

## HOOFDARTIKELEN

VASES ET PEAUX ANIMALES MATRICIELS  
DANS LA PENSÉE RELIGIEUSE ÉGYPTIENNE

Cathie SPIESER

L'étape de la vie embryonnaire — fœtale constitue un thème récurrent dans la pensée religieuse égyptienne<sup>1</sup>). Différentes sources, écrites et archéologiques, montrent que la permanence de l'humanité, mais parfois aussi celle des dieux, est conditionnée par un passage à l'état embryonnaire. Ces naissances et renaissances se font notamment par des vases matriciels et des peaux régénératrices qui font à la fois office de matrice et de placenta de substitution. Vases et peaux animales matérialisent le concept du milieu clos propice à la formation embryonnaire. Ce tour d'horizon un peu particulier permettra de tenter une approche plus précise de l'emblème qui fut attribué, à partir du Nouvel Empire, au dieu Khonsou et que l'on a souvent associé, sans aucune preuve, au placenta royal.

## 1. Les vases matriciels

L'un des plus anciens textes qui fait mention de l'acte créateur du dieu Khnoum sur son tour de potier se trouve dans les Textes des Sarcophages, sp. 996: «Je suis venu maintenant des ténèbres (?); la bière y était rance. Le pot a été brisé, le vase (*qrht*) y était un creuset (?), Khnoum étant à son orifice: il m'a modelé... il m'a fait naître pour l'année. Qu'est-ce, ce que tu as vu là-bas?, me dit Thot. ... Boire de l'eau pour cette femme enceinte-là et de la bière pour cette femme enceinte-ci — et vice versa.(...)». Le mot *qrht* désigne, à l'origine, un récipient lisse, poli<sup>2</sup>). Comme le suggérait déjà P. BARGUET, le vase près duquel ou dans lequel Khnoum modèle l'embryon, était peut-être celui que l'on associait à la déesse Qerehet qui personnifie la matrice, mais qui est aussi une forme d'uraeus solaire, une déesse serpent incarnant le feu solaire d'Horakhty<sup>3</sup>). En «modelant» l'embryon, Khnoum procède à la régénération du mort<sup>4</sup>). L'expression «le pot a été brisé» est une formule parallèle à celle des «coquilles d'œuf brisées», qui, dès l'époque des Pyramides, était employée pour signifier que la naissance a eu lieu, que l'enfant a quitté le milieu clos qui avait permis sa formation. Ainsi, le terme *qrht* désigne un vase qui est assimilé à la coquille d'œuf en tant que

réceptacle de la vie prénatale. Ce vase, censé abriter l'embryon de tous les êtres en formation, prend, au Moyen Empire, la connotation de «créature primordiale» à laquelle se réfèrent les notables d'Assiout lorsqu'ils évoquent leurs nobles origines<sup>5</sup>). Cependant, le spell 479 des Textes des Sarcophages mentionne aussi l'existence d'un «*qrht*» de Nephthys<sup>6</sup>): il faut en déduire que le terme possède plusieurs sens et pouvait désigner déjà la matrice, dans un sens général, dissocié de sa personnification; la matrice *qrht* pouvait être celle de n'importe quelle déesse devant assurer la renaissance du mort.

Le terme *qrht* est aussi employé au temple d'Esna où il désigne encore le milieu matriciel dans lequel se développe l'enfant, mais à nouveau sans connotation divine spécifique. L'enfant, une fois de plus, y est assimilé au poussin qui doit «briser la *qrht*», soit l'enveloppe placentaire assimilée à la coquille d'un œuf qui doit se rompre à la naissance<sup>7</sup>).

Le Livre des Deux Chemins, qui figure sur la paroi du fond de quelques cercueils d'El Bersheh datant des XIe et XIIIe dynasties, met en scène un autre vase, appelé *htmt*, à partir duquel s'opère la résurrection d'Osiris<sup>8</sup>). Comme son nom l'indique, le vase est à la fois précieux et scellé<sup>9</sup>). Il contient les lymphes du dieu. Ces lymphes, les *rdw*, représentatives du corps divin entier d'Osiris, sont identifiées à la crue du Nil qui produit le renouveau de la vie, principalement végétale<sup>10</sup>). La prière du mort doit provoquer le soulèvement des lymphes du dieu et donc l'inondation. Dans ce texte, on décèle, en filigrane, différentes allusions à la vie prénatale: les lymphes sont des eaux matricielles dont le débordement est probablement assimilé à la perte du liquide amniotique qui précède l'accouchement; un passage indique que le vase se trouve dans l'obscurité, soit une évocation du milieu fœtal; «le feu l'entoure» peut s'interpréter comme une image de la vie en formation, protégée et suscitée par la chaleur, nécessaire à la maturation<sup>11</sup>). Ce texte, à la fois initiatique et rituel, est particulièrement représentatif de certains rites qui nous sont connus par des témoignages d'époque tardive dans lesquels nous retrouvons le concept du réceptacle matriciel abritant l'embryon divin.

<sup>5</sup>) D. FRANKE, *Qrht* — Geschöpf des «Ersten Tages», *GM* 164 (1998), pp. 63-70: l'auteur réfute l'association de la déesse à la notion d'origine ancestrale et de noblesse. Cependant, on remarquera que l'évocation de *Qrht* en tant que «créature primordiale» apparaît dans le cadre d'inscriptions qui font l'éloge des nobles origines du défunt.

<sup>6</sup>) BARGUET, *Textes des Sarcophages*, sp. 479, p. 312.

<sup>7</sup>) SAUNERON, *op. cit.*: par analogie, le mot *t3* désigne à la fois le poussin et le nouveau-né. Le déterminatif du mot *qrht* est, dans ces exemples, un œuf et non un vase, ce qui confirme que le mot ne désigne pas la divinité proprement dite, mais l'idée générale de matrice ou de milieu matriciel.

<sup>8</sup>) BARGUET, *Textes des Sarcophages*, pp. 30-31 et pp. 640-643; id., *Essai d'interprétation du Livre des Deux Chemins*, *RdE* 21 (1969), pp. 7-17. Pour les concordances avec le Livre des Morts, cf. H. GRAPOW, *Zweiwegebuch und Totenbuch*, *ZAS* 46 (1909), pp. 77-81. E. HERMSEN, *Die zwei Wege ins Jenseits: das ägyptische Zweiwegebuch*, (Fribourg, 1991), pp. 182-189.

<sup>9</sup>) BARGUET, *Essai d'interprétation*, *op. cit.*

<sup>10</sup>) J.-CL. GOYON, «Momification et reconstitution du corps divin: Anubis et les canopes», dans *Funerary symbols and Religion, Essays dedicated to Prof. M.H.S.G. Heerma van Voss*, (Kampen, 1988), pp. 34-43. Le corps divin momifié et desséché revit en recevant l'eau de l'inondation, soit un parallèle momie / pays dont la terre est desséchée. Cette assimilation est présente dès l'époque des Pyramides, cf. R.O. FAULKNER, *Ancient Egyptian Pyramid Texts*, (Oxford 1969), §22-23 p. 6, §24 p. 7, §864 et 868 p. 153, §1291 p. 205, §1360 p. 213.

<sup>11</sup>) La transformation opérée durant la phase embryonnaire se réalise par la chaleur et la cuisson: voir *infra*.

<sup>1</sup>) Les présentes pages complètent une étude plus générale qui sera publiée dans les Actes du colloque organisé par V. Dasen (Université de Fribourg — Suisse) et J.L. Fischer (EHESS Paris), *L'embryon face au temps de l'Histoire, face au temps de la vie*, (éditions du CNRS). Je remercie tout particulièrement Véronique Dasen de son amitié et de ses encouragements.

<sup>2</sup>) *Wb*, V, p. 62.

<sup>3</sup>) Une variante du nom de Qerehet est Qeheneh. La déesse serpent est parfois aussi assimilée à Hekenoutet: cf. P. BARGUET, *Les Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire*, (Paris, 1986), spell 316 pp. 511-512 et note 126, sp. 996 p. 528 et note 170; S. SAUNERON, dans *Mélanges Maspero*, (Le Caire, 1961), I, 4<sup>e</sup> fascicule, pp. 113-120.

<sup>4</sup>) «Faire tourner la roue du potier» est une expression qui signifie l'acte de régénération du dieu solaire et signifie encore que le processus de naissance / renaissance / apparition du jeune dieu commence à l'horizon: P.F. DORMAN, «Creation on the Potter's Wheel at the eastern Horizon of Heaven», *Gold of Praise, Studies on Ancient Egypt in Honor of E.F. Wente*, (Chicago, 1999), pp. 83-99.

Plutarque rapporte qu'à l'époque romaine, dans le culte isiaque, l'union d'Isis et d'Osiris, garante de la résurrection de la vie en Égypte par le biais de l'inondation bienfaitrice, est symbolisée par une hydrie remplie d'eau du Nil<sup>12</sup>). Osiris est représenté par l'eau du Nil, tandis que le vase, réceptacle de l'eau fécondante, est associé à Isis<sup>13</sup>). Son témoignage rappelle les rituels pratiqués au temple d'Hathor à Dendera<sup>14</sup>). À Dendera, les rituels liés aux mystères d'Osiris célèbrés au mois de Khoiak utilisent en effet une effigie divine placée dans un milieu matriciel qui peut prendre des formes diverses<sup>15</sup>). L'un des rites emploie une ciste contenant une petite boîte en or dans laquelle est versée l'eau du Nil symbolisant la redécouverte du dieu<sup>16</sup>). Cette eau est ensuite utilisée pour la confection d'une figure momiforme d'Osiris Sokaris faite de terre et d'aromates à l'aide d'un moule ou encore pour réaliser une figure de Khenti Amentit à partir d'un moule en deux parties posé sur un fond de sable dans lequel des grains d'orges sont mis à germer pour former un «Osiris végétant»<sup>17</sup>). Dans chacun de ces rituels, les effigies divines «en formation» symbolisent la recréation du corps divin en formant des embryons divins. Les moules — réceptacles dans lesquels séjournent les effigies divines — sont nommés *qrht šps* «vase sacré / auguste» et servent de «matrices» opératives, possédant la faculté de façonner l'être divin<sup>18</sup>).

Ainsi, le nom de *qrht* évoque non seulement la matrice et sa personnification, mais désigne aussi, de manière générale, un objet servant de matrice de substitution qui peut se manifester sous différentes formes de réceptacles rituels, notamment un vase ou un moule. Tardivement, le terme *qrht* désignera encore en langue copte «la matrice» ou encore «le ventre» dans lequel l'enfant se développe<sup>19</sup>). La médecine hippocratique est riche en témoignages qui montrent que, dans le monde gréco-romain, on se représentait aussi l'organe féminin comme un vase pouvant contenir un ou plusieurs embryons. Dans le traité «De la génération» du Corpus hippocratique, l'auteur compare la matrice à un vase qui modèle lui-même l'embryon et qui pourrait même le déformer si l'utérus s'avérait trop petit ou inadapté à sa fonction<sup>20</sup>). Ce concept serait-il d'origine égyptienne? La

comparaison égyptienne de la matrice à un vase trouve, en tout cas, probablement une origine dans les observations faites par les prêtres embaumeurs. Le prélèvement des intestins, ou plutôt leur arrachage effectué grossièrement à la main, peut-être aussi à l'aide d'une herminette<sup>21</sup>), a dû parfois entraîner l'ablation involontaire des matrices<sup>22</sup>). Ces matrices se présentaient en leurs différents états: vides ou pleines, à différents stades de la grossesse. Une matrice de femme enceinte peut effectivement faire penser, de manière troublante, à un vase oblong renversé. À titre de comparaison, les cires anatomiques de matrices, qui sont, elles aussi, des interprétations — certes d'une autre époque et culture — nous permettent d'appréhender comment les Égyptiens ont pu être amenés à penser que les situles à fond rond pouvaient tenir lieu de substitut de matrice dans les pratiques rituelles (Fig. 1)<sup>23</sup>).

## 2. Les peaux animales: des «placentas» de substitution

Ce n'est peut-être pas hasard que les fragments du corps d'Osiris sont appelés les *hrt* dans le papyrus Jumilhac et l'on pourrait soupçonner un jeu de mot ou encore une homophonie entre les *hrt* et la *qrht*, qui pourrait servir à favoriser leur réunion dans un milieu matriciel<sup>24</sup>). Ils sont placés par Anubis dans un sac de peau de chacal, l'*imiout*, qui possède une fonction régénératrice. L'*imiout* doit ensuite séjourner à côté d'un vase *sénou* contenant les lymphes du dieu, dans le «Château des lymphes». La résurrection du dieu paraît classique: elle est marquée par la croissance de végétaux hors du vase, qui symbolise le renouveau de la vie<sup>25</sup>). Mais dans ce même papyrus, une variante à cette légende rapporte que les morceaux du corps divin furent rassemblés dans une nébride appelée *Méhet-imyt-out*, soit un vase censé renfermer les chairs déjà enveloppées. En fait, il existe un lien entre la nébride, vase reliquaire tantôt appelé *qrht*, tantôt *mht jmjt-wt*, et la peau d'Anubis, l'*imiout*: ils sont de même nature et confondus l'un avec l'autre<sup>26</sup>). Les passages XIX, XIII, 2-7 et XX, XIII, 11-14 montrent que la nébride *mht jmjt-wt* est décrite comme un objet constitué d'une peau et

<sup>12</sup> PLUTARQUE, *Isis et Osiris*, trad. M. Meunier (Paris, 1924), pp. 123, 131-132.

<sup>13</sup> M. MALAISE, Ciste et hydrie, symboles isiaques de la puissance et de la présence d'Osiris, dans *Actes du colloque de Louvain la Neuve* 11, (Louvain, 1985), pp. 125-155.

<sup>14</sup> *Ibid.*

<sup>15</sup> E. CHASSINAT, *Les mystères d'Osiris au mois de Khoiak*, (Le Caire, 1966), fasc. I, p. 4 et n. 2.

<sup>16</sup> *Ibid.*, fasc. I, pp. 4-5, 156-157; *ibid.*, fasc. II, pp. 811-813 (Livres II et III).

<sup>17</sup> Voir MALAISE, *op. cit.*, pp. 131-132: Osiris, dieu de la végétation, est le créateur du blé et de l'orge grâce à «l'eau qui est en lui»; CHASSINAT, *op. cit.*, pp. 38-39; M.J. RAVEN, Corn-mummies, *OMRO* 63 (1982), pp. 7-38.

<sup>18</sup> CHASSINAT, I, p. 4, note 2, pp. 38-39. Sur l'emploi de la désignation *qrht šps* pour désigner tout type de réceptacle d'objet sacré: *ibid.*, I, p. 66, note 1. «*Qrht*» est également la désignation du récipient contenant la momie acéphale placée ensuite dans le corps creux de la vache Remenit, *ibid.*, I, pp. 63-64.

<sup>19</sup> SAUNERON, *op. cit.*

<sup>20</sup> HIPPOCRATE, *De la Génération* 9-10,1 (Littré VII, pp. 628-629); V. DASEN, Métamorphoses de l'utérus d'Hippocrate à Ambroise Paré, *Gesnerus* 59 (2002), pp. 167-186. La conception de la matrice interprétée comme un vase se retrouve encore dans les manuscrits médicaux tardifs et médiévaux: par ex., le codex Bruxellensis, 3714, manuscrit du IXe siècle, conservé à la Bibliothèque royale de Bruxelles; manuscrit de Montpellier,

Bibliothèque de médecine, H 227 (XVe siècle). À ce sujet: V. DASEN, *Jumeaux, jumelles dans l'Antiquité grecque et romaine*, (Kilchberg, 2005), pp. 15-49.

<sup>21</sup> Sur l'éviscération supposée faite à main nue, sans instrument: J.-CL. GOYON, P. JOSSET, *Un corps pour l'éternité, Autopsie d'une momie*, (Paris, 1988), pp. 61-70; F. DUNAND, R. LICHTENBERG, *Les momies et la mort en Égypte*, (Paris, 1998), pp. 125-129. Seule CHR. EL-MAHDY suggère que les prêtres embaumeurs ont peut-être utilisé des herminettes en bois pour retirer les viscères. Certains exemples ont été retrouvés dans des cachettes d'embaumeurs: CHR. EL-MAHDY, *Momies, mythe et magie*, (Paris, 1990), p. 57. Voir aussi F. JANOT, *Les instruments d'embaumement de l'Égypte antique*, (Le Caire, 2000), pp. 54-56 (incision du flanc gauche), pp. 61-61 (éviscération par voie anale), sur l'emploi d'écarteurs: pp. 135-137 et p. 375 fig. 34.

<sup>22</sup> La momie d'une femme inconnue trouvée dans KV 60 montre que l'éviscération a été faite par le périnée: F. DUNAND, R. LICHTENBERG, *op. cit.*, p. 245.

<sup>23</sup> M. POGGESI, G. DIDI-HUBERMANN, M. v. DÜNING, *Encyclopaedia Anatomica, Museo La Specola Florence*, (Köln, 2004), voir en particulier, pp. 663 à 672, 692. Sur l'art des cires anatomiques pratiqué du 17e au 19e siècle en Europe: M. LEMIRE, *Artistes et mortels*, (Paris, 1990).

<sup>24</sup> J. VANDIER, *Le papyrus Jumilhac (Louvre E 17 110)*, (Paris, 1961), XLIII, V, 1-2.

<sup>25</sup> *Ibid.*, pl. V.

<sup>26</sup> J.-CL. GOYON, Momification et reconstitution du corps divin, *op. cit.* Pour s'en convaincre, il faut se reporter aux passages consacrés aux «mystères de la Nébride»: *Jumilhac*, XIX, XIII, 2-27, et XX, XIII, 11-14.

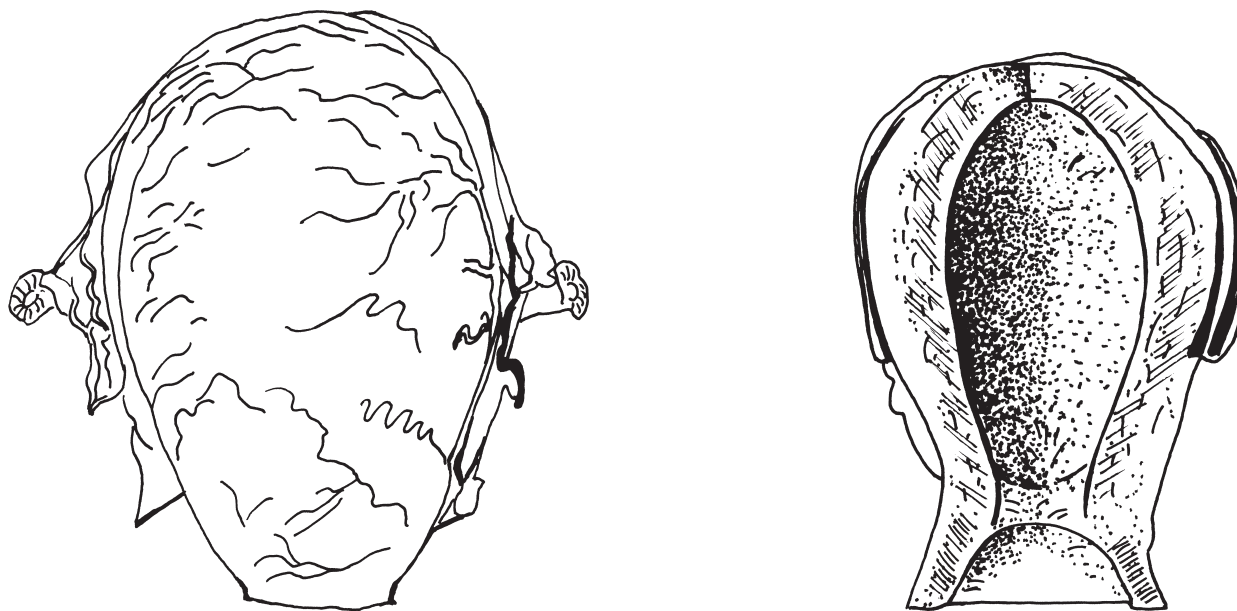


Fig. 1. Cires anatomiques présentant des utérus féminins à différents stades de la grossesse. D'après M. v. DÜRING, G. DIDI-HUBERMAN, M. POGGESI, *Encyclopaedia Anatomica. Museo La Specola Florence* (Köln, 2004), p. 663, p. 692.

d'un godet pourvu d'un bâtonnet qui «sert à faire des remèdes pour guérir le corps». Cette peau est aussi décrite comme un objet véritable et fonctionnel: «Il y eut une peau à l'intérieur de toute étable (?) et on y a fait le lait jusqu'à ce jour»<sup>27</sup>). Dans *Pyr.* §2080, l'*imiout* naît de la déesse vache Hésat qui pourvoit le mort en lait afin de lui assurer sa renaissance<sup>28</sup>). Divers onguents destinés à soigner la peau employaient des produits à base de graisse ou d'huile<sup>29</sup>). On ne peut exclure qu'un baume pour les momies ait pu contenir un ingrédient semblable<sup>30</sup>).

Le papyrus Salt 825, datant probablement de la XXX<sup>e</sup> dynastie, décrit un rituel lié à la renaissance de la vie en Égypte qui utilisait une statue représentant un dieu à l'état embryonnaire<sup>31</sup>). Le rite décrit la transformation d'Osiris, dieu funéraire et lunaire, en Rê, le dieu solaire qui constitue l'un des thèmes majeurs de la théologie du Nouvel Empire. Pour renaître sous forme solaire, le dieu Osiris devient un embryon par l'intermédiaire d'enveloppements successifs, dont une peau d'animal qui fait office d'enve-

loppe placentaire<sup>32</sup>), puis il est entouré d'un fourré de papyrus et placé dans un vase appelé «chapelle d'or» qui sera, lui aussi, ceint de «fourrés de papyrus». L'ensemble est placé dans un tabernacle de pin. L'appellation «chapelle d'or» est utilisée notamment pour désigner certains laboratoires d'embaumement, la chambre du sarcophage des hypogées royaux, ainsi que le sanctuaire des mammisis à Dendera, c'est-à-dire des lieux mis en relation avec l'idée de transformation, de passage d'un état à un autre et de renaissance<sup>33</sup>). Quant aux «fourrés de papyrus», ce sont des plantes aquatiques qui tiennent aussi lieu de symbole pour le milieu matriciel<sup>34</sup>). Leur fonction créatrice explique qu'elles sont parfois censées servir de matériau pour la confection de la nébride par Anubis: «Il (Anubis) arracha les papyrus du Delta et les assembla, de cette manière, en nébride»<sup>35</sup>). Le vase à fond rond représenté dans le papyrus Salt 825 est apparenté aux situles habituellement employées dans différents rites pour contenir de l'eau dont les pouvoirs régénérateurs sont liés au flot de l'inondation provoquée par le dieu Osiris (Fig. 2). Bien que l'eau soit absente, la fonction matricielle du vase contenant l'embryon du dieu ne fait aucun doute.

Comme l'avait suggéré Ph. Derchain, la renaissance du dieu se fait par le passage dans une peau d'animal couverte

<sup>27</sup>) *Jumilhac*, XIX, XIII, 5; Chez les Touaregs, nous retrouvons le concept de l'outre (en peau de chèvre) comme symbole de la matrice, du placenta, tout en demeurant un objet fonctionnel destiné à contenir du lait: S. WALENTOWITZ, «L'enfant qui n'a pas atteint son lieu», Représentations et soins autour des prématurés chez les Touaregs de l'Azawagh (Niger), dans *L'Autre, Cliniques, cultures et sociétés*, (2004), vol. 5, nr. 2, pp. 227-242.

<sup>28</sup>) FAULKNER, *Pyramid Texts*, §2080, p. 297. Voir aussi BARGUET, *Textes des sarcophages*, sp. 467 p. 80, sp. 344 p. 317, sp. 546 p. 547.

<sup>29</sup>) F. JONCKHEERE, Dans l'arsenal thérapeutique des anciens Egyptiens, *Histoire de la Médecine* 3, nr. 2, (1953), pp. 14-15: l'auteur établit un inventaire des différentes graisses animales connues pour être employées sous forme d'onguent pour améliorer l'état de la peau.

<sup>30</sup>) La nature exacte des excipients gras contenus dans de nombreux onguents utilisés dans les rituels funéraires n'est malheureusement pas connue: voir J.CL. GOYON, *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte*, (Paris, 1997), pp. 343-348.

<sup>31</sup>) P. DERCHAIN, *Le Papyrus Salt 825 (BM 10051), rituel pour la conservation de la vie en Égypte* (Bruxelles, 1965).

<sup>32</sup>) Cf. *infra*.

<sup>33</sup>) *LA II*, 739-740, «Goldhaus».

<sup>34</sup>) DERCHAIN, *ibid.*, pp. 93, 144, 151 n. 24: les fourrés et «mères» de papyrus doivent remplir les espaces vides entre les divers récipients et coffres dans lesquels est enfermée la momie d'Osiris; on retrouve les fourrés de papyrus dans les rituels d'offrande du Temple d'Horus à Edfou, cf. *ibid.* p. 151, n. 24. Le dieu y est appelé «nourrisson du fourré» (Edfou 5, 295, 14-16). On retrouve également l'utilisation de «joncs» pour envelopper le moule *qrht* dans les rituels du mois de Khoiak, cf. CHASSINAT, *Les mystères d'Osiris au mois de Khoiak*, I, p. 820: les marais remplis de papyrus rappellent le lieu de la naissance d'Horus.

<sup>35</sup>) *Jumilhac*, XIII, XI, 12-13.





Fig. 2. Situles des vignettes du pap. Salt 825. D'après PH. DERCHAIN, *Le Papyrus Salt 825* (BM 10051), *rituel pour la conservation de la vie en Egypte* (Bruxelles, 1965), pl. 21 et pl. 25.

de poils appelée *jmj shty* dont le déterminatif est une tête de bélier qui permet de penser qu'elle provenait sans doute d'un bélier. Cette peau joue un rôle très important dans l'enveloppement de la momie d'Osiris<sup>36</sup>. C'est elle qui permet la transformation du dieu en Rê, en remplissant la fonction «d'enveloppe placentaire» pour l'embryon divin. Celui-ci se transforme au sein d'une chrysalide dont l'extérieur est déjà de nature solaire<sup>37</sup>. Inversement, dans les grandes compositions religieuses des tombes royales du Nouvel Empire, le corps momifié du dieu Osiris, habillé d'une «enveloppe de bandelettes», sert d'habitable à l'âme *Ba* du dieu solaire<sup>38</sup>. Cette conception de la momie comme une «enveloppe» est très proche de l'idée de la peau servant de cocon pour abriter la transformation du dieu<sup>39</sup>. La chapelle dorée de Toutankhamon présente une telle scène de transformation: au coucher du soleil, l'astre figuré sous forme de disque solaire contenant le *Ba* solaire à tête de bélier doit se régénérer dans le corps du dieu Osiris et cette «habitation» durant la nuit correspond à la grossesse d'Osiris qui va redonner naissance à Rê<sup>40</sup>. En effet, le terme «grossesse» est tout à fait adéquat, si l'on se réfère tant à l'image du dieu «enceint» de l'astre solaire figuré en son ventre, qu'à l'inscription «la naissance de Rê et son entrée dans l'Au-delà». Mais l'union des deux dieux pouvait aussi être signifiée, comme le montre l'exemple bien connu de la tombe de Néfertari, par l'image d'un dieu momiforme criocéphale

<sup>36</sup> DERCHAIN, *op. cit.*, pp. 90-93, nr. 72, pp. 153-156 et note 33; J. YOYOTTE, *RdE* 15 (1963), p. 103-104: *jmj shtj* désigne aussi le dieu bélier «celui qui est dans Sahté», confondu plus ou moins avec Sokaris dans Sahté.

<sup>37</sup> Ph. Derchain développe largement ce thème en le rapportant notamment au motif important du dieu criocéphale qui joue une fonction identique dans l'union d'Osiris et Rê: *ibid.*, pp. 153-156 et figs. F, G, H.

<sup>38</sup> W. BARTA, Osiris als Mutterleib, *JEOL* 29 (1985-86), pp. 98-105.

<sup>39</sup> E. HORNING, *L'esprit du temps des pharaons* (Paris, 1996), pp. 111; id., *Die Unterweltsbücher der Ägypter* (Zurich-Munich, 1992), pp. 36-37.

<sup>40</sup> A. PIANKOFF, N. RAMBOVA, *The Shrines of Tut-ankh-amon* (New York, 1955), II, fig. 41 (panneau de gauche), pp. 120-121.

céphale qui, par une association composite traditionnelle de l'art égyptien — tête de bélier solaire jointe au corps d'Osiris — réunit deux dieux différents en une seule image pour signaler l'événement de la transformation en cours. Seul le texte précise que les entités s'habitent l'une l'autre<sup>41</sup>. Si l'image présente une seule silhouette divine apparente, ce sont cependant deux dieux qui sont mis en présence l'un de l'autre, réunis sous une forme unique possédant une subdivision: la partie haute est réservée au dieu diurne et la partie basse est nocturne.

Le symbolisme de la peau de bélier n'est pas sans rappeler l'ancien concept de l'*imiout*, la peau régénératrice emblématique d'Anubis<sup>42</sup>. Cette peau figure le stade fœtal du mort en voie de résurrection.

La peau, dont la présence dans les rites funéraires royaux est attestée dès l'Ancien Empire, est celle du dieu chacal dont les parties dangereuses — tête et pattes — sont tronquées<sup>43</sup>. À l'origine, le dieu chacal suscitait la crainte: il était censé ingérer les morts, avant de les remettre au monde<sup>44</sup>. L'*imiout* compte comme image du dieu dans une forme neutralisée, dépourvue de danger. Il n'en reste que la partie essentielle: celle du corps ou du ventre dans lequel se produit le processus régénérateur. À partir du Moyen Empire, Anubis-Out ou encore appelé *imiout* («celui qui est dans ses bandelettes») apparaît dans la sphère privée où il assure la renaissance des morts après leur passage obligé par la momification, figurée symboliquement par la peau régénératrice qui fonctionne comme une matrice<sup>45</sup>. L'*imiout* est un symbole de la vie renouvelée comme l'indique une fleur de lotus terminant la queue de la peau de l'animal<sup>46</sup>. Ce sac de peau est parfois désigné comme étant un linceul (*jnqt*) qui

<sup>41</sup> BARTA, *op. cit.*, p. 103.

<sup>42</sup> U. KÖHLER, «Imiut», *LÄ* III, 149-150: Le terme *imiout* servait d'épithète au dieu chacal Anubis dès les 4<sup>e</sup> — 5<sup>e</sup> dynasties. L'emblème divin apparaît dans les monuments dès la 1<sup>re</sup> dynastie.

<sup>43</sup> U. KÖHLER, *Das Imiut*, (Wiesbaden, 1975), pp. 344-345, 351-353; L'*imiout* d'un prince a été trouvé dans une caisse en bois dans la nécropole de Sésostri I à Lischt. Le fétiche était constitué d'une peau en fourrure remplie de 33 bandelettes de lin et était suspendu à un bâton fiché dans un pot en albâtre: cf. E. NAVILLE, *Deir el-Bahari*, pl. 9 et fig. 82. Deux autres exemples en bois doré pourvus chacun d'un pot d'albâtre proviennent de la tombe de Toutankhamon: N. REEVES, *À la découverte de Toutankhamon* (Paris, 1995), p. 135. Les peaux d'animaux étaient largement représentées dès l'époque prédynastique: S. HENDRICKX, Peaux d'animaux comme symboles prédynastiques, *CdE* LXXIII (1998), pp. 203-230.

<sup>44</sup> KÖHLER, *Das Imiut*, pp. 346-349: le concept du chacal mangeur de cadavres remonte à l'époque prédynastique; voir aussi pp. 356-362 et pp. 387 sqq: la momification est aussi atteinte à l'intégrité du corps, d'où le fait que le dieu soit parfois perçu comme une menace pour le mort.

<sup>45</sup> Dans les rites funéraires royaux datant de l'époque des Pyramides, le dieu assurait déjà la purification et la momification du roi, cf. *ibid.*, pp. 354-355; FAULKNER, *Pyramid Texts*, §1122c, §2012b et c, §1672a, §1162d, §1676a. La fonction d'Anubis est décrite dans les Textes des Sarcophages. Anubis-out et Anubis *imy-out*: BARGUET, *Textes des Sarcophages*, sp. 345 p. 100, sp. 49 p. 191, sp. 546, p. 547. L'*imiout* apparaît aussi dans le Livre des Morts et se trouve largement représenté dans les tombes privées du Nouvel Empire.

<sup>46</sup> À partir du ME, le bâton qui sert à accrocher la peau pour en faire un emblème divin, peut aussi être pourvu d'une fleur de lotus: KÖHLER, *ibid.*, pp. 351-2, 372.

<sup>47</sup> L'idée semble déjà sous-jacente dans *Pyr.* §184: J. SPIEGEL, *Das Auferstehungsritual der Unas-Pyramide* (Wiesbaden, 1971), p. 200, n. 25; KÖHLER, *ibid.*, pp. 374-376; elle est clairement exprimée dans le Papyrus Jumilhac: VANDIER, *Le Papyrus Jumilhac*, IV.10, XI.13-14 et XII, 22 — XIII, 10 et XIII, 11 à XIII, 14.

<sup>48</sup> E. HORNING, «Götterbild in Kunst und Schrift», dans *Götterwort und Götterbild im Alten Ägypten* (Bonn, 1984), pp. 43-44.

doit servir à rassembler les membres du corps<sup>47</sup>). Comme le linceul — c'est-à-dire l'enveloppe de la momie —, l'*imiout* devait lier les parties du corps entre elles et avait pour fonction de régénérer le mort<sup>48</sup>). Un texte des Sarcophages précise qu'Osiris «est celui qui revit dans son linceul»<sup>49</sup>).

Anubis, qui veille à la momification et à la transformation du mort dans son linceul et dans l'*imiout*, est également appelé «le maître du four (du potier)»<sup>50</sup>). Cette épithète sous-entend que la fonction récréative d'Anubis en sa qualité d'*imiout*, c'est-à-dire de dieu régénérateur et embaumeur, nécessite une cuisson. Partant de l'idée que l'*imiout* est un objet où s'opère la transformation et la régénération du mort précédant sa renaissance<sup>51</sup>), le four ne peut être qu'une image métaphorique liée à la maturation de l'embryon dans la matrice. Cette idée n'est pas sans rappeler que, préalablement, tout embryon était censé être façonné par le dieu potier Khnoum. Cette idée d'un passage dans le four après façonnage complète les théories sur la formation de l'embryon<sup>52</sup>). L'*imiout* remplissait une fonction matricielle où la chaleur contribuait au processus de formation — transformation de l'embryon du mort permettant ainsi sa renaissance.

### 3. L'enseigne de Khonsou ☉ : nouvelle approche

Si les peaux animales pouvaient servir de «placenta» de substitution, qu'en était-il du placenta humain? Identifié par un terme, *mwt rmt*, au sens littéral «la mère des hommes», le nom du placenta figure en tout cas parmi les produits utilisés dans la pharmacologie égyptienne<sup>53</sup>).

On a longtemps pensé que le placenta humain occupait une place dans certaines conceptions rituelles liées notamment à la royauté. Il aurait notamment été «divinisé» sous la forme du célèbre emblème ovoïde du dieu lunaire Khonsou, mais celui-ci n'en fit l'héritage qu'au Nouvel Empire<sup>54</sup>). Le signe phonétique ☉ *h* du nom de Khonsou a, lui aussi, parfois été identifié à un placenta. Si la valeur phonétique de ce signe a pu être démontrée, son identification sur le plan figuratif demeure incertaine<sup>55</sup>). La traduction du nom de Khonsou par «placenta royal» ne peut, en aucune manière, être retenue. Il est communément admis que le nom du dieu Khonsou est formé à partir du mot *hns* «traverser (en

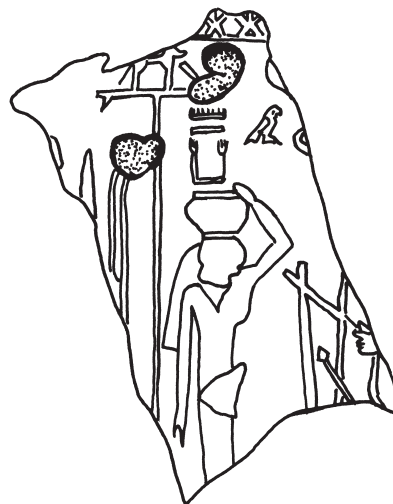


Fig. 3. Fragment de relief provenant de Gebelein, ép. archaïque (Caire TL 20/1/21/7). D'après L. MORENZ, dans R. GUNDLACH, M. ROCHHOLZ, *Ägyptische Tempel — Struktur — Funktion und Programm* (Hildesheim, 1994), pp. 217-238, fig. 3.

bateau)», un terme utilisé aussi dans certains textes pour qualifier la traversée du ciel par les astres lunaire et solaire et signifie le «voyageur»<sup>56</sup>).

Le nom de Khonsou étant sans lien avec son emblème, il nous faut chercher d'autres explications pour tenter d'éclairer la nature de l'objet ovoïde. Deux enseignes divines figurées sur une stèle de l'époque prédynastique peuvent servir de point de départ. Ces enseignes, qui sont des représentations emblématiques de divinités, paraissent inséparables: celle de droite appartient au dieu canidé Oupouaout, celle de gauche présente l'emblème ovoïde qui se rapporte donc à un autre dieu dont le nom n'est pas connu (Fig. 3)<sup>57</sup>).

L'enseigne d'Oupouaout comporte, elle aussi, une sorte de bouclier qui, dans cette stèle, est identique à l'objet qui nous préoccupe. La plupart des exemples d'enseignes d'Oupouaout ultérieurs le présenteront dans une forme souvent moins volumineuse, plus étirée. L'association systématique des deux enseignes divines aux époques les plus anciennes montre que l'on ne saurait découvrir la signification de l'une sans passer par le rôle d'Oupouaout. Les deux dieux présentent probablement une affinité de nature. D'emblée, Oupouaout nous fournit une clef: comme son nom l'indique, il est le dieu qui «ouvre les chemins du roi»<sup>58</sup>). Ce rôle

<sup>49</sup>) BARGUET, *Textes des Sarcophages*, sp. 44, p. 186.

<sup>50</sup>) BARGUET, *op. cit.*, sp. 546, p. 547.

<sup>51</sup>) *Cf. infra*.

<sup>52</sup>) Sur les théories de la formation de l'embryon: S. SAUNERON, *Le germe dans les os*, BIFAO LX (1968), pp. 19-27.

<sup>53</sup>) Une recette préconise de faire manger du placenta broyé dans du lait à un nouveau-né pour établir un pronostic de viabilité de l'enfant: G. LEFEBVRE, *Le lait de vache et autres laits en Égypte*, RdE 12 (1960), p. 63. Pour l'identification du placenta: H. VON DEINES, *Mutter der Menschen*, MDIO IV (1956), pp. 27-39.

<sup>54</sup>) L'enseigne en question est parfois associée à Amon, Isis, Hathor et Ouadjet: P. BARGUET, *Un groupe d'enseignes en rapport avec les noms du roi*, RdE 8 (1951), pp. 9-19. Parmi les recherches récentes sur le dieu Khonsou: J. CL. DÉGARDIN, *Khonsou, hypostase ou dieu indépendant?*, dans *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptology 1995 = OLA 82* (1998), pp. 309-316. Pour la divinisation du placenta, à mettre en doute: A. M. BLACKMAN, *The pharaoh's placenta and the Moon-god Khons*, JEA 3 (1946), pp. 235-249.

<sup>55</sup>) S. CURTO, *Ricerca sulla natura e significato dei caratteri geroglifici di forma circolare*, Aegyptus 39 (1959), fasc. III-IV, p. 226-279: l'objet représenté serait davantage une passoire en osier ou une balle de fibres végétales.

<sup>56</sup>) G. POSENER, *Recherches sur le dieu Khonsou*, *Annuaire du Collège de France* (Paris, 1966), vol. 65, pp. 339-346: L'idée de l'astre lunaire voyageant, *hns* se rencontre entre autres dans *Pyr.* 130 et *CT VII*, 11. Voir aussi J. CL. DÉGARDIN, *op. cit.*, p. 312; R. A. PARKER et L. H. LESKO, *The Khonsu Cosmogony*, dans *Pyramid Studies an other essays presented to I.E.S. Edwards* (Londres, 1988), pp. 168-175.

<sup>57</sup>) L. MORENZ, *Zur Dekoration der frühzeitlichen Tempel am Beispiel zweier Fragmente des archaischen Tempels von Gebelein*, dans R. Gundlach et M. Rochholz (éd.), *Ägyptische Tempel — Struktur- Funktion und Programm*, (Hildesheim, 1994) pp. 217-238.

<sup>58</sup>) Sur ce dieu: R. WEILL, *Recherches sur la 1ère dynastie et les temps pré-pharaoniques* (Le Caire, 1961), I, p. 157-204; H. BRUNNER, *Eine Dankstele an Upuaut*, MDAIK 16 (1958), pp. 5-19; P. MUNRO, *Einige Votivstellen an Wpw3wt*, ZAS 88 (1962), pp. 48-58; id., *Bemerkungen zu einem Sedfest Relief in der Stadtmauer von Kairo*, ZAS 86 (1961),

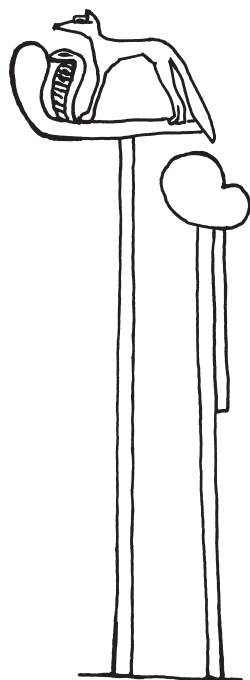


Fig. 4. Emblèmes du relief de Mentouhotep III, Musée du Caire. D'après H. FECHHEIMER, *Die Plastik der Ägypter* (Berlin, 1918), pl. 135.

consiste à éliminer les ennemis sur le passage du roi<sup>59</sup>). Cette fonction du dieu se poursuivait par delà la mort<sup>60</sup>). Ceci explique sans doute le fait que les deux enseignes accompagnent très souvent l'image du roi durant l'Ancien Empire et le Moyen Empire<sup>61</sup>). Au Nouvel Empire, on trouve aussi des exemples de cette association qui ne peut pas être due au hasard<sup>62</sup>). Enfin, dans les représentations allant jusqu'à l'époque de Mentouhotep, l'enseigne mystérieuse semble pourvue d'une excroissance qui fait songer à un cordon ou à une queue d'animal (Fig. 4). Par la suite, celle-ci se rattacherait au mâle de l'emblème et ressemblerait davantage à une sorte de ruban, puis elle disparaîtra. À l'époque tardive, on observe un retour à l'iconographie d'origine.

L'objet qui compose cet emblème est appelé le *shedshed*<sup>63</sup>). On le trouve évoqué à plusieurs reprises dans les

Textes des Pyramides. Le *shedshed* est une sorte de coussin. Dans les Textes des Pyramides, il sert de support propulseur au roi défunt qui fait son ascension dans le ciel<sup>64</sup>). Dans ces textes, le roi monte sur l'objet, mais parfois aussi le dieu Horus est déjà sur le *shedshed* et doit aider le roi dans sa montée au ciel. Or, Oupouaout était fortement assimilé à Horus<sup>65</sup>); l'une de ses épithètes est «Horus l'Oupouaout»<sup>66</sup>). Ce rôle de l'objet dans l'ascension céleste du roi n'est pas sans rappeler la fonction d'ouvreur de chemin d'Oupouaout. Mais la définition du *shedshed* mentionnée dans les Textes des Pyramides comme un «coussin volant» serait trop réductrice. Le spell 485C évoque à la fois la fonction de l'objet et l'assemblage des parties du corps du roi défunt, qui permet l'intégration du corps de la déesse Nout:

«O Horus qui est sur le *shedshed*, donne moi ta main que je puisse monter au ciel vers Nout. (O Nout), place ta main sur moi avec la vie et le pouvoir, afin que tu puisses assembler mes os et collecter mes membres. Puisses-tu rassembler ensuite mes os à (?) ... il n'y a aucun de mes membres dépourvu de Dieu. Puissé-je monter et me soulever moi-même au ciel comme la grande étoile au milieu de l'Orient».

Cette intégration dans le corps de la déesse passe par l'orifice de l'organe génital féminin qui porte le nom de *šd*<sup>67</sup>). Le *shedshed* serait-il un objet né d'un jeu de mot destiné à favoriser la renaissance?<sup>68</sup>)

La pierre de Palerme mentionne l'existence de deux dieux Oupouaout associés respectivement à la Basse Égypte et la Haute Égypte<sup>69</sup>). Des images de différentes périodes présentent effectivement parfois deux enseignes à chacal qui ouvrent le cortège des enseignes<sup>70</sup>). Les *Annales* précisent que ces deux dieux sont pour le premier «un cha-

Ombos, Vienne 1894-1909, I, p. 342, fig. 465 (salle B paroi ouest du grand temple). Une première attestation de l'épithète se trouve dans la tombe d'Hapy-Djefai à Siout: K. SETHE, *Historische-Biographische Urkunden des Mittleren Reichs*, VII, Leipzig 1935, p. 55, 11.

<sup>64</sup>) FRANKFORT, *op. cit.*, p. 143; FAULKNER, *Pyr.* §539, §540, §800, §1036.

<sup>65</sup>) Dans la théologie memphite, Horus est «cet héritier, le fils de mon fils, le loup de Haute Égypte, l'ouvreur du corps, Oupouaout»: K. SETHE, *Dramatische Texte zu altägyptischen Mysterienspielen* (Leipzig, 1928), p. 31.

<sup>66</sup>) MUNRO, *Bemerkungen*, p. 72: «Mon héritage appartient au fils de mon fils, Horus, le chacal de Haute Égypte, à l'ouvreur du corps, Horus, l'Oupouaout»; H. JUNKER, *Politische Lehre von Memphis* (Berlin, 1941), p. 312; ROEDER, *op. cit.*, pp. 81-82.

<sup>67</sup>) G. LEFÈVRE, *Tableau des parties du corps humain mentionnées par les Égyptiens*, (Le Caire, 1952), p. 42, §48: le mot désigne l'orifice de l'utérus, c'est-à-dire la vulve, cf. *Pap. Ebers*, 95, 17-95, 22 et 96, 3.

<sup>68</sup>) La question posée en son temps par FRANKFORT, *op. cit.*, p. 112, note 4, me paraît intéressante. Par ailleurs, l'auteur adhère à l'explication du placenta pour identifier l'emblème de Khonsou. Dans quelques représentations datant de la 3<sup>e</sup> dyn. (postérieures à celle de Narmer qui montre un objet lisse) l'emblème ovoïde présente un motif en forme de petits points gravés: c'est l'une des manières égyptiennes de figurer la peau couverte de poils ainsi que les peaux tachetées, mais elle pourrait aussi faire penser au placenta recouvert de «cotylédons» qui sont des protubérances rondes.

<sup>69</sup>) Le texte sur l'avènement au trône de Schepseskaf (IV<sup>e</sup> dyn.) précise «La naissance des deux Oupouaout qui escortent le roi, les dieux qui unissent les Deux Terres»: E. NAVILLE, *La pierre de Palerme*, *Rec. Trav.* 25 (1903), p. 78 et pl. II (face B, registre du haut); voir aussi L. HABACHI, *Sais et ses monuments*, *ASAE* 42 (1943), pp. 384-5, fig. 105: un bloc figurant le roi Amasis dans un rite lié au Heb-Sed en présence de deux enseignes d'Oupouaout; MUNRO, *op. cit.*, pp. 64-65.

<sup>70</sup>) Par ex. la Palette du Taureau: voir C. ALDRED, *Les Égyptiens* (Paris, 1990), p. 98; également certains reliefs du Temple d'Abydos: entre autres ex.: A. MEKHITARIAN *et alii*, *Abydos, Sacred precinct of Osiris* (Knokke, 1998), pl. 23 p. 51 A.

pp. 72-73; J. SPIEGEL, *Die Götter von Abydos* (Wiesbaden, 1973), pp. 42-58; N. DURISH, *Culte des canidés à Assiout: trois nouvelles stèles dédiées à Oupouaout*, *BIFAO* 93 (1993), pp. 205-221; H. ROEDER, *Mit dem Auge sehen. Studien zur Semantik der Herrschaft in den Toten- und Kulttexten*, (Heidelberg, 1996), pp. 74-96.

<sup>59</sup>) Ce rôle était particulièrement dévolu aux enseignes qui sont parfois munies de bras pour leur permettre de massacrer les ennemis du roi. Elles étaient «l'escorte d'Horus» c'est-à-dire du roi: P. BARGUET, *Un groupe d'enseignes en rapport avec les noms du roi*, *RdE* 8 (1951), pp. 9-19.

<sup>60</sup>) Entre autres ex.: FAULKNER, *Pyramid Texts*, §1090, p. 65; BARGUET, *sp.* 953, p. 89; ROEDER, *op. cit.*, pp. 79-81.

<sup>61</sup>) Se reporter à P. MUNRO, *Bemerkungen zu einem Sedfest-Relief*, *op. cit.*

<sup>62</sup>) *Ibid.*

<sup>63</sup>) H. FRANKFORT, *La royauté et les dieux*, Paris 1961, p. 112, note 4, p. 143; MUNRO, *ibid.*, p. 63; *Wb.* IV, 569: jusqu'à l'époque tardive, on rencontre l'épithète «Oupouaout, Seigneur du *shedshed*», cf. DE MORGAN *et alii*, *Catalogue des monuments et inscriptions de l'Égypte antique*,



cal» et le second «un chacal *sed*» lequel, selon P. Munro, ferait allusion à la queue *sed* du chacal, objet d'un rite particulier dans le cadre de la fête *sed*<sup>71</sup>). Cependant, le terme *sed* dont le déterminatif est manquant, a pu aussi signifier qu'il est «paré» ou habillé d'un vêtement ou d'une étoffe. Ce second sens donné au mot pourrait aussi découler d'une homophonie. La fête jubilaire royale, ou fête *sed*<sup>72</sup>), comporte certes un rite de «rattacher la queue», mais elle est aussi marquée par l'emploi d'un vêtement gainant de couleur blanche, le linceul régénérateur du roi qui va mourir rituellement<sup>73</sup>). Ce linceul a une fonction rajeunissante, tout comme le rite lui-même. Mais si l'on s'en tient à l'époque des Pyramides, les spells 415, 416, 417 et 453 nous apprennent que l'habillement du roi devait initialement servir à affermir sa dépouille et à renforcer les jointures des parties du corps qui pourraient se séparer les unes des autres<sup>74</sup>). Ces idées ne sont pas sans rappeler la fonction que remplit aussi, de façon très apparentée, l'*imiout*: celle de rassembler les chairs et les os dans une peau qui est aussi un linceul, le tout devant opérer une régénération, une renaissance du roi défunt.

Ces raisons permettent de penser que l'enseigne de Khonsou figurait, à l'origine, une variante d'Oupouaout représenté dans une / sous forme d'une peau rajeunissante et dont seule la queue, qui demeure visible aux époques les plus anciennes, rappellerait encore la nature animale. Le dieu canidé représente une forme divinisée et animale du roi, à l'instar de sa peau *shedshed* qui est une peau matricielle ou placentaire divinisée de nature animale et qui, par magie sympathique, doit permettre une vie *in-utero* dans le corps de la déesse du ciel. L'objet figure donc aussi un placenta divin, mais non humain. En effet, ce placenta ou cette peau matricielle divine a peu de chances d'être d'origine humaine: les parties du corps et les viscères divinisés sont parfaitement connus par les pratiques funéraires. Or, le placenta n'a jamais fait l'objet d'un traitement de conservation<sup>75</sup>). Les représentations animales répondaient aux correspondances symboliques sur le plan divin: ainsi l'Oupouaout et sa peau flasque pourrait être le canidé qui est sorti de son enveloppe placentaire — les canidés naissent une fois sur deux en demeurant dans leur sac placentaire que l'animal-mère doit déchirer —, tandis que l'emblème ovoïde est une peau animale ou encore un placenta de canidé renfermant le petit à naître.

La signification de l'emblème en forme de *shedshed* a dû se perdre après le règne de Mentouhotep, lorsque la queue de l'objet s'accroche au mât et finit par disparaître: l'emblème ne cesse de se modifier plus ou moins perceptible-

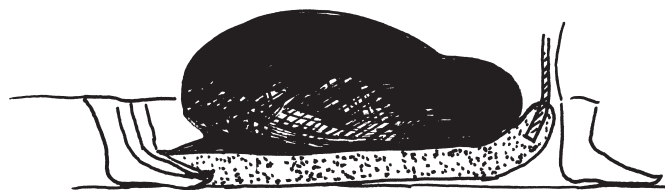


Fig. 5. Motif du *teknou*, Tombe thébaine de Ramosé. D'après N. DE G. DAVIES, *The Tomb of the Vezier Ramose* (New York, 1941).

ment, comme si l'on ne savait plus vraiment ce que l'on représentait<sup>76</sup>).

D'une peau de chacal régénératrice à un placenta, l'écart n'est pas immense, à ceci près que l'emblème se rapportait à un animal et non au roi. Au Nouvel Empire, une variante dans la graphie du nom de Khonsou employait le signe déterminatif de la peau animale, ce qui laisse penser que des recherches ont peut-être été faites pour retrouver le lointain souvenir de la peau régénératrice<sup>77</sup>). Un autre objet de peau appelé *teknou* apparaît dans le contexte du Rituel d'Ouverture de la Bouche. Ce rite n'a été représenté que dans quelques tombes thébaines privées du Moyen Empire et du début de la 18<sup>e</sup> dynastie<sup>78</sup>). Celui-ci présente beaucoup de similitudes avec notre emblème: sa forme, très comparable, évoque une silhouette humaine repliée en position fœtale tirée sur un traîneau au moment des funérailles (Fig. 5). Cet objet figure symboliquement le défunt. Le rite du *teknou* se rapportait à une mystérieuse «Ville de la Peau», *njwt msk3* — une appellation qui désignait probablement l'Au-delà — dans laquelle le *teknou* devait faire son entrée. Cet objet était finalement enterré dans un puits funéraire de la tombe, séparé de la chambre mortuaire<sup>79</sup>). D'après les éléments retrouvés enterrés dans deux tombes datant du Moyen Empire et que l'on associe au *teknou*, une peau d'animal sacrifié, de bœuf ou de vache, entourait différents objets en rapport avec la momification: vêtements, poterie, instruments rituels<sup>80</sup>). Arrivé à la «Ville de la Peau», le *teknou* passait par un «bassin de transformation» qui devait assurer au mort sa renaissance<sup>81</sup>). Ce bassin suggère que l'objet subissait un rite de purification qui devait permettre le passage d'un état à un autre, d'un monde à un autre, celui de l'Au-delà.

<sup>76</sup>) Se reporter au tableau de MUNRO, *op. cit.*, pp. 62-63. Un autre exemple fourni par la stèle Louvre C15 montre l'emblème ovoïde muni de deux «queues».

<sup>77</sup>) G. POSENER, Le nom de l'enseigne appelée Khons, *RdE* 17 (1965), p. 193-195: propose que le nom de Khonsou serait dérivé de nom de Nekhen ou Hiérakonpolis, la ville d'Horus, ce qui nous rapproche de la piste du «chacal du nord».

<sup>78</sup>) *LÁ* VI, 308-309, «Teknou»; G. REEDER, A Rite of Passage, The Egnigmatic Tekenu in Ancient Egyptian Funerary Ritual, *KMT*, 5,3 (1994), pp. 53-59. Se reporter notamment à N. DE G. DAVIES, *The Tomb of the Vezier Ramose*, (Londres, 1941); id., *The Tomb of Rekhmiré*, (New York, 1944); N. DE G. DAVIES, *Five Theban Tombs*, (Londres, 1913): tombe de Montouherkepschef.

<sup>79</sup>) DAVIES, *Five Theban Tombs*, pl. VIII et IX, p. 15 (représentations du puits et de son contenu dont la peau animale). Le puits est appelé *hbt*.

<sup>80</sup>) E. WINLOCK, *The Rise and Fall of the Middle Kingdom in Thebes* (New York, 1947), pp. 46-47; G. REEDER, *op. cit.*

<sup>81</sup>) DAVIES, *The Tomb of Rekhmiré*, pl. LXXXIII.

<sup>71</sup>) MUNRO, *op. cit.*, p. 65.

<sup>72</sup>) L'étymologie du mot *sed* reste incertaine: M.A. BONHÈME, A. FORGEAU, *Pharaon, les secrets du pouvoir* (Paris, 1988), pp. 287-288.

<sup>73</sup>) Ce rite de rattacher la queue de chacal renverrait à une ancienne coutume qui accordait une force particulière transmise par la queue de chacal au roi. Ce n'est sans doute pas un hasard si les jeunes enfants royaux étaient communément appelés «*jnpw*», soit des «jeunes chiens»: *Wb* I, 96, 5 et A. FAKHRY, *Tomb of Paser*, *ASAE* 43 (1943), pp. 394-396.

<sup>74</sup>) FAULKNER, *Pyramid Texts*, sp. 453, §844-845: «que cela (vêtement et couronne) soit joint à toi et joint à ta chair». Ce cérémonial de vêture fait partie d'une série de rites d'offrandes et de purification du roi qui retrouve ainsi son intégrité physique.

<sup>75</sup>) Les prétendus «placentas» retrouvés dans la tombe thébaine d'Horremheb s'avèrent, après vérification, être des enseignes en bois ovoïdes emblématiques de Khonsou: voir T.M. DAVIS, *The Tombs of Harmhabi and Touatankhamanou* (Londres, 1912), p. 105 nr. 26 et 27.



Fig. 6. Statuette d' «Amon caché», Caire JE 38171. D'après G. DARESSY, Une nouvelle forme d'Amon, *ASAE* IX (1908), pp. 64-69, pl. I.

Comme le suggère G. Reeder, le prêtre *Sem*, enroulé dans un vêtement gainant pour effectuer un sommeil initiatique destiné à retrouver l'âme du défunt, finira par occulter le *teknou*<sup>82</sup>). L'image du prêtre dont seule la tête émerge d'une étoffe enveloppante rappelle l'étrange résultat obtenu dans l'image syncretiste d'une variante d'Amon «caché» qui, à l'époque tardive, s'approprie la forme du *shedshed*. Seule la tête du dieu Amon surmontée de ses hautes plumes émerge du «sac» de peau (Fig. 6)<sup>83</sup>).

L'*imiout*, l'objet *teknou*, le *shedshed* emblématique d'Oupouaout et de Khonsou et d'Amon — sans oublier l'importance accordée à la peau animale dans différents rites destinés à la renaissance d'Osiris et du dieu solaire — montrent

<sup>82</sup>) Note 73.

<sup>83</sup>) G. DARESSY, Une nouvelle forme d'Amon, *ASAE* IX (1908), pp. 64-69: l'auteur fournit trois exemples de statuette de ce type dont les têtes d'Amon sont perdues et donne également un parallèle figuré en relief à Médinet Habou. La Fig. 6 comporte au sommet du sac une brisure qui marque l'emplacement de la tête d'Amon manquante.

qu'il existait plusieurs types d'objets rituels ou divins entourés de peau d'animal ayant tous un lien avec la vie embryonnaire, prélude à la renaissance.

L'emblème divin hérité par Khonsou au Nouvel Empire, probablement associé à l'Oupouaout du nord, était très certainement une peau ou un placenta d'origine animale, comparable à l'*imiout* d'Anubis, possédant une fonction matricielle. Mais cette peau était d'origine animale, tandis qu'il n'existe aucun élément qui permettrait d'affirmer que le placenta humain ait été divinisé, fût-il celui d'un roi. Le placenta humain, bien qu'entrant dans les ingrédients de la pharmacologie égyptienne, rejoignait, avec le sang menstruel, les substances considérées comme impures sur le plan religieux. Les peaux animales et vases matriciels sont autant de substituts nécessaires pour signifier sur le plan religieux, l'univers clos et régénérateur indispensable à toute création et recréation.

Ces quelques investigations permettent de conclure que les thèmes de l'embryon et de la vie *in-utero* sont très présents dans les rites religieux de l'Égypte ancienne. La phase embryonnaire a soulevé une importante réflexion sur la formation de l'être humain; elle sert d'étape à la renaissance des dieux dans les rituels pratiqués dans les temples, et ce dès les époques les plus anciennes. Les rites et autres témoignages religieux montrent que le thème du vase matriciel a connu un développement au cours de l'histoire égyptienne jusqu'aux époques tardives. Son pendant, tourné vers le monde funéraire, est l'*imiout*, la peau régénératrice qui remplit une fonction matricielle. L'idée d'une peau animale régénératrice est non seulement liée à Anubis, mais aussi à de nombreuses autres conceptions religieuses et funéraires. Un tel sac de peau animale / placenta de canidé est à l'origine de l'emblème divin du dieu Khonsou. Ce double symbolisme autour des peaux animales qui servent à la fois de matrice et placenta de substitution doit s'interpréter comme deux aspects complémentaires d'un même concept destiné à assurer une nouvelle vie au défunt<sup>84</sup>). La phase de la vie embryonnaire est liée de manière incontournable à l'idée de la transformation qui est le prélude à toute naissance et renaissance humaine. Cette pensée a fortement inspiré la religion solaire, comme en témoigne, notamment à l'époque gréco-romaine, la multiplication de fêtes liées à la naissance du dieu solaire qui s'inscrivent dans une tradition religieuse qui réservait une place importante aux conceptions touchant la naissance et la renaissance<sup>85</sup>).

<sup>84</sup>) Ces deux idées ne sont pas contradictoires, mais se complètent. On trouve un symbolisme proche de l'*imiout* chez les Touaregs de l'Azawagh du Niger: une outre en peau de chèvre contenant de l'eau est associée à l'utérus ainsi qu'à la poche amniotique, cf. S. WALENTOWITZ, L'enfant qui n'a pas atteint son lieu», Représentations et soins autour des prématurés chez les Touaregs de l'Azawagh (Niger), dans *L'Autre, Cliniques, cultures et sociétés* (2004), vol. 5, nr. 2, p. 227-242. Cf. n. 27.

<sup>85</sup>) Sur l'importance du thème de la «maternité divine», cf. J.Cl. GOYON, Notes d'épigraphie et de théologie thébaine, *CdE* LXVIII (2003), fasc. 155-156, p. 43-65.