

CENTRE FRANCO-ÉGYPTIEN
D'ÉTUDE DES TEMPLES DE
KARNAK
LOUQSOR (ÉGYPTE)
USR 3172 du Cnrs



المركز المصري الفرنسي
لدراسة معابد الكرنك
الاقصر (مصر)

Extrait des *Cahiers de Karnak* 7, 1982.

*Avec l'aimable autorisation de Éditions Recherche sur les Civilisations (Adpf/MAEE).
Courtesy of Éditions Recherche sur les Civilisations (Adpf/MAEE)*



UN EXEMPLE DE RITE DE SUBSTITUTION : UNE STÈLE DE NECTANÉBO I^{er}

Claude TRAUNECKER

Au cours de la campagne 1947-48, Henri Chevrier entreprit le dégagement de l'angle sud-ouest de la grande enceinte d'Amon en vue de retrouver son tracé exact. Pendant ce travail, il découvrit sur la façade ouest, à cinq mètres de l'angle extérieur de l'enceinte, les arasements d'une « petite chambre encastrée dans le mur d'enceinte, à l'extérieur, avec deux marches d'accès » (1). Henri Chevrier construisit sur l'arase extérieure de l'enceinte antique une clôture en brique crue. Il réserva soigneusement l'emplacement de la chapelle dont les vestiges restèrent visibles dans une sorte d'armoire ménagée dans la façade ouest (2) (fig. 1).

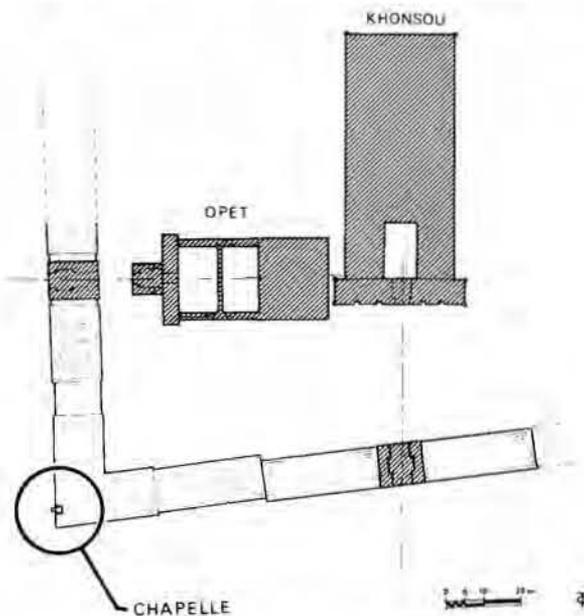


Fig. 1. Position de la chapelle.

En 1972, dans le cadre des travaux préliminaires à la construction des nouveaux magasins dans l'épaisseur du mur d'enceinte, ce secteur fit l'objet d'un dégagement et d'un relevé. A cette occasion, J. Lauffray étudia les vestiges de la chapelle encastrée (3). Les deux marches signalées par Henri Chevrier se révélèrent être en réalité les vestiges d'un podium accessible par un escalier monolithique de quatre marches. Un bloc remployé formait l'angle sud-ouest de la fondation du podium. Très abîmé et difficilement lisible, il ne retient guère l'attention (bloc n° 1) (pl. I, a). Mais aucun élément du décor ne fut découvert et le mystère de la destination de

(1) *ASAE* 49, 1949, p. 6. Pour la position exacte, voir *Karnak V*, 1975, p. 22, fig. 11.

(2) Voir *ASAE* 49, 1949, pl. IV bas, où l'on distingue l'arrière de cette armoire dans l'angle intérieur.

(3) *Karnak V*, 1975, p. 24 et fig. 12.

cet édifice resta entier (4). Dans le nouveau parement extérieur, on ménagea une niche aux dimensions de la chapelle, accessible par une porte dont la hauteur est arbitraire.

En 1974, nous fûmes appelés à restaurer le podium endommagé au cours des travaux. Cette intervention amena la découverte de quatre blocs inscrits remployés dans le cœur de la construction. L'un d'entre eux (n° 3) portait le cartouche de Nectanébo I^{er}. Visiblement, ces éléments provenaient du même monument que le bloc vu en 1972 (5). Il y avait tout lieu de penser que nous avions là les restes du monument primitif, contemporain de la construction de l'enceinte par le premier souverain de la XXX^e dynastie et remployé dans les fondations de la chapelle actuelle. Celle-ci fut probablement construite sous les Ptolémées lors de réfections et de modifications de l'enceinte (6) (fig. 2).

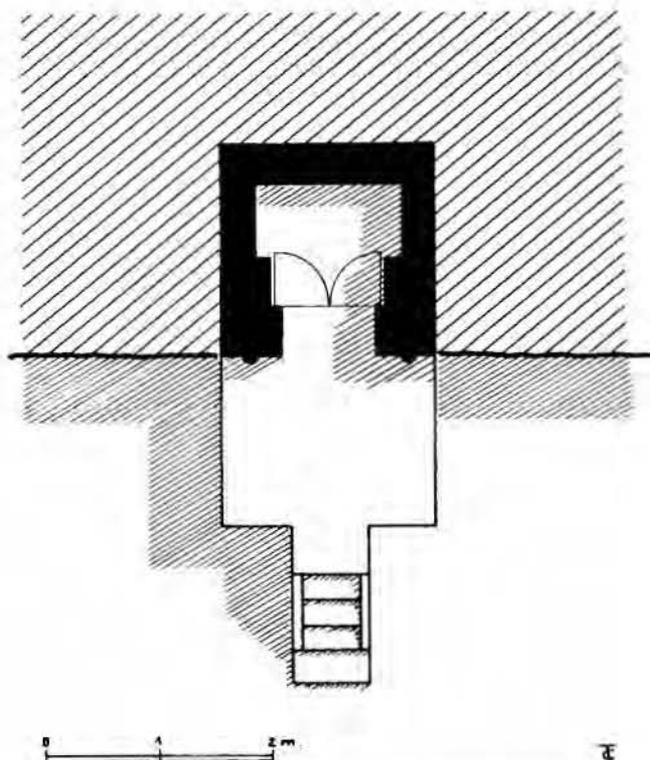


Fig. 2. Plan de la chapelle (état ptolémaïque).

La reconstitution graphique de la paroi à laquelle appartenaient les cinq blocs découverts révéla une sorte de stèle en trompe-l'œil dont l'intérêt est rehaussé par le contenu des textes et le contexte architectural (7). Examinons cette restitution et les arguments qui permettent de la justifier (fig. 3).

(4) J. Lauffray imagine une relation avec le rôle protecteur du bastion d'angle saillant ou avec des cultes populaires concernant Opet ou Osiris.

(5) Les quatre blocs nouveaux sont actuellement stockés dans le musée en plein air sous les numéros suivants : 2 : B 425, 3 : B 427, 4 : B 426, 5 : B 428. En raison de sa fragilité le bloc n° 1 est resté en place (étude d'après une empreinte au latex).

(6) Réfection probablement consécutive à la construction de la porte d'Evergète et des fondations du pylône inachevé. Voir à ce sujet J. LAUFFRAY, *Karnak V*, p. 24 et 25, à compléter par les observations de Françoise Traunecker (*supra*, p. 327). Sur l'attribution à Téos du gros œuvre de la porte d'Evergète, voir nos remarques dans *Karnak VI*, 1980, p. 180-181.

(7) Sur les stèles fausse-porte funéraires du Nouvel Empire voir *Karnak VI*, 1980, p. 220. Les stèles fausse-porte cultuelles sont plus simples mais les vantaux et les gonds sont figurés : Thoutmosis III, chambres sud d'Hatshepsout à Karnak (PM II², p. 95) (276) ; Aménophis II, temple reposoir de la cour du X^e pylône à Karnak, (PM II², p. 185) ; Séthi I^{er}, temple d'Abydos (PM VI, p. 11, 18) ; Ramsès II, temple d'Abydos (ARNOLD, *Wandrelief und Raumfunktion*, MÄS 2, p. 31 (14 d).

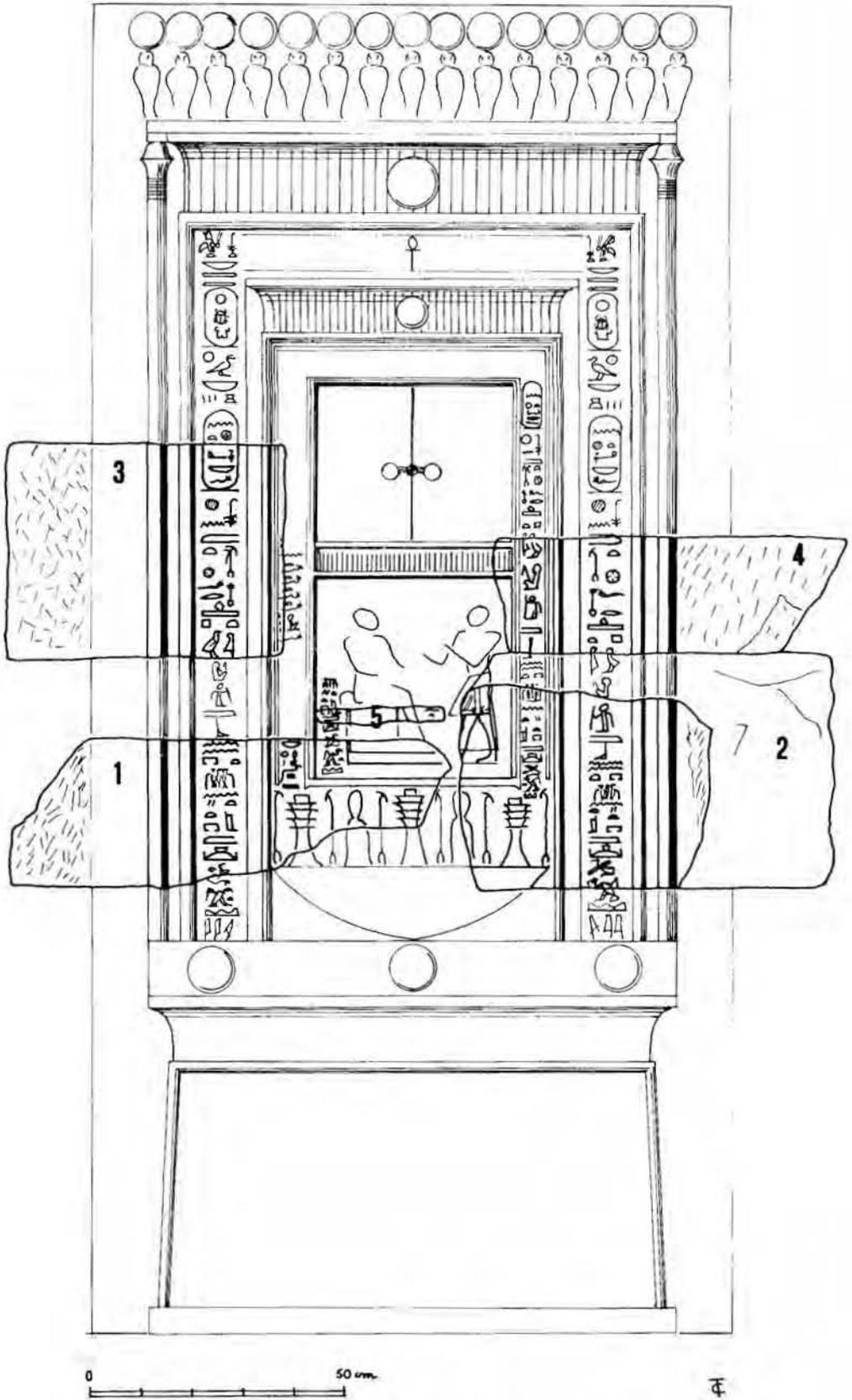


Fig. 3. Restitution de la stèle de Nectanébo I^{er}.

La position relative des cinq blocs est indiscutable. 1 et 2 appartiennent à la même assise et la répétition des signes symboliques sous le panneau central permet de fixer avec précision l'écartement des deux blocs et, partant, la largeur originale de la stèle. La position du bloc 4 sur le bloc 2 découle de la correspondance des boudins, du contenu et de l'orientation des textes (pl. I, c). La place du bloc 3 s'appuie sur les mêmes arguments. Enfin, le bloc 5, qui n'est en fait qu'une esquille, a conservé les traces d'un trône divin, il vient donc se placer dans le panneau central, au-dessus du bloc 1. Nous sommes donc certains de l'aspect du monument sur une hauteur de deux assises, soit environ 90 cm.

Un panneau central presque carré et surmonté d'une corniche à gorge portait une représentation du roi officiant devant une divinité assise. Encadrant ce panneau et se prolongeant vers le haut, un méplat légèrement en saillie (1,8 cm), orné d'une colonne d'inscriptions et d'un boudin d'angle, figure une façade de naos. Son soubassement porte une succession de signes \uparrow , \uparrow et \uparrow . Le boudin gauche (bloc 3) étant intact et continu au-delà du niveau de la corniche du panneau central, il est certain que la façade du naos se prolongeait bien au-dessus du panneau central. En effet, si l'on imagine le linteau de ce naos passant immédiatement au-dessus de la corniche, le bloc 3 aurait dû conserver le retour du boudin et le profil gauche de la corniche du naos. Ce point est d'importance, car il implique l'existence, entre la corniche du panneau central et le linteau du naos, d'un espace dont nous verrons plus loin la fonction. L'ensemble est compris dans un second naos au bandeau de façade légèrement plus large, orné d'une colonne de texte et d'un boudin d'angle en relief. Enfin, le tout était surmonté d'un dais soutenu par des colonnes figurées par un boudin en haut-relief.

Les façades des deux naos ont conservé des éléments de quatre bandeaux d'hieroglyphes. Le bandeau droit du naos intérieur et ceux du second naos portaient le même texte. Cette heureuse disposition a permis d'établir avec une grande précision les distances entre les blocs.

Dès à présent, un fait apparaît nettement : cette stèle n'appartient pas à la famille des stèles fausse-portes car, dans ce groupe, les encadrements emboîtés ne sont pas ornés de boudins d'angle. De plus, dans les exemples détaillés, le panneau central est traité comme un double vantail de porte avec son verrou et ses gonds. En revanche, ici, avec sa scène couvrant toute la surface et la corniche, le panneau central est traité comme un élément fixe (8).

Comment faut-il restituer les parties manquantes ? La frise de signes symboliques du soubassement du naos apporte de précieux indices pour la restitution de la partie inférieure de la stèle. Deux groupes $\uparrow\uparrow$ sont placés aux extrémités de la frise. Le groupe central est séparé des groupes extrêmes par deux *nœuds d'Isis*. Sous le \uparrow extérieur du groupe de droite, un tracé naviforme semble amorcer une frise de signes \cup placés sous les signes symboliques. Cette disposition est courante dans le vocabulaire ornemental égyptien (9). Mais ici la tentative de restitution d'un thème répétitif de ce type se heurte à de sérieuses difficultés. La succession des symboles ne permet pas d'isoler une unité répétitive. Les restitutions possibles ont l'inconvénient soit de ne pas couvrir tous les signes, soit de laisser reposer les *nœuds d'Isis* sur deux \cup à la fois (fig. 4).

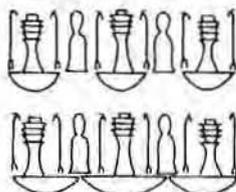


Fig. 4. Difficultés de restitution de la frise de signes symboliques.

(8) Le décor en \cup , qui paraît au-dessus des deux *dd* extrêmes du soubassement du naos intérieur, est une variante de l'image classique du ciel \cup . D'ailleurs sa présence sur le naos et non sur le panneau central empêche d'y voir la figuration de gonds.

(9) Voir par exemple C. DESROCHES-NOBLECOURT, KUENTZ, *Le petit temple d'Abou-Simbel*, pl. 45 et 37. DAVIES, *Hibis II*, pl. 13, 27, 54, 56.

Il reste la ressource de supposer l'existence d'un grand signe ☩ couvrant l'ensemble. Serait-ce un signe ☩ ? Cette hypothèse n'est guère satisfaisante, cet usage appartenant surtout au répertoire de l'iconographie royale et aux scènes de purification (10) et nous savons que le personnage central de notre document est d'essence divine.

En dernier ressort, nous nous demandons s'il ne faut pas reconnaître dans cette figuration une vue en coupe de la coque d'une barque processionnelle. Cette interprétation peut paraître audacieuse mais elle repose sur deux exemples parfaitement clairs. Le premier provient de la chapelle de Cléopâtre VII et Ptolémée XIII de Coptos (11) (pl. II/b). La paroi du fond de cet édifice est occupée par une stèle montrant, sculptée en trompe l'œil, une barque processionnelle en vue frontale. Le premier naos (12) et son dais reposent sur le pont du navire sacré. Ce dispositif est emboîté dans deux naos et leurs dais s'appuient sur le pavois dont les cinq barres de portage sont clairement indiquées. Le tout est représenté reposant sur un socle reposoir de barque. Le second exemple est daté de la XXVII^e dynastie et provient de Touna el-Gebel (13). Il s'agit du cartonnage d'un sarcophage d'ibis portant une représentation peinte du même type (fig. 5). Ici, l'image divine est visible directement posée sur le pont. Le naos et le dais reposent sur le pavois à trois barres, placé sur un reposoir. Le tout est contenu dans une grande chapelle. La coque et les corniches sont traitées à l'aide d'un motif décoratif en damier. Mais la présence sur le soubassement des trois cercles blancs figurant les barres de portage écarte tout doute quant à la nature de l'objet de culte représenté.

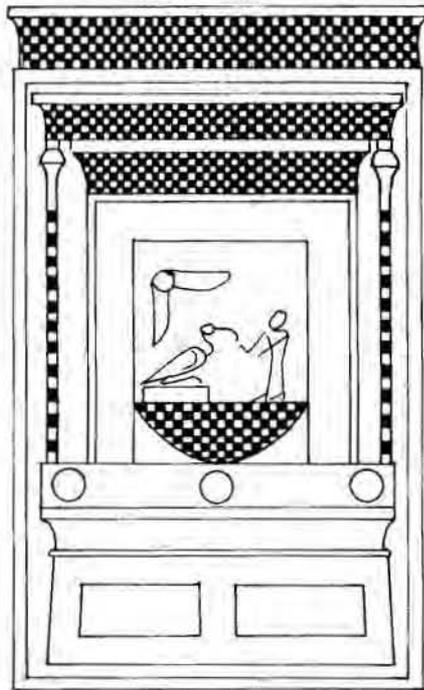


Fig. 5. Cartonnage d'un sarcophage d'ibis (Touna el-Gebel).

(10) Déplacements royaux pendant la fête-Sed, par exemple SMITH-REDFORD, *Akhenaten Temple Project I*, rabat de couverture et p. 65, n. 17 ; voir aussi PM VI, p. 36 (31-32). Pour la purification du défunt, voir BLACKMAN, *RT* 39, 1921, p. 54.

(11) Cette chapelle fait partie d'un groupe de monument dont nous avons pris en charge l'édition (Coptos, textes et monuments d'époque gréco-romaine du téménos Sud, § 238-243. Thèse de 3^e cycle).

(12) Celui-ci est remplacé par une niche creusée dans la stèle.

(13) Dr HISHMAT MESSIHA, MOHAMED A. ELHITTA, *Mallawi Antiquities Museum, A Brief Description*, 1978, n° 170, p. 13, vitrine 24. Daté d'époque gréco-romaine.

Ajoutons à ce dossier deux documents illustrant l'embarras des Egyptiens lorsqu'il fallait représenter en vue frontale des objets aussi complexes : deux bas-reliefs combinent l'aspect frontal et latéral de la barque funéraire processionnelle du taureau Boukhis (14) (fig. 6). Ici, l'artiste a opté pour une solution de compromis en superposant à l'image frontale de la façade du catafalque une vue en profil de la barque et de la momie. L'idée d'une représentation sculptée figurant le plan de coupe d'un objet sensé être perpendiculaire au plan de vision n'est pas inconnue en Egypte (15).



Fig. 6. Barque funéraire du taureau Boukhis.

L'interprétation de la stèle de Nectanébo 1^{er} comme comportant une représentation du véhicule divin, est d'autant plus séduisante qu'elle convient fort bien, nous le verrons plus loin, au contexte liturgique dont témoignent les textes qui l'ornent. Il peut paraître étrange que les boudins du premier naos se prolongent au-delà du profil naviforme. Peut-être faut-il voir dans ce détail l'indice d'une réinterprétation d'un original disparu. Mais il n'est pas impossible par ailleurs que les parois du premier naos descendaient jusqu'au pavois.

Comment faut-il se représenter le haut de la stèle et comment faut-il interpréter l'espace vide entre la corniche du panneau central et le linteau du naos intérieur ?

La face supérieure du bloc 4 présente une engravure assez grossière, juste derrière le départ de la corniche (pl. II, a). Elle se prolonge sur toute l'épaisseur du bloc. Il semble donc qu'une niche était ménagée au-dessus du panneau central et l'engravure témoigne de l'existence d'une plaque d'un matériau rapporté, scellée dans le sol de cette niche (soubassement ou base de naos en bois). Cette représentation d'une façade de naos munie, en quelque sorte, d'une fenêtre dans sa partie supérieure n'est pas un exemple isolé. On sait que le dieu Ptah est traditionnellement montré dans un naos de ce type (16). Une paroi de la première salle du temple d'Osiris Heqadjet à Karnak a conservé une représentation en haut-relief du quadruple naos du dieu. Une engravure rectangulaire a été ménagée dans la moitié supérieure de la façade du naos afin de recevoir la précieuse image divine (17). Une

(14) MOND, MYERS, *The Bucheum* III, pl. 109. ERMAN, *Die Religion der Ägypter*, p. 323, fig. 133.

(15) Représentation en plan du pont d'une barque solaire. Les statues divines sont vues en plan avec un plan de coupe passant au niveau des chevilles :



SCHÄFER, *Von Ägyptischer Kunst*, 1964, p. 135, fig. 104. Il existe d'autres exemples de vues en coupe, mais il s'agit toujours de montrer le contenu d'un objet (*idem*, p. 131, 133). Un modèle trouvé à Tôd reproduit un plan en relief d'une salle hypostyle avec plan de coupe (BISSON DE LA ROQUE, *Tôd*, *FIFAO* 17, p. 154, inv. 1176 et fig. 90).

(16) Par exemple, CALVERLEY, *Abydos* II, pl. 22.

(17) JÉQUIER, *L'Architecture* II, pl. 74 et CHRISTOPHE, *Karnak-Nord* III, p. 25 et n. 1 ; voir aussi REDFORD, *JEA* 59, 1973, p. 25 où elle est appelée « false door ».

stèle de Coptos, datée du règne de Néron, montre le dieu Geb curieusement représenté de face dans un édicule muni d'une sorte de fenêtre en façade (18). Enfin, dans la tombe de Pétoisiris, figure une représentation d'un naos (ou du tombeau) équipé d'une fenêtre à deux battants (19).

Mais les meilleurs arguments à l'appui de cette interprétation sont fournis par des objets réels. Nous citerons d'abord les naos de Philae (20) (fig. 7). Ces armoires de pierre perpétuent dans un matériau durable à la fois l'image et la fonction du naos en bois doré surmonté de son dais et posé sur un socle. Or, l'examen des feuillures des montants intérieurs révèle la présence d'un dispositif permettant de fixer un panneau de bois amovible couvrant la moitié environ de la façade du naos (21). Dans le cas du naos du Caire 70027 consacré à Touëris, ce panneau orné de scènes d'offrandes est réalisé en pierre (22). Il n'est pas impossible que le naos en bois d'ébène de Deir el-Bahari ait été muni d'une fenêtre dotée de vantaux appropriés (23). La nécropole des singes sacrés de Saqqara a livré un magnifique naos-sarcophage en bois parfaitement intact (24). Il est muni d'un panneau inférieur plein surmonté d'une fenêtre fermée par deux petits vantaux. L'ouverture est un peu plus petite que la hauteur du panneau. Citons également un cercueil présentant une fenêtre à double vantail (25).

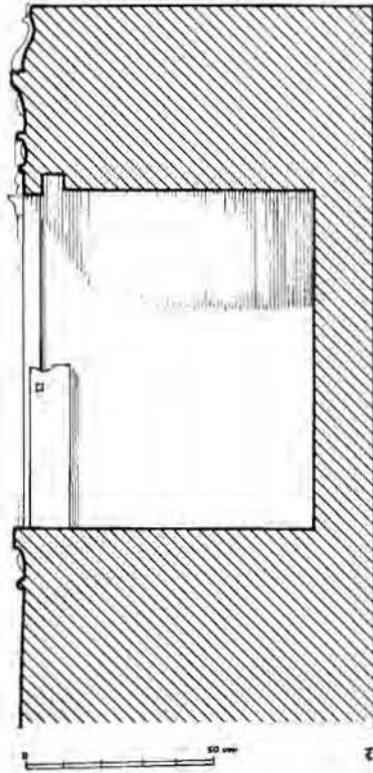


Fig. 7. Coupe du naos de Philae (Musée de Florence).

(18) PETRIE, *Koptos*, pl. 22.

(19) LEFEBVRE, *Le tombeau de Pétoisiris* III, pl. 19 et *idem*, dans *Monuments Piot* 25, 1921-1922, p. 212-214.

(20) PM VI, p. 244 ; Naos de Florence : *Description de l'Égypte* I, pl. 10 (5-7) ; Naos du Louvre : JÉQUIER, *o.c.*, III, pl. 79, (3) ; Naos de Berlin : *Ausführliches Verzeichnis*, p. 322, fig. 62 (n° 13841). Voir aussi le naos de Debod (ROEDER, *Debod bis Bab Kalabsche*, pl. 36).

(21) Naos de Florence : panneau de 43 cm pour une hauteur de 83 cm.

(22) ROEDER, *Naos*, CGC, p. 107-108, pl. 37, XXVI^e dynastie. La fenêtre mesure 27,5 cm de large et une hauteur de 35 cm. Hauteur totale 139 cm.

(23) LEFEBVRE, *o.c.*, p. 213 et ROEDER, *o.c.*, p. 3, § 12.

(24) ROEDER, *o.c.*, p. 138, pl. 44, 57 a et b, 29752.

(25) Berlin 17039, ERMAN, *o.c.*, p. 412, fig. 176.

Enfin, des exemples plus modestes, figurines et modèles d'objets de culte, attestent clairement l'usage à la Basse Époque d'armoires à images divines pourvues du même dispositif (26). Parmi ceux-ci, il convient de citer deux bronzes reproduisant des naos de barques processionnelles et présentant eux aussi cette disposition (27). Ces deux derniers exemples sont particulièrement probants et s'appliquent parfaitement aux données de notre document.

À la lumière de ces exemples, il devenait facile de restituer l'ensemble de la stèle. Nous ne possédons aucune indication quant à ses dimensions totales, mais celles proposées dans notre restitution ne sont pas entièrement arbitraires. Nous avons constaté, dans la partie conservée, l'existence de rapports de dimensions simples (largeur totale : 2 coudées, largeur du panneau central : 5 palmes, c'est-à-dire 1 *remen* ; largeur du premier naos 8 palmes, du second 12 palmes, etc.). Nous avons donc adopté par hypothèse une hauteur totale de cinq coudées et calculé la hauteur du socle de sorte que la niche de culte se trouve à une hauteur de trois coudées, soit 156,9 cm. Selon cette restitution, l'objet de culte conservé dans la niche était facilement accessible.

Paroi gravée cherchant à donner l'illusion d'un édifice bien plus complexe ramené à deux dimensions, la stèle de Nectanébo appartient au groupe des représentations en trompe-l'œil. Les parois de naos en bois du Caire répondent au même principe (28) ainsi que le naos fictif et son dais ornant la paroi du fond du mammisi romain de Dendara (29). Ce principe est relativement fréquent dans les décors égyptiens. L'intérêt majeur de notre document est de représenter un élément mobile. Par cet aspect il évoque, en plus des exemples déjà cités de figures frontales de barques processionnelles, les images des catafalques des singes sacrés de Touna el-Gebel (30).

De quel édifice provient cette paroi ? La surface des blocs n'est pas parementée au-delà des colonnettes du dais. La largeur de la stèle correspond donc à celle de la chapelle originale. Celle-ci est fort étroite (deux coudées : 104,6 cm) et ne devait pas être très profonde. Ces dimensions sont très proches de celles de l'édifice actuel (127 × 63 cm).

Nous savons par ailleurs que cette portion de l'enceinte de Nectanébo (31) a été remaniée à l'époque ptolémaïque (32). Ces éléments nous portent à penser que ces blocs proviennent d'un édifice semblable à la chapelle actuelle, mais détruit et restauré au cours des interventions ptolémaïques.

Les inscriptions qui décoraient les montants des naos sont conservées en partie. Les deux montants du naos extérieur et le montant droit du naos intérieur portaient le même texte qu'il est donc possible de restituer en partie :

(26) Cf. J. LAUFFRAY, *Achôris I*, (Mémoires CFETK), sous presse.

(27) Caire 22/2/22/2, ROEDER, *Kulte und Orakel*, pl. 2 ; Berlin 8674, ROEDER, *o.c.*, pl. 13.

(28) ROEDER, *Naos*, CGC, 70024, 70033, 70034 ; voir aussi *L'Egitto Antico nelle collezioni dell'Italia Settentrionale*, pl. 47, fig. 86.

(29) F. DAUMAS, *Les mammisis de Dendara*, pl. 58 et *Les mammisis des temples égyptiens*, p. 102 à 108.

(30) Ph. DERCHAIN, *Zwei Kapellen des Ptolemäus I Soter in Hildesheim*, p. 17. Les deux stèles voisines sont du même type. L'objet est nettement représenté posé sur un reposoir. Le socle du catafalque est clairement indiqué, mais le sculpteur a négligé de faire figurer les accessoires de portage (barres). Ces stèles font office de plaques de fermeture des niches contenant la momie du babouin sacré. Pour des fragments de monuments analogues, voir *ibidem*, p. 18 et 22. Voir aussi le double naos portatif, représenté frontalement et en trompe l'œil, dans la nécropole d'Anfouchy à Alexandrie, ADRIANI, *Annuaire du Musée gréco-romain III*, 1940-1950, p. 72, fig. 42 et pl. 36.

(31) Pour la datation de l'enceinte de Karnak, voir P. BARGUET, *Le Temple d'Aman-Rê*, p. 29 sq. ; L. HABACHI, *Kémi* 20, 1972, p. 229. La porte voisine donnant accès au temple d'Opet est au nom de Nectanébo I^{er} (CHEVRIER, *ASAE* 49, 1949, p. 4-5) ; VARILLE, *ASAE* 53, 1956, p. 79-118 ; cet auteur pensait que le décor de la porte était en réalité un pastiche ptolémaïque).

(32) Voir F. TRAUNECKER, *supra*, p. 329.

Karnak s'adresse à Shou ($p3 \dot{S}w$) dans Thèbes et Khonsou-Neferhotep (41). Dans la tombe de Ramsès IX, Khonsou-Neferhotep-Shou accueille le roi défunt. Le texte qui accompagne cette scène définit l'action divine : *Je place ton Ba au ciel et ton corps dans la Douat* (42). Séparant le ciel de la terre en tant que Shou support du ciel, Khonsou-Shou sert en quelque sorte d'intermédiaire entre le monde terrestre et le monde divin (43).

Aux époques tardives, les mentions de Khonsou-Chou, plus nombreuses, présentent cette divinité sous deux aspects parfois mêlés. Dans le premier, les fonctions de Shou prédominent comme aux époques plus anciennes. Les exemples suivants proviennent tous de parois de temples. Un panneau de la porte d'Evergète à Karnak met en scène un Khonsou-Shou iconographiquement semblable à Montou, suivi de Rattaouy. Tel un substitut de Shou, le dieu *élève le ciel par le souffle de sa bouche* (44). Une scène du temple de Ptah se rattache au même groupe (45). Dans deux tableaux de la porte d'Evergète appartenant déjà au groupe suivant, le dieu porte également des épithètes soulignant son ascendance : *Shou l'Ancien, l'Aîné du seigneur de l'Univers, celui dont le nom est caché* (46) *l'Aîné, le fils de Rê* (47), *l'héritier de Rê* (48). Khonsou-Shou est donc à la fois le fils de Rê et celui d'Amon. Dans une scène de la porte de Karnak-Nord, Khonsou-Shou remplit de surcroît des fonctions judiciaires (49). Signalons enfin quelques mentions secondaires (50). Khonsou-Shou, fils aîné de Rê et soutien du ciel fait également partie des dieux ancêtres d'Edfou (51) et, en tant que tel, est cité à Dendara (52). Il semble que cette assimilation de Khonsou et de Shou soit une adaptation thébaine de la mythologie héliopolitaine (53).

Sous son second aspect bien plus fréquemment évoqué Khonsou prend le dessus. Mais ici, il ne s'agit pas simplement du dieu fils thébain mais d'une ancienne divinité jouant un rôle majeur dans la cosmogonie du lieu *Benenet*, l'emplacement du temple de Khonsou. Intégré dans la cosmogonie thébaine amonienne, cette divinité tient une place importante dans la liturgie tardive et dans les rites de Djemê. Plusieurs textes décrivent Khonsou-Shou, dieu des origines arrivant à Thèbes sous forme d'un crocodile divin (). Le dieu dirige son regard vers *Benenet* () où il aborde pour créer le monde (54). Cette image mythique est certainement ancienne (55). Dès le Moyen Empire, dans la région de Gebelein, Khonsou est associé au crocodile (56). Le temple d'Hibis a conservé une représentation d'un Khonsou-Shou sous la forme d'un crocodile hiéracocéphale (57). Un graffite de la paroi extérieure ouest du temple de Khonsou représente deux

(41) CHEVRIER, DRIOTON, *Le temple reposoir de Séthi I^{er} à Karnak*, p. 45.

(42) C., *ND I*, 811. GUILMANT, *La tombe de Ramsès IX*, 1907, pl. 48. VANDIER, *o.c.*, p. 207, n. 6.

(43) Sur le rôle de Shou, voir Ph. DERCHAIN, *RdE* 27, 1975, p. 110-115. Dans le grand texte cosmogonique du II^e pylône, Shou occupe auprès de l'Ennéade la fonction de *prêtre naophore*, DRIOTON, *ASAE* 44, 1945, p. 118.

(44) *Urk.* VIII 51 (63 b). CLÈRE, *La porte d'Evergète à Karnak*, pl. 8.

(45) *Urk.* VIII 142 (206 c).

(46) *Urk.* VIII 57 (69 b). CLÈRE, *o.c.*, pl. 5.

(47) *Urk.* VIII 76 (91 b). CLÈRE, *o.c.*, pl. 65.

(48) *Urk.* VIII 76 (91 h). CLÈRE, *o.c.*, pl. 65.

(49) *Urk.* VIII 9 (11 b) : voir aussi 94 (117 lg. 4). CLÈRE, *o.c.*, pl. 69.

(50) *Urk.* VIII 46 (57 d). CLÈRE, *o.c.*, pl. 15, aspect lunaire de Khonsou-Shou dans la triade. C. DE WIT, *Opet I*, 60.

(51) *E.* I, 257 (7), 262 (6), 275 (14).

(52) *D.* IV, 20 (10), pl. 250 et 259 (représentation d'un dieu faucon ailes à demi-déployées sur un présentoir).

(53) Khonsou est aussi fils de Rê puisqu'il est fils d'Amon-Rê, il peut donc être assimilé à Shou (BONNET, *o.c.*, p. 688 ; VANDIER, *o.c.*, p. 269). Voir les remarques de Ph. DERCHAIN (*o.c.*, p. 43) et A. GUTBUB, *Textes fondamentaux de la théologie de Kom-Ombo*, p. 132, 439, n.b. Voir aussi les hypothèses de Spiegelberg, *RT* 28, 1906, p. 181 et de BATAILLE, *Les Memnonia*, p. 106-107.

(54) *Urk.* VIII 77 (91 h). CLÈRE, *o.c.*, pl. 65. C. DE WIT, *Opet I*, 23, 90. STRICKER, *OMRO* 34, 1953, p. 18 : Papyrus Leyde T 32 III (2-3).

(55) *ḥm* désigne à l'origine une puissance néfaste et terrible parcourant le ciel (*Wb.* I, 226 8). Ce terme rappelle les formes anciennes du dieu, divinité astrale redoutable et sanguinaire, G. POSENER, *Annuaire*, 1965-1966, p. 343, 1966-1967, p. 339-340.

(56) LANGE-SCHÄFER, *Grab und Denksteine*, *CGC*, 20481. G. POSENER, *ZÄS* 93, 1966, p. 115, n. 10.

(57) DAVIES, *Hibis III*, pl. 2, V 7.

divinités hiéracocéphales dont le corps paraît être celui d'un crocodile momifié. La légende est illisible mais on distingue encore le mot 𓆎 . Il est fort possible que nous soyons là en présence de Khonsou-Shou l'Ancien.

Le texte cosmogonique du temple de Khonsou donne un récit complet, malheureusement très abîmé, de la création d'après la théologie du *Benenet* (58). D'après ce texte, il semble que Khonsou-crocodile soit assimilé à Ptah-Tatenen le père des dieux primordiaux (59). Ceci est important car c'est cette assimilation qui permet de faire le lien entre la demeure de Khonsou et Médinet Habou, haut lieu de la cosmogonie amonienne.

Rappelons les principaux traits de cette cosmogonie et la liturgie qui en découle (60). D'après une tradition ancienne, peut-être memphite, les huit dieux primordiaux sont nés de Ptah-Tatenen. A Thèbes, Amon sous sa forme de Kematef, se substitue à Ptah en tant que père des primordiaux. Ceux-ci créèrent le monde puis, comme épuisés par leur acte, ils reposent avec leur père à Djemê, assimilés aux ancêtres défunts. Mais Amon démiurge, énergie vitale universelle, se doit de perpétuer la création. En tant que manifestation vivante de l'antique démiurge, le dieu prend le nom d'Amon d'Opê. Tous les dix jours, il se rend à la Butte-de-Djemê afin de verser la libation funéraire sur la tombe des dieux morts : Kematef et les Huit (61). Par cette identification rétrospective, Amon d'Opê assume les fonctions de Ptah-Tatenen et vivifie perpétuellement les antiques acteurs de la création. Les rites décadaires matérialisent un circuit d'énergie où les forces divines vivantes (Amon d'Opê) entretiennent les forces des origines et assurent ainsi la continuité de la création.

Or, la cosmogonie propre à Khonsou a suivi un développement semblable. Comme Amon d'Opê, Khonsou, père des primordiaux, se doit d'entretenir les forces créatrices des origines. Aussi, sous sa forme de Khonsou-Shou, le dieu de *Benenet* va se rendre périodiquement à Djemê pour participer aux rites. Mais, d'après les textes, ce voyage doit être quotidien. Tous les jours le divin officiant présente les pains d'offrande aux dieux morts (62).

Cette fonction rituelle de Khonsou-Shou est évoquée sur la porte d'Evergète (A, B) (63), dans le temple d'Opet (C, D, E) (64), à Médinet Habou (F) (65) et à Kasr el-Agouz (G) (66). D'après A, le dieu venait de Karnak : *Il sort de Karnak (𓆎) au lever du jour chargé des pains de proposition (snw) du dieu* (67). Le voyage est décrit comme une traversée en bateau (𓆎) qui traverse (le fleuve vers) l'Ouest de Thèbes (vers) *Khefethernebes* (B, voir D). Le texte G précise que le but de la traversée est la Butte-de-Djemê. Ce voyage quotidien (m hrt hrw : D, F) est accompli par le dieu ayant pris l'apparence du rapace vénérable (𓆎) (68). Le but du voyage est d'élever *Maât vers Kematef* (A) ou vers *Amon, père des pères* (C), de contenter le cœur d'Amon, père des Huit (B), de contenter le Ka du père de ses

(58) SETHE, *o.c.*, pl. II, lg. 12.

(59) SETHE, *o.c.*, § 117.

(60) Sur cette cosmogonie, voir : SETHE, *o.c.*, § 94-118 ; SAUNERON-J. YOYOTTE, *o.c.*, p. 33, 52, 67 ; KEES, *o.c.*, p. 307 sq. ; MORENZ, *La religion égyptienne*, p. 229 sq. ; VANDIER, *La religion égyptienne*, p. 63-64 ; ERMAN, *o.c.*, p. 94-95 ; BONNET, *o.c.*, p. 373-374 ; J.-P. ALLEN, *Serapis I*, 1969, p. 1-10 ; C. TRAUNECKER, *Achôris II*, p. 115-117.

(61) Sur la fête de la Décade : JUNKER, *Das Götterdekret über das Abaton*, p. 55-57 ; H. WILD, *BIFAO* 54, 1954, p. 183-185 ; E.-F. WENTE, *Late Ramesside Letters*, p. 79 ; BATAILLE, *o.c.*, p. 269 ; F. DE CENIVAL, *Les associations religieuses*, p. 112 ; M. DORESSE, *RdE* 23, 1971, p. 113-136 ; 25, 1973, p. 121 sq. ; 31, 1980, p. 36 sq. ; R.-A. PARKER, J. LECLANT, J.-C. GOYON, *o.c.*, p. 51, n. 31, 82 ; Cl. TRAUNECKER, *o.c.*, p. 130-134.

(62) SETHE, *o.c.*, § 117. A Kom Ombo, Shou joue un rôle analogue en assurant le service funéraire au bénéfice de Geb, A. GUTBUB, *Textes*, p. 132.

(63) A : *Urk.* VIII, 57 (69 b), CLÈRE, *o.c.*, pl. 5 ; B : *Urk.* VIII, 77 (91 h), CLÈRE, *o.c.*, pl. 65.

(64) C : C. DE WIT, *Opet I*, 23 ; D : *ibidem*, 90 ; E : *ibidem*, 175.

(65) F : DÜMICHEN, *Hist. Inschrif.* II, pl. 36 (2) ; le passage est reproduit dans BRUGSCH, *Thesaurus I*, p. 109 avec une attribution erronée (Temple de Deir el Medinet).

(66) G : MALLET, *Le Kasr el Agoûz*, p. 80.

(67) Déterminé par l'image du dieu Amon.

(68) Allusion au mythe.

pères (C), d'élever des offrandes (*ih*) vers le Ba caché (C) ou, enfin de disposer les offrandes (*w3h ih*) (69) pour le Grand Ba de Kematef (D). Dans le texte E, Khonsou-Shou assure la subsistance (70) d'Osiris à l'Ouest de Thèbes, chaque jour. Enfin, le lieu où se déroule le rite est la salle de l'Igeret qui se trouve dans la Butte-de-Djemê (B), la salle de l'Igeret avec les Ba des Huit. Signalons un exemple où Khonsou (sans autre épithète se substitue entièrement à Amon et repose (*h*) sur son trône (*lsbt*) dans la Butte-de-Djemê entouré de ses enfants (71).

Avec les dieux morts, tous les défunts de la nécropole, tous les Osiris, bénéficient des bienfaits des rites divins de Djemê. A Coptos, dans le cadre des fêtes décadaires, Min sort de son téménos pour disposer les offrandes pour son père afin que soit donnée la vie à chacun (72). Aussi tout défunt souhaitait-il tout naturellement participer aux festivités qui marquaient la venue quotidienne de Khonsou sur la rive ouest. Aussi le nom de Khonsou-Shou apparaît-il plusieurs fois dans la littérature funéraire tardive. L'exemple le plus ancien à notre connaissance remonte à la XXV^e dynastie. Le célèbre Montouemhat souhaite profiter des offrandes apportées par Khonsou-Shou (73). Tous les autres documents datent de l'époque romaine. La mention de Khonsou-Shou est souvent précédée de celle d'Amon d'Opê, dispensant tous les dix jours l'eau fraîche. Parfois, le défunt souhaite simplement recevoir les pains de proposition (*snw*) de la main de Khonsou-Shou dans Thèbes au cours de chaque jour (74) ou les pains longs et les nourritures de la main de Khonsou-Shou dans Thèbes en offrande quotidienne de chaque jour (75). Parfois, la formule est plus développée : Khonsou-Shou, en plus de la nourriture, accorde le souffle vital : Tes narines aspirent l'air que donne Khonsou-Shou, le grand dans Thèbes, lorsqu'il traverse le fleuve vers Kôm-Djemê, au temps voulu de chaque jour, portant les offrandes consacrées et les pains de proposition de ceux qui gisent dans la paix (76).

Un des textes détaille le contenu de l'offrande : Puisses-tu accéder (lit. entrer, *c*) en tant que loué auprès de Khonsou-Shou lorsqu'il traverse (le fleuve) vers la Butte-de-Djemê, puisses-tu manger de son pain, t'abreuver (*s^cm*) de sa bière, jouir des offrandes (*sfsf-3w*) pour le Grand Ba d'Égypte (77). Enfin, le rédacteur du papyrus Rhind n'a pas hésité à utiliser un jeu de mot sur le nom du dieu : Tu te déplaces (*hns*) (dans) l'Igeret quotidiennement afin de recevoir les pains de proposition des mains de celui qui vient, chargé d'offrandes (*h^cpw*) de la Butte-de-Djemê en son nom de Khonsou-Shou-dans-Thèbes (78).

Après avoir parcouru ces documents, le moment est venu de s'interroger sur le déroulement matériel des rites de Khonsou-Shou et sur le rôle joué par l'édicule de Nectanébo I^{er}.

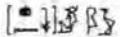
Un premier point est facile à établir : ces rites étaient effectivement célébrés. Sous la XXV^e dynastie, parmi les nombreux objets liturgiques restaurés par Montouemhat, figure la barque processionnelle de Khonsou qui réside dans la Butte-de-

(69) L'offrande *w3h ih* est attestée dès le Moyen Empire (ENGELBACH-GUNN, *Harageh*, pl. 79, je remercie M. Herbin à qui je dois cette référence). Elle fait partie du rituel célébré sur la tombe des dieux morts : ALLIOT, *Le culte d'Horus II*, p. 518 ; DUMICHEN, *o.c.*, pl. 36 b, Médiénet Habou.

(70) Sur *d3-r3*, voir SAUNERON, *Esna V*, p. 13, n. (m).

(71) MALLET, *o.c.*, p. 82.

(72) Cf. TRAUNECKER, *Coptos*, texte n° 38 (inédit). A Philae, Isis célébrant les rites décadaires est appelée celle qui donne la vie, C. ND I, 200.

(73) J. LECLANT, *Montouemhat*, p. 139, doc. 28, table d'offrande. Il faut restituer . Ici Khonsou-Shou sert d'intermédiaire, portant au défunt les pains d'offrande de Karnak.

(74) Papyrus Parme 107 : J.-C. GOYON, *Rituels funéraires de l'Ancienne Égypte*, p. 315 ; variantes : inscriptions du sarcophage d'Ankhesneferibrê employé sous Auguste : BUDGE, *The sarcophagus of Anchnesneferab*, p. XXI ; RT 26, 1904, p. 51, n. 5.

(75) Papyrus Berlin P. 3162, III, 4 : FRANK-KAMENETZ, *OLZ* 17, 1914, p. 150.

(76) Papyrus 58009 du Caire. Traduction J.-C. GOYON, *o.c.*, p. 310.

(77) Papyrus Leyde T 32, III, 1 : STRICKER, *o.c.*, p. 18.

(78) Papyrus Rhind I, VI (11-12) : MÖLLER, *Die beiden Totenpapyrus Rhind des Museum zu Edinburg*, p. 32-33. Dans la version démotique donnée par le même papyrus le jeu de mot sur *hns/hnsw* est omis.

Djemê (79). On connaît des prêtres chargés de ce culte. Une statue, probablement ptolémaïque, mentionne un *grand prêtre de Khonsou-Shou dans Thèbes (de) Djemê* (80). Hornefer, connu par un hypocéphale de Turin, était plus modestement *prêtre de Khonsou-Shou dans Thèbes* (81). Le propriétaire d'une statue de la Cachette, Ahmès, fils de Smendès prêtre d'Amon d'Opê, porte entre autres titres celui de *prêtre de Khonsou-Shou d'Amon d'Opê*. Lui aussi souhaite bénéficier du rite : *Puisse-t-il m'accorder que je voie Sa Majesté (Khonsou) lorsqu'elle traverse (le fleuve vers) l'Ouest de Thèbes afin de recevoir des pains de proposition de sa faveur* (82).

Ahmès est probablement un contemporain de Ptolémée III (83). Peut-être même a-t-il été témoin des transformations subies par l'ancienne chapelle de Nectanébo.

La présence d'un clergé implique celui d'un culte, mais quelle était la nature du rite célébré ? Il est difficile d'imaginer une sortie quotidienne de la barque de Khonsou-Shou. Une telle cérémonie était onéreuse (84). On pourrait penser que le voyage quotidien de Khonsou-Shou vers l'Ouest n'est que la course de la lune. Mais si une telle interprétation est théologiquement possible (85) il n'en demeure pas moins assuré qu'un culte était réellement célébré. Le même problème se pose au sujet des fêtes décadaires. Pour certains, Amon d'Opê se rendait effectivement trois fois par mois à Djemê (86) ; pour d'autres, seul un prêtre traversait le fleuve (87). Dans son étude de l'Edifice de Taharqa, J.-C. Goyon a montré que cette étrange construction servait de cadre à des cérémonies particulières liées au retour d'Amon de sa visite à Djemê. Certains rites étaient régulièrement répétés (88). La butte de Djemê, plusieurs fois évoquée par les textes, est représentée sur une des parois de l'édifice (89).

A l'occasion de l'étude de la chapelle de la XXIX^e dynastie du parvis d'Amon, nous avons émis l'idée que certaines constructions de Karnak jouaient le rôle de substituts d'un lieu de culte ou d'un lieu mythologique éloigné (90). Ainsi était-il possible de perpétuer ou de répéter, sans sortir de l'enceinte, certains cultes importants de la liturgie amonienne à l'époque tardive (91). Les fêtes décadaires étaient bien célébrées trois fois par mois, mais la sortie réelle du dieu devait être bien plus rare. Cette notion de *cultes de substitution* implique celle de liturgies ouvertes et fermées. Dans la première, le dieu se rend réellement en grande pompe aux lieux sacrés de la rive gauche. Dans la seconde, soit pour des raisons d'économie, de sécurité (92) ou simplement liturgiques (l'efficacité du rite étant assurée par sa répé-

(79) J. LECLANT, *Montouemhat*, p. 215 (21), 219 et 226. Il s'agit probablement de Khonsou-Shou. La barque possédait un pavois à deux barres et portait « leurs images en electrum ».

(80) *RT* 15, 1893, p. 162.

(81) Datée d'Alexandre ou du début de l'époque ptolémaïque : H. WILD, *BIFAO* 54, 1954, p. 215, Turin, n° 2325.

(82) *JEA* 20, 1934, p. 1-4. M. DORESSE, *RdE* 31, 1980, p. 45.

(83) Ahmès se vante d'être l'auteur de certains textes de la porte, probablement des hymnes-*snf*.

(84) Chaque sortie divine étant accompagnée de rites d'abattage, encensement, stations avec offrandes, etc. Cf. TRAUNECKER, *Achôris*, II, chapitre III, 3.

(85) Voir, par exemple une « *Randzeile* » de la porte d'Evergète où il est fait allusion au voyage décadaire d'Amon à bord de la barque céleste *m^cngt* (*Urk.* VIII 48 (59 k)).

(86) LEFEBURE (*Rites Egyptiens, Bibl. Egypt.* 35, p. 136), H. WILD (*o.c.*, p. 184), E. WENTE (*o.c.*, p. 72) sont favorables à cette idée, formellement soutenus par M. DORESSE, *RdE* 25, 1975, p. 113, n. 4 ; *RdE* 31, 1980, p. 39 et *passim*.

(87) FOUCART, *BIFAO* 24, 1924, p. 47, n. 3. J. LECLANT, *Orientalia* 24, 1953, p. 197, n. 2. BATAILLE, *o.c.*, p. 269, pensait que les choachytes assuraient à Djemê le rite au bénéfice des défunts.

(88) R.-A. PARKER, J. LECLANT, J.-C. GOYON, *o.c.*, p. 81-84.

(89) *Ibidem*, pl. 22.

(90) Cf. TRAUNECKER, *Achôris* II, p. 141-142.

(91) Plus ancienne que l'édifice de Taharqa, la chapelle d'Osiris Heqadjet présente des liens étroits avec Djemê : représentation de la Butte-de-Djemê sur la paroi du fond : R.-A. PARKER, J. LECLANT, J.-C. GOYON, *o.c.*, pl. 23.

(92) Dans un des contes du cycle de Pedoubastis, la barque de navigation d'Amon est attaquée, au cours d'une sortie vers la nécropole, par le chef d'un clergé rival. SPIEGELBERG, *Der Sagenkreis des Königs Petubastis*, 1910. MASPERO, *Popular Stories of Ancient Egypt*, 1915, p. 243-262. STRICKER, *OMRO* 29, 1948, p. 71-83. E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'Antico Egitto*, 1969, p. 642-654 ; voir aussi THISSEN, dans *LÁ* II, col. 873-878.

tion), le culte est célébré dans un édifice spécialisé de l'enceinte. Ainsi une ou un petit nombre de grandes sorties solennelles du dieu, complété par des rites spéciaux dans la demeure permanente de la divinité, permettait de garantir la continuité liturgique (93). A Philae, Isis ne se rend à l'*Abaton* qu'une fois par an (94), à charge du grand prêtre d'assurer la répétition du rite à chaque décade (95). A Karnak, tous les dix jours, Amon d'Opê *tourne son regard vers Djemê : Il dirige son regard (sty hr.f) vers la Butte-de-Djemê afin de contempler son père et le père des pères jubile à sa vue* (96). A la lumière de ces expressions imagées il devient possible de proposer une interprétation du sens et du rôle de la chapelle de Nectanébo I^{er}.

L'ensemble de Djoser à Saqqara montre que l'idée d'une forme architecturale simulant un rite figé dans la pierre remonte aux premiers temps de l'architecture égyptienne. Le monument de Nectanébo remplit une fonction analogue.

Situé près du temple de Khonsou, mais donnant sur l'extérieur de l'enceinte, la chapelle, avec sa représentation de la barque de Khonsou-Shou simule un reposoir du parcours processionnel. Grâce à la présence du véhicule divin et à la célébration, par un prêtre spécialisé, d'un culte vraisemblablement quotidien, la traversée journalière de Khonsou-Shou vers Djemê devient une réalité. L'acte rituel effectué devant un simulacre évoquant le déplacement divin recrée celui-ci quotidiennement. L'évocation de Djemê à Karnak était probablement complétée par un culte quotidien célébré à Médinet Habou. Le double rite permettait de perpétuer, par son évocation journalière, la sortie solennelle du dieu célébrée périodiquement avec tout le faste voulu (97).

Le modeste édifice de Nectanébo I^{er} occupe donc une place importante dans l'histoire des liturgies thébaines tardives. Il témoigne à la fois de l'ingéniosité et de la conscience des théologiens et ritualistes de Karnak. Grâce à eux le renouvellement des forces vives de la création est assuré en toutes circonstances au-delà du temps et de l'espace.

(93) *E.* I, 382.

(94) JUNKER, *o.c.*, p. 28 (sortie d'Isis le 12 Epiphi).

(95) *Ibidem*, p. 30.

(96) *Urk.* VIII 72 (87 b). CLÈRE, *o.c.*, pl. 64. SETHE, *o.c.*, § 112.

(97) Nous ne possédons malheureusement aucun indice quant à la date de la grande sortie de Khonsou-Shou vers Djemê.



a.



b.



c.

Pl. I. a. Vue générale de la chapelle état actuel. *Cliché A. Bellod.*

b. Stèle de Nectanébo I^{er}, bloc n° 3.

c. Stèle de Nectanébo I^{er}, bloc n° 2 et 4.



a.



b.

Pl. II. a. Stèle de Nectanébo I^{er}, bloc n° 4 : face supérieure avec l'engravure du naos central. *Cliché A. Bellod.*

b. Coptos. Chapelle de Cléopâtre VII. Représentation frontale de barque processionnelle de Geb et d'Isis. *Cliché Cl. Traunecker.*