Osiris. On dit en effet qu'Isis donnait une sépulture à chaque nouveau morceau qu'elle découvrait (*Isis et Osiris*, 18; éd. Budé, trad. Chr. Froidefond)⁵.

A ce récit, les manuels sacerdotaux de géographie religieuse, rédigés en écriture hiéroglyphique ou hiératique sur papyrus et conservés dans les bibliothèques sacrées, offrent des parallèles partiels concernant le démembrement de celui qu'ils nomment le «mutilé»⁶. Ces manuels peuvent concerner un secteur limité, comme c'est le cas du papyrus Jumilhac, monographie d'époque ptolémaïque sur les cultes du 17^e et du 18^e nome de Haute Egypte (fig. 1); un ensemble de nomes, comme le «Papyrus du Delta», datable de la XXVI^e dynastie, ou l'ensemble de l'Egypte, comme les manuels d'époque romaine provenant de Tebtynis publiés récemment⁷. Le mythe du démembrement d'Osiris est omniprésent dans les récits mythologiques qui sont

5 Cf. GRIFFITHS (1970), pp. 337-344.

6 Voir dernièrement OSING in OSING, ROSATI (1998), p. 131, n. 14.

7 Pour le papyrus Jumilhac, voir VANDIER (1961a); pour le papyrus Brooklyn n° 47.218.84 dit «papyrus du Delta», encore inédit, voir la présentation de MEEKS (1989); pour les papyrus de Tebtynis, voir OSING (1998) et OSING, ROSATI (1998). Dans ce dernier corpus, le texte le plus riche concernant les reliques est le Florence PSI inv. I 72, publié par OSING in OSING, ROSATI (1998), pp. 129-188.

regroupés dans ces manuels à côté de présentations tabulaires des réalités religieuses de chaque nome. Certains épisodes ont une trame narrative parfois très proche du récit de Plutarque; ainsi selon la notice du manuel mythologique de Tebtynis (PSI I, 72) concernant le nome de Cusae, Nephthys, sœur et substitut d'Isis ici, qui «cherchait les membres divins qui dérivèrent» découvrit le corps du dieu sur la rive occidentale, sous un arbre, ayant été «mutilé». Les humeurs du dieu qui s'écoulaient de son postérieur, où Seth l'avait meurtri, furent alors recueillies et entourées de lin⁸. Le cadavre d'Osiris, une fois le postérieur bandeletté, fut enterré dans ce nome dont le nom (*Qjs*) est homophone du nom signifiant «enterrement»⁹.

De nombreuses données complémentaires sont fournies par les reliefs des temples tardifs, dont les décors sont devenus, dans une Egypte sous occupation grecque puis romaine, les conservatoires d'une science sacrée repliée dans les sanctuaires. Ils livrent deux inventaires particulièrement précieux: d'une part, ce qu'on nomme la «liste géographique d'Edfou», qui est en réalité une procession de génies incarnant chaque nome de l'Egypte, gravée sur les parois extérieures du naos sous Ptolémée IV (fin III^e S. av. J. C.). Pour chaque province, le nom de la relique, osirienne dans la majorité des cas, est intégré à un inventaire des éléments sacrés constitutifs du territoire religieux de chaque nome: capitale, dieu, prêtre, arbre sacré, butte sainte, etc.¹⁰. D'autre part, sur les parois de la chapelle orientale

8 Le motif de la parure des reliques est présent aussi chez Plutarque, *Isis et Osiris*, § 59 (éd. Budé, trad. Chr. Froidefond): «Mais il arrive que Typhon attaque [...]; c'est alors, selon les croyances, que la déesse s'afflige: on dit qu'elle «est en deuil», qu'elle part à la recherche «des restes», des lambeaux du corps d'Osiris» et leur «donne une parure», qu'elle recueille ce qui a été touché par la corruption pour le faire ensuite réapparaître et renaître dans son sein».

9 PSI inv. I, 72, 4, 3-7 = OSING in OSING, ROSATI (1998), p. 152 et pl. 20.

10 *Edfou* I², 329,1-336, 6 et 337, 7,-344, 3 = *Edfou* XV, pl. 1-14. Dans les manuels sacerdotaux, où un inventaire de la matière sacrée est présenté de manière tabulaire, il est notable que le nom de la ou des reliques ne fasse pas partie des listes qui sont par ailleurs comparables à celle fournie par la procession géographique d'Edfou. Cf. YOYOTTE (1960), p. 136; ROSATI, in OSING, ROSATI (1998), p. 32.

médiane du complexe osirien de Dendera, datant du I^{er} S. av. J.C., les reliques associées aux nomes d'Egypte sont représentées en train d'être apportées dans des vases par une procession de dieux patronnant chacune des régions (fig. 2). Dans cette procession dite «des canopes», chaque vase est coiffé d'un bouchon caractéristique de son nome. La procession des nomes de Haute Egypte commence ainsi par Khnoum-Rê du nome ombite, qui apporte les deux jambes, suivi d'Horus du nome apollinopolite, apportant le thorax, Nekhbet du nome latopolite apportant les mâchoires et ainsi de suite. Les légendes associées à chacune des reliques fournissent de riches descriptions de chacune des parties du corps divin.

Les sources grecques comme égyptiennes consacrent ainsi la prédominance du mythe osirien sur les théologies locales à l'époque tardive. Mais ce lien presque exclusif entre Osiris et la notion de reliques à l'époque tardive relève d'une genèse complexe et de réinterprétations successives. En premier lieu, si elles sont bien moins documentées par les textes, des reliques associées à l'évidence à d'autres dieux ou événements mythiques sont néanmoins attestées¹¹ et leur existence transparait ponctuellement à travers la liste géographique d'Edfou¹². Par ailleurs, H. Beinlich a montré que l'association de telle ou telle relique avec une province donnée se laisse souvent expliquer par un lien particulier avec un insigne de nome, un nom ou un surnom de divinité, mais aussi la position géographique du nome¹³. L'auteur pense qu'à partir de ce lien local, une mise en relation systématique avec la théologie osirienne a été réalisée à l'époque saïte (VII^e S. av. J.C.)¹⁴. Si elle admet cette uniformisation tardive de la tradition, L. Pantalacci souligne aussi l'existence de

11 Le «papyrus du Delta» évoque ainsi, à côté des reliques osiriennes, des reliques d'Atoum, d'Haroéris et d'Horakhty. Cf. MEEKS (1989), p. 299. Voir aussi le mythe du démembrement d'Horus/Nemty. Cf. Plutarque, *Isis et Osiris*, § 20; et dernièrement WELWAERT (2002), p. 180.

12 PANTALACCI (1981a), § 160-161.

13 BEINLICH (1984), p. 267.

14 BEINLICH (1984), p. 270.

croyances locales bien antérieures, fondées sur l'existence d'une ou plusieurs reliques qui fournissent dans les sanctuaires majeurs du culte d'Osiris le support de sa théologie. Les reliques osiriennes sont ainsi évoquées au gré d'allusions mythologiques dans les grands corpus de textes funéraires, depuis les *Textes des Pyramides* au III^e millénaire av. J.C., mais surtout dans les *Textes des Sarcophages* et le *Livre des Morts* qui leur ont succédé. Le mythe du démembrement d'Osiris se laisse donc retracer jusqu'aux plus hautes époques. Mais, la complexité historique du problème apparaît aussi au regard de la disparité des sources concernant le nombre et la nature des reliques (parties du corps ou parfois sceptres et couronne du dieu) conservées dans chaque localité. Ce nombre tout comme la répartition des reliques sont particulièrement variables selon les sources et les périodes considérées. Les données d'une même source peuvent s'avérer d'ailleurs elles-mêmes contradictoires, car compilant plusieurs traditions distinctes¹⁵. La première «liste» de reliques connue est celle du papyrus Chester Beatty VIII, recueil de formules magiques du Nouvel Empire, dans lequel le magicien menace de révéler les secrets de la sépulture d'Osiris – qui se nomme la Grande Place – dans plusieurs localités en citant notamment les reliques qui y sont associées¹⁶. Le texte attribue aux villes d'Athribis, d'Héliopolis, de Létopolis, de Mendès et d'Héracléopolis et une autre localité non citée, un lot de reliques dont le nombre peut aller jusqu'à cinq pour une même ville. Pour ce qui est des sources tardives, elles fournissent également des données divergentes sur le nombre de villes-reliquaires. Dans le papyrus Jumilhac, dans certaines listes de Dendera comme dans la version de Plutarque, le nombre des cités privilé-

15 Voir par exemple les deux traditions attestées par le papyrus Jumilhac III, 19-v, tableau récapitulatif. Cf. VANDIER (1961a), pp. 136-137 et p. 231; pour un exemple de listes divergentes concernant les reliques de Létopolis dès le Nouvel Empire, voir KOENIG (1999), p. 274.

16 pChester Beatty VIII, v° 4, 1-7,5 = HPBM III, pl. 45-46; traduction et bibliographie chez BORGHOUTS (1978), pp. 7-10; voir aussi le parallèle publié par KOENIG (1999), pp. 274-275.

giées se limite à 14 ou à 16, les «seize nomes des seize membres divins»¹⁷. Mais parallèlement, la fiction géopolitique du remembrement du corps d'Osiris à partir de reliques provenant de toutes les régions d'Egypte, telle que la met en scène notamment «la procession des canopes» de Dendera, amène à fixer le nombre des nomes détenteurs de reliques à 42. La géographie sacrée ainsi recomposée, tenant en partie compte de nouvelles réalités politiques et écartant, dans un contexte osirien triomphant, les nomes «séthiens», ne s'accorde pas nécessairement aux traditions anciennes; elle implique des regroupements ou des dédoublements¹⁸, tout comme la multiplication des reliques. La théologie tardive semble privilégier ainsi une nouvelle forme d'émanations du corps divin, à savoir les «humeurs» divines, issues des viscères du dieu, que se partagent plusieurs nomes¹⁹. Certaines reliques particulièrement prestigieuses (tête, colonne vertébrale, jambes) possèdent aussi des «doublons» ou des répliques dans d'autres localités²⁰. Si le corollaire de la matérialité de la relique, «authentique» vestige du corps, tout comme de sa spécificité locale, est son unicité et qu'à la différence des effigies, elle n'est *a priori* pas reproductible²¹, ce critère n'est pas, en Egypte, comme ailleurs, dirimant. Le lien qui s'établit entre la relique «originale» et ses avatars implique l'existence d'une hiérarchie des villes-reliquaires²², sur laquelle le cas de Thèbes nous amènera à revenir plus loin.

17 Voir dernièrement GOYON (2003).

18 Voir par exemple le décalage noté par D. Meeks entre la géographie religieuse proposée par le «papyrus du Delta» et celle des processions géographiques de Basse Epoque (MEEKS (1989), p. 298).

19 PANTALACCI (1981b); GOYON (1988); KETTEL (1994).

20 Voir par ex. CAUVILLE (1997b), pp. 44-45.

21 Cf. la communication de J. Wirth.

22 PANTALACCI (1987), pp. 120-121, § 20.

Relique et simulacre

La question cruciale de la matérialité inhérente à la notion de reliques amène à considérer la manière dont les Egyptiens concevaient leur nature et leur place dans le culte. Les auteurs grecs paraissent là encore offrir un bon point de départ à la réflexion. Plutarque, venant d'évoquer la tradition qui rapporte qu'«Isis donnait une sépulture à chaque nouveau morceau qu'elle découvrait», fait part d'une autre version des faits:

D'autres refusent cette explication: selon eux, Isis fabriquait des simulacres d'Osiris et en donnait un par ville en le faisant passer pour le vrai cadavre, afin qu'Osiris reçût un culte d'un plus grand nombre de fidèles et que Typhon, s'il triomphait d'Horus, dût renoncer à découvrir la vraie tombe, devant le nombre des tombes attribuées à Osiris qu'on lui montrerait. La seule partie du corps d'Osiris qu'Isis ne put découvrir fut le membre viril: il avait été jeté dans le fleuve et aussitôt dévoré par le lépidote, le pagre et l'oxyrinque, qu'on tient maintenant pour abominables entre tous les poissons. Mais Isis le remplaça par un simulacre et consacra le phallus, dont les Egyptiens, de nos jours encore, célèbrent la fête. (*Isis et Osiris*, 18; éd. Budé, trad. Chr. Froidefond)

L'alternative proposée par Plutarque pour rendre compte des reliques osiriennes se résume donc ainsi: une version affirme que la relique enterrée dans chaque ville sainte est bien une partie du corps du dieu²³; l'autre considère que les tombeaux d'Osiris répartis à travers l'Egypte ne contiendraient que des simulacres du corps du dieu²⁴.

23 L'interprétation de H. Beinlich qui suppose qu'un tombeau ait pu être érigé par Isis sans qu'elle y ait placé la partie du corps retrouvée nous semble abusive (BEINLICH (1984), p. 44).

24 J. Quaegebeur a noté que dans certains textes bilingues le mot grec *eidôlon* «image, simulacre» servait à traduire le mot égyptien *ba*, qui renvoie à une manifestation de l'énergie divine capable d'investir des statues ou des hypostases (QUAEGEBEUR (1978), pp. 253-254). Cette acception particulière est donc à prendre en compte ici dans notre appréciation du mot «simulacre» employé par Plutarque.

Une version «synthétique» est fournie par Diodore de Sicile qui précise que ces simulacres contenaient chacun une partie du corps du dieu.

Donc Isis découvrit les parties du corps sauf les parties sexuelles. Voulant rendre invisible la sépulture de son mari et la faire honorer de tous les habitants de l'Egypte, elle mit à exécution son projet à peu près ainsi. On rapporte qu'elle enduisit chaque partie d'aromates et de cire et modela ainsi autant de figurines anthropomorphes de la taille approximativement d'Osiris. Elle convoqua par catégories les prêtres et fit jurer à tous de ne révéler à personne le gage qui allait lui être donné; et à chacun elle dit en particulier qu'elle lui confiait à lui seul la sépulture du corps (Diodore de Sicile I, 21, 5-6; trad. M. Casevitz, coll. *Belles-Lettres, La Roue à Livres*)²⁵.

Notons tout d'abord que l'Isis que nous décrivent les Grecs, maniant la rhétorique, la dissimulation et le faux-semblant pour parvenir à ses fins, s'accorde bien avec ce que relatent les textes «mythologiques» égyptiens²⁶: dans le *Conte d'Horus et Seth* ou la *Légende d'Isis et Ré*, Isis s'ingénie ainsi à tromper les dieux par la finesse de son discours ou l'usage d'artifices magiques. Mais si la ruse visant à empêcher Seth de découvrir la tombe d'Osiris rappelle certaines pratiques rituelles égyptiennes²⁷, la duperie dont sont victimes les prêtres n'a pas de parallèle. En revanche, la prétention de différents sanctuaires au titre de «tombeau d'Osiris», sur laquelle revient Plutarque au cours de son traité (§ 20-21), correspond à une réalité. C'est l'utilisation de «simulacres» qui permet de résoudre pour les Grecs cette apparente contradiction. Même si la logique religieuse des Egyptiens ne s'impose pas de telles limites, cette explication amène précisément à réfléchir sur la proximité fondamentale de la relique avec le simulacre.

L'affirmation de Diodore selon laquelle une seule relique pouvait servir de support à la fabrication d'une effigie osirienne trouve un parallèle dans un relief des chapelles osiriennes du temple de Philae

25 Cf. BURTON (1972), pp. 92-94.

26 BAINES (1996), pp. 371-372; COULON (1999), pp. 126-130.

27 EGBERTS (1995), pp. 345-363, part. p. 357.

où la jambe du dieu, relique locale, est dotée d'une tête qui la transforme en statuette anthropomorphe (fig. 3)²⁸. On songe également à l'épisode du papyrus Jumilhac dans lequel Anubis et Thot retrouvent la tête du dieu et lui fixe un simulacre de corps pour la faire à nouveau parler et révéler l'emplacement du reste de son corps²⁹. Dans le domaine cultuel, la fabrication de figures à base «d'aromates et de cire» tenant lieu de corps d'Osiris et enseveli dans une multiplicité de tombeaux répartis dans toute l'Égypte correspond aux rites majeurs des fêtes osiriennes de Khoïak, quatrième mois de la saison de l'inondation, célébrées dans toute l'Égypte et cela particulièrement à l'époque tardive où leur importance s'était affirmée au sein du calendrier liturgique. Ces rites sont particulièrement bien documentés à la fois par les textes et l'archéologie. Le compte rendu le plus détaillé de ces cérémonies est le «grand texte des mystères de Khoïak» gravé dans la première chapelle orientale du complexe osirien situé sur le toit du temple de Dendera³⁰. Des figurines osiriennes ont été retrouvés en contexte archéologique et leur aspect se rapproche plus ou moins, compte tenu des variations locales dans les recettes adoptées, des descriptions faites par les textes tentyrites³¹. Ceux-ci décrivent la confection de trois figurines: la première est le Khenti-Amentit, figurine d'orge germé, la seconde est le Sokaris, fabriqué à base de terre, d'encens, de résine de térébinthe, de pâte de datte, d'aromates et de pierres précieuses. Ces deux simulacres sont élaborés dans des moules en forme d'Osiris en or, d'une coudée (= 52,5 cm) de long. Enfin, une troisième figurine est appelée «lambeau divin»: de même composition que le Khenti-Amentit, elle est de plus petites dimensions (env. 15 cm) et de faible épaisseur. Les deux catégories de simulacres évoquées dans les textes grecs sont ici présents: simu-

28 BÉNÉDITE (1893), pl. XL, 3^e reg. (au 2^e reg., les jambes du dieu sont représentées seules); cf. PANTALACCI (1987), p. 109, § 3.

29 Cf. DERCHAIN (1990), p. 13.

30 CHASSINAT (1966-1968); CAUVILLE (1988).

31 CHASSINAT (1966-1968), I, pp. 41-52; RAVEN (1982); von LIEVEN (2000-2001); LECLÈRE (2003).

lacre du corps entier et simulacre de la relique elle-même car ce «lambeau divin» est à interpréter comme un «reste» du dieu spécifique à la localité.

Si donc la relique reste le «support du culte»³², la matérialité originelle attachée habituellement à celle-ci, issue d'un corps réel, passe par une «matérialisation» rituelle, ce qui d'ailleurs se trouve explicitement décrit chez Plutarque dans le cas du phallus d'Osiris, remplacé par un simulacre et devenant ainsi objet de culte³³. Dans une liste des «sérapées» gravée dans le temple de Dendera, l'idée est aussi explicitement évoquée dans cette invocation adressée à Osiris: «Si tu es dans le Mur Blanc (= Memphis) dans la Caverne-du-Noun, le Temple-de-Celui-qui-s'éveille-bien-portant (= Osiris) *produit* tes reliques»³⁴. Constitué des mêmes matériaux que la figurine³⁵, la relique créée rituellement n'est, comme la figurine, au centre du culte que le temps d'une année.

Les rituels décrits à Dendera impliquent aussi l'usage d'un ensemble de reliques dans la confection du simulacre. Dans le cas de la figurine du Sokaris, les reliefs des chapelles osiriennes de Dendera nous disent qu'elle est fabriquée à partir de 14 ustensiles à l'image des 14 reliques. Dans ces moules ensuite regroupés en un seul se produit une véritable «transsubstantiation» alchimique des matières qui y sont placées, transformant par exemple les graines d'orge en

32 PANTALACCI (1987), p. 109, § 3.

33 Sur l'épisode du phallus d'Osiris avalé par les poissons, inconnu des sources égyptiennes, voir GRIFFITHS (1970), pp. 342-344; cp. néanmoins la représentation du poisson-latès ayant avalé une main au sein de la liste des dieux du nome saïte en *Hibis* III, 4, IX; sur la relique du phallus et sa possible nature de simulacre, voir CHASSINAT (1966-1968), pp. 370-372; sur la question des phaléphories, voir GRIFFITHS (1970), pp. 299-300; LLOYD (1994), pp. 221-223 (avec. réf.).

34 *Dendara* II, 133, 8; trad. CAUVILLE (1999), p. 207.

35 Outre le cas du «lambeau divin», le texte des *Mystères de Khoïak* évoque notamment la tête d'Osiris conservée dans le reliquaire abydnien comme étant faite de «pâte» semblable à celle qui est versée dans les moules osiriens. *Dendara* X, 36, 14 (texte cité *infra*). Pour cette lecture «pâte», voir RAVEN (1998), p. 238.

or, matière de la chair divine³⁶. Le corps d'Osiris ainsi reconstitué devient-il en lui-même une relique? Son statut est ambivalent, puisqu'il est un simulacre dont la confection relève de la fabrication d'une effigie, mais qu'il est considéré aussi comme un corps du dieu à part entière et de ce fait, enterré dans des sépultures, qui prennent à l'époque tardive la forme de catacombes dont des découvertes récentes à Karnak ou Oxyrhynchos ont permis de mieux connaître la nature³⁷. Chaque année, au terme des fêtes de Khoïak, la figurine réalisée l'année précédente, maintenant remplacée par celle qui vient d'être fabriquée, est ajoutée aux Osiris morts ensevelis dans la butte osirienne. Néanmoins, il existe une pratique rituelle alternative attestée dans le *Manuel du Temple* selon laquelle la figurine est jetée à l'eau dans le lac sacré ou le fleuve³⁸.

De fait, ce qui est vrai de la relique l'est de la macro-relique qu'est le corps du dieu reconstitué: elle ne se fige pas en objet culturel «historique», mais elle est intégrée à la dynamique d'un rituel qui vise à effacer la désintégration du corps divin et la recycle en permanence. La partie du corps a tendance à s'effacer dans le simulacre du dieu, qui s'efface lui-même chaque année devant le simulacre suivant. Cette notion de reliques en perpétuel devenir s'ancre naturellement à la conception cyclique et a-historique du temps qui est celle des Egyptiens, fondée sur la reproduction inlassable d'un schéma mythique. Le processus de mémoire qui s'attache aux reliques est un processus ritualisé qui en fait le point de départ d'une recomposition perpétuelle d'une unité, victoire sur la dislocation. C'est cette dynamique cyclique, reproduisant un archétype mythique, qui maintient l'exis-

36 CAUVILLE (1988), pp. 25-26; CAUVILLE (1997b), p. 34.

37 Voir *infra*.

38 QUACK (2000-2001); une destruction par le feu des simulacres osiriens dans certains cultes isiaques est aussi rapportée par Firmicus Maternus, *De Errone Profanarum Religionum*, XXVII, 1-2 (trad. R. Turcan, éd. Budé): «Dans le culte isiaque, on coupe le tronc d'un pin; de ce tronc on évide soigneusement la partie centrale; on y ensevelit une figurine d'Osiris faite avec des grains. [...] Mais ces autres bois dont j'ai parlé sont aussi calcinés pareillement dans les flammes: au bout d'un an, les troncs font un bûcher qui est la proie des flammes.»

tence de la relique possible parallèlement à celle du corps divin à l'intégrité retrouvée³⁹.

Spécificité locale et unité nationale

La dialectique qui s'instaure entre relique et corps recomposé s'inscrit également dans la conception que les Egyptiens ont de leur géographie, entre les deux pôles que sont la ville ou le nome d'un côté et l'Egypte dans son ensemble de l'autre. Plutarque et Diodore associent étroitement chaque relique à un lieu de découverte qui devient son lieu de conservation. Les sources égyptiennes confirment l'idée qu'en tant que partie du corps divin propre à une province d'Egypte, la relique fonde la spécificité religieuse de celle-ci. Les récits étiologiques, particulièrement nombreux dans les manuels sacerdotaux, définissent un lien consubstantiel entre l'histoire mythique de la région concernée, sa toponymie, ses traditions religieuses, son calendrier liturgique et une ou plusieurs parties du corps d'Osiris. Voici un extrait du papyrus Jumilhac concernant la découverte de la tête du dieu à Abydos:

Le 19 du quatrième mois du printemps, c'est le jour où fut trouvée la tête, établie dans le Gébel de l'Ouest. Anubis, Thot et Isis s'étaient rendus (?) à la nécropole; un oiseau-*qbq* et un loup veillaient sur elle. Thot souleva la tête, et trouva, sous elle, un scarabée. Alors, il fit qu'elle reposât dans la nécropole d'Abydos, jusqu'à ce jour. On a appelé Abydos: la ville du scarabée, à cause de cela. Quant à l'oiseau-*qbq*, c'est Horus, maître de Létopolis; quant au loup, c'est Anubis⁴⁰.

39 H. Beinlich avait discrédité un peu rapidement la notion de culte des reliques, sur le critère qu'elle était *a priori* antinomique de l'idée de reconstitution du corps dans son intégrité (BEINLICH (1984)). Voir la mise au point de PANTALACCI (1987), pp. 108-109.

40 VANDIER (1961a), p. 136.

Dans ce type de récits, la naissance des cités et la définition de leur identité sont reliées directement à l'invention de la relique d'Osiris, un jeu de mots étiologique permettant souvent de renforcer ce lien fondateur; on peut citer encore ce passage du manuel mythologique de Tebtynis PSI I, 72 concernant le nome d'Assiout:

Assiout (*saouty*) fut appelé ainsi à cause de celui qui garde (*saou*) la relique (contre) le chien qui l'avait mangée puis recrachée⁴¹.

Entre la découverte de la relique et son installation dans le sanctuaire qui l'abrite, celle-ci peut subir des mésaventures diverses qui permettent d'ancrer les éléments sacrés du nome dans la mythologie. Le «papyrus du Delta» est riche en anecdotes de ce type: à Héliopolis, les viscères d'Osiris arrivent ficelés sur un taureau qui tire sa désignation de «très-ficelé» de cet épisode, tandis que l'omoplate d'Osiris provoque sous son poids l'affaissement de l'âne, animal séthien, qui le transportait; à Bousiris, Horit-Isis, qui dissimulait le membre viril de son époux, se voit fécondée par lui et donne naissance à l'Horus local⁴². Ces épisodes illustrent les vertus magiques actives de la relique osirienne, même à l'état morcelé.

A côté de cet ancrage local, la relique, en tant que «morceau» d'un ensemble corporel, peut être insérée dans une dynamique «nationale» en association avec les autres parties de ce corps conservées dans d'autres localités. Dans l'optique qui est celle des rites osiriens, chaque relique constitue un élément dont la finalité est alors de réintégrer le corps remembré du dieu. Nous sommes là dans une perspective unificatrice, qui n'entre pas en contradiction avec la perspective «spécificatrice». Le statut de ville-reliquaire peut être alors accordé à chaque capitale de nome, dans la mesure où la recomposition du corps d'Osiris est identifiée au processus d'unification de l'Égypte sous l'action du roi représentant Horus, qui se substitue à sa mère dans la quête des membres de son père.

41 PSI inv. I, 72, 3, 2 = OSING, in OSING, ROSATI (1998), p. 144 et pl. 19.

42 MEEKS (1989), pp. 299-301.

L'illustration de ce processus est fournie par la «procession des canopes» à Dendera. Le roi menant ici le défilé des reliquaires de Haute Egypte dit:

Je t'amène la cour divine de Haute Egypte dans sa totalité et tes reliques divines, elles sont au complet à leurs places. Je t'apporte les capitales des nomes pour être tes parties du corps, les lambeaux divins pour être ton corps – ta représentation secrète –, les reliques divines sont les dieux des nomes sous leur forme propre⁴³.

Un discours semblable est tenu par le même roi conduisant sur la paroi symétrique la procession des nomes de Basse Egypte. La reconstitution d'Osiris par l'entremise des reliques locales est donc explicitement décrite comme un processus politique, chaque province conservant sa spécificité religieuse tout en participant à la cohésion nationale. Le corps d'Osiris est identifié à l'Egypte toute entière⁴⁴. Sa capacité à fédérer l'ensemble des territoires passe aussi par son identification à la crue du Nil, qui naît de ses humeurs et irrigue l'ensemble des provinces⁴⁵. Comme on le constate à Dendera ou, d'une certaine manière, à Edfou, chaque sanctuaire local convoque à lui l'ensemble des nomes sous les auspices du dieu local pour reconstituer en son sein Osiris, fiction d'unité qui permet de préserver la prépondérance de sa théologie propre tout en s'affirmant partie prenante à une entreprise qui engage l'ensemble du territoire.

43 CAUVILLE (1997a), p. 40.

44 BEINLICH (1984), pp. 208-209; ASSMANN (2000), pp. 72-78; CAUVILLE (1997b), p. 35: «Le corps d'Osiris est clairement assimilé aux capitales des nomes. Le dieu concentre donc toutes les forces divines et réunir symboliquement son corps est une manière d'affirmer l'unité et l'intégrité religieuses de l'Egypte.»

45 Cf. GOYON (1988), p. 36.

Les reliquaires

La nature sacrée des reliques, objets fragiles, menacés, convoités, induit l'existence de reliquaires. C'est en effet la protection de la relique et le maintien du secret qui doit l'entourer qui définissent avant tout dans les textes le rôle de ces réceptacles. Le papyrus Chester Beatty VIII évoque cette fonction du réceptacle destiné à masquer les parties du corps qu'il contient.

Quant à ce coffre d'acacia dont on ne saurait prononcer le nom de ce qui est à l'intérieur, ce bras, ce foie, ce poumon (?) d'Osiris, ce n'est pas moi qui l'ai dit, ce n'est pas moi qui l'ai répété, c'est ce maléfice qui vient s'attaquer à untel né de unetelle qui l'a dit et l'a répété, ayant révélé les mystères d'Osiris, ayant révélé la forme des dieux, tandis que l'Ennéade est à son service dans la Grande Place⁴⁶.

Car la menace qui pèse sur le corps d'Osiris ne disparaît pas après son démembrement et les manuels sacerdotaux sont riches en évocations d'attentats commis par Seth ou ses affidés contre les reliques du dieu dans telle ou telle localité⁴⁷.

Les reliquaires égyptiens sont de types très variés⁴⁸: coffre, obélisque, vase, corbeille, peau d'animal ou d'une autre divinité, etc. L'écrasante majorité des sources est iconographique et textuelle, tandis que les témoignages archéologiques sont rares, et souvent d'interprétation délicate⁴⁹. Les textes sont eux-mêmes rarement très explicites, mais on possède parfois des descriptions étonnamment précises comme celle-ci, tirée du texte des *Mystères de Khoiak*, qui

46 pChester Beatty VIII, v° 4, 4-7 = *HPBM* III, pl. 45.

47 Voir pour le papyrus Jumilhac les extraits relevés par POSENER (1969), p. 35; ou dans le «papyrus du Delta» le récit où le démon Mâga a avalé le bras d'Osiris. Cf. MEEKS (1989), p. 302; ou encore l'épisode du chien avalant la relique d'Assiout dans l'extrait du papyrus de Tebtynis PSI I, 72 cité *supra*.

48 Cf. PANTALACCI (1981a), § 207-238; CHASSINAT (1966-1968), p. 697.

49 Voir par exemple le cas des «obélisques osiriens» interprétés hypothétiquement comme des reliquaires par SATZINGER (1998).

décrit le «fétiche abydénien», châsse posée au sommet d'un bâton et censée contenir la tête d'Osiris⁵⁰:

Quant au reliquaire-*insout*, c'est une corbeille de roseaux (*n sout*), c'est-à-dire de jonc. La tête du dieu y est enveloppée. Autrement dit, le reliquaire est appelé «roi» (*nsout*) à cause de la tête (qui y est placée) dans un coffre mystérieux inconnu. Celui-ci est une corbeille de (joncs) tressés, une châsse dont on ignore ce qui est à l'intérieur. La tête vénérable avec une couronne blanche est en elle, faite en pâte, enveloppée d'or. Sa hauteur est de trois palmes, trois doigts (= 28,2 cm)⁵¹.

La description du reliquaire se poursuit en énumérant les motifs divins qui l'ornent. Son caractère secret est particulièrement souligné, tout comme le pouvoir dont il est investi, accrédité par un jeu de mots étymologique. En cela, la relique, et par conséquent le dieu lui-même, Osiris-roi, transfère au reliquaire sa sacralité. A l'inverse, le reliquaire, qui a aussi pour fonction d'inscrire l'existence de la relique dans la liturgie locale et de manifester sa présence, peut venir renforcer le prestige de la relique. Un cas particulièrement parlant de ce phénomène est fourni par la liste des sanctuaires du temple d'Hibis: au premier nome de Haute Egypte est associée la représentation de sa relique traditionnelle, la jambe, mais contenue dans un reliquaire qui n'est autre que le fétiche abydénien, emprunté au VIII^e nome de Haute Egypte et censé protéger la tête d'Osiris (fig. 4). Par cette association a priori hors normes, la relique de la jambe acquiert de fait également le prestige de la tête, elle qui correspond par ailleurs au nome qui se trouve à la «tête» de tous les autres, le sud ayant dans les conceptions égyptiennes la préséance sur les autres points cardinaux⁵².

50 Le fétiche abydénien est probablement à l'origine un emblème osirien réinterprété en reliquaire après le Nouvel Empire. Cf. MEEKS (1991), p. 8 et n. 24 (avec réf.).

51 Dendera X, 36, 12-15; trad. d'après CAUVILLE (1997a), p. 21. Cf. CHASSINAT (1966-1968), pp. 587-595.

52 Pour D. Meeks, l'image suggère la présence invisible de la tête comme «moteur véritable de la crue» (MEEKS (1991), p. 9).

Le cas des cultes osiriens de Thèbes

Si la vision que les compilations tardives offrent des reliques permet de déterminer une certaine conception de leur rôle dans la vie religieuse, il est plus difficile de cerner concrètement leur ancrage à l'échelle locale et leur importance réelle. L'exemple de Thèbes, pour laquelle la documentation archéologique, même si elle est limitée, est certainement plus riche qu'ailleurs, peut offrir une mise à l'épreuve intéressante.

Thèbes ne fait pas partie des 14 ou 16 métropoles traditionnelles d'Osiris. Elle n'acquiert le statut de sanctuaire osirien d'importance que progressivement à partir du Nouvel Empire, à travers plusieurs voies. En premier lieu, Thèbes se veut le lieu de naissance d'Osiris, et, à Karnak, un temple dédié au dieu et à la déesse-mère Opet, dont l'existence remonte à la XVIII^e dynastie, célèbre la mise au monde du dieu. Cette origine thébaine est d'ailleurs reconnue à l'échelle nationale⁵³. Tout naturellement, les textes tardifs thébains répètent que le corps d'Osiris est recomposé à l'endroit où il né, liant le tombeau du dieu à sa patrie. Notons qu'un tel raisonnement est à l'œuvre dans une affirmation d'Eudoxe, rapportée par Plutarque, mais concernant la ville de Busiris dans le Delta: «S'il y a bien en Egypte plusieurs tombeaux attribués à Osiris, c'est à Busiris que son corps est enseveli, parce que Busiris est la ville natale du dieu.» (*Isis et Osiris*, § 21, éd. Budé, trad. Chr. Froidefond). Par ailleurs, les théologiens thébains ont également développé un culte original du dieu mort associé à une forme primordiale d'Amon, dans le sanctuaire de Djêmé sur la rive ouest de Thèbes. Cet Osiris de Djêmé est le bénéficiaire de rites décadaires selon une liturgie qui connaît à l'époque tardive une large diffusion⁵⁴. Amon-Rê et Osiris voient ainsi leurs personnalités, a

53 Voir notamment CAUVILLE (1997b), pp. 237-238; OSING (1998), p. 264 et n. (f).

54 Voir notamment TRAUNECKER, in TRAUNECKER, LE SAOUT, MASSON (1981), II, pp. 130-142; F.-R. HERBIN (1994), pp. 140-147.

priori antagonistes, liées dans une théologie complexe⁵⁵. Enfin, Thèbes a emprunté les traditions théologiques d'autres villes osiriennes prestigieuses, telles Abydos ou Coptos. Les petites chapelles dédiées à des formes spécifiques d'Osiris qui se sont multipliées en périphérie du temple d'Amon de Karnak, pendant le I^{er} millénaire avant J.C., témoignent de ce phénomène d'importation. Les reliefs de plusieurs chapelles du secteur nord révèlent une influence directe des cultes abydéniens, centrés notamment autour du «fétiche/reliquaire abydéniens»⁵⁶. Quant à la zone de la nécropole osirienne située au nord-est de Karnak, c'est la personnalité d'Osiris de Coptos qui la domine. Cette ville voisine de Thèbes comptait parmi celles dont la tradition osirienne était des plus prestigieuses, ce dont attestent les notices qui lui sont consacrées dans la compilation des *Mystères de Khoïak* à Dendera, tout comme les inscriptions de la célèbre «Cuve de Coptos» retrouvée sur le site et qui était destinée à accueillir la figurine de l'Osiris «végétant»⁵⁷. Différentes sources épigraphiques ainsi que des trouvailles archéologiques récentes ont montré qu'Osiris coptite était la forme du dieu qui présidait à Karnak au cimetière de figurines aménagé aux abords du temple d'Amon puis englobé au IV^e S. dans son *temenos*⁵⁸. Cette nécropole, dont l'origine remonte au plus tard au début du I^{er} millénaire av. J.C., a connu plusieurs phases d'aménagements, dont la plus remarquable correspond à la construction des «catacombes» datant du règne de Ptolémée IV (fin III^e S. av. J.C.) et destinées à accueillir les simulacres osiriens réalisés au mois de Khoïak. Une chapelle, elle-aussi dédiée à Osiris coptite, se trouve immédiatement au sud de la zone du cimetière et fut encore l'objet de travaux au début de l'époque romaine.

55 Voir les reliefs de l'édifice de Taharqa (XXV^e dynastie). Cf. GOYON, in PARKER, LECLANT, GOYON (1979), pp. 11-86.

56 COULON (2003), pp. 56-57.

57 CHASSINAT (1966-1968), pp. 145-153; YOYOTTE (1977-1978), pp. 163-164; sur les cultes osiriens à Coptos, voir TRAUNECKER (1992), § 290; GABOLDE (2000); sur les échanges théologiques entre Karnak et Coptos, voir GABOLDE (2002).

58 COULON, LECLÈRE, MARCHAND (1995); LECLÈRE, COULON (1998).

Que sait-on des reliques osiriennes à Thèbes? Avant d'évoquer les sources des compilations d'Edfou et de Dendera, l'examen des données apportées par la nécropole osirienne de Karnak s'impose de prime abord par la désignation qu'elle porte, la «Grande Place», qui correspond précisément à l'appellation générique du sanctuaire conservant les reliques du dieu qu'évoque, au Nouvel Empire, le papyrus Chester Beatty VIII⁵⁹. Pour ce qui est des catacombes de Ptolémée IV, situées au centre de cette «Grande Place», seul le décor du couloir sud, sur les quatre galeries que comportait le bâtiment, a été relativement bien préservé, malgré sa fragmentation en milliers de fragments, et peut être étudié actuellement, ce qui limite fortement l'interprétation d'ensemble de l'édifice. L'une des scènes représentées fait intervenir la notion de reliques, mais d'une manière assez conventionnelle. Elle met en présence Osiris suivi de cinq divinités, chacune sur un piédestal, face au roi effectuant une course aux vases, lui-même suivi d'Horus-fils-d'Isis et de différentes divinités pour la plupart féminines (fig. 5). Le roi est représenté en train de courir avec un taureau et la légende nous dit qu'il «court avec l'Apis vivant qui apporte les membres divins des nomes de Haute Egypte.» La scène de la paroi opposée, dont certains fragments sont conservés, présentait une légende comparable concernant cette fois les nomes de Basse Egypte. Ce type de scène de course, adaptée à partir du rituel du jubilé royal dans le domaine osirien, au plus tard au début du premier millénaire avant J.-C., est bien attesté dans la documentation⁶⁰. Elle nous apprend uniquement que, comme cela est précisé aussi sur une scène parallèle de la Porte d'Evergète⁶¹, les membres du dieu sont rassemblés dans le temple d'Opet, lieu de naissance d'Osiris. Plus original est le groupe formé par Osiris et les cinq divinités momiformes qui le suivent, qui constituent une transposition iconographique de la composition réelle des simulacres osiriens tels que la fouille en a livré plusieurs exemplaires. Les quatre fils d'Horus

59 Cf. COULON (*sous presse*).

60 VANDIER (1961b), pp. 117-123.

61 *Urk.* VIII, § 92d = *Porte d'Evergète*, pl. 33. Voir aussi *Opet* 1, 120-121, l. 2.

correspondent aux quatre «canopes» qui encadrent la figurine tandis que le «scarabée vénérable» incarne le scarabée associé à la tête du simulacre, qui a l'aspect d'une boule informe à Karnak, mais que la comparaison avec d'autres figurines retrouvées sur certains sites d'Egypte permet d'identifier clairement⁶². Cette association du scarabée à la tête d'Osiris relève d'une adaptation d'un mythe relatif à la relique abydnienne, comme on l'a vu à travers un passage du papyrus Jumilhac qui en narrait la découverte. En dehors de ces références indirectes ou de l'évocation de la collecte des membres du dieu, la décoration des catacombes osiriennes n'offre pas, dans la partie reconstituée tout au moins, de référence à une relique particulière. En revanche, une inscription inédite de la chapelle d'Osiris coptite voisine évoque le «réservoir/ventre (des humeurs divines)», qui est attesté dans la procession des reliques de Dendera comme étant précisément la relique du nome de Coptos. Il apparaît donc que l'emprunt de la théologie d'Osiris coptite englobe également la référence à la relique qui lui est originellement associée.

Quelles informations nous apportent par ailleurs les sources majeures concernant les reliques que sont la «liste géographique» d'Edfou et la «procession des canopes» de Dendera⁶³? La première source montre le représentant du IV^e nome de Haute Egypte porteur de deux reliques:

Il fait venir à toi Ouaset (= le nome thébain) et la Ville (de Thèbes) portant la peau, ainsi que la jambe du *Ser* (= Osiris)⁶⁴.

Dans la procession des canopes de Dendera, c'est la peau qui est au premier plan:

Paroles à dire par Amon-Rê maître du Trône-des-Deux-Terres, maître des dieux, qui fait les âmes des dieux, le roi des dieux, le scarabée vénérable, qui fait la protection de la peau dans Thèbes, qui protège la tête (placée) à

62 LECLÈRE (2003), p. 301.

63 Cf. PANTALACCI (1982), pp. 65-67; BEINLICH (1984), pp. 216-217.

64 *Edfou* I, 338, 6.

l'intérieur d'une peau: «Je viens auprès de toi, Osiris, prends pour toi ta peau, elle protège ton corps, elle maintient en vie tes os, elle protège ton sang, elle rend jeunes tes vaisseaux sanguins (et te reconstitue) comme tu as été mis au monde à Thèbes. Je t'apporte la peau opérationnelle, la peau magnifique, la peau exactement comme il faut, tu la mets à ton corps; Ta Majesté se réjouit, c'est ta peau qui augmente ton prestige⁶⁵.

La peau est commune aux deux sources. Son attribution au nome thébain se trouve motivée par un jeu de mots entre le mot peau-*inem* et le nom du dieu principal de Thèbes, Amon (*Imen*)⁶⁶. Amon peut jouer dans la théologie de Thèbes le rôle du *ba* d'Osiris, c'est-à-dire l'«âme» du dieu incarné par un oiseau qui sert de lien avec le monde terrestre⁶⁷. A l'inverse, ici, Amon, dieu de la peau, se fait l'enveloppe qui abrite les membres du dieu et cela s'apparente bien à une élaboration théologique justifiant par une subtile métaphore le fait que le domaine thébain d'Amon abrite en son sein le tombeau d'Osiris. De fait, les variations lexicales entre «peau» ou «peau d'animal» dans la désignation de la relique thébaine en font autant une partie du corps du dieu qu'un reliquaire⁶⁸ et cette ambiguïté est probablement exploitée ici.

La légende de Dendera révèle également une identification entre Amon et le «scarabée vénérable», qui fait singulièrement écho à la scène des catacombes osiriennes. L'explication de son rôle comme celui «qui fait la protection de la peau dans Thèbes, qui protège la tête (placée) à l'intérieur d'une peau» paraît un procédé habile pour insérer la relique thébaine dans la définition habituelle du rôle du scarabée abydnien.

Pour ce qui est de l'autre relique thébaine, la jambe, évoquée uniquement dans la «liste géographique d'Edfou», il est possible de la mettre en relation avec un document relatif au clergé thébain. Il s'agit

65 Trad. CAUVILLE (1997a), p. 41.

66 BEINLICH (1984), p. 217

67 Voir particulièrement les rapports entre Amon et Osiris dans le temple d'Opet. Cf. GUTBUB (1961), pp. 333-340.

68 PANTALACCI (1982), p. 67; sur la peau comme reliquaire, voir notamment KÖHLER (1975), part. pp. 422-443; MEEKS (1989), p. 299.

d'une statue inédite d'époque tardive, issue de la célèbre Cachette de Karnak et conservée au Musée du Caire (JE 36975)⁶⁹. Ce monument appartient à un certain Psammétique, prêtre thébain qui, entre autres titres, porte celui de «serviteur du dieu Osiris dans le Château de la jambe».

Ce «Château de la jambe» n'est pas autrement connu à Thèbes, mais une chapelle du même nom existe au sein du temple d'Edfou⁷⁰. Le culte d'Osiris y est associé à celui du dieu lunaire Khonsou, et les reliefs précisent qu'une jambe, présentée comme la «chair du dieu» et appartenant à Osiris, est conservée dans un coffre secret qui peut prendre l'aspect d'un obélisque. Comme dans les catacombes osiriennes de Karnak, on y trouve la représentation de la course du roi rassemblant les membres du dieu. L'existence d'un «Château de la jambe» à Edfou et à Karnak s'explique par le fait que la relique de la jambe s'est démultipliée à partir d'un «original» associé à la ville d'Eléphantine: c'est de cette jambe d'Osiris qu'est censée sortir la crue du Nil, dont les Egyptiens posaient l'origine précisément à la première cataracte, à proximité immédiate d'Eléphantine⁷¹. Edfou, comme Thèbes, ne font donc que relayer le mythe associant la jambe à la crue sans qu'il y ait de caractère véritablement autochtone de la relique. Pareillement, le sanctuaire d'Acanthôn, à quarante kilomètres au sud de Memphis, qui possédait aussi la relique de la jambe (gauche), offrait un autre «relais» à la crue⁷². De fait, de cette relique-«mère» qu'est la jambe d'Osiris conservée à Eléphantine, les répliques sont particulièrement nombreuses, si on en croit la «procession des canopes» de Dendera dans laquelle, outre le nome ombite, celui d'Eléphantine, sept autres nomes possèdent pour relique une jambe d'Osiris⁷³. L'importance de la crue, identifiée aux humeurs du dieu Osiris

69 Copie de K. Sethe sur la fiche *Wb.* Kairo Nr. 59.

70 Cf. BLACKMAN, FAIRMAN (1941), pp. 416-418 (68); CAUVILLE (1987), pp. 52-69.

71 Aux références de la note précédente, ajouter JUNKER (1913), pp. 40-41; GRIMM (1979), pp. 37-38.

72 YOYOTTE (1961), p. 102.

73 CAUVILLE (1997b), p. 45.

issues de sa jambe, rendent cette référence à la relique d'Eléphantine particulièrement importante dans les sanctuaires osiriens. Mais dans le cas de Thèbes, le fait que la relique ombite impose son modèle n'exclut pas l'existence de traditions autochtones qui favorisent cette assimilation. L'apparition de la crue avait été mise en relation dès le Nouvel Empire avec les jambes d'Amon, et le flot issu du Noun primordial était censé sortir sous les pieds du dieu⁷⁴. A l'époque libyenne, dans des inscriptions de la Chapelle d'Osiris-régent-de-l'éternité, immédiatement voisine de la nécropole osirienne de la «Grande Place», cette source thébaine du Nil est localisée dans la «Caverne-du-Noun» associée à la Butte de Djêmé, sur la rive occidentale, dont la butte du nord-est de Karnak est conçue comme une réplique sur la rive orientale⁷⁵. Des jambes d'Amon aux jambes d'Osiris, le transfert se fait sans difficulté dans le contexte de la théologie de Djêmé qui associe étroitement les deux divinités. Qu'il faille donc rechercher le reliquaire du château de la jambe à proximité du tombeau d'Osiris à Karnak est une hypothèse plausible. Mais il est tout aussi envisageable de le situer, selon le même principe d'association qu'à Edfou, dans le temple de Khonsou, au sein duquel les liens entre ce dieu, Osiris et la crue sont particulièrement présents⁷⁶.

Même partielle, la vision que nous pouvons tirer de ce bref aperçu des cultes thébains donne l'impression d'un véritable «patchwork» de traditions multiples. Des éléments empruntés à Coptos, à Abydos, à Eléphantine sont utilisés dans la mesure où ils constituent des références prestigieuses et qu'ils incarnent des principes fondamentaux du mythe osirien, l'association à la crue bénéfique par exemple. Le langage des reliques s'assimile assurément dans certains cas à un langage d'images purement symboliques, traduisant la diversité du culte osirien et son vaste domaine d'extension. Si la conception ritualisée du temps en Egypte ancienne, actualisation cyclique du mythe, est ce qui permet au tout intègre et à la partie morcelée de

74 GABOLDE (1995).

75 GABOLDE (1995), pp. 248-250.

76 DEGARDIN (1994).

coexister, la nature «totalisante» du sanctuaire égyptien, microcosme vers lequel l'univers converge, est ce qui permet de subsumer cette multitude de formes du dieu et de traditions hétéroclites. Ce processus est particulièrement patent dans les sources thébaines qui montrent, comme on l'a vu, que le, ou plutôt l'un des tombeaux d'Osiris pouvait honorer une forme du dieu renvoyant à une métropole voisine, en l'occurrence Coptos. Même si du silence des sources anciennes il est difficile de tirer argument, il apparaît que dans la construction tardive de l'identité osirienne de Thèbes, le choix d'une relique comme celle de la peau par les théologiens est aussi particulièrement stratégique: contenant toutes les autres parties du corps, elle répondait parfaitement à la personnalité cosmothéïste de son dieu local, Amon.

Bibliographie

- ASSMANN, J. (2000), «Remembering Osiris: From the Death Cult to Cultural Memory», *Membra disiecta: Einbalsamierung und Anatomie in Ägypten und Europa, Teil 1*, Brandstetter, G., Völckers, H. (éd.), *ReMembering the Body. Körperbilder in Bewegung*, Ostfildern-Ruit, pp. 44-78.
- BAINES, J. (1996), «Myth and Literature», Loprieno, A. (éd.), *Ancient Egyptian Literature. History & Forms, PdÄ 10*, Leyde, pp. 361-377.
- BEINLICH, H. (1984), *Die «Osirisreliquien». Zum Motiv der Körperzergliederung in der altägyptischen Religion, ÄgAbh 42*, Wiesbaden.
- BÉNÉDITE, G. (1893), *Le temple de Philae, MMAF 13*, Le Caire.
- BLACKMAN, A. M., FAIRMAN, H. W. (1941), «A Group of Texts inscribed on the Façade of the Sanctuary in the Temple of Horus at Edfu», *Miscellanea Gregoriana*, pp. 397-428.
- BORGHOUTS, J. F. (1978), *Ancient Egyptian Magical Texts*, Leyde.
- BURTON, A. (1972), *Diodorus Siculus. Book 1. A commentary, EPRO 29*, Leyde, 1972.
- CAUVILLE, S. (1987), *Essai sur la théologie du temple d'Horus à Edfou, BdE 102*, Le Caire.
- CAUVILLE, S. (1988), «Les mystères d'Osiris à Dendera. Interprétation des chapelles osiriennes», *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie 112*, pp. 23-36.

- CAUVILLE, S. (1997a), *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes. Transcription et traduction*, BdE 117, Le Caire.
- CAUVILLE, S. (1997b), *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes. Commentaire*, BdE 118, Le Caire.
- CAUVILLE, S. (1999), *Dendara II. Traduction*, OLA 88, Leuven.
- CHASSINAT, E. (1966-1968), *Le mystère d'Osiris au mois de Khoiak*, Le Caire.
- COULON, L. (1999), «La rhétorique et ses fictions. Pouvoirs et duplicité du discours à travers la littérature égyptienne du Moyen et du Nouvel Empire», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 99, pp. 103-132.
- COULON, L. (2003), «Un aspect du culte osirien à Thèbes à l'époque saïte. La chapelle d'Osiris Ounnefer «maître des aliments»», *Egypte. Afrique et Orient* 28, pp. 47-60.
- COULON, L. (*sous presse*), «Le tombeau d'Osiris à travers les textes magiques du Nouvel Empire», à paraître dans un volume de mélanges.
- COULON, L., LECLÈRE, F., MARCHAND, S. (1995), ««Catacombes» osiriennes de Ptolémée IV à Karnak. Rapport préliminaire de la campagne de fouilles 1993», *Cahiers de Karnak* x, p. 205-256.
- DEGARDIN, J.-C. (1994), «Khonsou et l'eau dans son temple de Karnak», B. Menu, *Les problèmes institutionnels de l'eau en Egypte ancienne et dans l'Antiquité méditerranéenne*, BdE 110, Le Caire, pp. 131-139.
- DERCHAIN, P. (1990), «L'auteur du papyrus Jumilhac», *Revue d'Égyptologie* 41, pp. 9-30.
- EGBERTS, A. (1995), *In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the Meret-Chests and Driving the Calves*, EgUit 8, Leyde.
- GABOLDE, M. (1995), «L'inondation sous les pieds d'Amon», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 95, pp. 235-258.
- GABOLDE, M. (2000), «Osiris et Amon», *Coptos. L'Égypte antique aux portes du désert. Catalogue d'exposition. Lyon, Musée des Beaux-Arts. 2000*, Paris, pp. 106-115.
- GABOLDE, M. (2002), «Amon à Coptos», *Topoi Suppl.* 3, pp. 117-135.
- GOYON, J.-C. (1988), «Momification et recomposition du corps divin: Anubis et les canopes», *Funerary Symbols and Religion. Essays to Heerma van Voss*, Kampen, pp. 34-44.
- GOYON, J.-C. (2003), «De seize et quatorze, nombres religieux. Osiris et Isis-Hathor aux portes de la Moyenne Égypte», N. Kloth, K. Martin, E. Pardey (éd.), *Es werde niedergelegt als Schriftstück. Fs. H. Altenmüller*, BSAK 9, Hamburg, pp. 149-160.
- GRIFFITHS, J. G. (1970), *Plutarch's De Iside et Osiride*, Cambridge.
- GRIMM, A. (1979), «Ein Zitat aus den Pyramidentexten in einem ptolemäischen Ritualtext des Horus-Tempels von Edfu», *Göttinger Miszellen* 31, pp. 37-38.
- GUTBUB, A. (1961), «Hathor *hnt Jwn.t*, Rê Hor *hnt Bhd.t*, Amon *hnt W3s.t*», *Mélanges Mariette*, BdE 32, Le Caire, pp. 303-348.

- HERBIN, F.-R. (1994), *Le Livre de Parcourir l'Eternité*, OLA 58, Leuven.
- JUNKER, H. *Das Götterdekret über das Abaton*, Wien, 1913.
- KETTEL, J. (1994), «Canopes, *rdw.w* d'Osiris et Osiris-Canope», C. Berger, G. Clerc, N. Grimal (éd.), *Hommages à J. Leclant*, BdE 106, Le Caire, 1994, III, pp. 315-330.
- KOENIG, Y. (1999), «Le contre-envoûtement de Ta-i.di-Imen. Pap. Deir el-Médineh 44», *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 99, pp. 259-281.
- KÖHLER, U. (1975), *Das Imiut*, GOF IV/4, Wiesbaden.
- LECLÈRE, F., COULON, L. (1998), «La nécropole osirienne de la «Grande Place» à Karnak. Fouilles dans le secteur nord-est du temple d'Amon», C.J. Eyre (éd.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists. Cambridge. 3-9. september 1995*, OLA 82, Leuven, pp. 649-659.
- LECLÈRE, F. (2003), «Données nouvelles sur les inhumations de figurines osiriennes: le tombeau d'Osiris à Karnak», *Egyptology at the Dawn of the 21st Century: Proceedings of the Eighth International Congress of Egyptologists, Cairo, 2000*, Le Caire, vol. I., pp. 295-303.
- LIEVEN, A. von (2000-2001), «Ein neuer Kornosiris im Abenteuermuseum Saarbrück», *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève* 24, pp. 59-70.
- LLOYD, A.B. (1994), *Herodotus. Book II. Commentary 1-98*, EPRO 43, Leyde.
- MEEKS, D. (1989), «Un manuel de géographie religieuse du Delta», *BSAK* 3, pp. 297-304.
- MEEKS, D. (1991), «Dieu masqué, dieu sans tête», *Archéo-Nil* 1, pp. 5-15.
- OSING, J. (1998), *Hieratische Papyri aus Tebtunis I*, Copenhague, CNIP 17.
- OSING, J., ROSATI, G. (1998), *Papiri geroglifici e ieratici da Tebtynis*, Florence.
- PANTALACCI, L. (1981a), *Recherches sur Osiris démembré*, Thèse de doctorat 3^e cycle, Université Paris-IV.
- PANTALACCI, L. (1981b), «Une conception originale de la survie osirienne d'après les textes de Basse Epoque», *Göttinger Miszellen* 52, pp. 57-66.
- PANTALACCI, L. (1982), «Sur quelques termes d'anatomie sacrée dans les listes ptolémaïques de reliques osiriennes», *Göttinger Miszellen* 58, pp. 65-72.
- PANTALACCI, L. (1987), «A propos de reliques osiriennes», *Chronique d'Égypte* LXII, pp. 108-123.
- PARKER, R. A., LECLANT, J., GOYON, J.-C. (1979), *The Edifice of Taharqa*, Londres.
- POSENER, G. (1969), «Sur l'emploi euphémique de *hftj(w)* «ennemi(s)»», *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 96, pp. 30-35.
- QUACK, J.-F. (2000-2001), «Die Rituelle Erneuerung der Osirisfigurinen», *Die Welt des Orients* 31, pp. 5-18.
- QUAEGEBEUR, J. (1978), «Mummy Labels: An Orientation», E. Boswinkel, P.W. Pestman (éd.), *Textes grecs démotiques et bilingues, P.L. Bat. 19*, Leyde, 1978, pp. 232-259.
- RAVEN, M.J. (1982), «Corn-Mummies», *Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden* 63, pp. 7-38.

- RAVEN, M.J. (1998), «A New Type of Osiris Burials», in W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years I*, OLA 84, Leuven, pp. 227-239.
- SATZINGER, H. (1998), «Osirianische Obeliskten in der Wiener Sammlung», W. Clarysse, A. Schoors, H. Willems (éd.), *Egyptian Religion. The Last Thousand Years I*, OLA 84, Leuven, pp. 413-423.
- TRAUNECKER, C. (1992), *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, OLA 43, Leuven.
- TRAUNECKER, C., LE SAOUT, F., MASSON, O. (1981), *La chapelle d'Achôris à Karnak*, Paris.
- VANDIER, J. (1961a), *Le papyrus Jumilhac*, Paris.
- VANDIER, J. (1961b), «Memphis et le taureau Apis dans le papyrus Jumilhac», *Mélanges Mariette, BdE* 32, pp. 105-123.
- WELWAERT, E. (2002), «The fossils of Qau el-Kebir and their role in the mythology of the 10th nome of Upper-Egypt», *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 129, pp. 166-183.
- YOYOTTE, J. (1960), «La science sacerdotale égyptienne à l'époque gréco-romaine. Le papyrus géographique de Tanis», *Bulletin de la Société Ernest Renan* 9, pp. 133-138.
- YOYOTTE, J. (1961), «Etudes géographiques. I. La «cité des acacias» (Kafr Ammar)», *Revue d'Égyptologie* 13, pp. 71-105.
- YOYOTTE, J. (1977-1978), «La cuve osirienne de Coptos», *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Etudes v^e Section* 86, pp. 163-164.

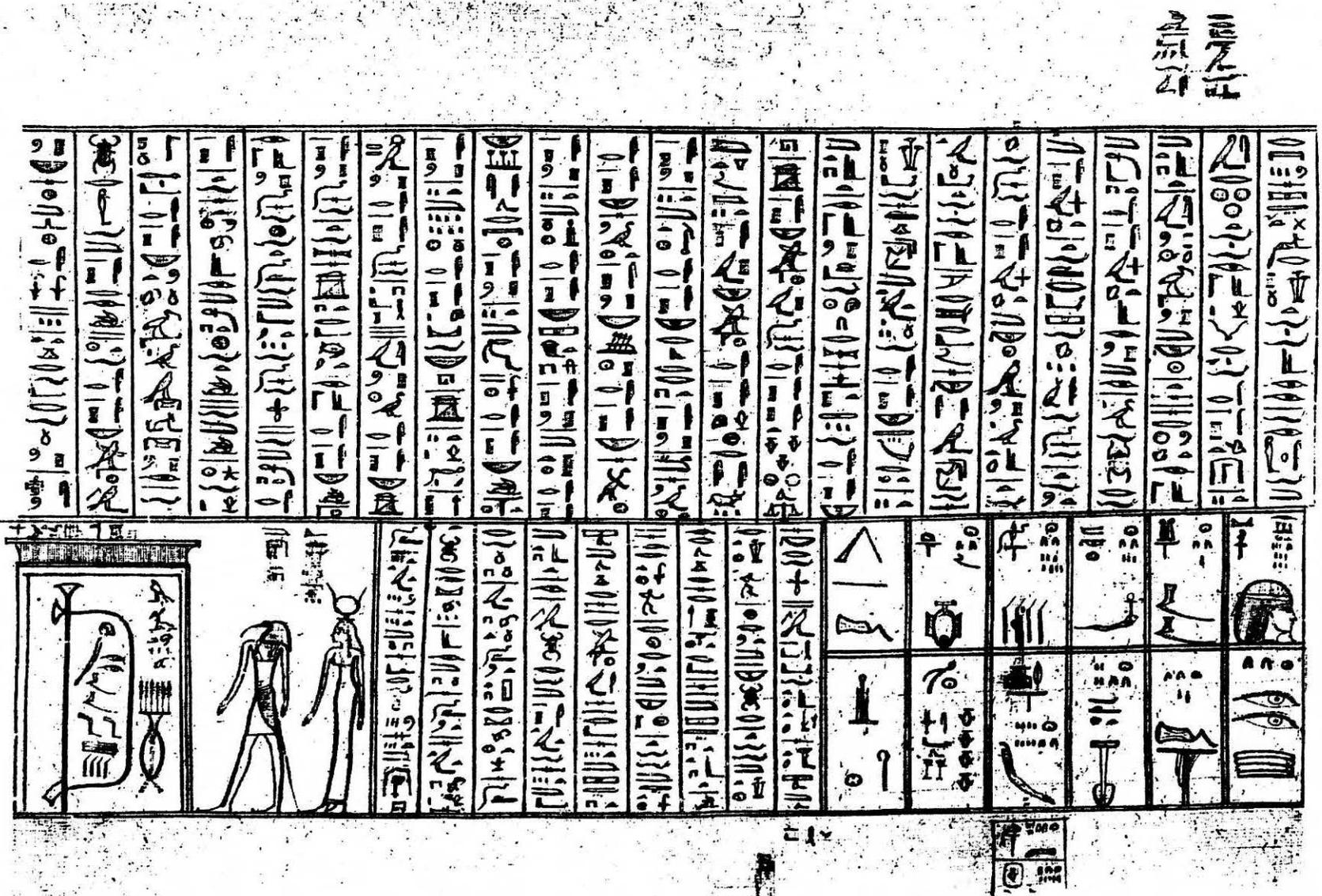


Fig. 1. Une page du papyrus Jumilhac montrant la collecte des membres d'Osiris (d'après J. VANDIER (1961), pl. h.t. V).

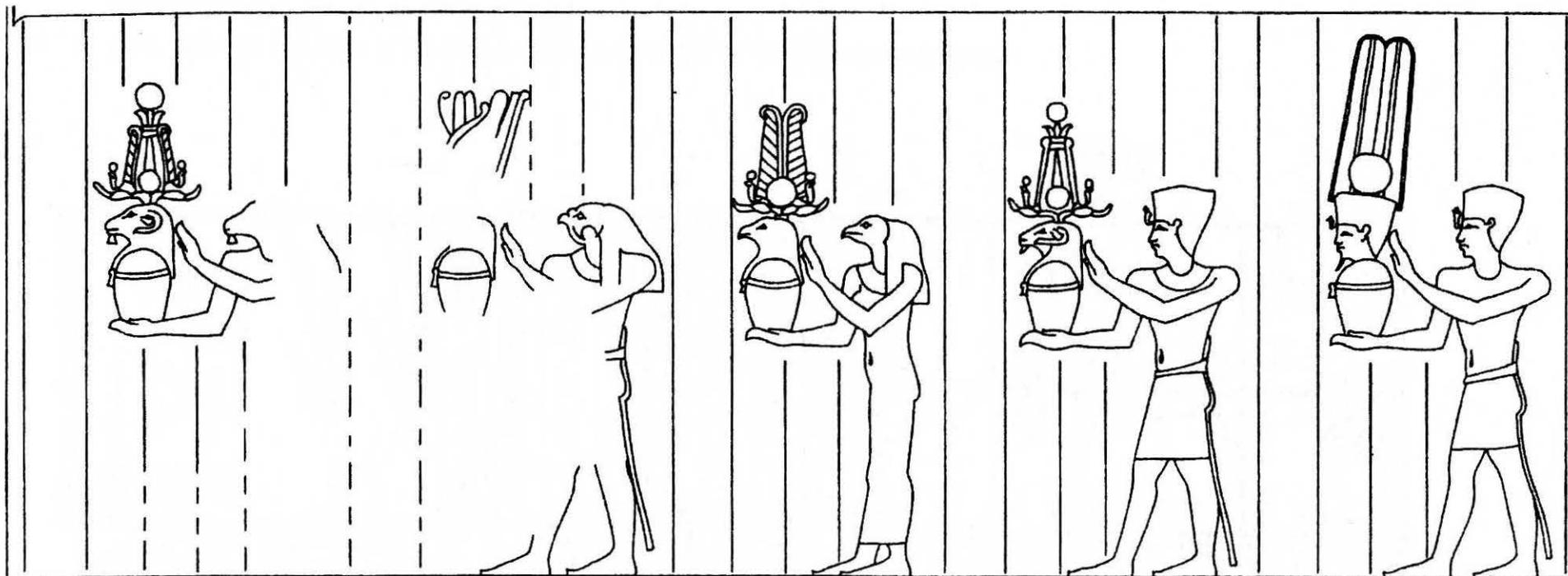


Fig. 2. La procession des reliquaires à Dendera. Les cinq premiers nomes de Haute Egypte (*Dendara X/2*, pl. 39).

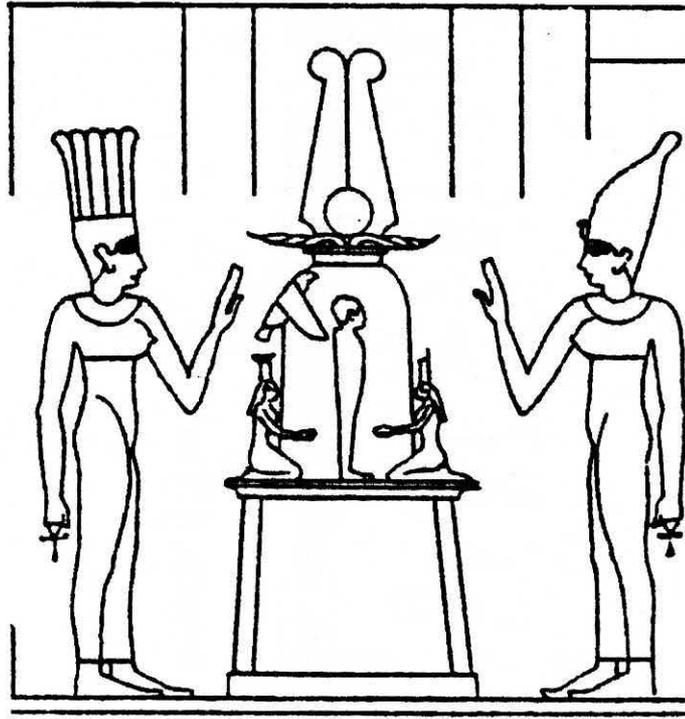


Fig. 3. Relique de la jambe anthropomorphe à Philae (BÉNÉDITE (1913), pl. XL,1).

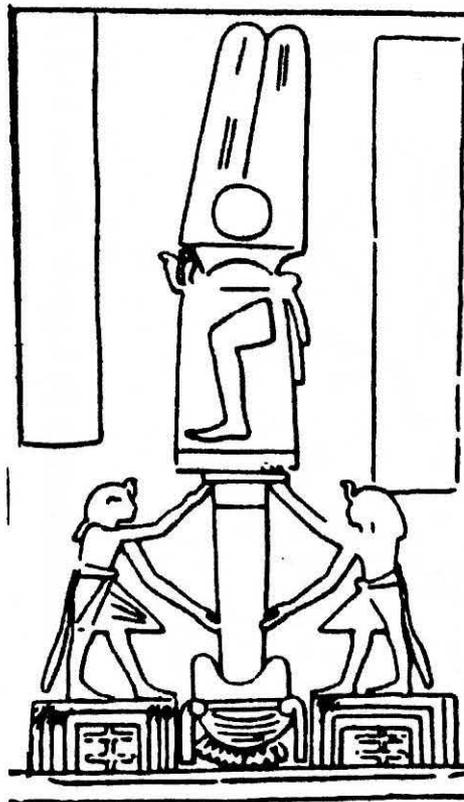


Fig. 4. Le reliquaire de la jambe d'Eléphantine à Hibis (*Hibis* III, pl. 4,1).

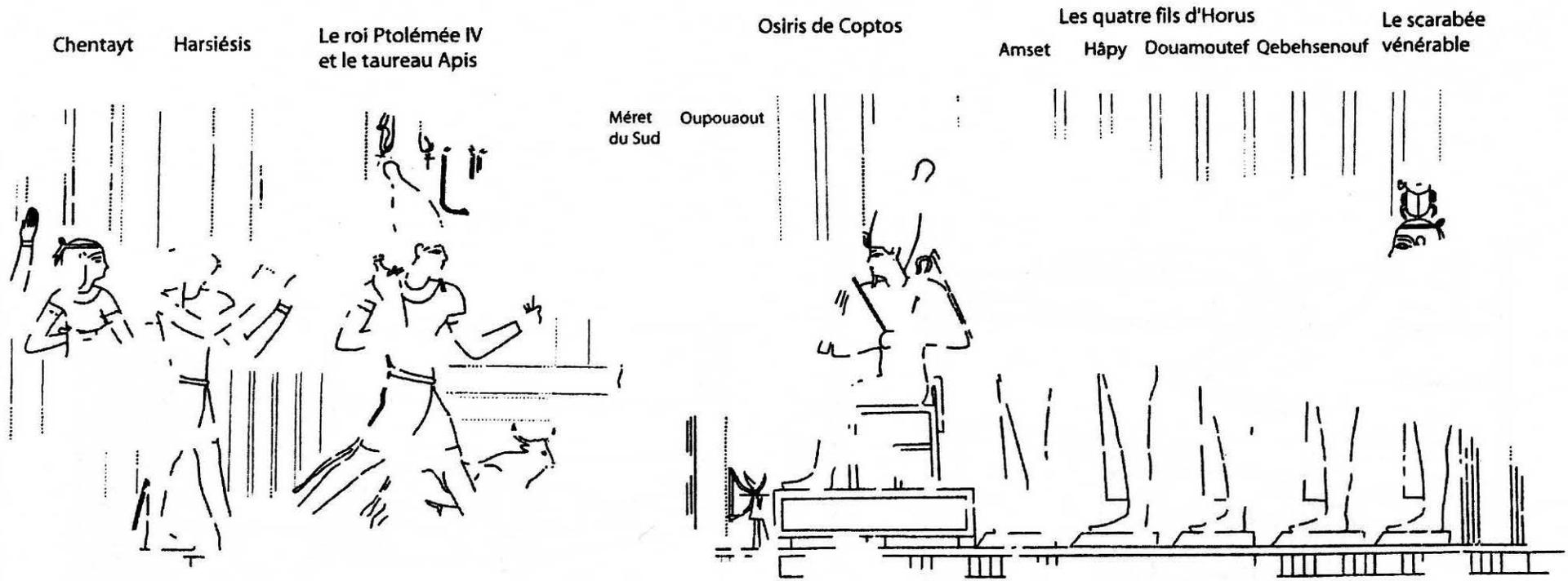


Fig. 5. Catacombes osiriennes de Karnak. Galerie Sud. Paroi sud (Dessin R. Migalla, A. Flammin).