

Quand l'Égypte invente l'au-delà

Hors-série numérique – Le Monde de la Bible

Résumés des articles par Nicolas J. Preud'homme

L'immortalité, une invention égyptienne ? par Jan Assmann (p. 5-11)

Pour l'égyptologue Jan Assmann, l'idée d'une immortalité de l'âme représente le trait le plus spécifique de la pensée des anciens Égyptiens. Certes, différentes cultures de l'Antiquité ont imaginé un au-delà, que les Mésopotamiens appelaient le « Pays sans retour » (la *târi*), les Hébreux le Shéol, les Grecs Hadès et les Romains Orcus.

Les Égyptiens concevaient le séjour des morts comme le miroir inversé du monde des vivants : les êtres humains y marchent sur la tête et se nourrissent de leurs excréments. Lorsqu'ils passent devant le tribunal des morts, les défunts ont alors la possibilité de gagner le séjour des dieux. Alors que dans les autres cultures méditerranéennes, le séjour des dieux est plus nettement séparé du monde des morts et des vivants, en Égypte, une possibilité est offerte de passer du monde des morts à celui des dieux.

En Égypte, le pharaon apparaît comme un dieu sur terre. Lorsqu'il s'envole, il s'envole vers le ciel pour s'unir à son père, le dieu Soleil, selon ce qu'avancent les Textes des Pyramides. Dans ceux-ci, la destinée du souverain est bien différente de celle du commun des mortels, dont le logis est celui des tombes et des sépultures. C'est la tombe qui accueille le *ka*, l'âme du défunt, à qui un culte est rendu. Le roi a un *ka*, il a en plus un *ba*, la forme de l'âme qui s'élanche vers le ciel et entre dans le séjour des dieux.

Avec le déclin de l'Ancien Empire à la fin du III^e millénaire avant notre ère, le statut du défunt royal eut tendance à se répandre : désormais, tous les Égyptiens étaient censés avoir un *ka* et un *ba*. Le salut devint une question de morale, une affaire de vertu du défunt : c'est sa conduite qui détermine s'il reçoit ou non la délivrance de la mort et de l'oubli. Les soins accordés au corps du défunt, qui obéissaient à une répartition des rôles précise entre hommes et femmes, faisaient de ce dernier un *akh*, un « esprit des ancêtres transfigurés ».

Le mythe d'Osiris assassiné par son frère Seth puis ressuscité par ses sœurs Isis et Nephtys souligne une représentation égyptienne de la mort qui décompose ce phénomène en deux aspects : « meurtrier » et « victime ». Pour les Égyptiens, il n'existe pas de mort naturelle : tout décès est provoqué, toute fin de la vie est injuste et meurtrière. Le mort est dès lors distingué de la mort ; le tribunal des défunts est là pour rétablir la justice en accordant aux morts qui le méritent le statut d'esprit ancestral transfiguré. Le *ka* se transmet du père mort au fils vivant par une étreinte mystique. Cette conception rappelle la formule biblique où le défunt est « réuni à ses ancêtres décédés » (Genèse 25 : 8, à propos d'Abraham).

Vivre l'éternité de Rê et d'Osiris... par Christian Cannuyer (p. 12-20)

Malgré l'importance de leur culture funéraire, les Égyptiens redoutaient la mort. Ils en vinrent cependant à la concevoir comme le seuil d'une vie nouvelle, prenant appui sur l'observation de la course du Soleil, se levant et se couchant en des cycles continuels, ainsi que la crue du Nil revenant en sa saison, où le grain enfoui meurt pour porter son fruit. L'inhumation

des corps en position fœtale reflétait une conception de la mort comme retour à l'utérus, matrice d'une renaissance. Les Textes des Pyramides gravés dans les sépultures royales à partir de la fin de la V^e dynastie (vers 2350 avant notre ère) avancent que le souverain est destiné à être régénéré dans le sein de Nout, la déesse du ciel, à monter parmi les étoiles où vivent les esprits-*akhou* des rois défunts. La paroi interne des sarcophages figure ainsi Nout étirée de tout son long, couvrant la momie du pharaon une fois le cercueil refermé, afin qu'elle puisse le recueillir dans son giron et l'enfanter à la vie dans l'au-delà ; un texte placé en légende indique : « Je te couche dans moi, je t'enfante une deuxième fois de façon que tu sortes et entres parmi les étoiles indestructibles et que tu sois élevé, animé et rajeuni comme le soleil chaque jour. »

Le pouvoir monarchique des rois de la V^e dynastie promut le mythe d'Osiris à des fins politiques. Osiris est le dieu bon, « possesseur de la Maât », garant de l'ordre social. Assassiné par son frère Seth, incarnation du désordre et du désert stérile, il est ressuscité grâce à l'amour de sa sœur et épouse Isis. Le corps remembré et renaissant d'Osiris est à l'image de la cohésion sociale que doit assurer la monarchie. De plus en plus d'égyptologues considèrent que dès cette époque, la perspective d'immortalité et de divinisation n'était pas l'apanage exclusif du souverain, car on trouve par exemple dans le caveau de Sabni II, nomarque d'Éléphantine, sous la VI^e dynastie, une formule exprimant l'ascension de l'esprit (*akh*) « vers le grand dieu, possesseur du ciel ».

La Maât, avant d'être une déesse, était un impératif éthique dans la pensée égyptienne. Accomplir la Maât, c'est se soucier des autres, pratiquer la charité. Un texte issu de la tombe de Néferséchemrê dit Chéchi, un notable de la VI^e dynastie, proclame : « J'ai accompli la Maât. J'ai donné du pain à l'affamé, des vêtements au nu, un passage au naufragé, un cercueil à celui qui n'avait pas de fils. J'ai fait une barque à celui qui n'en avait pas ». Ces paroles rappellent en partie les œuvres de miséricorde prônées dans plusieurs passages de la Bible (Ézéchiel 18,7, Isaïe 58, 7, Matthieu 25, 34-36). L'idée centrale est que la Maât garantit une juste rétribution dans l'au-delà à celui qui a pratiqué le bien. La Maât éthique prescrivant de faire le bien est identique à la Maât cosmique assurant l'ordre de l'univers.

La première mention d'un tribunal des morts jugeant les défunts dignes ou non d'accéder à l'immortalité apparaît pour la première fois dans l'Enseignement pour le roi Mérikaré (2050 avant notre ère) : « L'existence là-bas durera l'éternité, et c'est un fou celui qui fait ce qu'ils [sc. les dieux juges] réprouvent. Mais celui qui parvient chez eux sans avoir fait de mal, c'est tel un dieu qu'il sera là-bas, allant librement comme les possesseurs du temps ». C'est dans le Livre des Morts qu'on trouve la description aboutie de ce jugement avec la pesée du cœur, mis sur la balance avec la Maât, devant l'assemblée des dieux présidée par Osiris. Si les deux plateaux s'équilibrent, le défunt est accueilli dans le royaume d'Osiris ; si le cœur est plus lourd que la Maât, il est alors donné à la Dévoreuse, monstre hybride tapi près de là. C'est une seconde mort caractérisée par l'anéantissement définitif de l'existence.

Le défunt qui a gagné l'immortalité devient esprit-*akh* élevé au rang d'une splendeur divine. Le revêtement doré des sarcophages illustre cette chair devenue divine. La traduction littérale du titre que les Égyptiens donnaient au corpus de textes que les Modernes appellent Livre des Morts est en fait « Livre du sortir au jour » ou « Livre du sortir en tant que jour ».

Un lien entre les vivants et les morts était établi dans l'Égypte ancienne par le biais des chapelles funéraires où étaient portées des offrandes au *ka*, créant par là une communauté entre

les êtres de l'ici-bas et de l'au-delà, ce qui n'est pas sans rappeler la conception chrétienne de la « communion des saints ».

Le roman démotique de Satni Kamosis (I^{er} siècle de notre ère) raconte la parabole, étonnamment proche de celle du pauvre Lazare, d'un malheureux enterré dans une simple natte et sans rituel funéraire, mais victorieux au côté d'Osiris après avoir passé l'épreuve de la pesée du cœur, alors qu'un riche inhumé le même jour que lui en grand appareil se trouve, à cause de ses mauvaises actions, englouti par la Dévoreuse et anéanti.

Il existe un fort contraste entre les conceptions égyptiennes d'un salut individuel dans l'au-delà, et les anciennes représentations sémitiques où l'au-delà se réduit à un séjour des morts peu reluisant. Dans l'épopée de Gilgamesh, une cabaretière raille le souhait du héros en quête de l'éternité : « Lorsque les dieux ont créé l'humanité, c'est la mort qu'ils fixèrent aux hommes. Et la vie, ils l'ont gardée entre leurs mains ! » Les premiers écrits de l'Ancien Testament ne parlent pas de la rédemption heureuse de l'âme dans l'au-delà, mais seulement de la descente au Shéol, lieu sombre loin de la proximité avec Dieu, où il n'y a rien de commun avec la vie. C'est seulement dans les écrits tardifs des livres de Daniel et des Maccabées puis dans le courant pharisien que fut envisagée la possibilité d'une vie et d'une rétribution après la mort. Le christianisme amplifia cette conception en la plaçant au centre de sa foi. Une influence égyptienne n'est pas à exclure. Il n'est en tout cas guère étonnant que l'Égypte ait tôt adopté cette religion chrétienne concevant son Dieu comme Lumière du monde et de la vie (Jean 8 : 12) et promettant aux justes de « resplendir comme le soleil dans le royaume de leur Père » (Matthieu 13 : 43).

La fabrique du mort, 3000 ans de réalités funéraires par Philippe Martinez (p. 22-27)

L'histoire des rituels funéraires égyptiens fait apparaître une dichotomie entre une sphère royale marquée par un très fort conservatisme, et d'autre part une sphère privée qui peut se permettre quelques initiatives innovantes à partir de ce que la sphère royale lui permettait de faire. Alors que les sarcophages de pierre étaient réservés à l'élite, les sarcophages en bois se diffusèrent dans les couches moyennes de la société. Des raisons économiques entrent aussi en ligne de compte dans les usages funéraires et le choix des matériaux, guidées par l'accès aux ressources et le niveau des prix.

À l'époque ramesside, les scènes de vie quotidienne laissent place à une iconographie plus religieuse, en réaction aux croyances développées à l'époque amarnienne (XVIII^e dynastie). C'est dans ces mêmes temps que des vases canopes humanisés, contenant les entrailles du défunt, se trouvent placés sous la protection de divinités spécialisées, les quatre fils d'Horus.

Au Néolithique, les Égyptiens déposaient les corps dans un simple puits creusé dans le sable où il subit un dessèchement naturel, avant de le recouvrir par la suite d'une natte de roseau, de tissus ou d'une peau de bête. La période prédynastique voit certains de ses morts reposer au sein d'une chambre funéraire bâtie en briques ou en bois. Le corps s'y trouve inhumé en position fœtale dans une jarre ovale ou dans un petit cercueil. L'inconvénient de cette perte de contact avec le sable était que le corps pourrissait. Apparaît alors le rite de l'embaumement au moyen de bandelettes, appelé momification, visant à rendre une apparence humaine au corps du défunt. « *La momie est un leurre destiné à tromper la mort, à attirer la vie, une apparence que doit pouvoir reconnaître le ba au moment de se réunir rituellement au corps et au ka qui l'anime.* »

La momification connut de nouveaux développements au cours du Moyen-Empire. Le masque pallie la dépersonnalisation du corps, de même que l'arrivée du cercueil anthropoïde qui remplace la boîte rectangulaire. Les défunts prennent des attributs de l'oiseau pour signifier l'envol de l'âme (*ba*). Les couleurs de noir et d'or évoquent respectivement la fertilité chthonienne, la renaissance et les chairs divines.

À l'époque ramesside, un vernis-résine jaune, appelé *sentjer* (« rend divin »), devient omniprésent sur les textes inscrits sur le sarcophage. Le cercueil, Nebankh, le « Maître de Vie », est désormais doté d'un piédestal et d'un pilier dorsal lui donnant l'apparence d'une statue.

Ces évolutions ne touchent bien entendu qu'une petite partie des défunts, celle des élites, les Égyptiens d'humble condition étant pour leur part inhumés dans une simple natte enfouie en bordure du désert.

Le temple et les portes du Ciel par Jan Assmann (p. 28-35)

Les conceptions hébraïques et égyptiennes sur le temple comme « Porte du Ciel » étaient très proches. Le Saint des saints, délimité par un voile dans le Temple de Jérusalem, était cloisonné par les portes du coffre contenant la divinité dans les temples égyptiens. Il y a certes également des différences entre les deux cultures.

L'expression de Porte du Ciel (*sha'arhachamayim*) apparaît en Genèse 28 : 16s. à propos du rêve de Jacob où ce dernier voit une échelle avec des anges montant et descendant. Cet épisode illustre la nature sacrée et transcendante du Temple : « *une enclave du ciel sur la terre, de l'au-delà dans l'ici-bas* ». Très impressionné, Jacob appelle ensuite ce lieu du nom de Béthel (« maison de Dieu »), qui accueillit ensuite un temple dans le royaume d'Israël.

Le roi égyptien Thoutmosis III, de la XVIII^e dynastie, fait dans un papyrus le récit d'une expérience de saisissement sur le chantier du temple d'Amon, qui rappelle celle de Jacob à Béthel.

« Je me tenais debout dans le portique situé au nord / [quand Amon surgit] de la sainteté de son horizon [...] / [Il m'ouvrit] les portes du Ciel, / Il m'ouvrit les portails de son horizon. / Je m'envolai jusqu'au ciel en tant que faucon divin, / Et je contemplai dans le ciel son image cachée. / J'implorai sa majesté [...] / Je vis les figures de ce qui est horizon / Sur ses voies secrètes dans le ciel »

K. Sethe, *Urkunden des ägyptischen Altertums IV, Urkunden der 18. Dynastie Heft 1* [Documents du Moyen Âge égyptien, documents de la XVIII^e dynastie, cahier 1, réimp. Graz, 1961].

De fait, le grand-prêtre d'Amon portait le titre de : « Celui qui ouvre les vantaux de la porte du Ciel à Karnak ». Cette conception se retrouve aussi dans l'architecture du temple égyptien : le puissant pylône représentait le ciel vers l'extérieur comme le lieu du lever et du coucher du soleil, *achet* en égyptien (« lieu de lumière »), comme le seuil entre ciel et terre. L'accès au temple était réservé aux seuls prêtres. Les laïcs étaient admis dans les parvis extérieurs, mais uniquement les jours de fête. Le prêtre accomplissait une série de quarante-cinq rituels environ : les dix premiers consistaient à « allumer la lumière », à « se saisir du brûleur d'encens », à « poser le récipient sur le brûleur », à « mettre les grains d'encens sur le feu », à « se rendre dans le Saint des saints », à « déchirer le bandeau du sceau », à « briser le sceau », à « retirer le verrou », à « dévoiler le dieu », à « contempler le dieu ». En ouvrant les

portes du coffre qui renfermait la statue du dieu, le prêtre prononçait les paroles rituelles de l'ouverture des vantaux de la « porte du Ciel ».

Ce rite égyptien est très proche de celui qui se trouve décrit dans l'Ancien Testament à propos du service de Yahvé dans le Temple de Jérusalem : l'autel des parfums où les Lévites faisaient brûler de l'encens, le bassin des purifications, la présence de l'arche dans le Saint des saints. Un des Pères de l'Église, Clément d'Alexandrie, avait déjà noté cette proximité entre les rituels judéens et égyptiens.

« Les Égyptiens démarquaient le Logos réellement caché qu'ils conservaient dans le sanctuaire le plus reculé de la vérité par adyta, et les Hébreux [le désignaient] par le rideau [dans le Temple]. Par conséquent, pour ce qui est de l'occultation, les mystères [*ainigmata*] se ressemblent donc beaucoup » (Clément d'Alexandrie, Stromates, Livre V, chap. III, 19.3 et chap. VI, 41.2)

Il existe cependant des différences : l'interdiction des images cultuelles dans le judaïsme, la présence d'un rideau infranchissable rendant impossible la contemplation de Dieu (sauf pour le grand-prêtre en de rares occasions) ; cf. Exode 33,20 ; Deutéronome 4,10-12.

Une spécificité judéenne est celle du pèlerinage, pratique qui se développa avec l'interdiction d'adorer Yahvé en-dehors de Jérusalem ; les Juifs se déplaçaient à l'occasion des fêtes de Mazzot, Shavouot et Soukkot. L'Égypte connaît quant à elle la pratique de la procession, où, à l'inverse, le dieu est promené à l'extérieur. Les chants de fête proclament à cette occasion : « Les portes du Ciel s'ouvrent, Dieu s'avance ». Ces processions se retrouvent dans certaines fêtes chrétiennes en l'honneur d'un saint ou de la Vierge.

Les momies livrent leurs secrets par Stephen Buckley (p. 36-41)

Les anciens Égyptiens étant longtemps demeurés discrets sur l'art sacré de la momification, la connaissance de cette pratique se fonde sur certains écrits tardifs et sur les nouvelles analyses techniques des momies retrouvées par l'archéologie.

L'opinion traditionnelle veut que le mot « momie » dérive du terme persan *momiya*, qui signifie « bitume », mais son absence dans les analyses chimiques incline plutôt à privilégier une autre étymologie dérivée de *mom*, le mot égyptien pour « cire » ; de fait, de la cire d'abeille a été retrouvée en grande quantité dans les momies, en particulier celles de l'époque lagide ((323 à 30 av. J.-C.).

Les résines de conifères provenant des pays bibliques (Palestine, Syrie, Liban) étaient utilisées pour la momification au moins à partir de 2200 ans avant notre ère, et leur usage s'est répandu de plus en plus jusqu'à l'époque romaine.

À Alexandrie, la crémation à l'époque ptolémaïque par Gilles Grévin et Paul Baillet (p. 42-46)

Au sein de l'Égypte des Lagides (IV^e-I^{er} siècle av. J.-C.), alors que la momification est toujours pratiquée et se répand dans diverses couches de la population, l'inhumation sans traitement conservatoire côtoie la crémation sur bûcher. Un exemple remarquable en est fourni par la vaste Necropolis d'Alexandrie décrite par le géographe Strabon (vers 63 av. J.-C.-19 ap. J.-C.). Les vases contenant les fragments d'os brûlés sont en général des hydries en terre cuite ornées de motifs peints. La crémation, ignorée par les autochtones car contraire à leur

conception de la mort et de l'au-delà, semble n'avoir été en usage que parmi l'élite grecque, voire une partie de celle-ci.

L'au-delà, un univers ordonné dans l'Égypte pharaonique par Thomas Reyser (p. 47-49)

Durant l'Ancien Empire (2700-2200 av. J.-C.), l'au-delà des Égyptiens se divise en deux mondes distincts : le séjour des morts et un espace réservé aux pharaons uniquement. Progressivement, cet au-delà royal s'ouvre aux dignitaires puis à l'ensemble des couches de la population. Cette évolution s'est effectuée avec un changement de valeurs : « l'accès au paradis ne repose plus sur une considération politique symbolisée par la filiation avec le dieu Soleil, mais sur les vertus et les connaissances magiques et religieuses des individus. »

Le paradis égyptien est désigné par plusieurs formules dans les textes : « la campagne des souchets », « la campagne des offrandes », « l'île des Justifiés » ou encore « la grande ville ». Ces expressions révèlent les attentes des Égyptiens, rêvant d'abondance, de fraîcheur, de conservation de la mémoire et du confort. À l'instar des conceptions en vigueur en Mésopotamie ou en Grèce, le monde des morts n'est que désolation et oubli pour les Égyptiens. D'après le *Livre des morts* raconte que les défunts y marchent sur la tête, mangent leurs excréments et boivent leur urine : c'est un lieu inversé par rapport à l'ici-bas. En revanche, le paradis est un endroit où le défunt est censé consommer des céréales et boire de l'eau, comme sur terre. Le paradis égyptien n'est pas un lieu d'oisiveté, car l'on y cultive son lopin de terre pour en tirer sa nourriture. Les élus conservent la mémoire de leur vie passée et ont aussi la possibilité de revenir vivre une partie de leur temps dans l'ici-bas, métamorphosés sous la forme d'une hirondelle partant vivre sur terre le matin et revenant le soir au paradis. « Le paradis égyptien n'est pas construit sur l'idée de retrouver un paradis originel perdu, mais sur l'idée de trouver un mode de vie qui ne conserverait que les meilleurs aspects de la vie terrestre. »

Bibliographie

AGUT Damien, Juan Carlos MORENO-GARCIA, *L'Égypte des pharaons, de Narmer à Dioclétien (3150 av. J.-C.-284 ap. J.-C.)*, Paris : Belin, coll. « Mondes anciens », 2016.

ASSMANN Jan, *Maât, l'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris : Julliard, 1989.

ASSMANN Jan, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Monaco : Du Rocher, 2003.

CANNUYER Christian « L'illumination du défunt comme hiérophanie de sa divinisation dans l'Égypte ancienne », dans Julien RIES et Charles-Marie TERNES (dir.), *Symbolisme et expérience de la lumière dans les grandes religions*, Turnhout : Brepols, coll. « Homo Religiosus », série II, 1, 2002, p. 45-66.

DUNAND Françoise et Christiane ZIVIE-COCHE, *Hommes et dieux en Égypte. Anthropologie religieuse*, Paris : Cybèle, 2006.

MATHIEU Bernard, « Mais qui donc est Osiris ? Ou la politique sous le linceul de la religion (Enquêtes dans les Textes des Pyramides, 3) », *Égypte Nilotique et Méditerranéenne*, 3, 2010, p. 77-107 (en ligne : www.enim-egyptologie.fr).

MENU Bernadette, *Maât. L'ordre juste du monde*, Paris : Michalon, 2005.