Institutional Repository - Research Portal
Dépôt Institutionnel - Portail de la Recherche
researchportal.unamur.be
University of Namur

RESEARCH OUTPUTS / RÉSULTATS DE RECHERCHE

Osiris nswt-nṯr.w et Osiris ḥrj-jb ws.t dans le temple d'Opet

Preys, Rene

Published in:
Documents de Théologies Thébaines Tardives 4

Publication date:
2021

Link to publication

Citation for pulished version (HARVARD):
Preys, R 2021, Osiris nswt-nṯr.w et Osiris ḥrj-jb ws.t dans le temple d'Opet: La décoration des temples en « grisaille ». Dans *Documents de Théologies Thébaines Tardives 4.* CENiM, VOL. 27, Egypte Nilotique et Méditerranéenne (ENIM), p. 99-128.

General rights
Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal ?

Take down policy
If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

Download date: 26. Apr. 2024

CENiM 27
Cahiers «Égypte Nilotique et Méditerranéenne»

Documents de Théologies Thébaines Tardives

(*D3T* 4)

Textes réunis et édités par Christophe Thiers

Montpellier
2021

Université Paul Valéry (Montpellier III) – CNRS
UMR 5140 CNRS « Archéologie des Sociétés Méditerranéennes »
Équipe « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » (EN*i*M)

CEN*i*M 27

Cahiers de l'EN*i*M

Documents de Théologies Thébaines Tardives

(*D3T* 4)

Textes réunis et édités par

Christophe Thiers

Montpellier, 2021

En couverture, Niaou et Niaout sur le plafond du pronaos du temple de Dendara.
© IFAO nu_2014_04285/G. Pollin.

© Équipe « Égypte Nilotique et Méditerranéenne » de l'UMR 5140-Archéologie des Sociétés Méditerranéennes (CNRS – Université Paul Valéry-Montpellier III), Montpellier, 2021

Sommaire

Avant-propos.....V

Ralph BIRK.....1-42
Thebanische Astronomen der Ptolemäerzeit (I).
Das Dossier des Harmais (Kairo, TR 25/10/17/5 und JE 43562)

Marion CLAUDE.....43-60
Shemayt, Matyt et la fête de Min

Abraham FERNANDEZ-PICHEL.....61-97
Khonsou(-Chou), Osiris d'Opet et les cultes de Djémê d'après les textes de la porte sud-ouest de la cour du temple de Khonsou à Karnak

René PREYS.....99-128
Osiris *nswt-nṯr.w* et Osiris *ḥry-jb-W3s.t* dans le temple d'Opet.
La décoration des temples en « grisaille »

Chantal SAMBIN.....129-141
Ptolémée II Philadelphe, le Boukhis et le taureau de Médamoud

Christophe THIERS.....143-161
Documents anciens et nouveaux relatifs au taureau Boukhis dans la région thébaine

Dániel VARGA.....163-184
The Cult of the Bull at Medamud in the Ptolemaic Period

Christiane ZIVIE-COCHE, Lorenzo MEDINI.....185-267
L'Ogdoade hors de Thèbes : à Edfou et Dendara

Abstracts and keywords.....269-271

Indices.....272-290
1. Sources 272
1.1. Compositions funéraires et littéraires.....272
1.2. Recueils et éditions de textes.....272
1.3. Ostraca, papyrus 275
1.4. Stèles, statues….....275
1.5. Auteurs classiques.....276
2. Anthroponymes et noms royaux 276
3. Titres.....278

4. Divinités et épithètes divines 278
5. Toponymes, ethniques et lieux de culte.....288
6. *Res notabiles* 290

Avant-propos

SIX ANNEES se sont écoulées depuis la dernière parution des *Documents de Théologies Thébaines Tardives* (*D3T* 3) en 2015, mais l'intérêt pour cette thématique de recherche ne s'est pas démenti. En attestent les nombreuses publications et travaux de terrain qui apportent chaque année leurs lots de documentations et d'études nouvelles.

Pour Thèbes, on citera la publication récente des inscriptions de la porte du IIe pylône de Karnak (Michèle Broze, René Preys), qui sera bientôt suivie de la partie ptolémaïque du kiosque de Taharqa (Marina Minas-Nerpel, R. Preys). D'autres éditions de textes sont en cours de publication : nouvelle édition du temple de Deir Chelouit accompagnée d'un volume de traduction (Christiane Zivie-Coche) ; travaux de l'équipe de l'Epigraphic Survey de l'université de Chicago dans le temple de la XVIIIe dynastie à Médinet Habou ; reprise du programme d'édition du temple du Qasr el-Agouz (Lorenzo Medini, Claude Traunecker).

Dans les villes du Palladium, les résultats attendus concernent l'édition de la porte dite de Tibère (Dominique Valbelle) – qui enrichira notablement le corpus des textes thébains – et des inscriptions ptolémaïques et romaines du temple de Médamoud (Félix Relats-Montserrat, L. Medini) ; la porte d'Antonin le Pieux et des ensembles lapidaires ptolémaïques du secteur de Bab el-Maganîn à Ermant seront prochainement publiés (Christophe Thiers).

Pour ce qui concerne les recherches à partir de la documentation privée (statues tardives notamment), souvent dispersées dans la bibliographie, citons l'édition du colloque sur la Cachette de Karnak (Laurent Coulon) et la monographie récente sur les familles sacerdotales thébaines à l'époque ptolémaïque (Ralph Birk).

Le présent volume réunit huit contributions qui proposent différentes approches des théologies thébaines tardives, et dans lesquelles on retrouve naturellement la documentation des sites en cours d'étude rappelés ci-dessus. Un intérêt particulier s'est manifesté à l'égard du taureau Boukhis et aux manifestations taurines de Montou-Rê (Chantal Sambin, Chr. Thiers, Dániel Varga). La remise en lumière du célèbre relief de Médamoud a en effet suscité nombre d'observations et de réflexions, parfois contradictoires, tant il est difficile d'établir des faits à partir de sources encore trop fragmentaires. Au cœur des préoccupations cultuelles de la Thèbes gréco-romaine, les théologies djémaïques qui affirment le rapprochement entre Amon et Osiris font l'objet de deux études, notamment en lien avec les temples de Khonsou et d'Opet à Karnak (Abraham Fernández-Pichel, R. Preys). En contrepoint aux précédents travaux sur l'Ogdoade thébaine, la présence et le rôle de cette troupe de divinités primordiales sont recherchés ailleurs, dans les temples d'Edfou et de Dendara, où les emprunts thébains et les originalités locales sont notables (Chr. Zivie-Coche et L. Medini). La statuaire de Karnak est mise à contribution pour présenter un prêtre dont la spécialité d'astronome est étroitement associée au service des offrandes dans le temple d'Amon-Rê (R. Birk). Enfin, à partir d'un relief de la chapelle de Min-Amon-Kamoutef édifiée au cours du règne de Philippe Arrhidée à Karnak, est abordée la

question des figures de Shemayt et Madet qui prennent part aux festivités du dieu Min (Marion Claude).

Au terme de cette brève présentation, c'est avec plaisir que je renouvelle mes remerciements à l'égard des auteurs qui ont accepté de participer à cet ouvrage et d'y soumettre le résultat de leurs recherches les plus récentes. Je sais gré à Jérôme Gonzalez qui a réalisé la couverture de ce volume, ainsi qu'à Chiara Salvador qui a bien voulu se charger de la révision des résumés en anglais.

Comme les précédents volumes, cette quatrième livraison des *Documents de Théologies Thébaines Tardives* voit le jour sur les presses de l'université Paul Valéry de Montpellier. Qu'il me soit permis de remercier Sébastien Biston-Moulin et Frédéric Servajean, respectivement responsables de l'équipe EN*i*M (UMR 5140-ASM) et de la collection *CENiM*, ainsi que les personnels de l'imprimerie qui ont porté le plus grand soin à la réalisation de cet ouvrage.

Christophe Thiers
CNRS, UMR 5140-ASM

Osiris *nswt-nṯr.w* et Osiris *ḥry-jb-Wɜs.t* dans le temple d'Opet
La décoration des temples en « grisaille »

René Preys
Université de Namur

SUR LES PAROIS extérieures du temple d'Opet, l'empereur Auguste fit graver de longues processions de divinités apportant leurs produits à Osiris, l'hôte du temple. Il y est représenté comme un dieu vivant tenant le sceptre-*ouas* d'une main et le signe-*ânkh* de l'autre. Sur sa tête est posée la couronne blanche, flanquée de deux plumes d'autruche. Elle est dans la plupart des cas pourvue d'un diadème d'uraei arborant un uraeus au front du dieu[1].

Les quatre Osiris qui accueillent les processions supérieures sont tous « Osiris-⸢Ounnefer justifié⸣, le roi des dieux »[2], la forme osirienne principale du temple. Les épithètes du dieu dans les processions supérieures mettent l'accent sur sa naissance dans le temple d'Opet[3]. Il est le fils de Geb[4] et de Nout et, en tant que tel, aussi bien roi d'Égypte[5] qu'astre dans le ciel[6].

Le développement des épithètes d'Osiris dans les processions supérieures contraste fortement avec la série plus courte des processions inférieures. Sur la paroi est, Osiris-⸢Ounnefer⸣, « roi des dieux » (*nswt nṯr.w*) est « le bien-aimé (*mrjtj*), à la tête de Benenet (*ḫnty bnn.t*) » du côté nord[7] et « celui à la tête de Karnak (*ḫnty jp.t-s.wt*), qui réside à Thèbes (*ḥry-jb Wɜs.t*) » du côté sud[8]. Ces deux scènes mettent en place les épithètes principales d'Osiris que les monuments du secteur sud-ouest de Karnak utilisent abondamment dans leurs jeux de décoration. La présente étude se concentre sur le jeu de parallélisme entre l'Osiris *nswt nṯr.w* et l'Osiris *ḥry-jb Wɜs.t*.

---

1 Pour cette couronne, voir R. PREYS, « La royauté lagide et le culte d'Osiris d'après les portes monumentales de Karnak », dans Chr. Thiers (éd.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives* (*D3T* 3), *CENiM* 13, 2015, p. 170-172 ; *id.*, « Reine ou déesse dans le temple d'Opet : une question d'uraeus », dans Fl. Doyen, R. Preys, A. Quertinmont (éd.), *Sur le chemin du Mouseion d'Alexandrie. Études offertes à Marie-Cécile Bruwier*, *CENiM* 19, 2018, p. 253-270.

2 Le nom Osiris-Ounnefer est toujours suivi de l'épithète « justifié » (*mɜʿ-ḫrw*). Par facilité nous réduisons ici le nom à Osiris-Ounnefer.

3 Les noms du temple *jp.t-wr.t* (*Opet*, 199) et *ḥw.t-wtṯ* (*Opet*, 220) évoquent la naissance du dieu. Celui-ci est également *jrj m Wɜs.t* (*Opet*, 220). Pour l'ensemble des inscriptions, voir KIU 1747.

4 *prj m Gb* (*Opet*, 199), *tpy n Gb* (*Opet*, 220).

5 *ḥqɜ* (*Opet*, 220), *ḫnty-mks* (*Opet* 220), *wbn m ḥḏ.t* (*Opet*, 199), *wr m Wɜs.t jty m ḥqɜ-ʿḏ nb wʿ m ʿnḫ-tɜ.wy* (*Opet*, 268), *ḥry-ns.t ḥqɜ tɜ.wy m ḥwnw* (*Opet*, 234).

6 Le dieu est aussi bien la lune, Orion que le disque solaire : *jwn-ḥ*ʿʿ (*Opet*, 220), *sɜḥ* (*Opet*, 220), *šww* (*Opet*, 199), *jtn wr sḥḏ mɜw.t* (*Opet*, 268), *wpš.n=f tɜ.wy m sn-nw n jtn* (*Opet*, 234).

7 *Opet*, 188.

8 *Opet*, 209.

Documents de Théologies Thébaines Tardives 4
CENiM 27, Montpellier, 2021, p. 99-128.

A. La porte de Khonsou

La porte de Khonsou est le premier document thébain de l'époque ptolémaïque qui permet d'étudier de manière approfondie les idées développées autour du dieu Osiris. Elle établit clairement les règles du jeu entre les différentes formes du dieu[9].

A.1. Le linteau intérieur de la porte

Deux scènes du linteau intérieur nord de la porte sont dédiées à « Osiris-(Ounnefer justifié), le roi des dieux »[10]. L'orientation est-ouest de ces scènes permet d'opposer le dieu vivant régnant sur le monde (est) au dieu défunt objet du culte funéraire et roi du monde inférieur (ouest).

Dans la scène est, Osiris est « le prince qui prend possession du double pays tout entier »[11]. L'eau apportée par le roi évoque le Noun primordial dans lequel le dieu est né. Dans la scène ouest, Osiris est « le grand prince dans le Pays-Sacré » évoquant le roi du monde inférieur[12]. Les colonnes latérales développent deux idées que l'on rencontrera fréquemment dans le contexte du dieu défunt : la protection des sœurs et la destruction des ennemis par le fils Horus[13]. Le roi exécute la course rituelle pour rassembler les membres du dieu et exécuter pour lui le rituel décadaire sur la rive ouest de Thèbes[14].

Cette opposition entre les deux aspects d'Osiris est encore mise en lumière par celle des deux compagnes féminines du dieu : du côté est, Ipet-ouret, « celle qui met au monde la lumière-*šww* dans Thèbes-la-Victorieuse, qui nourrit le noble de la couronne blanche dans son Ipet-ouret et qui allaite le souverain **sur le trône de son père** » ; du côté ouest, Isis est l'épouse d'Osiris, « qui chasse la détresse et place son (*i.e.* Isis) héritier **sur le trône de son père** ».

L'opposition entre les deux aspects d'Osiris renforcée par l'opposition entre Isis et Ipet-ouret est accompagnée d'une analogie autour du thème de la succession au pouvoir. L'expression « **sur le trône de son père** » (*ḥr nst jt=f*) constitue clairement le lien terminologique entre les deux déesses, exprimant le passage de pouvoir entre les dieux. Ainsi, la scène à l'est décrit le passage de pouvoir de Geb à Osiris, tandis que la scène à l'ouest met en place le passage d'Osiris à Horus. Tout comme Ipet-ouret est la garante du pouvoir d'Osiris, de même Isis est la garante du pouvoir d'Horus.

L'analogie entre les déesses est quant à elle renforcée dans la personne du roi qui dans les deux scènes est identifié à Horus (*mj Ḥr*). Mais, en même temps, cette analogie se voit à nouveau chargée d'une opposition. Dans la scène est, le roi est celui qui prend possession de la fonction de son père (*sšp jɔw.t n jt=f*) reflétant la royauté d'Osiris, dans la scène ouest, il est celui qui rassemble les membres du corps (*jʿb ḏ.t*) de son père dans le temple d'Opet évoquant ainsi la renaissance d'Osiris défunt[15]. Le roi devient le dernier maillon d'une chaîne qui constitue sa légitimité. Opposition et analogie permettent ainsi de créer une complémentarité[16].

---

9 Les relations entre les différents personnages de ces scènes ont bien été mises en lumière par Fr. LABRIQUE, « Les ancrages locaux d'Osiris selon les inscriptions du propylône de Khonsou à Karnak », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris au Ier millénaire av. J.-C. Découvertes et travaux récents*, *BdE* 153, 2010, p. 195-215.

10 P. CLERE, *La porte d'Évergète à Karnak*, *MIFAO* 84, 1961 (cité par la suite *Porte d'Évergète*), pl. 30 et 33.

11 *jtj jtj tɔ.wy tmw*. Dans la colonne latérale, Osiris est décrit comme l'enfant coiffé de la couronne blanche et de l'uraeus.

12 *jty ʿɔ m tɔ-ḏsr*.

13 Les textes utilisent plusieurs termes techniques qui reviendront constamment dans les passages que nous étudions : *hd bšṯ.w* pour la destruction des ennemis ; *jʿb ḏ.t* pour la reconstitution du corps d'Osiris.

14 *ḫns.n=j jww pḥr.n=j spɔ.wt sɔq=j ḥʿ.w=k m bw nb jʿb=j ḏ.t=k (…) smɔ=j tɔ jm=k m spɔ.t jmnt.t jɔ.t-ḏɔm.t (…) tp hrw 10.*

15 Voir aussi les paroles du roi qui placent son action dans le cadre des rites décadaires thébains de Djémê.

16 Pour une définition des termes « analogie », « opposition » et « complémentarité », voir *infra*, section B.1.3.

Linteau intérieur	**Scène est**	**Scène ouest**
Passage de pouvoir	Geb → Osiris	Osiris → Horus
Osiris	*⸢wnn-nfr mȝʿ-ḫrw⸣ nswt nṯr.w*	*⸢wnn-nfr mȝʿ-ḫrw⸣ nswt nṯr.w*
	ḥqȝ nfr mrjtj	*ḥry-jb Wȝs.t*
Image	Couronne blanche Libre	Couronne blanche Libre
Ipet-ouret	*pʿpʿ.t šww m Wȝs.t-nḫt.t rr.t sr-ḥḏ.t m jp.t=s wr.t*	
	mnʿ.t ḥqȝ ***ḥr ns.t jt=f***	
Isis		*dr.t mḥ m tȝ*
		rdj.t jwʿ=s ***ḥr ns.t jt=f***
Passage de pouvoir	Horus → roi	Horus → roi
Roi	*mj Ḥr*	*mj Ḥr*
	sšp jȝw.t n jt=f	*jʿb ḏ.t=f*

Sans donner trop de détails, les deux scènes distribuent également deux autres épithètes fondamentales d'Osiris : *ḥqȝ nfr mrjtj* dans la scène est[17] et *ḥry-jb Wȝs.t* dans la scène ouest. Retenons pour le moment que l'Osiris-*mrjtj* se situe du côté de l'Osiris royal, tandis que l'Osiris *ḥry-jb Wȝs.t* est lié aux aspects funéraires du dieu.

A.2. Le passage de la porte

A.2.1. Deuxième registre

Cette complémentarité se poursuit dans les deux scènes du deuxième registre des montants intérieurs sud.

Dans la scène ouest[18], Osiris-⸢Ounnefer⸣ au nom inscrit dans un cartouche[19] apparaît sous sa forme humaine, coiffé de la couronne blanche pourvue du diadème d'uraei et tenant les insignes royaux dans les mains. Ses épithètes le définissent comme prince et fils aîné de son père, régnant sur les dieux dès le jour où il est né (*nswj=f nṯr.w hrw jrj sw mw.t=f*). Son pouvoir est la suite d'une décision du créateur (*jrj-ṯȝw*) lui-même, sur **le trône** duquel il est installé (*ḥr ns.t Jmn*). Ses épithètes décrivent même l'aspect physique du dieu puisqu'il « a acquis la couronne-*nfr.t*, le double uraeus-*wr.tj* étant avec lui en tant que diadème, grâce auquel il est élevé en tant que souverain ». Ici encore, Ipet-ouret « qui met au monde la lumière dans Ipet-sout »[20] vient garantir le pouvoir de son fils.

17 La scène est contient dans la colonne latérale divine une référence à un hymne en l'honneur d'Osiris *mrjtj*. Cet hymne est connu depuis la XXVIe dynastie et est cité dans de nombreux temples de l'époque gréco-romaine ; voir en dernier lieu, Cl. TRAUNECKER, « La chapelle d'Osiris "seigneur de l'éternité-*neheh*" à Karnak », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris*, p. 164-172 ; *Athribis* I, p. 175, n. 146.

18 *Porte d'Évergète*, pl. 42.

19 Chr. FAVARD-MEEKS, *Le temple de Behbeit el-Hagara*, *SAK Beihefte* 6, 1991, p. 350 (298).

20 Pour cette épithète liée à Osiris, voir Fr. LABRIQUE, dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris*, p. 203.

Dans la scène est[21], le dieu est qualifié de *jmȝḫ* et de « grand noble (*sr wr*) qui est sur son lit » évoquant les rites de Khoïak[22]. Pour lui, le roi massacre les ennemis[23]. Il est « emmailloté par les dieux dans sa Porte-de-Vie (*nw nṯr.w m sbḫ.tⁿf n ʿnḫ*), celui qui renouvelle la naissance (*wḥm ms*) dans sa Maison-du-Lit ». Isis accompagne son époux afin d'être « celle qui protège son frère, qui rend sain son mari et qui repousse les ennemis d'où il se trouve ». La renaissance d'Osiris est ici au centre de l'attention et ceci influence l'apparition du dieu. Celui-ci n'apparaît plus avec la couronne blanche mais bien avec la couronne à deux plumes (*šwty*)[24]. Si le dieu est toujours libre de ses mouvements, il a toutefois « perdu » le contrôle des insignes royaux. Il est clair qu'ils sont passés dans les mains d'Horus qui a repris à son compte l'épithète de roi des dieux. L'idée de l'établissement du fils sur **le trône de son père** (*ḥqȝ sȝⁿf ns.tⁿf m nswt nṯr.w*) suit directement le terme qui résume le rite funéraire du père *jʿb ḫȝ.tⁿf*, indiquant de la sorte que l'un est la conséquence directe de l'autre[25]. L'absence des insignes royaux pour Osiris est couplée à l'élimination du cartouche royal dans la titulature du dieu. Celui-ci n'est plus Osiris-⸢Ounnefer⸣, mais Osiris *ḥry-jb Wȝs.t*[26].

Ainsi, tout comme sur le linteau, nous retrouvons au deuxième registre l'opposition entre l'Osiris *ḥry-jb Wȝs.t* évoquant le dieu en tant qu'objet du rituel funéraire et l'Osiris-⸢Ounnefer justifié⸣, le dieu vivant régnant sur le monde.

L'idée du passage du pouvoir, ici encore définie à l'aide du terme *ns.t*, assure à nouveau l'analogie entre les deux scènes. Mais, contrairement aux scènes du linteau, les scènes du passage intègrent le terme dans les épithètes du dieu et non pas de la déesse[27]. Osiris-⸢Ounnefer⸣ se place sur le trône du dieu créateur Amon, tandis que Osiris *ḥry-jb Wȝs.t* voit son fils établi sur son trône.

21 *Porte d'Évergète*, pl. 62.

22 Pour la relation entre le *sr wr* et les rites de Khoïak, voir L. COULON, « La nécropole osirienne de Karnak sous les Ptolémées », dans A. Delattre, P. Heilporn (éd.), *Et maintenant ce ne sont plus que des villages… Thèbes et sa région aux époques hellénistique, romaine et byzantine. Actes du colloque tenu à Bruxelles les 2 et 3 décembre 2005*, *PapBrux* 34, 2008, p. 29.

23 « Protecteur de son père qui fait un massacre parmi ses ennemis » (*nḫw n jtⁿf jrj ʿḏj.t m bšṯ.wⁿf*).

24 Cette couronne pourrait être liée à la couronne d'Andjety : Chr. FAVARD-MEEKS, *op. cit.*, p. 453 ; O. PERDU, « Un dieu venu de la campagne », *RdE* 56, 2005, p. 136-139 ; 144-146 ; Chr. FAVARD-MEEKS, « Les couronnes d'Andjéty et le temple de Behbeit el-Hagara », dans I. Régen, Fr. Servajean (éd.), *Verba manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks par ses collègues et amis*, *CENiM* 2, 2009, p. 139. La couronne est parfois appelée la couronne-*henou* : K. GOEBS, « "Receive the henu – That You May Shine Forth in it like Akhty". Feathers, Horns and the Cosmic Symbolism of Egyptian Composite Crowns », dans F. Coppens, J. Janák, H. Vymazalová (éd.), *7th Symposium on Egyptian Royal Ideology. Royal versus Divine Authority*, *KSG* 4,4 2015, p. 145-175 ; pour la confusion entre différentes couronnes, p. 150, n. 27. Voir également D. BUDDE, « "Die den Himmel durchsticht und sich mit den Sternen vereint". Zur Bedeutung und Funktion der Doppelfederkrone in der Götterikonographie », *SAK* 30, 2002, p. 69 (remarquant la variation du genre du mot *šwty*) et p. 72.

25 La même suite d'idées se retrouve dans la colonne latérale divine où Osiris accueille avec joie la destruction de ses ennemis par le roi à qui il donne sa fonction de roi : « je vois ta force, je me réjouis de ce que tu frappes le lâche ; tu es mon héritier, debout sur mon trône. Je te donne ma fonction de souverain des deux terres ».

26 Il semble que dans le temple de Behbeit el-Hagara un jeu identique peut être observé. Le dieu principal du lieu est accompagné d'Osiris *ḥry-jb pr-qȝ* qui est coiffé de la couronne-*šwty* (Chr. FAVARD-MEEKS, *Behbeit el-Hagara*, p. 169, 186, 188, 189, 191, 200 ; voir aussi Osiris *ḥry-jb nṯrj*, p. 213, 166, 167). D'après les textes du temple, cette forme du dieu présente les mêmes caractéristiques qu'Osiris *ḥry-jb Wȝs.t* : il « a accompli ses transformations, assuré sa succession et, investi de sa forme achevée, a rejoint la nécropole du lieu pour y renaître dans l'au-delà. » (*ead.*, dans I. Régen, Fr. Servajean [éd.], *Verba manent*, p. 139).

27 Voir aussi la colonne latérale du dieu où celui-ci déclare : « tu es mon héritier debout sur mon trône » (*twt jwʿⁿj ʿḥʿ ḥr ns.tⁿj*).

Passage intérieur 2e registre	**Scène ouest**	**Scène est**
Passage de pouvoir	Amon → Osiris	Osiris → Horus
Osiris	*〈wnn-nfr mꜣʿ-ḫrw〉*	*ḥry-jb Wꜣs.t*
	jrj nfr.t wr.tj m sšm.t (?) ḫr=f	*sr wr tp ꜣtṯ=f* *nw nṯr.w m sbḫ.t=f n ʿnḫ* *wḥm ms – jʿb ḫꜣ.t=f*
	nswj=f nṯr.w hrw jrj sw mw.t=f ***ḥr ns.t Jmn***	*ḥqꜣ sꜣ=f* ***ns.t=f*** *m nswt nṯr.w*
Image	Couronne blanche avec uraei Libre	Couronne-*šwty* Libre
Ipet-ouret	*wtṯ.t wnj m jp.t-s.wt*	
Isis		*ḫwj.t sn=s swḏꜣ.t hj=s*
		sḥr.t sbj.w r bw ḫr=f

A.2.2. Troisième registre

La même couronne-*šwty* est encore portée par Osiris au troisième registre ouest des montants intérieurs nord. Toutefois, deux éléments ont changé. En premier lieu, le dieu perd sa liberté de mouvement, car il est maintenant représenté momifié. Cet état est la conséquence directe du rituel exécuté dans la scène précédente : « emmailloté par les dieux dans sa Porte-de-Vie » (*nw nṯr.w m sbḫ.t=f n ʿnḫ*)[28]. La double libation[29] exécutée par le roi situe clairement l'action dans le contexte funéraire et, plus spécifiquement, celui du rituel décadaire évoqué par les termes *wꜣḥ ḫ.t*. Le culte du dieu est quant à lui rendu possible par la destruction des ennemis du dieu de la scène du deuxième registre.

Mais la scène du troisième registre contient aussi la suite de l'histoire d'Osiris. Après sa mort, la destruction des ennemis, la momification et le culte funéraire, le dieu va se relever et prendre possession de la royauté sur le monde inférieur.

Contrairement à Osiris *ḥry-jb Wꜣs.t* couché sur son lit (*tp ꜣtṯ=f*) au deuxième registre, Osiris se place sur le ventre (*dj=f sw ḥr ḫ.t=f*) décrivant ainsi l'image bien connue du dieu se relevant sur son lit[30]. Renaissant, il a dès lors regagné ses insignes royaux et devient l'Osiris-*mrjtj*[31]. Dans la colonne latérale, il se nomme 〈Ounnefer〉 *ḥqꜣ-mrjtj*, épithètes qui restituent au dieu les prérogatives du cartouche royal qui était absent pour Osiris *ḥry-jb Wꜣs.t*.

La royauté constitue assurément l'idée centrale de la théologie d'Osiris-*mrjtj* et c'est pour cette raison que celui-ci est placé du même côté qu'Osiris-Ounnefer[32]. Entre les deux scènes de la paroi ouest du passage s'installe ainsi une analogie (la royauté) et une opposition (royauté terrestre de

28 *Porte d'Évergète*, pl. 62.

29 Pour la double libation, voir Cl. TRAUNECKER, *Coptos. Hommes et dieux sur le parvis de Geb*, *OLA* 43, 1992, p. 356-357.

30 Voir, par ex., l'Osiris thébain sur la paroi nord de la chapelle osirienne est 3 à Dendera (*Dendara* X, 242, 2 ; pl. 87 et 111). Voir aussi la statue d'Osiris renaissant du musée du Caire (CG 38424) qui porte également la couronne-*šwty*, mentionnée par Chr. FAVARD-MEEKS, dans I. Régen, Fr. Servajean (éd.), *Verba manent*, p. 140, n. 25.

31 Ici encore, les épithètes du dieu renvoient à l'hymne d'Osiris-*mrjtj* (*supra*, n. 17). Pour l'épithète *mrjtj* et l'Osiris thébain à Dendara, voir S. CAUVILLE, *Le temple de Dendara. Les chapelles osiriennes. Commentaire*, *BdE* 118, 1997, p. 118. Pour une étude de l'Osiris-*mrjtj*, voir P. KOEMOTH, *Osiris-mrjtj (le) Bien Aimé*, *CSEG* 9, 2009.

32 Rappelons que sur le linteau intérieur, l'épithète *mrjtj* est également reprise par la scène qui décrit Osiris, roi vivant (*Porte d'Évergète*, pl. 30).

Osiris-⸢Ounnefer⸣ *versus* royauté *post-mortem* d'Osiris-*mrjtj*). L'état momifié suggère en effet que la royauté d'Osiris-*mrjtj* doit être comprise comme la royauté exercée sur le monde inférieur. Les épithètes d'Osiris-*mrjtj* stipulent que le dieu est « l'héritier aimé de son père (1) (…), qui apparaît en tant que roi sur la surface de la terre (2) (…), et qui retourne vers la terre (3) depuis que son cœur se réjouit de voir son fils à qui il a transmis sa fonction, sa place et son trône (4) ». Ainsi, les épithètes du dieu décrivent le cycle royal débutant par la naissance d'Osiris (1), son règne en tant que successeur de Geb (2), sa mort (3) et la succession d'Horus (4). L'Osiris-*mrjtj* représente ainsi une vision plus globale de la royauté, une image du roi parfait[33].

Cette forme d'Osiris est mise en parallèle avec Sokar-Osiris sur la paroi est. Comme si le cycle se refermait, celui-ci retrouve sa liberté de mouvement et tout comme l'Osiris-⸢Ounnefer⸣ du deuxième registre, il est coiffé de la couronne blanche. Cette liberté de mouvement est également illustrée par le rite du halage de la barque qui évoque le rituel de Khoïak[34]. En ceci, Sokar rejoint Osiris *ḥry-jb Wȝs.t*, représenté sur la même face est du passage de la porte.

Passage intérieur 3e registre	**Scène ouest**	**Scène est**
Passage de pouvoir	Osiris → Horus	Horus → Roi
Osiris	*Wsjr mrjtj/* *⸢wnn-nfr mȝʿ-ḫrw⸣ ḥqȝ mrjtj*	*Skr-Wsjr*
	dj⸗f sw ḥr ḫ.t⸗f ḥr tp ȝṯt⸗f	
	ḥʿ jb⸗f m mȝȝ sȝ⸗f wd⸗f n⸗f ***jȝw.t*****⸗*****f*** *s.t⸗f* ***ns.t*****⸗*****f***	*dj⸗j n⸗k ḥb.w-sd n Ṯnn rnp.wt n Ḥr-ȝḫ.ty* *dj⸗j n⸗k* ***jȝw.t*****⸗***j dj.t⸗j n r* ***ḥry-ns.t*****⸗*****f*** *ḫnt ʿnḫ.w*
Image	Couronne-*šwty* Libre	Couronne blanche Hiéracocéphale - Libre
Isis	*mnḫ.t n jt⸗s ȝḫ.t n mw.t⸗s* *ḥm.t sn.t n hj⸗s*	
Nephthys		*ḫwj.t sn⸗f mk.t ḥʿ.w⸗f*

Finalement, les paroles de Sokar illustrent une fois de plus le passage de pouvoir mais, en l'occurrence, en faveur du pharaon. En effet, dans les trois autres scènes dédiées à Osiris, le dieu offre au roi le produit nécessaire à l'exécution du rite. Dans l'offrande-ʿȝb.*t*, Osiris-⸢Ounnefer⸣ prodigue les produits *ḥtp.w-ḏfȝ.w* créés par le ciel et la terre. Osiris *ḥry-jb Wȝs.t* lui procure la force nécessaire à abattre les ennemis, tandis que Osiris-*mrjtj* garantit l'arrivé de l'eau pour la libation. C'est à Sokar qu'il revient d'offrir au roi la royauté : « Je te donne ma fonction que j'avais donnée à Horus, sa succession à la tête des vivants ». Tout comme l'image de Sokar referme le cycle divin en revenant à la forme libre de mouvement du dieu, symbolisant son

33 Voir aussi Cl. TRAUNECKER, « Le panthéon du Ouadi Hammâmât (Inscription nº 58) », *Topoi suppl.* 3, 2002, p. 376-377 ; D. KLOTZ, *Caesar in the City of Amun. Egyptian Temple Construction and Theology in Roman Thebes*, *MRE* 15, 2012, p. 200-201.

34 Pour les rites de Khoïak à Karnak, L. COULON, « Deux versions monumentales de la liturgie des rites décadaires de Djémé », dans B. Backes, J. Dieleman (éd.), *Liturgical Texts for Osiris and the Deceased in Late Period and Greco-Roman Egypt*, *SSR* 14, 2015, p. 117-123.

triomphe[35], de même ses paroles concluent le cycle de la royauté. Ce cycle est initié par la scène parallèle où Osiris-*mrjtj* héritier de Geb voit son fils Horus prendre le pouvoir ; il est achevé par Sokar-Osiris donnant au pharaon la fonction qui était auparavant aux mains d'Horus.

A.2.3. Les contextes thématiques

Les deux couples de scènes osiriennes du passage de la porte s'intègrent dans des thématiques complémentaires.

Au deuxième registre, les scènes osiriennes sont incorporées dans le schéma du culte royal[36]. Tout comme pour Osiris, dans la scène ouest, la transmission de l'*jmj.t-pr* décrit le roi d'Égypte vivant, tandis que dans la scène est, la scène du culte des ancêtres évoque le roi défunt[37]. Le destin du roi d'Égypte est ainsi mis en parallèle avec celui d'Osiris.

Les deux autres scènes du troisième registre – pousser les veaux et haler les coffrets[38] – créent le lien entre les théologies osirienne et amonienne[39]. Si le caractère osirien des rites est bien connu, ils sont ici exécutés pour Amon dans le cadre des rites décadaires. Dans la scène ouest[40], Amon apparaît en qualité de dieu-fils exécutant ces rites pour son père. En tant que tel, il s'identifie à « Horus… l'héritier parfait issu d'Isis, le fils aîné d'Osiris ». Le texte précise encore « c'est Amon alors qu'il est le souverain lorsqu'il apparaît afin de sortir en procession ». Il y a donc identification entre le fils « osirien » et le fils « amonien » sous la dénomination de « souverain » (*ḥqꜤ*). Dans la scène est[41], Aménopé (*Jmn-jp.t*) apparaît comme le dieu primordial Tatenen créateur de l'Ogdoade pour qui le rituel est exécuté. Mais ses épithètes montrent à quel point l'idée du père et celle du fils sont intégrées en une image unique du dieu. En effet, Aménopé est en même temps le père primordial et le fils héritier qui quitte la rive est pour se diriger vers « Djémê afin de contempler son père et ses enfants, venus à l'existence de ses membres, tandis que le père des pères se réjouit de le voir en tant que son héritier ».

Ainsi, les deux et troisième registres du passage de la porte de Khonsou mettent en parallèle l'aspect vivant (côté ouest) et l'aspect défunt (côté est) et cela pour Osiris, pour le roi, et pour Amon. Du côté ouest, l'aspect vivant est personnifié par Osiris-〈Ounnefer〉, le pharaon régnant, et Amon de Karnak. Du côté est, l'aspect défunt est défini par Osiris-*ḥry-jb WꜤs.t*, les ancêtres royaux, et l'Amon primordial. Mais comme nous le verrons, la décoration n'est pas uniquement une opposition entre « noir » et « blanc », mais plutôt un mélange entre les deux « couleurs ».

35 *Id.*, « Une trinité d'Osiris thébains sur un relief découvert à Karnak », dans Chr. Thiers (éd.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives* (*D3T* 1), *CENiM* 3, 2009, p. 10 et 18.

36 Pour ce schéma, voir R. PREYS, « Les scènes du culte royal à Edfou. Pour une étude diachronique des scènes rituelles des temples de l'époque gréco-romaine », dans St. Baumann, H. Kockelmann (éd.), *Der ägyptische Tempel als ritueller Raum: Theologie und Kult in ihrer architektonischen und ideellen Dimension. Akten des internationalen Tagung, Haus der Heidelberger Akademie des Wissenschaften, 9.-12. Juni 2015*, *SSR* 17, 2017, p. 389-418.

37 *Porte d'Évergète*, pl. 43 et 61. Pour ces scènes et leur relation avec les scènes osiriennes, voir R. PREYS, « La royauté lagide et le culte d'Osiris d'après les portes monumentales de Karnak », dans Chr. Thiers (éd.), *Documents de Théologies Thébaines Tardives* (*D3T* 3), *CENiM* 13, 2015, p. 159-215.

38 Pour ces scènes, voir A. EGBERTS, *In Quest of Meaning. A Study of the Ancient Egyptian Rites of Consecrating the* Meret-*Chests and Driving the Calves*, *EgUit* 8, 1995.

39 Le développement de la théologie amonienne continue au quatrième registre.

40 *Porte d'Évergète*, pl. 44.

41 *Porte d'Évergète*, pl. 64.

Passage intérieur		**Scènes ouest**		**Scènes est**
		Vivant		Défunt
2e registre	Roi Libre	Osiris-⟨Ounnefer⟩	Défunt Libre	Osiris *ḥry-jb W3s.t*
		Pharaon vivant		Pharaon ancêtre
3e registre	Roi Momifié	Osiris *mrjtj*	Renaissant Libre	Sokar
		Amon de Karnak		Amon primordial

En créant un chiasme, Osiris-*mrjtj* à l'ouest évoque bien la royauté, mais sur le monde des défunts comme le rappelle sa forme momifiée, tandis que Sokar-Osiris incarne le monde funéraire, mais avec la renaissance en récompense ultime, exprimée par la liberté de mouvement.

Il faut finalement remarquer que les formes d'Osiris mises en place sur la porte de Khonsou sont quelque peu différentes de la triade figurée sur le relief du Cheikh Labib retrouvé à Karnak[42]. On pourrait suggérer qu'Osiris-*mrjtj* qui évoque une vision plus globale de la royauté osirienne embrassant aussi bien le dieu vivant que le dieu défunt a été ajouté à la triade de formes d'Osiris parce que la décoration de la porte « en couple de scènes symétriques » nécessitait un nombre pair de formes. Éliminer Osiris-*mrjtj* permettrait d'identifier la triade d'Osiris[43] de la porte de Khonsou comme étant constituée d'Osiris *nswt nṯr.w*, d'Osiris *ḥry-jb W3s.t* et de Sokar-Osiris[44]. Par rapport au relief, il faut surtout remarquer pour la porte de Khonsou l'absence de l'Osiris coptite malgré le fait que cette forme du dieu deviendra la principale de la nécropole osirienne à Karnak, située au nord-est de l'enceinte d'Amon[45]. Nous avons par ailleurs proposé que l'arrivée de l'Osiris coptite (*gbtjwj ḫnty ḥw.t-nbw*) à Karnak soit un phénomène assez tardif datant probablement de la fin du règne de Ptolémée III Évergète Ier, ou encore du règne de Ptolémée IV Philopator[46]. L'absence de l'Osiris coptite de la décoration de la porte de Khonsou, datant de Ptolémée III, va dans le même sens. Le relief du Cheikh Labib serait dès lors postérieur au règne de Ptolémée III. La ressemblance de la scène avec la décoration des catacombes osiriennes datant de Ptolémée IV pourrait être une indication[47].

Sur la paroi est de l'enceinte du temple d'Amon, une offrande à Osiris datant du règne de Ramsès II a été modifiée. Les épithètes d'Osiris ont été regravées : « Osiris *ḥry-jb W3s.t*, le vénérable [… qui est sur] son lit dans la Demeure-de-l'Engendrement »[48]. Sur le coin nord de cette

42 Il s'agit des blocs 87CL1037 et 92CL1108 publiés par L. COULON, dans *D3T* 1, 2009, p. 1-18.
43 Pour la signification de la triade d'Osiris, voir *ibid.*, p. 14-18.
44 On peut comparer cette triade avec celle gravée sur la façade du temple de Behbeit el-Hagara et datant du règne de Ptolémée III (Chr. FAVARD-MEEKS, *Behbeit el-Hagara*, p. 6-8). Malheureusement la scène est partiellement détruite. Le premier Osiris prend la forme typique du temple avec la couronne d'Andjety. Son nom n'est pas conservé. Le second est le « seigneur de Hebyt » mais sa couronne est détruite. Le troisième porte la couronne-*šwty*. Malgré le fait que son nom est détruit, la comparaison avec d'autres scènes suggère qu'il s'agit d'Osiris *ḥry-jb pr-qꜣ* ; voir *supra*, n. 26.
45 L. COULON, « Les sièges de prêtre d'époque tardive. À propos de trois documents thébains », *RdE* 57, 2006, p. 5 (D).
46 R. PREYS, dans *D3T* 3, 2015, p. 190-197.
47 L. COULON, dans *D3T* 1, 2009, p. 11.
48 KIU 2390 ; remarquons que le dieu est représenté vivant et coiffé de la couronne-*šwty* tout comme sur la porte de Khonsou.

même paroi figure l'image de l'Osiris coptite[49]. Au vu de la paléographie[50], il est peu probable que les deux scènes datent de la même époque. La ressemblance des épithètes d'Osiris dans la scène d'offrandes avec celle de la scène de la porte de Khonsou suggère que le relief fut adapté à la même époque, c'est-à-dire sous le règne de Ptolémée III. La scène figurant Osiris coptite aurait été gravée plus tard, peut-être sous Ptolémée IV. À cette scène se serait ajoutée l'inscription de restauration de Ptolémée V. La paroi est de l'enceinte serait ainsi le témoignage d'un changement d'importance entre les différentes formes d'Osiris, où Osiris *ḥry-jb W3s.t* aurait été remplacé par l'Osiris coptite[51].

B. Le temple d'Opet

Ce groupe de trois formes osiriennes, Osiris-Ounnefer, Osiris-*mrjtj* et Osiris-*ḥry-jb W3s.t* est mis en place sous Ptolémée III sur la porte de Khonsou. Quelques générations plus tard, sous Ptolémée VIII Évergète II, ces différents aspects d'Osiris prennent leur place dans le temple d'Opet.

Ce temple était considéré comme le lieu de naissance d'Osiris, matérialisation en pierre de sa mère Ipet-ouret. Il n'est dès lors pas étonnant de constater que l'image d'Osiris vivant coiffé de la couronne blanche à diadème d'uraei y est majoritaire. De fait, seules quatre scènes figurent le dieu momiforme, mais ceci correspond à la même proportion sur la porte de Khonsou où un Osiris sur quatre est représenté momifié. Par conséquent, les oppositions et complémentarités détectées dans la décoration de la porte de Khonsou ont également leur place dans la décoration du temple d'Opet. De plus, la relation entre la thématique osirienne et amonienne reçoit ici son expression la plus développée.

B.1. La salle centrale

B.1.1. Premier registre

Au premier registre des parois nord et sud de la salle centrale du temple, deux grandes scènes occupant toute la largeur de la paroi présentent le roi devant Osiris (**fig. 1-2**)[52]. Les deux scènes sont pratiquement des copies l'une de l'autre. Le roi coiffé de la double couronne est accompagné de la reine[53] tout comme Osiris, coiffé de la couronne blanche avec le diadème d'uraei, est flanqué d'une déesse. La reine porte le *basileia* sur la tête tandis que les déesses sont pourvues de la couronne d'Hathor. Le dieu Osiris tient le sceptre-*ouas* dans une main, les insignes royaux dans l'autre[54]. Les hymnes énoncés par le roi, dont celui de la paroi sud aurait été récité lors de la fête de Khoïak[55], mêlent à un tel point l'idée de naissance et de renaissance qu'ils ne permettent pas de préciser la différence entre les deux formes d'Osiris, leur ressemblance n'aidant pas dans le processus.

49 Pour cette scène, L. COULON, dans *D3T* 1, 2009, p. 8-9 = KIU 2395.

50 Les trois signes composant le nom d'Osiris, c'est-à-dire l'œil, le trône et le signe *nṯr* montrent de grandes différences. La pupille est rendue avec plus de relief dans la scène d'offrandes. La gravure de l'intérieur du signe du trône montre également un relief plus prononcé tandis que le signe *nṯr* est plus élancé.

51 Sous Ptolémée XII, dans la chapelle d'Osiris coptite, Osiris *nswt-nṯr.w* le dieu vivant sera mis en parallèle avec Osiris coptite momifié : *ibid.*, p. 7.

52 *Opet*, 80 et 81 = KIU 1755 et 5669.

53 Il s'agit respectivement de Cléopâtre II et III, disposées symétriquement ; voir M. MINAS-NERPEL, « Die Dekorationstätigkeit von Ptolemaios VI. Philometor und Ptolemaios VIII. Euergetes II. an ägyptischen Tempeln, 1. Teil », *OLP* 27, 1996, p. 63-65.

54 Les dessins de C. De Wit (*Opet* II, pl. 2) doivent être corrigés en ajoutant les insignes royaux ainsi que les diadèmes d'uraei ; voir KIU 1755 et 5669.

55 Pour le texte de la paroi sud et sa version sur le papyrus Vatican 38608, voir Fr. HERBIN, « La renaissance d'Osiris au temple d'Opet (P. Vatican Inv. 38608) », *RdE* 54, 2003, p. 67-127.

Toutefois, les scènes ne sont pas des copies exactes et les variations apparemment négligeables se révèlent tout d'un coup cruciales pour mieux comprendre la disposition des différents thèmes sur les deux parois. L'action du roi constitue une première dissimilitude. Sur la paroi sud, il exécute l'encensement et la libation en faveur du dieu. Ce rituel est par excellence funéraire et suggère que le dieu de cette scène est le dieu défunt. L'adoration de la scène nord convient mieux à un dieu vivant[56].

Fig. 1. *Opet*, 80 = KIU 1755. © CNRS-CFEETK/J. Maucor.

Fig. 2. *Opet*, 81 = KIU 5669. © CNRS-CFEETK/J. Maucor.

56 Pour la relation entre le rite *dwꜣ nṯr* et *sḥtp nṯr* dans le temple d'Opet, voir A. GUTBUB, « Hathor *ḫnt ỉwn.t* Rê Hor *ḫnt Bḥd.t* Amon *ḫnt Wꜣs.t* », dans J. Saint Fare Garnot (éd.), *Mélanges Mariette*, *BdE* 32, 1961, p. 335-336.

Les épithètes d'Osiris ne sont malheureusement pas d'une grande aide puisque dans les deux cas le dieu est nommé Osiris-Ounnefer. Toutefois, les récitations du roi nous offrent une première clé. Dans la scène nord, il adore ⟨Ounnefer⟩ *nswt nṯr.w*[57]. Dans la scène sud, le début de l'hymne est détruit. Seul le nom d'Osiris est conservé, mais l'absence de cartouche est déjà l'indication qu'il s'agit d'une autre manifestation d'Osiris. Heureusement, le papyrus Vatican 38608 nous donne un parallèle qui permet de restituer *Wsjr ḥry-jb WꜤs.t*[58]. Il semble donc que les deux scènes de la salle centrale reprennent la symétrie entre ⟨Ounnefer⟩ *nswt nṯr.w* au nord et Osiris *ḥry-jb WꜤs.t* au sud. Ceci est confirmé par les bandeaux de frise de la salle selon lesquels le roi construit le temple pour ces deux formes d'Osiris : *nswt nṯr.w* au nord et *ḥry-jb WꜤs.t* au sud[59].

La présence des déesses accompagnant Osiris vient valider cette interprétation. Ipet-ouret, la mère d'Osiris, figure sur la paroi nord, tandis qu'Isis l'épouse flanque le dieu au sud. Les épithètes des deux déesses sont limitées au minimum, mais leur présence même reflète les idées exprimées au deuxième registre de la porte de Khonsou.

Ces différents éléments permettent de proposer une première clé pour l'interprétation de ces scènes : une opposition entre la paroi nord avec l'Osiris vivant, roi d'Égypte (*nswt nṯr.w*), et la paroi sud avec l'Osiris défunt, objet du rite funéraire (*ḥry-jb WꜤs.t*).

Salle centrale 1e registre	**Paroi nord**	**Paroi sud**
Osiris	*⟨wnn-nfr mꜣʿ-ḫrw⟩*	*⟨wnn-nfr mꜣʿ-ḫrw⟩*
	nswt nṯr.w	*ḥry-jb WꜤs.t*
Image	Couronne blanche	Couronne blanche
	Adoration	Libation/encensement
Déesses	Ipet-ouret	Isis
Bandeau de frise	*Wsjr ⟨wnn-nfr mꜣʿ-ḫrw⟩ nswt nṯr.w*	*Wsjr ḥry-jb WꜤs.t*

Sur la porte de Khonsou, cette complémentarité entre le dieu vivant et le dieu défunt est mise en parallèle avec le thème de la royauté. Dans le temple d'Opet, le schéma décoratif du culte royal tel qu'on le trouve sur la porte de Khonsou est absent[60]. Toutefois, on peut se poser la question si la présence de la reine ne doit pas être comprise comme une volonté de mettre en symétrie le couple divin et le couple royal. La complémentarité entre le roi vivant et le roi défunt est néanmoins absente et est remplacée par la complémentarité entre les deux reines d'Évergète II.

57 *rs ṯw wṯs ṯw wḥm.n=k ms.w ⟨wnn-nfr mꜣʿ-ḫrw⟩* ***nswt nṯr.w***. Les épithètes au-dessus de la figure du dieu présentent le cartouche suivi d'une lacune qui précède le mot *nṯr.w*. Une restitution *nswt nṯr.w* n'est pas certaine puisque la lacune semble trop grande.

58 Voir Fr. HERBIN, *op. cit.*, p. 77 et 84.

59 *jrj.n=f m mnw=f n jt=f Wsjr ⟨wnn-nfr mꜣʿ-ḫrw⟩* ***nswt nṯr.w*** au nord (*Opet*, 98) ; *jrj.n=f m mnw=f n jt=f Wsjr* ***ḥry-jb WꜤs.t*** *jty m jp.t-wr.t* au sud (*Opet*, 99). Comparer avec la Salle des étoffes où le bandeau sud mentionne la construction du temple pour Osiris *ḥry-jb WꜤs.t* (*Opet*, 71) ; malheureusement le bandeau nord est endommagé à l'endroit où l'on attend le nom du dieu (*Opet*, 70).

60 Vu la relation étroite entre les scènes du culte royal et du culte d'Osiris, il est surprenant de constater l'absence des scènes royales dans le temple d'Opet. Toutefois, dans le temple d'Edfou, les scènes sont placées dans la salle hypostyle ; voir R. PREYS, dans St. Baumann, H. Kockelmann (éd.), *Der ägyptische Tempel*, p. 400-402. Il est possible que ces scènes fussent prévues dans la décoration de la salle hypostyle du temple d'Opet, qui ne fut malheureusement jamais exécutée.

B.1.2. Deuxième registre

Les deuxième et troisième registres des parois nord et sud de la salle centrale permettent de confirmer la complémentarité reconnue au premier registre.

Dans la première scène du deuxième registre nord[61], Ipet-ouret, créatrice des dieux, est la « dame des uraei, maîtresse de la maison du roi » (*nb.t jʿr.wt ḥnw.t m pr-nswt*), épithète qui pourrait évoquer sa fonction de garante de la transmission du pouvoir du père Geb vers le fils Osiris. Cette prise de pouvoir est illustrée par la deuxième scène[62] dans laquelle Osiris reçoit les insignes de la royauté. Ses épithètes, « l'enfant vénérable dans la Demeure-de-l'Engendrement, qui a reçu en héritage le double pays avant d'être sorti de son œuf, qui gouverne la terre depuis les langes » mettent clairement la royauté d'Osiris en relation directe avec sa naissance. Les thèmes développés par ces deux scènes nord sont donc en analogie avec le premier registre nord puisqu'ils évoquent le dieu vivant tel qu'on le trouve au premier registre. L'image du dieu coiffé de la couronne blanche est conforme à cette idée. Le dieu ne tient pas les insignes royaux en main, mais ceci pourrait s'expliquer par le fait qu'il est encore en train de les recevoir. De même, l'absence du diadème d'uri entourant la couronne blanche pourrait être due à l'état *préliminaire* du dieu. Qu'Ipet-ouret soit dans la première scène « dame des uraei » suggère peut-être que la déesse apporte le diadème à son fils au moment de sa naissance[63].

Parallèlement, les deux scènes du deuxième registre de la paroi sud évoquent le destin du dieu défunt et se trouve donc dans une relation d'analogie avec le premier registre sud. La première scène[64] figure le roi offrant le vin à Aménopé de Djémê. Tout comme Ipet-ouret est la garante de la naissance et de la royauté d'Osiris, Aménopé en tant que fils d'Osiris et Isis (*sꜣ Wsjr ms ỉꜣs.t*) est responsable du culte funéraire (*wꜥḥ ḫ.t*) de son père et donc de sa renaissance. Ceci lui permet de revendiquer la succession d'Osiris et de prendre pour lui-même le titre de « roi des dieux » (*nswt nṯr.w*) auparavant dévolu à Osiris. Dans la deuxième scène[65], Osiris reçoit les tissus qui serviront à sa momification. Mais les épithètes indiquent clairement que la royauté est ici encore au centre de l'attention, puisqu'Osiris est « le dieu vénérable sur le trône d'Atoum quand il a pris possession du double pays en justification ». Le fait que cette série d'épithètes réapparaît dans une autre scène du temple[66] où Osiris momiforme reçoit les *regalia* semble suggérer que la royauté dont il est question dans ces scènes est celle sur le monde des morts[67]. L'image du dieu vient d'ailleurs confirmer cette interprétation. Non seulement il tient les insignes de la royauté dans ses mains, mais en outre il est coiffé de la couronne-*šwty*. Il s'agit donc de l'Osiris-*ḥry-jb Wꜣs.t* tel qu'il apparaît sur la porte de Khonsou.

---

61 *Opet*, 86. Pour cette scène, voir C. HUSSON, *L'offrande du miroir dans les temples égyptiens de l'époque gréco-romaine*, Lyon, 1977, p. 241.

62 *Opet*, 88.

63 Dans le couloir de la Salle des étoffes, Ipet-ouret porte les mêmes épithètes (*Opet*, 63) sur une paroi où la royauté d'Osiris en tant que dieu vivant est fortement accentuée (voir *Opet*, 54 et 64). Pour ces scènes et la relation entre les uraei et la naissance et la royauté d'Osiris, voir R. PREYS, dans Fl. Doyen, R. Preys, A. Quertinmont (éd.), *Sur le chemin du Mouseion*, p. 253-257.

64 *Opet*, 87.

65 *Opet*, 89.

66 *Opet*, 59 : couloir de la Salle des étoffes. Il s'agit de la paroi parallèle à celle où apparaît Ipet-ouret, « dame des uraei, maîtresse de la maison du roi » ; voir *supra*, n. 63.

67 On peut comparer avec l'épithète *ḥqꜣ.n=f nst jtm* qui apparaît dans l'hymne d'Osiris *mrjtj* (voir *Athribis* I, p. 175). Voir aussi une scène de double libation à Kom Ombo (*Kom Ombos*, nº 125).

Salle centrale 2e registre	**Paroi nord**	**Paroi sud**
Scene 1	**Ipet-ouret**	**Aménopé**
	nb.t jʿr.wt ḥnw.t m pr-nswt	*sꜣ Wsjr ms ꜤꜢs.t… wꜣḥ ḫ.t*
		nswt nṯr.w
Scene 2	**Osiris**	**Osiris**
	jwʿ tꜣ.wy n prj=f m swḥ.t=f *ḥqꜣ ndb tp nwd=f*	*ḥry-jb WꜤs.t* *nṯr šps ḥr ns.t Jtm*
Image	Couronne blanche	Couronne-*šwty*

L'opposition entre l'Osiris coiffé de la couronne blanche et l'Osiris coiffé de la couronne-*šwty* ou, en d'autres termes, entre Osiris-⸢Ounnefer⸣ et Osiris-*ḥry-jb WꜤs.t*, utilise le même vocabulaire que celui de la porte de Khonsou afin de mettre en parallèle le dieu vivant et le dieu défunt sur les deux parois de la salle centrale du temple d'Opet.

B.1.3. Le principe de décoration : la grisaille

Cette première lecture du premier et du deuxième registre oppose le dieu vivant sur la paroi nord au dieu défunt sur la paroi sud. Ce jeu utilise ce que nous avons appelé des relations d'opposition et d'analogie afin de créer une complémentarité.

Par *opposition* il est sous-entendu la mise en parallèle de deux thèmes différents. Ainsi, dans la salle centrale, on peut déceler l'opposition entre la figure d'Osiris développant le thème du dieu vivant sur la paroi nord et celle décrivant le dieu défunt sur la paroi sud. Le premier thème met l'accent sur la naissance du dieu et sa royauté sur terre. Le second décrit les rites funéraires exécutés par Isis et la destruction des ennemis par le fils Horus comme deux conditions à la renaissance d'Osiris en tant que dieu des morts. Ces thèmes sont évidemment complémentaires en ce sens qu'ils renvoient tous les deux à la personnalité d'Osiris.

Le terme *analogie* est utilisé quand le même thème est développé par deux éléments qui ne sont pas nécessairement identiques. Ainsi sur la paroi sud de la salle, Aménopé au deuxième registre forme une relation d'analogie avec Isis au premier registre en ce sens qu'ils sont tous les deux responsables du rituel *post-mortem* d'Osiris. En revanche, Aménopé sur la paroi sud est en opposition avec Ipet-ouret sur la paroi nord puisqu'Aménopé agit envers le dieu défunt, tandis qu'Ipet-ouret garantit la royauté du dieu vivant.

Ainsi, l'opposition entre l'Osiris vivant et l'Osiris défunt est le thème principal de la salle. Cette interprétation est confirmée par le fait que cette opposition est soutenue par deux autres : celle entre Ipet-ouret et Isis au premier registre et celle entre Ipet-ouret et Aménopé au deuxième registre. Ces deux oppositions secondaires sont à leur tour confirmées par l'analogie qui peut être constatée entre l'Ipet-ouret du premier registre et celle du deuxième registre de la paroi nord, et par l'analogie entre Isis et Aménopé sur la paroi sud.

Tous ces éléments permettent donc de peindre la salle en deux couleurs : noir pour le dieu vivant, blanc pour le dieu défunt.

Reg.	Paroi nord			Paroi sud	
1	Osiris-⸢Ounnefer⸣ *nswt nṯr.w* Dieu vivant		←Analogie→ ↔ Opposition	Osiris-⸢Ounnefer⸣ *ḥry-jb Wɜs.t* Dieu défunt	
		Ipet-ouret Mère du dieu vivant	↔ Opposition		Isis responsable du culte funéraire
		↑ Analogie ↓			↑ Analogie ↓
2		Ipet-ouret Garante de la royauté	↔ Opposition		Aménopé responsable du culte funéraire

Il est évident que le fait qu'un thème se retrouve dans une relation d'opposition ou d'analogie, dépend fortement du contexte et du niveau d'interprétation. Si Aménopé et Isis sur la paroi sud sont en analogie au niveau de l'interprétation de la salle (c'est-à-dire dans la relation entre les parois nord et sud), ils peuvent théoriquement se retrouver dans une relation d'opposition au niveau de l'interprétation de la paroi (c'est-à-dire dans la relation entre le premier et le deuxième registre). Ainsi, Isis est plutôt responsable de la momification et de la renaissance du dieu, tandis qu'Aménopé est plutôt garant du culte *post-mortem*. Toutefois, contrairement à l'opposition entre l'Osiris vivant et l'Osiris défunt qui est confirmée par deux autres oppositions et deux analogies, l'opposition supposée entre Isis et Aménopé ne trouve pas de confirmation puisque les deux thèmes de la momification et du culte funéraire semblent amplement présents dans les deux registres à un tel point qu'il n'est pas possible de distinguer quel registre serait plus attaché à l'un ou l'autre thème. Nous allons toutefois voir que la présence d'Aménopé s'oppose à Isis d'une autre manière quand on ajoutera le troisième registre à l'équation.

Dans cette interprétation, nous avons expressément omis certaines données qui vont changer cette perspective. Elles permettent de créer un jeu de croisement qui fait de la décoration du temple un décor en « grisaille ». Le terme « grisaille » renvoie ici à la technique de peinture qui aurait trouvé son origine dans la décoration de la chapelle Scrovegni par Giotto pour ensuite être développée par les Primitifs flamands et les peintres de la Renaissance[68]. Le terme de « grisaille » définit deux techniques différentes. La première technique, également appelée monochrome, consiste à peindre le sujet en différentes nuances de gris qui permet d'imiter la statuaire et le jeu de lumière sur la pierre. Dans la seconde technique, la grisaille ne constitue qu'une couche monochrome qui sera couverte par des couches successives qui créeront ainsi des jeux de

68 La grisaille est utilisée dans des contextes bien spécifiques tels que la figuration de statuaire, mais également en contraste avec la peinture en polychromie pour indiquer différentes sphères de la réalité. Pour des études récentes sur la grisaille : M. PASTOUREAU, *Black. The History of a Color*, Princeton, 2008 ; P. CHARRON, M. BOUDON-MACHUEL, M. BROCK (éd.), *Aux limites de la couleur. Monochromie & polychromie dans les arts (1300-1600)*, Turnhout, 2011 ; L. PACKER, J. SLIWKA (éd.), *Monochrome. Painting in Black and White*, Londres, 2017 ; Cl. LEHMANN *et al.* (éd.), *Chiaroscuro als ästetisches Prinzip. Kunst und Theorie des Helldunckels 1300-1550*, Berlin, 2018.

lumière[69]. Appliqué à la paroi du temple égyptien, le terme tend à mettre en évidence que la décoration ne recherche pas à peindre une paroi en noir et une paroi en blanc, mais plutôt à créer un décor utilisant des nuances d'une couleur, accentuant d'un côté plutôt le blanc et de l'autre plutôt le noir arrivant ainsi à différentes nuances de gris. Tout comme la technique de la grisaille choisit une couleur de base[70], la décoration du temple opte pour un thème théologique dont les différents aspects vont être distribués sur les parois du monument. Mais tout comme la grisaille, les parois vont travailler avec des nuances, accentuant sur une paroi un aspect donné sans éliminer les autres aspects. De cette manière, la conception décorative crée non pas deux sujets distincts appliqués chacun sur leur paroi propre mais, au contraire, démontre les liens qui existent entre les deux sujets qui, *in fine*, ne sont que les deux faces d'un même sujet. En d'autres termes, c'est la technique de « grisaille » qui prouve la complémentarité. Tout comme la grisaille apporte du volume dans une peinture en deux dimensions, ainsi la complémentarité entre les parois permet de passer du bidimensionnel de la surface décorée au tridimensionnel de la salle.

La décoration de la salle centrale illustre parfaitement ce principe, où chaque partie développe un thème tout en reprenant des ingrédients du thème de l'autre partie.

Dès lors, si à première vue le deuxième registre de la paroi nord décrit le dieu vivant recevant les insignes de la royauté et celui de la paroi sud le dieu défunt recevant les tissus et l'onguent servant à son culte *post-mortem*, il devient rapidement clair que le message n'est pas aussi tranché. En effet, l'Osiris du deuxième registre de la paroi nord avec ses épithètes qui évoquent assurément sa naissance, et donc le dieu vivant, est également un Osiris *ḥry-jb WꜤs.t*. Le deuxième registre présente donc deux Osiris *ḥry-jb WꜤs.t*. Ceci a comme conséquence qu'il n'est plus possible de définir *sans nuance* l'Osiris de la paroi nord comme un « dieu vivant », tout comme il faut pondérer l'interprétation de l'épithète *ḥry-jb WꜤs.t* comme « dieu défunt ». L'opposition dieu vivant/dieu défunt devient ainsi une complémentarité où le dieu vivant est défunt et le dieu défunt est vivant. Une forme n'est pas compréhensible sans l'autre.

Toutefois, ceci ne signifie nullement que les deux Osiris *ḥry-jb WꜤs.t* ne sont qu'un calque l'un de l'autre. S'ils sont tous deux *jty m jpt-wrt*, il faut remarquer que le signe hiéroglyphique lu *jty* est coiffé de la couronne-*šwty* uniquement sur la paroi sud. Le texte reflète ainsi l'image divine des scènes respectives et crée entre les deux scènes à la fois une similitude et une dissimilitude.

Les liens entre l'Osiris de la paroi nord et de la paroi sud sont encore soulignés par les déesses qui accompagnent le dieu. Au premier registre, Ipet-ouret la mère et Isis l'épouse créent une opposition par le rôle respectif qu'elles exercent à l'égard d'Osiris. Cette opposition est confirmée par la présence au deuxième registre d'Ipet-ouret, garante de la royauté d'Osiris au nord, et d'Aménopé, garant des rites funéraires au sud. Toutefois, dans les deuxièmes scènes du deuxième registre, les déesses qui accompagnent Osiris sont Isis et Nephthys. Celles-ci changent la perspective puisqu'elles construisent une relation d'analogie entre la paroi sud et nord, confirmant ainsi l'analogie entre les deux Osiris *ḥry-jb WꜤs.t*. Toutes les deux renvoient aux rites funéraires et s'ajustent ainsi à la présence d'Osiris *ḥry-jb WꜤs.t* sur les deux parois. Isis est « la savante dans la

69 Pour la problématique autour du terme « grisaille » : Ch. SCHOELL-GLASS, « *En grisaille* – Painting Difference », dans M. Heusser *et al*. (éd.), *Text and Visuality, Word & Image Interactions* 3, Amsterdam, 1999, p. 197-204 ; D. BULLEN PRESCIUTTI, « Miracles in Monochrome: Grisaille in Visual Hagiography », *Art History* 42/5, 2019, p. 866-868. Pour une définition des différentes techniques de la grisaille : A. TORRES CARCELLER, « Forma y Color : La Grisalla en la Pintura ; Aprocimación a un Procedimiento Inadvertido », *Barcelona Investigación Arte Creación* 3/2, 2015, p. 179-200.

70 Celle-ci est généralement le gris, mais d'autres couleurs peuvent être choisies ; *ibid.*, p. 187.

Demeure-d'Ipet-ouret, la maîtresse dans la Demeure-de-l'Engendrement de son destin »[71], tandis que Nephthys « rend sain son corps à l'aide des *sꜣḫw* ».

Une interprétation semblable peut être appliquée à la présence d'Aménopé sur la paroi sud. D'une part, Aménopé est bien à sa place sur la paroi dédiée au dieu défunt puisqu'il agit envers ce dieu défunt. Mais en exécutant le rituel funéraire, il devient lui le dieu vivant, successeur du dieu défunt. Il reprend d'ailleurs à son compte le titre de *nswt nṯr.w*, qui est celui d'Osiris sur la paroi nord.

Reg.	Paroi nord			Paroi sud	
1	Osiris-⸢Ounnefer⸣ *nswt nṯr.w* Dieu vivant		←Analogie→ ↔ Opposition	Osiris-⸢Ounnefer⸣ *ḥry-jb Wꜣs.t* Dieu défunt	
		Ipet-ouret Mère du dieu vivant	↔ Opposition		Isis responsable du culte funéraire
	↕ Opposition ↕	↑ Analogie ↓			↑ Analogie ↓
2 Sc.1		Ipet-ouret Garant de la royauté	↔ Opposition	↕ Opposition ↔	Aménopé responsable du culte funéraire
					Dieu vivant
2 Sc.2	Osiris *ḥry-jb Wꜣst*		←Analogie→	Osiris *ḥry-jb Wꜣst*	
		Nephthys Exécutant le rituel funéraire	←Analogie→		Isis Exécutant le rituel funéraire

De cette manière, l'Osiris *ḥry-jb Wꜣs.t* et Nephthys confèrent une empreinte blanche à la paroi nord noire, tout comme Aménopé donne une nuance de noir à la paroi sud blanche. Une autre opposition apparaît : celle entre le premier et le deuxième registre. Au premier registre, le dieu porte sur les deux parois la couronne blanche ceinte du diadème aux uraei et tient en main les insignes de la royauté. Il est par deux fois « Osiris-⸢Ounnefer justifié⸣ ». Ceci permet de le reconnaître comme le dieu vivant. Au deuxième registre, il est deux fois Osiris *ḥry-jb-Wꜣst* accompagné d'Isis et de Nephthys. Ceci favorise l'appréhension du dieu dans son aspect défunt. Ainsi, le premier et le deuxième registre s'opposent-ils en déployant le dieu vivant au premier et

71 *ḥnwt m ḥwt-wṯ šꜣjꜥs*. Pour cette épithète, voir J. QUAEGEBEUR, *Le dieu égyptien Shaï*, *OLA* 2, 1975, p. 97-98. Contrairement à la proposition de J. Quaegebeur, le suffixe *ꜥs* est bien lisible. Même en refusant la théorie de Fr. Daumas qui proposait la lecture *snꜥs*, il est clair que *šꜣjꜥs* renvoie à Osiris et est donc une variante de *snꜥs*, tout comme l'expression plus fréquente *Ḥrꜥs* (« son Horus ») est une variante de l'expression *sꜣꜥs*.

le dieu défunt au deuxième. Cette opposition est à nouveau confirmée par des analogies telles que celles entre Isis et Nephthys au deuxième registre.

Ainsi, la décoration des deux premiers registres est construite sur deux lectures combinant oppositions et analogies autour de la double face d'Osiris. La première lecture verticale rassemble les scènes par registre et oppose les deux registres dédiés respectivement au dieu vivant (premier registre) et au dieu défunt (deuxième registre). La deuxième lecture horizontale combine les scènes par paroi, chacune placée en opposition autour du même thème du dieu vivant (paroi nord) et du dieu défunt (paroi sud). Les différents thèmes peuvent s'identifier de telle manière que le blanc s'est légèrement teinté de gris, tandis que le noir s'est adouci en un gris foncé :

Salle centrale		**Nord**	**Sud**
		Dieu vivant	**Dieu défunt**
Registre 1		Couronne blanche	Couronne blanche
Dieu vivant		Osiris *ḥwnn-nfr mꜣʿ-ḫrw*	Osiris *ḥwnn-nfr mꜣʿ-ḫrw*
		Adoration	Encensement/libation
		Ipet-ouret	Isis
		Hymne à *ḥwnn-nfr mꜣʿ-ḫrw nswt nṯr.w*	Hymne à *Wsjr ḥry-jb WꜤs.t*
Registre 2	Scène1	Ipet-ouret	Aménopé *nswt nṯr.w*
Dieu défunt		*ḥnw.t pr-nswt*	*wꜣḥ ḫ.t n jt jt.w*
	Scène 2	Osiris *ḥry-jb WꜤs.t*	Osiris *ḥry-jb WꜤs.t*
		ḥqꜣ ndb tp nwd=f	*nṯr šps ḥr ns.t Jtm*
		Couronne blanche	Couronne-*šwty*
		Offrande insignes royaux	Offrande tissus
		Isis	Nephthys

La distribution des deux thèmes montre toutefois que ces divisions ne sont pas absolues ; elles ne sont pas que structurelles et réduites à deux dimensions. Que ce soit verticalement ou horizontalement, il est impossible de diviser la salle en deux parties, l'une dédiée au dieu vivant et l'autre au dieu défunt. Ce principe de décoration crée une complicité entre les parois, entre les registres, entre les scènes en jouant sur des oppositions et des analogies entre des thèmes. Elles sont à comprendre au sein de la globalité de la salle, dans son volume, en trois dimensions.

Ainsi la décoration est la traduction de la pensée théologique où il est impossible de comprendre le dieu vivant sans le dieu défunt[72]. Les thèmes de naissance et renaissance sont associés à un tel point que même les hymnes du premier registre ne permettent pas de trancher à quel aspect du dieu, mort ou vivant, ils s'appliquent s'il n'y avait pas l'épithète spécifique au début. Et même la présence de ces épithètes ne signifie nullement que l'hymne dédié à Osiris *nswt nṯr.w* ne décrira que l'aspect vivant du dieu et *vice versa*. Cette construction décorative permet de comprendre la personnalité d'Osiris non pas comme une antithèse (vivant *versus* défunt), mais comme une osmose entre les deux aspects. La décoration ne tend pas à séparer les deux faces en créant un

72 Voir aussi la remarque de Chr. Favard-Meeks comparant le temple d'Opet et le temple de Behbeit el-Hagar : Chr. FAVARD-MEEKS, « Behbeit el-Hagara. Le "temple de la fête" et la famille osirienne », dans R. Gundlach, M. Rochholz (éd.), *4. ägyptologische Tempeltagung*, *ÄAT* 33/2, 1998, p. 123, n. 3.

tableau en noir et blanc ; au contraire, elle mélange les données de telle manière à créer une « grisaille » qui fait apparaître les différentes nuances de la personnalité du dieu d'un bout à l'autre du tableau. Puisqu'aucun pan de la structure décorative n'est blanc ou noir, on ne peut que suggérer que la paroi nord évoque *plutôt* le dieu vivant et la paroi sud *plutôt* le dieu défunt.

B.1.4. Troisième registre

Le programme du troisième registre de la salle centrale n'est pas de confronter les formes vivante et défunte d'Osiris, mais de créer une opposition entre la figure d'Amon et celle d'Osiris. Cette opposition, à nouveau, doit mener à mettre en scène la complémentarité entre les deux dieux. Pour atteindre ce but, le jeu de « grisaille » est de nouveau utilisé.

Sur la paroi nord[73], Amon reçoit Maât des mains du roi. Il est accompagné de Mout dame d'Isherou et Khonsou-em-ouaset. Parallèlement sur la paroi sud[74], il est accompagné de Mout, mais cette fois, Khonsou est remplacé par Harendotès. Celui-ci constitue l'intrusion osirienne dans le registre qui est principalement amonien. Les deux triades amoniennes sont donc en analogie, mais Harendotès, en raison de son appartenance à la triade osirienne, construit une opposition. La majeure partie des protagonistes étant amoniens, on peut définir le registre comme amonien. Ainsi, une opposition devient apparente avec les premiers et deuxièmes registres où les protagonistes sont principalement osiriens. Le rôle d'Aménopé au deuxième registre prend maintenant toute son importance. En tant que forme d'Amon, il crée l'intrusion amonienne dans le deuxième registre, tout comme Harendotès est l'intrusion osirienne au troisième registre. Aménopé forme donc une opposition avec Harendotès. Mais Aménopé compose une relation d'analogie très forte avec l'autre fils d'Amon, Khonsou. Celui-ci est en fait Khonsou-Chou, « celui qui navigue vers l'ouest de Thèbes chaque jour pour déposer les offrandes (*wꜣḥ ḫ.t*) pour le grand *ba* de Kematef qui est là en tant qu'Amon dans la place du silence avec les *baou* de l'Ogdoade ». Khonsou est ainsi le complément d'Aménopé « qui dépose les offrandes (*wꜣḥ ḫ.t*) tous les dix jours pour ses pères ». Khonsou et Aménopé sont donc les garants du culte funéraire pour la forme défunte d'Amon sous sa forme de Kematef et pour l'Ogdoade. Pour cette raison, malgré leur opposition (amonien *versus* osirien), Aménopé et Harendotès, tous les deux fils d'Isis et d'Osiris, constituent également une relation d'analogie puisqu'ils sont tous les deux garants du rituel funéraire pour le dieu mort, respectivement Amon et Osiris.

Si Aménopé/Khonsou et Harendotès, par le jeu d'analogie et d'opposition, suggèrent une complémentarité entre eux, il est logique de chercher la même complémentarité entre Amon et Osiris. En effet, l'intrusion osirienne au troisième registre ne se limite nullement à la présence d'Harendotès. Les épithètes des divinités viennent confirmer le jeu de relation entre Amon et Osiris. Ainsi, sur la paroi nord, Amon est en fait « Amon-Rê-〈Ounnefer〉 *ḫnty Wꜣs.t* » né le premier des jours épagomènes, celui « qu'on appelle Amon-Rê-*twt-ʿb.wj* ». Mout est la « reine des gens (*nbtj.t rḫj.t*) » épithète d'Isis qui la définit comme gardienne du pouvoir royal en attendant la prise de pouvoir de son fils[76]. Mais elle est aussi la « protectrice de son frère » qui exécute « la bonne action d'unir son corps (*jʿb ḫꜣ.t=f*) dans le pays où il est né ». A. Gutbub[77] a

73 *Opet*, 90.
74 *Opet*, 91.
76 R. PREYS « Isis et Hathor *nbtyt rḫyt* », *BIFAO* 102, 2002, p. 327-351.
77 A. GUTBUB, dans J. Saint Fare Garnot (éd.), *Mélanges Mariette*, p. 333-340.

bien démontré que l'épithète *ḫnty Wꜣs.t* transforme Amon en Osiris, tout comme l'épithète *nbtj.t rḫj.t* transforme Mout en Isis[78].

Parallèle à cet Amon/Osiris, la scène sud du troisième registre est dédiée à Amon « le *ba* vénérable d'Osiris ». Il se repose sur son corps (*ḥtp ḥr ḫꜣ.t=f*) qui est uni (*jʿb*) dans Ipet-ouret et qui est enterré (*ḥts*) dans le district occidental de Djémê. Mout, toujours *nbtj.t rḫj.t*, élève son frère au-dessus de tous les dieux et fait entrer son *ba* dans l'œil gauche (*i. e.* la lune). Harendotès, fils d'Isis et d'Osiris, est le destructeur des ennemis (*ḥd bšṯ.w=f*) de son père, garant du succès des rites funéraires.

En comparant les premier et deuxième registres au troisième registre, il faut constater que les intrusions osiriennes dans le troisième registre sont bien plus importantes que les intrusions amoniennes dans les registres inférieurs. Ceci atteste clairement que le thème central reste, malgré tout, la théologie osirienne ; le temple d'Opet est en définitive le lieu de naissance d'Osiris.

Salle centrale		**Nord**	**Sud**
		Dieu vivant	**Dieu défunt**
Registre 3		Amon-Rê	Amon-Rê
Amon		*(wnn-nfr mꜣʿ-ḫrw) ḫnty Wꜣs.t*	*bꜣ šps n Wsjr*
		ḥrw 5 ḥry.w rnp.t msw.t Wsjr	*ḥtp ḥr ḫꜣ.t=f m ḥw.t-wṯ=f* *jʿb.tw=f m jp.t-wr.t* *ḥts r… m spꜣ.t jmnt.t jꜣ.t-ḏꜣm.t*
		Mout *nb.t jšrw*	Mout *nb.t jšrw*
		nbtj.t rḫj.t	*nbtj.t rḫj.t*
		ḫwj.t sn=s	*ṯnj.t sn=s*
		jʿb ḫꜣ.t=f m tꜣ ms.tw=f jm	
		Khonsou	Harendotès
		ḏꜣj jmnt.t Wꜣs.t… r wꜣḥ ḫ.t n bꜣ ʿꜣ n Km-ꜣ.t=f	*ḥd bšṯ.w*
Registre 2	Scène1	Ipet-ouret	Aménopé *wꜣḥ ḫ.t n jt.w=f*
Osiris	Scène 2	Osiris *ḥry-jb Wꜣs.t*	Osiris *ḥry-jb Wꜣs.t*
		Isis	Nephthys

Il ne faut dès lors pas s'étonner que la thématique amonienne du troisième registre reprenne l'opposition qui est essentielle dans la thématique osirienne : l'opposition entre le dieu vivant et le dieu mort. Ainsi, la scène nord mentionne la naissance d'Osiris durant les jours épagomènes, tandis que la scène sud évoque le rassemblement du corps du dieu et son enterrement. On retrouve ainsi l'opposition entre la paroi nord/le dieu vivant et la paroi sud/le dieu défunt. Dans cette opposition, Aménopé joue à nouveau un rôle particulier. Nous avions vu que l'opposition entre Aménopé et Isis basée sur leur rôle respectif par rapport au dieu défunt ne trouvait pas de confirmation.

78 Pour Hathor en tant qu'Isis et la combinaison de l'épithète *nbtj.t rḫj.t* et *ḫnty Jwn.t* : R. PREYS, *op. cit.*, p. 336 ; pour les scènes du temple d'Opet, voir p. 349.

Nous comprenons maintenant qu'il y a toutefois une opposition entre les deux divinités au sens où la première agit envers Amon défunt et la seconde envers Osiris défunt. Mais nous avions également constaté qu'Aménopé constituait une figure ambiguë : en tant qu'exécuteur du rite funéraire pour le dieu défunt, il avait sa place sur la paroi sud, mais devenant par cet acte le successeur et donc le dieu vivant[79] il aurait autant pu figurer sur la paroi nord. Maintenant que nous avons établi une relation d'analogie entre Aménopé au deuxième registre sud et Khonsou au troisième registre nord, le problème disparaît. L'exécuteur du rite pour le dieu défunt et le dieu vivant successeur du dieu défunt apparaissent aussi bien sur la paroi nord (Khonsou) que sur la paroi sud (Aménopé). La figure de Khonsou/Aménopé établit ainsi un lien entre le dieu vivant et le dieu défunt en démontrant que l'un se transforme cycliquement en l'autre. Osiris vivant devient Osiris défunt, tout comme Amon vivant devient Amon défunt. C'est dans ce cycle que le pharaon va également s'insérer comme le montre la décoration de la porte de Khonsou.

Le lien entre les deux aspects du dieu est exprimé de manière concise par l'épithète de Mout au nord : son corps est rassemblé (*i. e.* renaît) dans le lieu où il est né. Ceci résume admirablement la double fonction du temple d'Opet, aussi bien lieu de naissance que de renaissance du dieu.

B.1.5. Conclusion

En somme, les deux parois de la salle centrale développent fondamentalement deux complémentarités. D'une part, la complémentarité entre le dieu vivant et le dieu défunt est distribuée respectivement sur la paroi nord et la paroi sud, et sur les deux premiers registres. La paroi nord accentue la naissance du dieu le premier jour épagomène hors du corps de sa mère Ipet-ouret. Dès sa naissance, il reçoit les insignes de la royauté et commence à régner sur les hommes et les dieux. La paroi sud fait référence aux rites de Khoïak liés à la momification et à la renaissance du dieu. Ce rite nécessite d'une part la participation d'Isis qui se trouve aux côtés du dieu, mais également du fils Horus. Toutefois, il n'est pas possible de reléguer un aspect du dieu à une paroi ou à un registre. Au contraire, la disposition subtile de l'iconographie et des épithètes permet à chaque registre, ou à chaque paroi, de mettre l'accent sur un premier aspect tout en le complétant avec le second aspect.

Cela vaut tout autant pour la deuxième complémentarité entre les théologies d'Osiris et d'Amon distribuées respectivement sur les deux premiers registres et le troisième registre. Au deuxième registre de la paroi sud, la place du dieu fils qu'on attendrait être remplie par Horus, est en fait prise par Aménopé dieu-fils qui agit envers son père Amon l'ancien – dénomination sous laquelle on peut comprendre les différentes formes que prend l'Amon primordial, *i. e.* Irta, Kematef et même l'Ogdoade. Cette intrusion amonienne dans les premiers et deuxièmes registres osiriens est contrebalancée par l'intrusion osirienne dans le troisième registre amonien. En effet, les deux scènes du troisième registre reprennent la complémentarité entre le dieu vivant (paroi nord) et le dieu défunt enterré à Djémê (paroi sud), mais investissent également les acteurs de la triade amonienne d'épithètes osiriennes. Ainsi Amon est identifié à Ounnefer ou au *ba* d'Osiris tandis que Mout reprend la fonction d'Isis *nbtj.t rḫj.t*. Finalement dans la scène sud, Horus fils d'Isis et d'Osiris, prend la place de Khonsou, restituant de la sorte l'équilibre entre les images du dieu fils du deuxième et du troisième registre. Ainsi, il est impossible de définir les premier et deuxième registres comme osiriens et le troisième comme amonien. Ceci reviendrait à séparer les deux théologies alors que le but est justement de les rapprocher.

79 Rappelons qu'Aménopé reprend l'épithète de *nswt nṯr.w*.

B.2. Le sanctuaire

Les scènes du sanctuaire concernent principalement Osiris *nswt nṯr.w*. Puisque le jeu entre Osiris *nswt nṯr.w* et Osiris *ḥry-jb Wꜣs.t* y est en grande partie absente, nous ne nous y attarderons guère. Les thèmes qui y sont développés sont toutefois importants pour comprendre le contexte plus large dans lequel prend place le jeu entre les deux formes d'Osiris.

Le décor de la niche[80] dans la paroi est ne laisse aucun doute sur l'occupante principale du sanctuaire, à savoir Ipet-ouret/Nout la mère d'Osiris[81]. Toutefois, le rôle de la mère ne fait sens que par rapport à son fils Osiris et les scènes des parois latérales du sanctuaire mettent dès lors Osiris au centre de l'attention.

Au premier registre de la paroi nord[82], l'Amon primordial (*pꜣ nṯr ꜥꜣ n ḏr-ꜥ*) roi des dieux (*nswt nṯr.w*) présente le signe de vie au nez d'Osiris-□Ounnefer justifié□ qui est également le roi des dieux (*nswt nṯr.w*). L'offrande de la vie évoque en même temps la naissance du dieu et le passage du pouvoir d'un roi des dieux à l'autre. Amon primordial ne peut offrir la royauté à son successeur que parce qu'il possède lui-même ce statut. D'autre part, la royauté d'Osiris est clairement thébaine puisqu'il est « le grand dieu qui réside à Karnak, souverain des insignes royaux du [roi des dieux] » (*nṯr ꜥꜣ ḥry-jb jp.t-s.wt ḥqꜣ ḫꜥ.w n [nswt nṯr.w]*)[83]. Le thème de la naissance du dieu est renforcé par la présence de Khnoum modeleur des hommes et des dieux (*nḥp rmṯ jrj nṯr.w*) et le thème de la royauté par Khonsou qui dit inscrire des millions de jubilés pour Osiris (*spẖr=j nswj.t=k m ḥḥ n ḥb.w-sd*)[84].

Au deuxième registre nord[85], le roi offre le lait à Ipet-ouret et son fils Osiris-(Ounnefer justifié) *nswt nṯr.w*, le grand dieu, souverain de Thèbes (*nṯr ꜥꜣ ḥqꜣ Wꜣs.t*)[86]. Sur la paroi correspondante[87], ce sont la déesse Mout la mère (*tmꜣ.t*) et Khonsou le fils d'Amon (*pꜣ ẖrd ꜥꜣ wr tpy n Jmn*) qui accueillent le roi et trois des sept Hathors[88].

Le troisième registre nord[89] est la confirmation du premier registre. Contrairement au premier registre où Osiris se dirige vers son père Amon, il s'oriente au troisième registre vers le roi. Le dieu Amon soulève son bras afin de présenter son successeur au monde. Ce type de scène reprend de fait les scènes royales connues depuis au moins le Nouvel Empire[90]. Amon apparaît de nouveau comme le dieu primordial : « le primordial des deux terres, au bras sacré, qui a soulevé le ciel, qui a fait ce qui est, qui a créé ce qui existe » (*pꜣwty tꜣ.wy ḏsr ꜥ twꜣ p.t jrj nty qmꜣ wnn.wt*). Osiris

80 *Opet*, 168. Voir aussi la scène qui surmonte la niche (*Opet*, 165).
81 C. DE WIT, *Les inscriptions du temple d'Opet à Karnak* III, *BibAeg* 13, 1968, p. 169.
82 *Opet*, 157. La scène de la paroi sud (*Opet*, 156) est en grande partie détruite, mais présentait une structure semblable à la scène nord.
83 Le signe *sw* est encore clairement visible après le groupe *ḫꜥ.w n* tandis qu'un signe *nṯr* est reconnaissable à gauche de la cassure.
84 Le même don est d'ailleurs fait par le dieu Amon.
85 *Opet*, 161.
86 La mère et le fils sont accompagnés de trois autres divinités : Haroéris, Isis et Nephthys. Remarquons que Isis et Nephthys ne possèdent aucune épithète renvoyant à la protection du dieu ou aux rites funéraires par rapport à leur frère défunt. Ce n'est donc pas dans ce contexte qu'elles apparaissent ici. Il s'agit plutôt d'une représentation de la famille de Nout, excluant le dieu Seth. Le même thème est au centre de la scène du troisième registre de la paroi ouest (*Opet*, 162-163) où s'ajoute encore le père Geb.
87 *Opet*, 160.
88 Il s'agit d'Hathor *nb.t Jwn.t*, Hathor *ḥry-jb Wꜣs.t* et Hathor *nb.t ḥtp.t.* Pour les sept Hathors, voir M. ROCHHOLZ, *Schöpfung, Feindvernietigung, Regeneration. Untersuchungen zum Symbolgehalt der machtgeladenen Zahl 7 im alten Ägypten*, *ÄAT* 56, 2002, p. 44-49 et 64-92.
89 *Opet*, 167.
90 Pour ce type de scènes, voir W. WAITKUS, *Untersuchungen zu Kult und Funktion des Luxortempels*, *AegHam* 2, 2008, p. 9-16.

est « celui qui est créé à Thèbes, qui a pris possession de la royauté de la main de son père Amon, Osiris-(Ounnefer justifié), le roi des dieux, le premier de son père l'aîné de sa mère » (*jrj m W3s.t šsp nswj.t m-ʿ jt=f Jmn Wsjr (wnn-nfr mɜʿ-ḫrw) nswt nṯr.w tpy n jt=f smsw n mw.t=f*). Thot se présente devant lui afin de lui donner l'*jmj.t-pr*[91]. Sur la paroi sud[92], Thot amène vers Amon l'ennéade, représentée par Chou et Tefnout. Amon est le roi des dieux (*nswt nṯr.w*) tandis que l'ennéade intercède auprès de lui « afin qu'il établisse son héritier sur terre » (*r smn jwʿ=f ḥr tp tɜ*). Ceci lui apportera la joie, car Osiris est apparu à Thèbes en tant que son fils et y a pris possession des deux terres (*nḏm jb=k jt nṯr.w (wnn-nfr mɜʿ-ḫrw) wbn m W3s.t sɜ=k jm=f jrj m W3s.t… jṯj=f tɜ.wy m wsr*).

Le sanctuaire établit Osiris, fils d'Ipet-ouret, en tant que successeur d'Amon le primordial. Un *nswt nṯr.w* succède ainsi à un autre. Mais tout comme Amon primordial a dû passer son pouvoir à son fils, Osiris *nswt nṯr.w* devra procéder de même par rapport à son fils. Ce thème est au centre des chambres nord et sud du temple d'Opet. Dans ce contexte, l'étroite complémentarité entre Osiris *nswt nṯr.w* et Osiris *ḥry-jb W3s.t* prend tout son sens.

B.3. La chambre nord

La complémentarité entre Osiris-(Ounnefer) *nswt-nṯr.w* et Osiris *ḥry-jb-W3s.t* est clairement indiquée par le linteau de la porte de la chambre nord. Entourant le nom de la salle, se trouvent deux cartouches intégrant l'épithète : *(Wsjr wnn-nfr nswt nṯr.w)* (ouest) à droite et *(Wsjr ḥry-jb W3s.t jty m jp.t-wr.t)* à gauche (est)[93]. La chambre nord reprend non seulement les thèmes de la salle centrale, mais également la disposition. En effet, le registre inférieur est principalement occupé par la thématique osirienne[94], tandis que le registre supérieur est amonien[95].

B.3.1. Parois est et ouest

Au premier registre de la paroi est[96], le roi suivi de son ka royal, se présente devant le dieu Osiris coiffé de sa couronne blanche pourvue d'uraei. Dans ses mains, le dieu tient les insignes de la royauté et il n'est dès lors pas étonnant de constater qu'il porte les épithètes *(wnn-nfr mɜʿ-ḫrw) nswt nṯr.w*. Il est « la lumière apparue à Thèbes quand sa mère l'a créé dans Ipet-ouret » (*šww wbn m W3s.t jrj sw mw.t=f m jp.t-wr.t*)[97]. Cet aspect royal est encore confirmé par le titre de la scène qui précise que le roi « adore le dieu par quatre fois afin d'apaiser le roi des dieux » (*dwɜ nṯr sp fdw sḥtp nswt nṯr.w*). L'hymne énoncé par le roi décrit en effet amplement la royauté d'Osiris : « il s'est créé pour être seigneur unique, seigneur du tout depuis qu'il règne, car il est dans son palais depuis qu'il est sorti (*i. e.* né), car la couronne blanche lui appartient »[98]. Si l'on exclut la présence du ka royal remplaçant la reine, la scène de la chambre nord ressemble parfaitement à la scène nord de la chambre centrale.

---

91 Remarquons que cette thématique est la même que celle que l'on peut déceler pour le roi humain dans ce que nous avons appelé le schéma décoratif du culte royal ; voir R. PREYS, dans St. Baumann, H. Kockelmann (éd.), *Der ägyptische Tempel*, p. 390.

92 *Opet*, 166.

93 *Opet*, 102. Le hiéroglyphe utilisé pour écrire *jty* porte la couronne-*šwty*.

94 *Opet*, 107-108, 111-113.

95 *Opet*, 116-117, 122-123.

96 *Opet*, 111-113.

97 Le dieu est également identifié à la lune et à l'inondation. Il est accompagné d'une déesse dont le nom est malheureusement détruit. La reconstitution *[Ɜst] wr.t* de KIU 5411 ne peut pas être confirmée. Le contexte n'exclut pas la possibilité qu'il s'agisse d'Ipet-ouret.

98 *Opet*, 112, col. 3.

Sur la paroi parallèle ouest de la chambre nord[99], le roi accompagné des quinze dieux de l'ennéade de Karnak offre le diadème de justification à Osiris coiffé de la même couronne, tenant les mêmes insignes que sur la paroi sud, mais cette fois accompagné d'Amonet. L'étude de Ph. Derchain[100] a bien mis en évidence les différents thèmes de cette offrande. D'origine horienne, elle célèbre l'accession au trône du souverain et son règne légitime suivant la destruction de ses ennemis. Une influence abydénienne a transféré le rite sur Osiris qui, *post-mortem*, vainc ses ennemis avec l'aide de son fils Horus[101]. Dans ces scènes, le dieu est souvent accompagné de sa sœur Isis qui agit pour le dieu défunt[102]. Un groupe spécifique de scènes[103] avec une influence bousirite et héracléopolite place autour du dieu sa famille composée d'Isis, Nephthys, Horus et les fils d'Horus. Bien que l'influence héracléopolite pourrait évoquer le couronnement d'Osiris en tant que dieu vivant[104], le contenu de ces scènes reste fort axé sur le dieu défunt et les rites funéraires. Parmi les scènes dédiées à Osiris étudiées par Ph. Derchain, aucune ne ressemble à celle du temple d'Opet qui se caractérise par la présence de l'ennéade divine. Cet aspect unique est encore mis en évidence par les textes qui mettent l'accent sur la naissance du dieu et la relation avec la royauté : « celui qui est nourri par sa mère dans sa Demeure-de-l'Engendrement (…), qui apparaît avec la couronne blanche (…), qui crée la lumière dans le ventre de sa mère où il est né ». Le jour de naissance est même explicitement mentionné : « le premier de Geb le jour du taureau pur dans son champ »[105]. En offrant le diadème, le roi mentionne la victoire du dieu sur ses ennemis et l'héritage qu'il reçoit de la part de son père Geb. Il devient ainsi un roi qui règne *m mꜣʿ ḫrw*, c'est-à-dire légitimement. Rien ne permet de reconnaître ici le dieu défunt si ce n'était qu'Osiris porte l'épithète *ḥry-jb WꜤs.t*.

Ainsi, tout comme dans la salle centrale, les deux scènes opposent *Wsjr ḥry-jb WꜤs.t* à *Wsjr ⸢wnn-nfr mꜣʿ-ḫrw⸣ nswt nṯr.w*, le dieu défunt au dieu vivant dont les références sont davantage soulignées.

Dans la scène ouest, la figure d'Amonet joue le rôle de la mère (*tmꜤ.t*) du dieu. Elle est la nourrice qui le fait vivre. Amonet peut donc être considérée comme une forme d'Ipet-ouret. Toutefois, Amonet permet de faire le lien avec la théologie amonienne décrite au deuxième registre des parois est et ouest. Ce lien est de plus explicitement mentionné dans les épithètes de la déesse. D'une part, Amonet est la mère *tmꜤ.t*, tout comme Mout dans la première scène du deuxième registre de la même paroi[106]. D'autre part, « elle s'unit à ce dieu sous sa forme de Maât »[107]. Or, cette déesse accompagne Amon dans la deuxième scène du deuxième registre où Maât est celle « qui s'unit à Amon »[108].

99 *Opet*, 108.

100 Pour cette offrande, voir Ph. DERCHAIN, « La couronne de la justification : essai d'analyse d'un rite ptolémaïque », *CdE* 30, 1955, p. 225-287.

101 Les documents 15 à 19 de l'étude de Ph. Derchain. Pour l'influence abydénienne, *ibid.*, p. 234-238.

102 Voir par exemple *Edfou* VI, 288, 8 où Isis est *sꜤḫ.t snᵊs m šsr.wᵊs* (*ibid.*, doc. 18) ; *Edfou* VII, 309, 11 où Isis est *ḫwj.t snᵊs* (Ph. DERCHAIN, *op. cit.*, doc. 19).

103 *Ibid*, p. 241-243 et documents 21 à 23.

104 Pour la royauté d'Osiris à Héracléopolis : L. COULON, A. MASSON, « Osiris Naref à Karnak », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris*, p. 123-147, pour le couronnement d'Osiris, part. p. 123, n. 3.

105 Pour le jour du taureau pur dans son champ et la naissance d'Osiris : C. DE WIT, *Opet* III, p. 146-147 ; A. RICKERT, *Gottheit und Gabe: eine ökonomische Prozession im Soubassement des Opettempels von Karnak und ihre Parallele in Kôm Ombo*, *SSR* 4, 2011, p. 22.

106 *Opet*, 116.

107 *Opet*, 108 : *ḫnm.nᵊs nṯr pn m jrwᵊs n mꜣʿ.t*.

108 *ḫnm.t Jmn* : *Opet*, 117.

Le deuxième registre des parois est et ouest est donc dédié à la théologie amonienne. Quatre scènes décrivent le dieu Amon et sa famille à laquelle se joint Maât. Les premières scènes à l'est et à l'ouest[109] décrivent le dieu vivant régnant à Karnak : « le seigneur des Trônes-du-Double-Pays, à la tête d'Ipet-sout » (*nb ns.wt-tꜣ.wy ḫnty jp.t-s.wt*) et « le roi des dieux, la puissance vénérable, le supérieur de tous les dieux » (*nswt nṯr.w sḫm šps ḥry nṯr.w nb.w*). Les deuxièmes scènes[110] sont dédiées à l'Amon primordial : « le primordial du double pays, au bras sacré » (*pꜣwty tꜣ.wy ḏsr ꜥ*) et « le roi des dieux, le dieu du début » (*nswt nṯr.w pꜣ nṯr n ḏr-ꜥ*). Si on peut donc distinguer les deux aspects du dieu Amon, il faut à nouveau conclure que cette différenciation n'est pas stricte puisque l'Amon primordial porte l'épithète « roi des dieux » (*nswt nṯr.w*), généralement réservée au dieu vivant, tandis que le dieu vivant est également identifié à « Kematef, le père d'Irta » (*Km-ꜣ.t⸗f pw jt jrj-tꜣ*)[111].

Il faut toutefois remarquer que ces scènes amoniennes ne contiennent nullement les références osiriennes constatées dans les scènes du troisième registre de la salle centrale[112].

B.3.2. Premier registre de la paroi nord

B.3.2.1. Première scène

La contamination mutuelle entre la théologie osirienne et amonienne ne devient visible que sur la paroi nord de la chambre.

Deux scènes se succèdent au premier registre. Dans la première[113], le roi exécute une libation et un encensement devant deux divinités. La première se présente comme un dieu vivant tenant les insignes de la royauté. Sa tête est couronnée de la coiffe d'Amon. En effet, les épithètes du dieu le désignent comme Amon-*ḫnty-Wꜣs.t* « celui qu'on appelle Amon-Rê *twt-ꜥb.wj* ». Ces titres correspondent parfaitement à ceux de l'Amon du troisième registre de la paroi nord de la salle centrale qui décrit le dieu vivant. Amon y est appelé « Amon-Rê-〈Ounnefer〉-*ḫnty-Wꜣs.t*, celui qu'on appelle Amon-Rê *twt-ꜥb.wj*»[114]. Alors que la figure d'Amon dans la salle centrale correspond à son image traditionnelle, celle de la salle nord met l'accent sur l'aspect royal du dieu en lui plaçant les insignes royaux dans les mains, les bras croisés sur la poitrine. Il faut également remarquer la différence entre les noms des deux figures divines. Dans la salle centrale, le dieu est Amon-Rê-〈Ounnefer〉-*ḫnty-Wꜣs.t* ; l'union entre Amon-*ḫnty-Wꜣs.t* et Osiris-Ounnefer est un fait accompli. Dans la salle nord, le dieu est Amon-*ḫnty-Wꜣs.t*. L'union n'est donc pas encore réalisée et nous verrons que les scènes de la paroi nord de la salle nord démontrent justement comment cette union se réalise.

D'après la chambre nord, le dieu Amon est créé dans Ipet-ouret et son corps est rassemblé dans sa Demeure-de-l'Engendrement (*jrj m jp.t-wr.t jꜥb ḏ.t⸗f m ḥw.t-wṯ⸗f*)[115]. Ces épithètes rattachées au nom d'Amon sont doublement importantes. En premier lieu, elles sont avant tout osiriennes. C'est en effet Osiris qui est mis au monde dans le temple d'Opet et le terme *jꜥb ḏ.t* se réfère principalement au corps d'Osiris. Ainsi si l'union entre Amon et Osiris n'est pas encore réalisée, elle

109 *Opet*, 116 et 122.
110 *Opet*, 117 et 123.
111 *Opet*, 122.
112 Une contamination osirienne du second registre est visible sur la paroi sud où Osiris, toujours coiffé de la même couronne et portant des épithètes accentuant sa royauté, est assis entre son père Geb et sa mère Nout (*Opet*, 115).
113 *Opet*, 109.
114 *Opet*, 90.
115 Dans la salle centrale, la naissance du dieu le premier jour épagomène est évoquée comme une fête dans le pays entier (*Opet*, 90).

l'est déjà implicitement. En second lieu, les épithètes mentionnent la naissance (*jrj*) et la renaissance (*jʿb ḏ.t*) du dieu, indiquant de la sorte que ces deux aspects ne peuvent être séparés. Bien que le dieu Amon apparaisse ici principalement comme le dieu vivant (osirien et amonien), il contient en lui les éléments de son aspect défunt.

C'est cet aspect défunt qui est figuré par la deuxième divinité de la scène. Celle-ci prend la forme d'une momie coiffée de la couronne-*šwty*. Ici encore, le dieu tient les insignes royaux croisés sur la poitrine. Toutefois, l'aspect momiforme et la couronne le caractérisent comme le roi du monde inférieur. En se référant à l'iconographie de la porte de Khonsou[116], on n'est guère étonné que cette forme du dieu porte le nom d'Osiris-*mrjtj*. Le dieu est celui « qui apparaît dans le ciel, vivant dans l'œil gauche », épithète qui nous ramène à nouveau aux scènes du troisième registre de la salle centrale, mais cette fois celles de la paroi sud décrivant le dieu défunt. Dans cette scène[117], Mout est « celle qui fait entrer son (*i. e.* Osiris) *ba* dans l'œil gauche ».

La présence d'Osiris-*mrjtj* est particulièrement intéressante. La figure du dieu reprend exactement les mêmes caractéristiques que celles de l'image au troisième registre de la porte de Khonsou[118]. Nous avons pu y constater qu'Osiris-*mrjtj* se trouve du même côté qu'Osiris-*nswt-nṯr.w* avec qui il partage le caractère royal[119]. Mais contrairement à Osiris-*nswt-nṯr.w*, sa royauté s'étend plutôt sur le monde inférieur. On pourrait suggérer que dans la scène de la chambre nord, Amon évoque la forme *nswt-nṯr.w* d'Osiris, le roi vivant, tandis qu'Osiris-*mrjtj* est son complément royal défunt.

B.3.2.2. Deuxième scène

La deuxième scène[120] de la paroi nord de la chambre nord présente une des rares images où Osiris est figuré dans sa forme traditionnelle momiforme, coiffé de la couronne blanche, et tenant les insignes royaux. Il est toutefois dépourvu du diadème d'uraei. Il est bel et bien *Wsjr ⟨wnn-nfr mꜣʿ-ḫrw⟩ nswt nṯr.w*, identifié au soleil et à la lune. Toutefois, les paroles du roi qui exécute le rite d'adorer le dieu afin d'apaiser son seigneur (*dwꜤ nṯr sḥtp nbᵓf*) identifient le dieu à « Amon-Rê-Ounnefer ». L'image divine de la deuxième scène peut dès lors être considérée comme la fusion des deux images divines de la première scène, l'union entre Amon-*ḫnty-WꜤs.t* et Osiris-*mrjtj*, l'équivalent de l'Amon-Rê-⟨Ounnefer⟩-*ḫnty-WꜤs.t* du troisième registre de la salle centrale.

B.3.3. Deuxième registre de la paroi nord

Les deux scènes du premier registre de la paroi nord décrivent ainsi une idée unique de deux manières. La première sépare la forme vivante et la forme défunte, la forme amonienne et la forme osirienne du dieu, tandis que la deuxième scène unit en une image les deux formes. La manière d'arriver à cette union est explicitée par la scène bien connue du deuxième registre[121]. Il s'agit d'une image qui illustre parfaitement la rencontre entre la théologie osirienne et la théologie amonienne.

116 *Porte d'Évergète*, pl. 45.
117 *Opet*, 91.
118 *Porte d'Évergète*, pl. 45.
119 Voir *supra*, A.2.c. Rappelons que sur le linteau intérieur de la porte de Khonsou (*Porte d'Évergète*, pl. 30), Osiris-*mrjtj* est également mentionné dans la scène qui développe l'aspect vivant, et donc royal, du dieu ; voir *supra*, n. 17.
120 *Opet*, 110.
121 *Opet*, 118-121.

La colonne latérale divine de la scène ouest du linteau intérieur de la porte de Khonsou[122] décrit Osiris de la manière suivante : « Osiris pourvu de son corps, celui qui réside à Thèbes avec ce qui lui appartient. Il est sur son lit dans sa Demeure-de-l'Engendrement tandis que les deux sœurs font sa protection et que son fils Horus écrase ses ennemis » (*Wsjr ꜥpr m ḏt=f ḥry-jb Wꜣs.t m jrj=f sw m ḥry nmjt=f ḫnt ḥwt-wtt=f sntj ḥr jrjt bsꜣ=f sꜣ=f Ḥr ḥr hd bšṯ.w=f*). Ce texte indique qu'il s'agit d'Osiris *ḥry-jb Wꜣs.t* dont les sœurs protègent le corps et dont le fils massacre les ennemis. Cette dernière précision relie la scène du linteau avec la scène du massacre dans le passage de la porte[123] exécuté par le roi pour Osiris *ḥry-jb Wꜣs.t*. Le vocabulaire est d'ailleurs identique puisque le roi massacre l'ennemi (*hd bšṯ.w*) du dieu protégé par ses sœurs[124].

La scène de la chambre nord du temple d'Opet suit exactement la même ligne d'idées. Le dieu est couché sur son lit avec Isis à sa tête et Nephthys à ses pieds, toutes deux protégeant le corps du dieu. Devant le roi offrant les onguents et tissus, Horus massacre l'ennemi à tête d'âne. La disposition des deux personnages semble suggérer une identification entre les deux. Tout comme sur la porte de Khonsou, Horus est « celui qui écrase les ennemis » (*hd bšṯ.w*). Au-dessus de la tête du dieu sur son lit on peut lire son nom : Osiris *ḥry-jb Wꜣs.t*, le prince (*jty*) dans Ipet-ouret[125]. Le texte sous le lit énumère les mêmes protagonistes : Osiris sur son lit entouré par les deux sœurs qui le protègent et Horus qui détruit les ennemis (*sḫr ḫftj.w*). Le texte s'adapte toutefois à l'image de la scène puisqu'il ajoute Ptah-Tatjenen et Thot qui protègent le dieu (*Ṯnn Ḏḥwtj wn.w m sꜣ ḥꜣ=k*) ainsi que l'Ogdoade qui sauvegarde ses membres (*Ḫmnw ḥr ḫwj.t ḥꜥ.w=k*).

Tout comme sur la paroi sud de la salle centrale, l'épithète *jty* est déterminée par le personnage royal coiffé de la couronne-*šwty* caractéristique d'Osiris *ḥry-jb Wꜣs.t*. Ce n'est d'ailleurs pas le seul élément qui relie la scène avec la paroi sud de la salle centrale. Au-dessus du corps allongé du dieu vole le dieu Amon sous forme d'oiseau à tête humaine coiffé de la couronne amonienne. Il s'agit d'« Amon-Rê, le *ba* vénérable d'Osiris qui repose sur son corps dans sa Demeure-de-la-Brique-de-Naissance », exactement la forme que prend Amon dans la scène du troisième registre de la paroi sud de la salle centrale[126]. Au premier registre sud de la salle centrale[127], un hymne est prononcé par le roi. Le parallèle du papyrus Vatican 38608[128] permettait de l'identifier comme un hymne dédié à Osiris *ḥry-jb Wꜣs.t*. Aux quatrième et cinquième colonnes de l'hymne, le rôle d'Horus est explicité : « Il te protège contre celui qui agit contre toi, il prend l'ennemi-*nbḏ* par les cheveux, tombé et attaché sous ses sandales, il a pris la massue et il a écrasé tes ennemis (*hd.n=f bšṯ.w=k*) sous sa forme de taureau qui prend soin de son père (*kꜣ nḏ jt=f*) ». On comprend maintenant mieux pourquoi sur cette même paroi au troisième registre, Khonsou est remplacé par Harendotès (*Ḥr nḏ jt=f*) comme dieu-fils de la triade thébaine et pourquoi celui-ci est le « taureau puissant qui écrase ses ennemis » (*kꜣ nḫt hd bšṯ.w=f*)[129]. Ainsi, l'hymne du premier registre et la

122 *Porte d'Évergète*, pl. 33.
123 *Porte d'Évergète*, pl. 62.
124 Les épithètes du dieu précisent que « sa sœur le protège, lui faisant face, tandis que Kherseket sauvegarde sa tête » (*ḫwj sw sn.t=f m stj-n ḥr=f ḥrsk.t m jrj tp=f*). Isis est figurée derrière le dieu. Elle est celle « qui protège son frère et rend sain son mari » (*ḫwj.t sn=s swḏꜣ.t ḥj=s*). Le roi est quant à lui celui « qui fait un massacre parmi les rebelles » (*jrj ꜥḏj.t m bšṯ.w=f*).
125 *Opet*, 121.
126 *Opet*, 91; voir *supra* 1c.
127 *Opet*, 81.
128 Fr. HERBIN, *RdE* 54, 2003, p. 77, 90.
129 Le verbe *hd* est écrit *wꜣt** ce que C. De Wit a voulu lire *šꜥt*. Nous croyons plutôt que le *w* est une erreur pour le *h* permettant ainsi de lire *hꜣd*, forme que l'on trouve aussi bien sur la porte de Khonsou que dans la chambre nord du temple d'Opet.

scène du troisième registre utilisent exactement les mêmes termes que ceux de la figure d'Horus au deuxième registre de la paroi nord de la chambre nord, termes qui étaient déjà présents sur la porte de Khonsou[130].

Ainsi, une lecture de la paroi nord s'impose, en partant de la première scène au premier registre[131] vers la scène du deuxième registre, pour terminer avec la deuxième scène du premier registre[132]. L'union entre Amon et Osiris, figurée au deuxième registre, crée à partir des deux figures de la première scène du premier registre un nouvel être que l'on retrouve dans la deuxième scène du premier registre : Amon-Rê-(Ounnefer). L'image d'Isis allaitant son fils Horus, le successeur d'Osiris[133], est l'élément ultime de ce développement. Il n'a en soi pas de rôle à jouer dans la thématique de la chambre nord. Toutefois, la disposition de cette image de la déesse allaitante établit un lien visuel avec la scène qui se trouve exactement en face sur le mur sud de la chambre sud, où la naissance d'Horus est le thème central. Par cette disposition d'image[134], le thème de la succession d'Horus développé dans la chambre sud devient la continuation de la thématique d'Osiris-*nswt-nṯr.w*/*ḥry-jb WꜤs.t* de la chambre nord.

B.4. La chambre sud

Le linteau de la chambre sud[135] ne laisse pas de doute quant aux protagonistes. Les noms d'Isis et d'Horus entourent le nom de la chambre. Isis est l'épouse d'Osiris d'une part, la mère d'Horus le taureau puissant d'autre part[136].

La scène du premier registre de la paroi du fond développe le thème de la naissance d'Horus[137]. Isis est « la souveraine (*ḥqꜣt*) qui met au monde le souverain (*ḥqꜣ*) en son nom d'Horus fils d'Isis »[138]. La présence de divers dieux, tels que Khnoum et Meskhenet, développe l'idée de naissance, tandis que d'autres, tels que Thot, Ouadjyt et Nekhbet, évoquent la royauté de l'enfant[139]. Le roi, quant à lui, apporte le lait et les langes. Le type d'offrandes montre indubitablement que le dieu fils est le personnage principal de cette scène.

Clairement, dans cette chambre, Osiris ne joue qu'un rôle secondaire qui est explicité par la scène de la paroi est[140]. Horus l'enfant, coiffé de la double couronne, tenant les insignes de la

130 *Porte d'Évergète*, pl. 33.
131 *Opet*, 109.
132 *Opet*, 110.
133 Pour une étude de cette image de la déesse, voir R. PREYS, dans Fl. Doyen, R. Preys, A. Quertinmont (éd.), *Sur le chemin du Mouseion*, p. 253-270.
134 Pour le « cadrage » de ces images, voir E. LAROZE, « Osiris et le temple d'Opet. Apport de l'étude architecturale », dans L. Coulon (éd.), *Le culte d'Osiris*, p. 228-229. Précisons toutefois que, contrairement à l'auteur, nous ne considérons pas les chapelles nord et sud comme « les plus importantes du temple ». Le sanctuaire reste la chapelle la plus importante dédiée simultanément à la mère mettant au monde son fils Osiris et à la royauté que celui-ci reçoit de la part de son « père » Amon (voir section 2B). En ce sens, nous ne pouvons pas non plus accepter l'idée suggérée (avec prudence) du plan cruciforme comme se référant à une tombe.
135 *Opet*, 126.
136 Voir les montants de la porte (*Opet*, 126).
137 Cette scène constitue le pendant de la scène du premier registre nord du sanctuaire du temple (*Opet*, 157), dans laquelle c'est la naissance d'Osiris qui est évoquée, et où Khnoum est également présent. Sur la paroi ouest de la chambre sud (*Opet*, 140-141) apparaissent quatre déesses dont on peut se demander s'il ne s'agit pas de quatre Hathors qui complètent la série du deuxième registre de la paroi sud du sanctuaire (*Opet*, 160) ; voir *supra*, n. 87.
138 *Opet*, 134.
139 La scène est comparable à celle du premier registre nord du sanctuaire, dans laquelle la naissance d'Osiris est décrite de manière semblable ; voir *supra*, section B2.
140 *Opet*, 135-136.

royauté et dressé sur le *sema-taouy* est encore le personnage central. Il reçoit de son père la vie[141], ce qui évoque la naissance, mais également le passage du pouvoir royal du père au fils. Osiris est ici représenté comme le roi vivant : « roi des dieux, père des dieux, le prince dans Ipet-ouret, puisqu'il règne sur les dieux depuis le jour où sa mère l'a mis au monde »[142]. Toutefois, plusieurs éléments suggèrent qu'Osiris est en fait défunt. En premier lieu, le signe servant à écrire l'épithète *jty* est à nouveau coiffé de le couronne-*šwty*. Il fait référence à Osiris qui figure sur la paroi opposée[143]. Osiris est accompagné d'Isis, identifiée à Sothis apportant l'inondation, et de Nephthys, protectrice d'Osiris et sœur de la dame des gens (*nbtj.t rḫj.t*) qui évoque la fonction d'Isis en tant que garante du passage de pouvoir entre le père défunt et le fils successeur[144].

Dans cette scène, Amonet réapparaît. Alors qu'elle était la mère d'Osiris au premier registre dans la chambre nord[145], elle devient la mère d'Horus dans la chambre sud. Elle est en effet « la souveraine dans Thèbes » (*ḥqꜣ.t m Wꜣs.t*) évoquant directement l'épithète d'Isis, souveraine qui met au monde le souverain sur la paroi sud[146].

Ici aussi, Amonet établit le lien avec le second registre qui développe en partie la théologie amonienne. Amonet primordiale est présente au deuxième registre de la paroi est, où elle est accompagnée de Râttaouy identifiée à Isis[147]. Mais le thème du successeur amonien est principalement développé par le deuxième registre de la paroi sud[148]. Le père, cette fois Amon, offre la vie au dieu fils qui est dans les deux scènes « le grand aîné, le premier d'Amon » (*ꜥꜣ wr tpy n Jmn*). Celui-ci ressemble en tout à l'image du fils d'Osiris au premier registre est, sauf qu'il porte la couronne amonienne. Mais il est également « l'héritier parfait, sorti d'Isis, le fils aîné d'Osiris »[149]. Le successeur tout comme son père Osiris réunit donc en lui les aspects osiriens et amoniens[150]. « Pour lui, son père Amon a fait son horizon, et son trône pour qu'il apparaisse dans Thèbes en tant que roi des dieux »[151]. « Pour lui, son père Amon a fait l'*jmj.t-pr* afin qu'il règne sur tout l'orbe du disque »[152]. Sur le linteau intérieur de la porte de la chapelle, une représentation du fourré de papyrus où Horus est mis au monde porte la légende : « Isis met au monde son fils Horus dans Chemmis. Elle entre en le portant en présence d'Amon, le jour de la fête de Renenoutet. Il fait pour lui l'*jmj.t-pr* de son père Osiris afin qu'il règne sur tout l'orbe du disque »[153].

---

141 Cette scène peut à nouveau être mise en parallèle avec la scène du sanctuaire, dans laquelle Amon offre la vie à Osiris. En d'autres termes, Osiris exécute ici le rite dont il a lui-même bénéficié de la part de son père.

142 *nswt nṯr.w jt nṯr.w jty m jp.t-wr.t nswj꞊f nṯr.w hrw jrj sw mw.t꞊f* (*Opet*, 136). Cette idée se trouve de manière plus développée dans la scène de la porte de Khonsou décrivant l'Osiris vivant (*Porte d'Évergète*, pl. 42).

143 Paroi ouest, 2ᵉ scène : Osiris *ḥry-jb-Wꜣs.t*, [le prince dans] Ipet-ouret, le grand noble sur son lit (*Wsjr ḥry-jb Wꜣs.t [jty m] jp.t-wr.t sr wr tp ꜣtt꞊f* : *Opet*, 131). Malheureusement, le signe *jty* est complètement détruit.

144 Voir le troisième registre de la salle centrale où Mout porte cette épithète (voir *supra*, section B.1.4). Remarquons la différence entre les épithètes d'Isis et Nephthys flanquant ici le dieu défunt, passant la royauté à son fils Horus, avec les épithètes des mêmes déesses accompagnant le dieu vivant mis au monde par sa mère Ipet-ouret dans la scène du sanctuaire du temple (*Opet*, 161 ; voir *supra*, n. 85).

145 *Opet*, 108.

146 De plus, la déesse prononce les paroles suivantes : « Je suis derrière toi, fils de mon frère » (*wnn꞊j ḥꜣ꞊k sꜣ snj꞊j*), confirmant ainsi l'identification entre Amonet et Isis.

147 *Opet*, 145.

148 *Opet*, 142-143.

149 *jwꜥ mnḫ prj m Ꜣs.t sꜣ smsw n Wsjr* : *Opet*, 142. Dans la scène est, il est « le fils d'Isis » (*Opet*, 143).

150 Pour le fils amonien, voir Cl. TRAUNECKER, « Lessons from the Upper Egyptian temple of el-Qal'a », dans St. Quirke (éd.), *The temple in Ancient Egypt*, Londres, 1997, p. 171-173 ; *id.*, « Le panthéon du Ouadi Hammâmât », *Topoi*, supplément 3, 2002, p. 366-375.

151 *Opet*, 142 : *jrj n꞊f jt꞊f Jmn ꜣḫ.t꞊f ns.t꞊f jw꞊f ḫꜥj m Wꜣs.t m nswt nṯr.w*.

152 *Opet*, 143 : *jrj n꞊f jt꞊f Jmn jmj.t-pr r ḥqꜣ šnw nb n jtn*.

153 *Opet*, 138 : *msj Ꜣs.t sꜣ꞊s Ḥr m Ꜣḫbj.t ꜥq꞊s ḫr꞊f m-bꜣḥ Jmn hrw ḥb Rnn.t jrj꞊f n꞊f jmj.t-pr n jt꞊f Wsjr r ḥqꜣ šnw nb n jtn*.

Ainsi, la royauté qu'Osiris a reçue des mains d'Amon dans le sanctuaire est maintenant passée aux mains d'Horus. Ceci est le thème central de la chambre sud.

C. Conclusion

Le temple d'Opet est un parfait exemple pour illustrer la façon dont fonctionne la décoration d'un temple égyptien. Autour d'une figure centrale, vont s'accrocher différents thèmes qui doivent trouver leur place respective sur la paroi des salles. Afin de démontrer la complémentarité de ces thèmes, il s'agit non pas de les développer séparément ou successivement, mais au contraire de les mélanger, de les entrecroiser et de les fusionner. À cet effet, ils vont être distribués à doses différentes sur les parties constituantes du décor, c'est-à-dire les parois, les registres, les scènes. Ainsi se créent des accents, mais pas des scissions. Un thème sera donc plus marqué sur une partie du décor que sur une autre, mais sera présent sur toutes les parties. De cette manière apparaît un tableau en « grisaille », passant du gris clair au gris foncé, combinant les différents tons afin de brosser un paysage théologique harmonieux.

Dans le cas du temple d'Opet, la figure centrale est Osiris-Ounnefer dont la théologie est caractérisée par ses deux aspects de dieu vivant et dieu défunt. Né de la déesse Nout, qui est à Karnak appelée Ipet-ouret, le dieu est destiné à régner sur l'Égypte en tant que successeur de son père Geb. La mère devient la garante de cette transmission du pouvoir qui provient ultimement du dieu créateur, l'Amon primordial. Ce thème est principalement développé dans le sanctuaire. Mais le mythe d'Osiris impose que le dieu doit fatalement mourir afin de devenir le roi défunt, souverain du monde inférieur. Afin d'y parvenir, les rites funéraires doivent être exécutés par les deux sœurs, Isis et Nephthys. Les ennemis du dieu doivent être massacrés par son fils Horus qui va succéder à son père en tant que roi d'Égypte. Sa mère Isis agit comme garante de ce passage de pouvoir tout comme Ipet-ouret/Nout l'avait fait pour son fils Osiris.

Dans le temple d'Opet, deux épithètes régissent ces thèmes qui furent déjà mis en place plusieurs générations auparavant sous le règne de Ptolémée III Évergète Ier sur la porte monumentale de Khonsou. L'idée d'Osiris en tant que roi d'Égypte est exprimée par l'épithète *Wsjr-ḥqꜣ-nfr mꜣʿ-ḫrw nswt nṯr.w* écrite à l'intérieur du cartouche royal. Cette forme du dieu « règne sur les dieux (dès) le jour où sa mère l'a mis au monde » (*nswj=f nṯr.w hrw jrj sw mw.t=f*). Le dieu prend la forme d'un être libre, coiffé de la couronne blanche entourée d'un diadème d'uraei, et tenant les insignes de la royauté dans les mains. Le dieu défunt, roi du monde des morts, est *Wsjr ḥry-jb WꜤs.t*. Bien que représenté libre de mouvement, il porte maintenant la couronne-*šwty* et a perdu tous les signes de royauté. Son nom n'est plus inséré dans le cartouche et les sceptres royaux ne figurent plus dans ses mains. Tout comme sur la porte de Khonsou, ces deux formes d'Osiris sont continuellement mises en symétrie dans la décoration du temple d'Opet. La disposition des deux épithètes sur le linteau de la porte de la chambre nord annonce clairement que le passage de l'une à l'autre se réalise à l'intérieur de cette chapelle. La disposition similaire du nom d'Isis et d'Horus sur le linteau de la chambre sud indique de même que le passage de pouvoir vers Horus y est le thème central.

Autour de cette thématique osirienne s'enroule une deuxième qui est amonienne. Le dieu Amon y joue un double rôle. En tant que dieu primordial, il est la source première de la royauté. Bien qu'Ipet-ouret est garante du passage de pouvoir de Geb à Osiris, en définitive, la royauté d'Osiris provient d'Amon. Ceci est clairement stipulé par les scènes du sanctuaire. Mais la théologie de Karnak et de Djémê spécifie que la personnalité d'Amon est également scindée en deux : le dieu

primordial, enterré à Djémê, et le dieu vivant roi des dieux, siégeant à Karnak. Ceci permet aux théologiens de créer une fusion entre les thèmes osiriens et amoniens, non seulement en termes de succession royale, mais également en identifiant les aspects similaires des deux dieux. Amon devient Amon-Ounnefer qui est, en même temps, roi des dieux et roi des morts, un être dont le corps est Osiris et le *ba* Amon, rappelant ainsi la conception du *ba-demedj* des livres funéraires.

Sous le règne de Ptolémée VIII Évergète II, les prêtres arrivent ainsi à formuler une théologie qui unit Amon et Osiris, et à la concrétiser à la fois sur les parois, en deux dimensions, et dans l'espace, en trois dimensions, du temple d'Opet. Ils réalisent ainsi l'aboutissement d'une évolution qui avait reçu sa première grande impulsion avec la construction des chapelles osiriennes sous les Divines Adoratrices.